



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación frente a la
invisibilización de los seres de dos espíritus Wigudun en los relatos de origen de la
Cultura Gunadule**

Trabajo de grado para optar al título de Maestra en educación

Olowaili Green Santacruz

Asesora

Teresa Castro Mazo

Facultad de educación

Maestría en Educación, Pedagogía y Diversidad Cultural-Madre Tierra.

Universidad de Antioquia

Medellín

2025

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Cita (Green Santacruz, 2024)

Referencia Green Santacruz (2024). *Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación frente a la invisibilización de los seres de dos espíritus Wigudun en los relatos de origen de la Cultura Gunadule*

Estilo APA 7 (2020) Maestría en educación. Universidad de Antioquia, Medellín UdeA (A-Z).



Maestría en educación UdeA



Centro de documentación UdeA (A-Z)

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.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

An Gunadule ome (Soy mujer Gunadule)

y en mi sangre fluyen sonidos de maracas y de los gammus,

también se oyen los gritos de mis ancestrxs, que recorren mi alma, formándome

con fuerza y rebeldía

mi cuerpa, mi corazón y mi ser, llamándome desde las diferentes

bilis (capas de la tierra) para seguir con la vitalidad de ser una

Wigudun.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 1 Olowaili. Wigudun

Olowaili Wigudun es una ilustración realizada por la artista del pueblo Embera Chami Kipara Niaza. Se encuentra como @kipara_en Instagram. En esta imagen se representa mi sentir como mujer de dos espíritus.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Dedicatoria

A mis abuelxs, a mis amigxs que fluyen en las energías masculinas y femeninas (Wigudun) de todas las culturas originarias, a mi familia Gunadule, y a toda esta nueva generación que no callará ni ocultará sus espíritus, sus energías, ni su amor. A la fuerza del amor más lindo que une a nuestros pueblos. Que nuestra voz resuene con orgullo y libertad, y que cada día sea una celebración de nuestra identidad desde la raíz.

Agradecimientos

Primero a mis abuelxs que se han dedicado a contarme las historias desde mi niñez, a mi madre y mi padre, Amelicia Santacruz y Abadio Green, que siempre me han apoyado, por ser unos padres incondicionales, porque siempre me han permitido ir por mis sueños, por ser inspiración todo el tiempo, porque me ayudan a superar mis miedos, *an bemal sabgwe nangan*.¹

A mis hermanxs, por existir y por apoyarme y verme como una fuente de inspiración en sus vidas.

A mi amor Kipara por ser ese sostén y apoyarme cuando más la he necesitado, la paciencia de ver mis tiempos locos, por cada trazo que hizo para este trabajo de grado, por sus manos tan mágicas que tiene para plasmar todo lo que quise decir. Agradezco ese cuidado a este amor tan grande que hay, porque hoy y siempre viviré agradecida contigo, por serlo todo en estos dos años que me viste iniciar este camino y que ahora lo verás finalizado. Esto es gracias a nuestro amor y lo hago para que las futuras generaciones no se sientan avergonzadas de expresar su amor, *arakiruma mu so* (gracias mi bien).

A mis colegas y amigxs Aty (chiqui Baby), a Sofia Tapasco por permitirme contar sus historias, por querer ayudar a mejorar este mundo tan cruel, las quiero y admiro.

A mi amigx Wigudun Nandín que permitió contar y abrirse con su experiencia en la búsqueda de la historia, a Efrén, botánico de la comunidad Gunadule, que está dispuesto a comenzar el camino de sanación y protección en el territorio.

A Leonardo Cárdenas González (q.e.p.d), por inspirarme a presentarme a la maestría, motivarme a escribir, por ser un buen amigo, siempre te llevaré en mi memoria y corazón.

A todxs mis amigxs, Juan Esteban Díaz, Laura Rave, Lina María Reyes, Ange Cayuman, Ángela Lucero, Nathalia Salamanca, Teresa Castro Mazo,

¹ Los amo padres míos.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

mi asesora y amiga, por apoyarme siempre y valorar este esfuerzo que hago por abrir caminos dentro de mi pueblo.

A lxs abuelxs de mi pueblo, particularmente a mi abuela Eiliggindili y Manuel Santacruz, por tenerme esa paciencia de mi ser investigadora, de mis preguntas frecuentes, y su amor en responderlas. A Atilio Martínez, amigo que esta semilla me hizo cultivar.

A mi comunidad Ibgundiwala (Caimán Nuevo), por tener siempre respuestas para todo, a mi territorio, por recordarme siempre que la respuesta está en recordar ese origen.

A Nana y Baba por permitir que pude encontrar el relato para abrir caminos de sanación y finalmente a todxs las personas wigudun que pertenecen a otras culturas, por sus historias, sus desafíos, y sus superaciones.

Tabla de contenido

Ibigin an sumagsoggali	10
Relato/Resumen	10
Narrative/Abstract	10
Semilla a Regar: A Modo de Presentación	11
Introducción	14
BILLIGWENA /CAPÍTULO I/ SABBI BE NEGA / ORIGEN	17
1.1 El Origen	17
1.2 Mis historias de vientres/ Sabbi ibe neggi	26
1.3 Historia de vientre del pueblo Gunadule/ Igi olodulemala gwarulesmala	31
1.4 El planteamiento del problema	33
1.5 Antecedentes	39
1.6 Preguntas de investigación	55
1.7 Objetivos	55
1.7.1 Objetivo general	55
1.7.2 Objetivos específicos	56
1.8 Horizonte conceptual	57
1.8.1 Abonando la semilla	65
1.9 Metodología:	73
1.9.1 Ruta pedagógica LMT	73
1.9.2 Maneras de recolección, análisis e interpretación de la información. Sembrando con las conversaciones	78
1.9.3 Maneras de hacer la siembra de la semilla	79
1.9.4 Principios con mi pueblo y mi cultura/ Asuntos éticos.	80
BILLI BO/CAPÍTULO II/ ANGIN WAGA IGALA DOISA INTERFERENCIAS	84
2.1. Las interferencias y los desequilibrios/Bonigan an sanguin an neggweburguine.	84
2.2 Interferencias personales	86

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

2.2.1 Aprender a hablar español, sin saber mi lengua dulegaya/Dulegaya wissuli, anaya gesummagge.	86
2.2.2 Academia: Ocultamiento y desconocimiento del saber ancestral/ Waga neggine an durdaisa, Waga igala.	87
2.2.3 Enfermarme: Sanación con plantas medicinales /Inna dulgana an nugasadi.	90
2.2.4 No saber escribir mola/Mola wissul magged	91
2.3 Interferencias en la cultura Gunadule/Ibi ielede annal neggweburguine	92
2.4 El olvido de los seres Wigudun a modo de respuesta: interferencias coloniales y religiosas	95
2.5. Derechos Fundamentales desde la Cosmovisión Gunadule	102
BILLI BA/CAPÍTULO III/ AN INA/ SANACIÓN	104
3.1 Como he sanado y seguiré sanando, está herida	104
3.2 Acercamiento a la cultura y escribir la mola/Neggweburse an nade/ mola magged/nermagged	108
3.3 Sanando con encuentros, diálogos e intercambio de experiencias con personas indígenas Wigudun de varios pueblos ancestrales	110
3.3.1 Diálogo con Sofia Tapasco Ramírez	110
3.3.2. Diálogo con mi amiga Aty Zenen	113
3.3.3. Diálogo con Nandin Solís	117
3.3.4 Diálogos de escucha con las Sabias, Saglas y abuelxs	120
BILLI BAGGE/CAPÍTULO IV/ AN NA DUGGIN SABGWUE/ PROTECCIÓN	128
4.1 Protección y fortaleza espiritual/ Naggulegued	128
4.2. Propuestas para la protección y el fortalecimiento de los seres Wigudun	131
4.2.1 Reconocer al ser Wigudun: Un Acto de Valor y Resistencia	131
4.2.2 Molas Audiovisuales: Herramientas para la Sanación y la Transformación	132
4.2.3 Fortaleciendo alianzas para la inclusión y el respeto	134
4.2.4 Reconstruyendo desde la historia oral y la cocreación comunitaria	134
4.2.5 Una mirada hacia el futuro	135
BILLI ADDALE/CAPÍTULO V // ABRIENDO CAMINOS, INTERPRETACIONES Y PROYECCIONES/ IGALA EGANAI DUMMAGAN EBO.	138
5.1. Proceso de codificación en Atlas ti	138
5.2. Red semántica generada en el software Atlas.ti	139
5.2.1. Grupo de Categoría: Diversidad, Racismo o Prejuicio	140

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

5.2.2. Grupo de Categoría: Etnocentrismo, estereotipos y discriminación:	140
5.2.3. Categoría: Diversidad sexual en la escuela:	140
5.2.4. Interseccionalidad	141
5.3. Categoría emergentes	141
5.3.1. Significados de Vida, Espejos de Nuestra Memoria	141
5.3.2. Diversidades Ancestrales	142
5.3.4. Triangulación de las categorías- interpretación y comprensión de las conversaciones	144
5.4. Conclusiones	145
5.5. Dispositivos pedagógicos para presentar esta semilla	148
5.5.1. Tríptico Resumen	148
5.5.2. Podcast en Creación	150
5.5.3. Guion para Cortometraje Animado	152
Bibliografía	153

Listado de ilustraciones

Ilustración 1 Olowaili. Wigudun	3
Ilustración 2 Mola de protección , elaborada por Kipara Niaza,	21
Ilustración 3 Imagen tomada del libro En defensa de la vida y la armonía de Aiban Wagua	22
Ilustración 4 Mapa de Antioquia elaborado por Kipara Niaza, donde se resaltan las áreas y territorios Gunadule.	28
Ilustración 5 Planeta Dule manos de Nana y Baba, interpretada por Kipara Niaza	39
Ilustración 6 Mapa ubicación de Guna Yala - San Blas, ilustrada por Olowaili Green Santacruz	41
Ilustración 7 Mola dos espíritus ilustrada por Kipara Niaza	43
Ilustración 8 Diversidad ancestral en Perú. elaborada por Olowaili Green Santacruz	55
Ilustración 9 Diversidad ancestral en tierra Mapuche, elaborada por Olowaili Green Santacruz	58
Ilustración 10 Diversidad Ancestral en Panamá Colombia. Elaborado por Olowaili Green	62
Ilustración 11 Elaborada por la colectiva tejedorxs de la imagen como memoria del primer taller 2024. Laura Rave	66
Ilustración 12 Inquietudes de Olowaili ilustrada por Kipara Niaza	69
Ilustración 13 Diversidad Ancestral en Abya Yala del norte. Elaborado	83
Ilustración 14 Captura de pantalla del libro capítulo Ibeorgun y Giggadiryai _I_	86
Ilustración 15 Captura de pantalla del libro capítulo Ibeorgun y Giggadiryai _II_	86
Ilustración 16 Diversidad Ancestral en Abya Yala del centro. Elaborado por Olowaili Green	90
Ilustración 17 Significado de vida de la palabra Wigudun. Elaborada por Olowaili Green Santacruz	124
Ilustración 18 Significado de vida palabra Gamdulegana. Elaborada por Olowaili Green Santacruz	125
Ilustración 19 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Sofia Tapasco	137
Ilustración 20 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Aty Senen	140
Ilustración 21 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Nandi Solís	143
Ilustración 22 Intervención con IA. Basado en una fotografía tomada por Olowaili Green Santacruz	148
Ilustración 23 cocreada entre Olowaili Green y Kipara Niaza gracias al relato de Wigudun.	175

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Ilustración 24 Tríptico Resumen realizado por Olowaili Green	176
Ilustración 25 Tríptico Resumen realizado por Olowaili Green	177
Ilustración 26 Portada, Podcast, voces diversas, gráfica, elaborada por Laura Rave Escalante, productora SentARTE, arte con sentido	178
Ilustración 27 Imagen	178
Ilustración 28 Captura de pantalla. Guion de la historia de Wigudun, en reserva por derechos de autor.	179

Listado de fotografías

Fotografía 1 Congreso en Caimán Alto. Tomada por Olowaili Green, 2024,	22
Fotografía 2 Fotograma del cortometraje Galu Dugbis, la memoria de las abuelas, Sebastián Zantizabal, dirigido por Olowaili Green Santacruz. Abuela Miguelina Álvarez	40
Fotografía 3 Elaborada por la colectiva tejedorxs de la imagen como memoria del encuentro 2024	53
Fotografía 4 Video performance de Elisa Portela llamado BARTOLINA XIXA - Ramita Seca, La colonialidad permanente, clic para ver el video.	55
Fotografía 5 Captura de Pantalla. Video de la Adaptación de La Canción Sin Miedo, Juntanza de Mujeres indígenas de Colombia, dirigido por Olowaili Green Santacrúz, clic en la imagen para ver el video	56
Fotografía 6 Encuentro de diversidades entre la OIA y la comunidad Necoclí, Antioquia 2023.	60
Fotografía 7 Infancia Gunadule tomadas por Amelicia Santacruz y Abadio Green	86
Fotografía 8 En la grabación de la Mola audiovisual Olowagli y sus siete hermanos, tomada por Sofia Tapasco.	108
Fotografía 9 Tomadas por Olowaili Green Santacruz. Asamblea comunitaria y de la entrevista con Efrén.	129
Fotografía 10 Tomadas por Sofía Ramírez y Pablo Alvarenga. Realización audiovisual	130
Fotografía 11 Tomadas por Olowaili Green Santacruz, muestra audiovisual con la comunidad de Caimán Alto	135

Listado de Gráficos

Gráfico 1 Títulos y temáticas según el proceso de categorización Atlas Ti	141
---	-----

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Ibigin an sumagsoggali / Resumen

Emisggin an bernalga sumagsoggali, Wigudun igalgine, ibi obare, ibigala anmal Saglaganmala bal namaisuli onmaggedneggine, ibiga binge, binge iddolege anmal we igalguine sumaimaladi, agala wegin an bernalga oyosoggali Wigudun igala, ingu suna we igal ielesa, ibigiala ielesa, emis nei gunai anmal summaggelgebe e igalgine, mele anmal gwenadggana wile idse samala, mele bingegeguala.

En los cantos sagrados y en las historias ancestrales de la Cultura Gunadule, hay un relato que ha sido silenciado: el de lxs seres Wigudun. Esta semilla de investigación es una búsqueda por recuperar esa memoria escondida, no perdida, por develarla y resignificarla como parte viva de nuestra identidad espiritual y cultural. Wigudun, no es una categoría equivalente a las etiquetas occidentales como diversidad sexual o de género; Wigudun, es una expresión ancestral que identifica a las personas que fluyen en sus cuerpos entre energías femeninas y masculinas, representa una forma ancestral de ser, habitar y sentir tanto en su espiritualidad como en su corporalidad y sexualidad, lxs seres Wigudun, o seres de dos espíritus, son parte de una historia fragmentada en tanto, sólo algunos abuelx y sabixs tienen en su memoria su existencia como parte natural de la red de la vida, como lo relato en el texto.

Por eso, recuperar el relato de lxs seres Wigudun no implica adaptarlo a las categorías occidentales de diversidad sexual o de género, sino reconocerlo en su sentido propio, como expresión espiritual, social y política de nuestras raíces ancestrales. Ser Wigudun es fluir entre dimensiones que trascienden los binarismos impuestos, y recordar que en nuestra memoria originaria la diversidad fue, es y será parte esencial del tejido comunitario.

Este trabajo nace desde mi lugar de enunciación, desde mi cuerpo e historia como mujer indígena Gunadule y Wigudun. Parte de una herida no solo personal, sino colectiva: la

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

invisibilización de los seres de dos espíritus en los relatos de origen que forman el corazón de nuestra cultura Gunadule. Particularmente en Colombia, la palabra Wigudun es prácticamente desconocida y ha sido sustituida por términos despectivos como omeguid(casi mujer) o massereguid(casi hombre) esto ha ocasionado que muchas personas se desconecten de su raíz espiritual y comunitaria, dado que no se sienten representadxs en la identidad binaria mujer u hombre.

Esta semilla de investigación la construí a través de una metodología cocreativa basada en la Ruta Pedagógica de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra² LPMT³, que orientan el proceso metodológico, es espiral del origen, los desequilibrios, la sanación y la protección, proceso que se nutre con las metodologías propias del pueblo Gunadule. Volver al origen significó reconocer y recordar las historias de vientres, donde anclé esta semilla de investigación para recuperar el sentido sagrado de los seres Wigudun, comprender las interferencias del ocultamiento de esta historia para sanarlas, me llevó a tejerme en encuentros, conversaciones y círculos de palabra con Saglas, abuelxs, líderes de mi comunidad en un proceso horizontal y respetuoso, poniendo de presente los principios pedagógicos de la Madre Tierra de la escucha, la observación, el silencio, la palabra dulce y el corazón bueno, es decir, en estos diálogos no existe separación entre quien investiga o alimenta la semilla, y quienes comparten su saber y experiencias porque todxs somos sujetos de conocimiento.

Esta semilla es una investigación situada, contextualizada que se tejió desde enfoques ancestrales como los de LPMT y alternativos como el autoetnográfico para “el reconocimiento y fortalecimiento de lo propio” (Norheya, 2021, p.43).

² La maestría que estoy realizando y que es orientada por el grupo DIVERSER de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, en la línea de Madre Tierra, es un espacio de formación que se nutre del programa de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra que en su documento maestro (2018) orienta la ruta metodológica y pedagógica que se construye en espiral así: origen, desequilibrio, sanación y protección. (p.78). Este proceso busca formar pedagogos y pedagogas, sujetos, investigadores, conscientes de que la madre tierra es la principal educadora, reconociendo nuestra conexión con ella, siendo una parte más de este vasto universo, junto con planetas, estrellas, animales, árboles, ríos y demás elementos. La madre tierra se erige como la protectora y pedagoga de todo lo imaginado y creado, siendo el sustento de nuestra existencia.

³ Siglas del programa de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Como parte de este camino, se crearon dispositivos pedagógicos audiovisuales que recuperan, reinterpretan y visibilizan la historia y el rol espiritual de lxs seres Wigudun en la Cultura Gunadule. Estos materiales no solo buscan visibilizar lo negado, sino también contribuir a la reconstrucción del relato de origen con la inclusión de nuestras voces y nuestras existencias. Investigar, aquí, ha sido también sembrar, sanar y reactivar una memoria que nunca desapareció del todo, pero que necesita volver a ocupar su lugar con dignidad y respeto.

Palabras claves:

Herida colonial, Wigudun, semilla, cuidado de la vida, sanación, Gunadule, diversidad ancestral.

Key words:

Colonial wound, Wigudun, seed, care of life, healing, Gunadule, ancestral sexual and gender diversity

Narrative/Abstract

A Colonial Wound to Heal: The Story of the Wigudun Beings in Gunadule Culture
In the sacred songs and ancient stories of the culture, there exists a hidden narrative: that of the Wigudun beings. Spirits of ancestral sexual diversity within the Gunadule culture of Caimán Nuevo, Colombia. This research seed is, in essence, a search for that forgotten story a hidden history that, once found, deserves to be honored, told, and passed on as our ancestors have always done from generation to generation, with the reverence given to the sacred.

Keywords:

Ancestral diversities, Wigidun, seed, care of life, healing.

Semilla a Regar: A Modo de Presentación

En esta semilla (investigación), abordé la recuperación de la memoria cultural y espiritual del pueblo Gunadule, centrando mi interés en el reconocimiento de lxs seres Wigudun, identidades ancestrales que encarnan una pluralidad de energías y espíritus. Lejos de ser una categoría basada en orientaciones sexuales, como se entiende en occidente, Wigudun es una forma particular de habitar el mundo desde una fusión de energías femeninas y masculinas, una expresión espiritual que trasciende el binarismo impuesto por la colonialidad del género, que, por un lado, impone el referente masculino como portador de la espiritualidad y la creación, desdibujando el poder y la sabiduría de las mujeres y de las personas que habitan de forma plural sus cux, por el otro, unifica y homogeniza el sujeto “mujer”, ocultando las realidades específicas que vivimos las mujeres racializadas, de las mujeres blancas, burguesas y heterosexuales, hacer esta distinción es importante para develar los entramados de dominación colonial que ligados a la raza y al género ha ocultado, o como bien lo dice María Lugones (2008) ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (p.82).

Este proceso está marcado por las heridas coloniales, aquellas que dejó la invasión y el sistema colonial en los cuerpos y territorios de Abia Yala, nuestro continente, cuyas secuelas aún perduran en los pueblos indígenas de Colombia y Panamá, especialmente en el Urabá Antioqueño, donde habita mi comunidad.

Al hablar de herida colonial, recupero el concepto trabajado por Walter Mignolo (2005), quien, a su vez, retoma la voz de Frantz Fanon en Los condenados de la tierra. Mignolo explica que

los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar (p. 38).

Mi trabajo nace desde una inquietud íntima: ¿por qué la historia de los seres Wigudun ha sido silenciada, sobre todo en Colombia, donde ni siquiera el término es conocido en nuestras comunidades, y ha sido reemplazado por palabras despectivas como omeguid(casi mujer) o massereguid(casi hombre)? Esta pregunta me llevó a investigar cómo y por qué se ha producido este ocultamiento, especialmente en los cantos sagrados transmitidos por los Saglas donde se conserva la historia del pueblo Guna. Aunque en Panamá existe una ONG llamada Wigudun Galu, conformada por mujeres Wigudun que reivindican su identidad como seres con dos espíritus y luchan por sus derechos, en Colombia esa memoria aún no ha sido reactivada ni reconocida plenamente.

Mi proceso de siembra parte de la metodología de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT), que se organiza en espiral así: *El origen*, donde desarrollé las historias de vientres, entendiendo la importancia de volver a mi raíz para comprender cómo *las interferencias* coloniales, patriarcales y religiosas han afectado mi identidad como mujer Wigudun, y cómo la memoria colectiva de mi comunidad ha sido fragmentada por estos sistemas, identificar estos desequilibrios me afinaron el camino de *la sanación*, donde me abro a los encuentros, círculos de palabra, con las sabixs, Saglas, abuelxs. En ese tránsito, conversé con mayores, como Atilio en el año 2024, historiador Gunadule, quien me explicó que el personaje de Wigudun se convirtió en tabú. Aunque aún se sabe de su existencia, fue relegado al silencio por temor a que su historia se malinterprete o pierda su sentido sagrado. Es decir, Wigudun no desapareció del todo, pero fue invisibilizadx en los espacios de transmisión cultural más importantes: los cantos, los relatos, la palabra oral que forma la base de nuestra historia. Este silenciamiento se materializa hoy en múltiples formas de discriminación que afectan a quienes expresamos identidades no heteronormativas dentro de nuestras comunidades.

El personaje de Wigudun es un tabú. Para nosotros, desde una mirada más intelectual o académica, puede parecer algo normal, o al menos más fácil de hablar. Pero para

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

nuestros padres, madres y abuelxs, en su tiempo, era algo completamente sagrado. Tenía un sentido profundo que no podía compartirse abiertamente. Ellos decían: ‘¿Qué pasa si le explico esto a un niño o una niña, y luego ese conocimiento se malinterpreta o se tergiversa? ¿Qué tal si en algún momento, cuando crezcan, se comportan de forma inadecuada y usan esa historia de forma incorrecta?’ Por eso los abuelxs, los Saglas⁴, preferían guardar silencio. Preferían no contar esa historia a la niñez. Sentían que era mejor ocultarla que exponerla y que se pierda su sentido sagrado. (Atilio Martínez, conversación personal, 2024)

En respuesta a lo hallado en esta semilla de investigación, di el último paso que orienta la metodología propuesta por el programa de Madre Tierra (2018), *la protección*, para esto propuse la creación de un dispositivo pedagógico audiovisual, que es una mola contemporánea, que permita recuperar la historia de los seres Wigudun, revalorizar su rol espiritual y cultural, y sembrar una memoria digna y amorosa para las nuevas generaciones. Esta mola audiovisual no solo busca visibilizar, sino también reactivar la presencia de Wigudun como una identidad ancestral que se conecta con la diversidad ancestral desde una raíz gunadule, que reconoce la existencia de los seres que habitan y fluyen en cuerpos plurales, no como una importación de categorías externas determinadas por la colonialidad del género.

Este trabajo no busca forzar paralelismos entre ser Wigudun y las categorías modernas de la diversidad sexual y de género. Por el contrario, propongo pensar a Wigudun como una identidad distinta, ubicada dentro de lo que nombro como diversidad ancestral, enmarcada en las cosmogonías, espiritualidades y aportes históricos del pueblo Guna. ser Wigudun no es equivalente a ser nombrado como transgénero, lesbiana o cualquier otra categoría moderna de la diversidad sexual occidental. Aunque podemos compartir luchas y dolores similares, Wigudun representa una forma ancestral de ser, fluida entre las energías femenina y masculina, reconocida por nuestxs abuelxs y sabixs como parte natural de la red

⁴ Se traduce a Cacique.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

de la vida.

Las personas Wigudun no necesitaron nombrarse desde marcos médicos, legales ni institucionales. Su existencia estaba legitimada por la espiritualidad colectiva. Eran reconocidas no sólo como seres diversos, sino como seres con facultades espirituales elevadas, portadores de sabiduría, cuidado, protección y armonización dentro de la comunidad.

Como lo expresa Lorena Cabnal (2019), en la red de la vida no existen únicamente mujeres y hombres, sino múltiples formas de ser y existir. Las cuerpos Wigudun representan esa pluralidad viva: son cuerpos que fluyen e integran los dos espíritus y más, encarnan la conexión con lo sagrado.

Por eso, recuperar el relato de Wigudun no implica adaptarlo a las categorías occidentales de diversidad sexual o de género, sino reconocerlo, en su sentido propio, como expresión espiritual, social y política de nuestras raíces ancestrales. Ser Wigudun es fluir entre dimensiones que trascienden los binarismos impuestos, y recordar que en nuestra memoria originaria la diversidad fue, es y será parte esencial del tejido comunitario.

Con esta semilla, espero aportar a la sanación de heridas personales y colectivas causadas por el olvido, la vergüenza, la colonización y el rechazo. Aspiro a que la figura de lxs seres Wigudun recupere su lugar dentro del tejido social Gunadule, no solo como un recuerdo, sino como una presencia viva, política y espiritual que nos ayude a construir futuros más justos y amorosos.

Introducción

Esta semilla de investigación nace desde mí, como mujer indígena Gunadule y Wigudun, y se fundamenta en una apuesta pedagógica, política y espiritual por recuperar la memoria silenciada de lxs seres Wigudun dentro de la historia de mi pueblo. Uso el término semilla en lugar de “proyecto de investigación” porque responde al pensamiento educativo y epistémico de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT), desde donde me sitúo. En esta perspectiva, sembrar una semilla es generar vida, conectar pensamientos, sueños, prácticas, cuerpo y palabra. Es también un acto de sanación y de resistencia. la ruta metodológica y pedagógica que se construye en espiral, así: origen, desequilibrio, sanación y protección. (Universidad de Antioquia, 2018, p.78)

Esta semilla la cuidé teniendo en cuenta los principios pedagógicos de Madre Tierra como son el silencio, la escucha, el tejido, el silencio, la palabra dulce, "Los cuales más que construcciones conceptuales se proponen como acuerdos que deben inspirar y ayudar a caminar desde el pensamiento y la práctica" (Documento Maestro, 2018, p. 55). Para mi caso como investigadora, estos principios los tuve presentes en los cuatro momentos de la siembra de la semilla: preparar el terreno, sembrar, cuidar la semilla y cosechar (Universidad de Antioquia, 2018, p. 100).

En Colombia, el término Wigudun es desconocido dentro de las dos comunidades Gunadule, Ibgigundiwala (Caimán Nuevo) y Maggilagundiwala (Arquí). En su lugar, existen expresiones despectivas como omeguid (“casi mujer”) o massereguid (“casi hombre”), que revelan el nivel de desconocimiento, vergüenza y estigmatización hacia quienes, como yo, habitamos energías y cuerpos y sexualidades no binarias. Aunque en Panamá existe el colectivo Wigudun Galu, que reúne a mujeres Wigudun organizadas en torno a la defensa de sus derechos y trabajan en la prevención del VIH- sida, en ambos países Colombia y Panamá, el relato de lxs seres Wigudun ha sido desplazado, en especial de los cantos sagrados, que son los canales principales de transmisión cultural entre generaciones.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Por ello, esta investigación no pretende comparar el término de Wigudun con categorías como diversidad sexual y de género, sino proponer el reconocimiento de Wigudun como una identidad ancestral espiritual propia, no occidental, que fluye entre las energías femeninas y masculinas y habita otros planos del ser. Para darle un sentido y significado, decidí optar por el concepto de *diversidad ancestral*, término propuesto por activistas indígenas en el ámbito regional latinoamericano en el marco del decenio internacional de los afrodescendientes y proceso de derechos indígenas de la OEA en el 2013. Esta categoría permite nombrar nuestras experiencias desde nuestras propias identidades y cosmovisiones, sin encasillarnos en los conceptos occidentales. Este término no busca clasificar ni reducir, sino abrir los espacios para nombrar a formas de existencia que han sido históricamente marginadas e invisibilizadas, incluso dentro de nuestras propias comunidades.

El lenguaje incluyente es parte fundamental de esta apuesta. Utilicé la “X” como herramientas pedagógicas y simbólicas que visibilizan cuerpos, voces e identidades que históricamente han sido negadas. Sé que su uso no es cómodo para todos, y eso es precisamente lo que busco: provocar una incomodidad reflexiva que nos lleve a cuestionar las normas impuestas del lenguaje, del género y del cuerpo. Este uso no es una moda, ni se trata de nombrar “correctamente”, sino de nombrarnos desde otro lugar. La intención no es aplicar reglas fijas, sino abrir espacios de libertad, especialmente para quienes navegamos entre espíritus, energías y expresiones que no encajan en categorías binarias.

Como parte de mi proceso de sanación personal y colectiva y como proyección para la protección de las personas Wigudun, dejé el avance de una *mola audiovisual*, que es un guion, que en el mundo cinematográfico en el cual me muevo, significa construir un formato escrito para orientar el relato de la historia, en este caso, es el guion del relato de la historia de origen de los seres Wigudun. La *mola audiovisual* es un concepto creado en esta semilla de investigación a partir de recoger la tradición textil milenaria de mi pueblo, pero traducidas al lenguaje del cine y la imagen contemporánea, creación que hago poniendo en relación mi profesión de comunicadora y cineasta. En este trabajo, presento algunas fotografías de mis

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

obras anteriores, que son la referencia metodológica de lo que significa el acto creador que da lugar al producto final de las *molos audiovisuales* Wigudun, como cosecha de esta semilla, también presento el avance de *una serie de un Podcast*, formato en audio de entrevistas con personas con diversidades ancestrales de otros pueblos indígenas, donde se narran las experiencias de vida, las situaciones y desafíos, que han enfrentado para construir su propia identidad, otra entrega es una *cartilla* sobre la investigación con los resultados de esta semilla. Estos dispositivos didácticos y pedagógicos tienen el propósito de sensibilizar, movilizar, educar a la comunidad Gunadule, a todas personas Wigudun en el reconocimiento, valoración y respeto de su diversidad ancestral, porque es a través del arte que recojo, reinterpreto y resignifico las historias que nos han sido arrebatadas.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

BILLIGWENA - SABBI BE NEGA/ CAPÍTULO I - ORIGEN

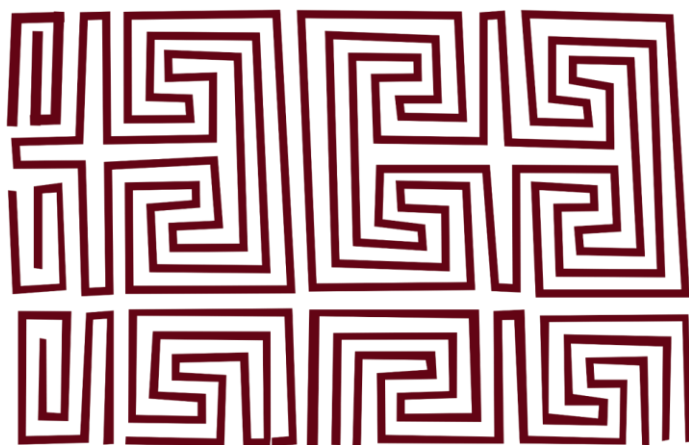


Ilustración 2 Mola de protección, elaborada por Kipara Niaza,

1.1 El Origen

¿Quiénes somos lxs Gunadules, ancestralmente llamados Olodules?

Recordando nuestra historia de origen / Comienza la ruta pedagógica.

Emisddin an sumaibie an neggweburgine, anmala doa, bia anmal ambaggue, anmal gayagine sumaisoggali⁵. Por otro lado, me gustaría presentar a mi pueblo llamado Gunadule⁶ ancestralmente llamado Olodules (gente de oro).

⁵ Comienzo en mi lengua materna para darle la importancia de narrar esta semilla inicialmente en mi idioma.

⁶ Nos llaman y conocen también como los Kunas, Cunas o Tules, pero la manera correcta de nombrarnos es Gunadule.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

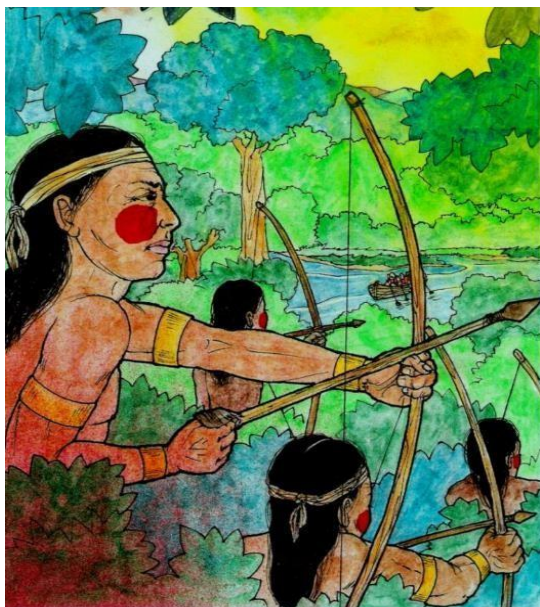


Ilustración 3 Imagen tomada del libro En defensa de la vida y la armonía de Aiban Wagua

Somos un pueblo binacional, ubicados en Panamá y Colombia. Del lado panameño viven alrededor de 62.000 personas, a lo largo de las islas de Gunayala⁷ y del lado colombiano habitamos más de 2.600 Gunas en los resguardos que están en los departamentos del Chocó y Antioquia.

⁷ Significa “tierra de las gunas”, son territorios indígenas autónomos en Panamá.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Fotografía 1. Fotografía de la publicación Tercera Comunicación Nacional sobre cambio climático Panamá.
Ministerio de Ambiente, poblado de Gunayala Panamá.

Somos un pueblo que mantiene casi la totalidad de las tradiciones ancestrales, nuestra manera de ver el mundo, de sentir y pensar la organización social, en especial, nuestra lengua materna, el dulegaya, perteneciente a la familia lingüística Chibcha, la cual tiene dos variantes; la primera es la que se usa diariamente y la otra es la ceremonial, que se canta en la casa sagrada, la casa de pensamiento, que en lengua materna Gunadule es llamada *Onmaggednega*, en este espacio sagrado se reúnen las autoridades con la comunidad para hablar de los problemas y situaciones que ocurren cotidianamente, pero también, es el lugar donde se transmite la cultura recordando las historias de origen del pueblo, mitos, leyendas y experiencias a través de cantos sagrados(asambleas). Es en estos cantos sagrados, donde las autoridades tradicionales llamados Saglas, que traduce al castellano como caciques, relatan la tradición oralmente, al tiempo, las mujeres cosen y tejen la Mola, que es el arte propio de ellas y que consiste en una superposición de telas de colores, que en un tejido fino, las mujeres van relatando y escribiendo las historias y realidades de la comunidad, así como las historias que el Sagla canta durante la ceremonia. De este modo queda plasmada en la

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

mola la memoria de nuestro pueblo.



Fotografía 2 Congreso de la historia de origen del pueblo Gunadule en Caimán Alto,

Tomada por Olowaili Green, 2024,

La comprensión y el acercamiento a la historia de mi pueblo, desde la memoria oral de nuestrxs abuelxs, me llevó a indagar sobre el lugar que ocupan los seres Wigudun o seres de dos espíritus dentro del relato de origen de la cultura Gunadule, en los hallazgos encontré algunos textos escritos por autorxs Gunadule como Aiban Wagua, que menciona brevemente la existencia de los seres Wigudun, pero sin mayor desarrollo ni profundidad. Esto contrasta con lo que ocurre dentro de las comunidades, que de acuerdo a lo que logré indagar, poco o ni siquiera se conoce su existencia. La historia no se niega explícitamente, pero sí ha sido omitida o silenciada.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

En nuestra cultura, la historia de origen del pueblo se canta de principio a fin en las asambleas realizadas en el Onmaggednega (casa sagrada de pensamiento), como lo anoté anteriormente, es un espacio sagrado donde se reúnen las autoridades y la comunidad para recordar cómo llegó nuestro pueblo a la Tierra, quiénes fueron los primeros seres y qué rol desempeñó cada uno. Se canta cómo Baba y Nana, padre y madre, creadores del mundo, formaron la vida, la tierra y al pueblo Gunadule. En ese relato aparecen tres hermanxs que llegaron al mundo para instaurar un nuevo orden espiritual y social. Sin embargo, de esos tres hermanxs, solo se canta sobre dos hermanxs representando al hombre y a la mujer. El tercer ser Wigudun es omitido. No se nombra, no se canta, no se transmite a la niñez como parte del relato central. Su figura se ha convertido en un vacío dentro del relato oficial, tal como lo pude identificar en los diálogos con comuneros Wigudun como Jerson Meléndez, “...es fundamental abrir espacios de conversación con los Saglas para abordar este tema dentro de la comunidad. También sensibilizar a los líderes, a los padres de familia, a los profesores y a los promotores comunitarios. Es necesario hablar, reconocer y respetar las distintas formas de ser que existen entre nosotros, y que dentro del canto de origen lx mencionen” (Meléndez, comunicación personal, 2024).

Esta omisión no significa que los seres Wigudun no existieran ni que no tuvieran un rol importante. De hecho, su creación por Nana y Baba, junto con el hombre y la mujer, queda registrada en relatos de tradición oral transmitidos antiguamente, en los cuales reconocían su relevancia como ser sagrado, portador de dos espíritus y puente de equilibrio entre energías femeninas y masculinas. Hoy, ese conocimiento sobre los seres Wigudun se mantiene de manera fragmentada: algunas Gunadules que han estado en la academia como Aiban Wagua, han accedido a procesos de investigación donde han podido conocer y conocer muy superficialmente la historia de Wigudun; sin embargo, dentro de las comunidades, su existencia suele ser desconocida o comprendida de forma fragmentada, como nos lo hace saber Nandin, persona Wigudun de Panamá. Durante su proceso de investigación, al dialogar con lxs abuelxs en las distintas islas de Gunayala, encontró que en casi todas las narraciones únicamente se mencionaba a dos hermanxs, aunque ocasionalmente algunx abuelx recordaba también a Wigudun, dicho en su voz: “Ahí me contaban toda la historia, y era constante. Yo

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

me quedé sorprendida porque era constante en toda Gunayala, siempre era la misma historia de dos hermanos; pero uno que otro abuelx sí mencionaba a Wigudun” (Nandin, comunicación personal, 2024).

También existen sabixs que conservan ese relato, así lo he logrado identificar a partir de las conversaciones mantenidas con Atilio Martínez y Nandín, quienes, en sus recorridos por las islas de Gunayala, han recogido testimonios de abuelxs y sabixs que confirman la existencia del relato de Wigudun. Sin embargo, este conocimiento no es transmitido públicamente, ya que se considera demasiado sagrado para ser cantado o relatado en voz alta. Debido al carácter reservado de esta sabiduría, los nombres de lxs sabixs no fueron registrados, esta dimensión de lo sagrado y espiritual ha contribuido al silencio de esta historia. Varias de esas personas sabixs ya son muy ancianxs, y si mueren sin haber compartido esa memoria, corremos el riesgo de perder definitivamente un saber ancestral invaluable.

En algunos documentos contemporáneos, y en espacios más abiertos a la reflexión sobre identidades de género, se ha intentado interpretar al ser Wigudun como “tercer género”, en un sentido similar a como se nombran las muxes zapotecas, quienes históricamente han sido reconocidas como una identidad distinta al binarismo de hombre y mujer en su contexto cultural (Miranda, 2017, p. 182), o también, se ha tratado de asociar para comprender lo que significa estar en cuerpos plurales, a las categorías que se han construido desde lenguajes occidentales, como diversidad sexual y de género⁸, traigo estos conceptos para aclarar que los seres Wigudun no caben en estas formas de nombrar porque no abarcan con exactitud su significado. El ser ser Wigudun no puede ser reducido ni equiparado a una identidad como “mujer trans” u “hombre trans” desde la lógica occidental. Es una forma de ser que fluye en múltiples energías y dimensiones espirituales, que puede habitar un cuerpo leído como

⁸ Por diversidad sexual y de género se entiende: Es un concepto que busca abarcar las múltiples manifestaciones de la orientación sexual y la identidad de género. Es el más utilizado por las administraciones y gobiernos para referirse a temas que vinculan a las personas LGBTI, y también por algunos activismos como bandera de reivindicación de derechos. Este concepto también abarca a la heterosexualidad y a las identidades cisgénero (ambas asumidas como la norma de la orientación sexual y la identidad de género) (p.14) Diccionario Disidente de la Gobernación <https://www.studocu.com/co/document/universidad-de-antioquia/salud-y-genero/ddisidente-completo-na/61485764>

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

femenino o masculino, pero cuya existencia desborda esas categorías. Wigudun no remite únicamente a una orientación o identidad de género, sino a una presencia sagrada dentro de la red de la vida, en la que lo femenino y lo masculino no se contraponen, sino que conviven.

Tal como lo referencia Nandín, persona Wigudun de Panamá, en una conversación que sostuvimos en 2024: “Entonces la gente cree que Wigudun es ser mujer trans, ¿cierto? Pero realmente no. Wigudun abarca toda la diversidad ancestral: hombre Wigudun, mujer Wigudun” (Nandín, comunicación personal, 2024).

Esta idea dialoga con lo que plantea Miñoso (2008), quien critica la imposición de categorías occidentales en la comprensión de las identidades y apuesta por recuperar los marcos epistémicos propios de los pueblos originarios y afrodescendientes, reconociendo las formas diversas de existencia desde sus raíces culturales y espirituales (p. 24).

En el rastreo que hice con relación a lo que pasó con el ser Wigudun en mi cultura, amplíé la búsqueda para conocer lo que ha ocurrido al respecto con las personas que no encajan en las formas de nombrar binarias (hombre, mujer) en otros pueblos originarios, encontré una palabra con la cual nos podemos representar desde los seres Wigudun, en nuestro caso, como es la diversidad ancestral⁹, no como identidad de género moderna, ni como una categoría importada producto de la colonialidad del género, sino como una categoría que nos cobija en una identidad genuina y originaria dado que nombra las cuerpos diversas, pero integra y contiene desde la ancestralidad, la espiritualidad que es constitutiva de nuestro ser en relación con los otros seres y energías del cosmos y de la madre tierra.

⁹ Concepto que surge en el 2013 encuentro de la ONU sobre los derechos de los Afrodescendientes e Indígenas.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 4 Mapa de Antioquia elaborado por Kipara Niaza, donde se resaltan las áreas y territorios Gunadule.

Igi an dungusa, igi an nei iddoali, anmal bendaggo bermal wisgguega an daed, an summaged ibiga an weyob binsae, ibiga geger an iddoe Saglamala namaisulmala onmaggedneggin Wigudun igala / mi historia de vida me ha motivado enormemente para regar esta semilla de investigación como mujer indígena Wigudun, porque me ayuda a sanar esos miedos y esos temores que sentí cuando por primera vez tuve sentimientos

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

sexo/afectivos por otra mujer, sentires que hoy en día sigo albergando, dado que la misma cultura occidental y patriarcal, donde me he socializado, ve con malos ojos que dos personas del mismo sexo se puedan amar. Aquí dejo claro que la semilla que sembré, regué, cuidé y coseché me involucró profundamente, sumergiéndome en ella.

En este relato no hablé "de mí", sino "desde mí", compartiendo y sintiendo la experiencia que vivo cuando creo una historia audiovisual, lo que para mí es: abrirse al mundo, desnudarse de alguna manera ante lxs espectadores, en este caso a lxs lectorxs.

Esta semilla de investigación también nació con la intención de contribuir a la visibilización de esa historia oculta y omitida en la cultura Guna. Reconocer el relato del ser Wigudun es una forma de dignificar la vida de quienes nos enmarcamos en ese sentir, de valorar nuestras existencias y exigir el reconocimiento de nuestros derechos como personas con diversidades ancestrales. Se trata de abrir caminos de prevención y sanación frente a las múltiples interferencias que han afectado nuestras vidas: no solo las provocadas por la colonización europea, sino también por otras matrices de opresión, como la ideología judeocristiana, el sistema heterosexual y el patriarcado. Todas estas fuerzas históricas, espirituales y sociales han actuado sobre nuestras cuerpos e identidades, generando violencias sexuales, de género y espirituales hacia quienes nos desmarcamos de lo binario y lo heteronormal.

Para el querer ser, hay que reconocer la historia de las voces que estuvieron y que están. Y yo soy Olowaili. Este trabajo es también una forma de construirme, para deconstruirme, de recordar para transformar, de sembrar memoria para que no se pierda el relato de quiénes fuimos y somos. Recuperar la historia del ser Wigudun es una forma de resistencia, pero también a la palabra, al canto, a lo sagrado y a la memoria.

Esta semilla fue y es necesaria tanto para mí como para mi comunidad Gunadule, por esto es importante seguir indagando, reflexionando, cuestionando y proponiendo estos temas, para que las personas Wigudun se sientan tranquilxs y segurxs de hacer sus caminos de vida,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

con libertad, sin culpas ni juicios, en armonía con la comunidad, como lo expresa la propia historia de origen, aunque no es cantada en los Onmaggednega, no quiere decir que no exista.

En ese sentido, lo que deseo es que haya reciprocidad. Si yo sostengo a mi comunidad desde el corazón, la lengua, que he recuperado como parte de mi sanación en este trabajo, la palabra, el pensamiento, el cuerpo, las molas¹⁰ y el cine, también anhelo que mi comunidad me sostenga, reconociéndome en mi identidad espiritual y ancestral diversa como ser Wigudun. Porque cuando en un tejido se suelta un hilo, puede destejarse lo construido. Somos como la mola: múltiples, de colores. La naturaleza misma nos muestra esa diversidad. Entonces, ¿por qué no reconocerla en nosotrxs lxs humanxs?

Hemos sido unificadxs por sistemas que nos enseñaron a sentir, ver y actuar de una sola manera. Esa homogenización del ser tiene raíces en múltiples sistemas de dominación, no solo en la colonización europea, sino también en la matriz patriarcal y heteronormativa que se impuso a través de la ideología judeocristiana. En este sentido, recupero el planteamiento de María Lugones (2008) sobre la colonialidad del género, para entender cómo estas estructuras impusieron una lógica binaria de género y sexualidad que no corresponde con nuestras realidades ancestrales.

Para Lugones (2008), el género no fue una categoría inocente, sino una herramienta de dominación que rompió los vínculos con nuestras formas propias de organización social y espiritual. Su lectura me ayuda a comprender cómo el ser Wigudun fue desplazado por un sistema que buscó regular el cuerpo, el deseo y el conocimiento. Desde mi lugar como mujer wigudun, me resuena esta reflexión porque mi búsqueda no es solo académica, es también una exploración vital, urgente, tejida con preguntas que nacen desde las historias de origen.

¹⁰ Tejido ancestral del pueblo Gunadule, las molas imitan la estructura del universo. Para nosotrxs, el universo es como un calabazo con una serie de capas superpuestas en su interior. Esas capas que lo sostienen son de oro, cada una con un color diferente: azul, rojo o amarillo. Todo lo que hay sobre ellas es de oro y están cubiertas por muchos tipos de flores. Los Gunadule vivimos en la capa superior.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Recuperar la historia de los seres Wigudun es un acto de resistencia, pero también de reconstrucción. Se trata de cuestionar lo que va siendo instalado como norma volviendo a nuestras raíces, para recordar que nuestras formas de existir han sido desde siempre, diversas.

En una entrevista realizada por Pía Castro para el canal DW en 2019, Lorena Cabnal plantea que los cuerpos son plurales, utilizando el ejemplo de dos hojas de limón para ilustrar la idea siguiente:

Así somos los cuerpos, hemos nacido en cuerpo de mujeres en pluralidad, no existe un cuerpo de mujer repetido en todo el mundo, no existe un cuerpo de hombre repetido en todo el mundo, no existe solo una manera de ser cuerpo de mujer y cuerpo de hombre, existen cuerpos en la red de la vida, y un principio de pluralidad dice que no podemos ser solo mujeres y hombres en la red de la vida, sino, no es una red de la vida heterosexual, es una red de la vida que está anulando la existencia hermosa y maravillosa de otrxs cuerpos que nacieron (Cabnal, 2019, 19:46).

La Madre Tierra y la naturaleza misma nos enseñan que la diversidad es parte de toda forma de vida. Sin embargo, es importante no confundir esa diversidad biológica con la sexualidad humana. A diferencia de los mecanismos reproductivos observables en especies animales o vegetales, la sexualidad en los seres humanos es una construcción profundamente cultural, simbólica y social. Tal como lo explica la socióloga Zuleyka Zevallos (2017)¹¹, la sexualidad abarca no solo el cuerpo o el deseo, sino también la identidad, la expresión de género, las normas sociales, las creencias, y las relaciones afectivas.

La visibilización de las personas Wigudun como parte de una diversidad ancestral no busca compararse con expresiones del reino animal, sino situarse dentro de nuestras propias formas de organización espiritual, social y cultural. El ser Wigudun no puede reducirse a una categoría sexual; es una identidad que fluye entre espíritus y energías femeninas y masculinas, y cuya historia ha sido ocultada dentro de la cultura Guna.

¹¹ Tomado de un Blog académico, The Other Sociologist (2017), y como es un sitio web, no tiene número de página.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Esta necesidad de llegar a la profundidad de la memoria de cavar más allá de lo que nos han cantado nuestros Saglas también se conecta con mi experiencia de vida en una sociedad, en la que también me he socializado, marcada por las reivindicaciones de derechos de las poblaciones LGBTIQ¹². Esta sigla, que agrupa diversas identidades de género y orientaciones sexuales, representa una genealogía de luchas que, aunque provienen de contextos occidentales, comparto y apoyo porque han resonado en mí, porque crecí y me socialicé dentro de esa “estructura rígida de la heteronormatividad incubada en nuestros cuerpos” (Vásquez & Carrasco, 2017, p.621), porque también he sentido el peso de la negación de identidades sexuales y de género que rompen con el patrón cultural binario, por eso, este trabajo no sólo habla a mi comunidad, sino también a la sociedad colombiana en la que he sido formada, y especialmente a mí misma, como mujer Gunadule Wigudun.

1.2 Mis historias de vientres / Sabbi ibe neggi

Para comenzar con este camino de enraizar y cosechar la semilla con la tierra, y ver frutos, comencé con la metodología desde la raíz creada por mi padre, el sabedor Abadio Green (2011) donde se le da sentido a los significados de vida, metodología que se trabaja en los procesos de formación del programa de LPMT y en la maestría de la misma línea, la cual orienta la búsqueda del origen de las palabras para rastrear las historias de vientres (raíz y origen), y así contar mi historia y entender lo que soy ahora. Para esto me devolví a la historia de mi abuela, la madre de mi madre, que se llama Eligindili. Es una mujer que creció en Diwarduggu (Caimán Alto), donde vivió su infancia y pasó por su ceremonia de pubertad, la ceremonia de pubertad pasa por dos etapas, la primera es cuando te llega por primera vez la menstruación y nos encierran por 8 días, en donde se medita, se bañan a las niñas en plantas

¹² Acrónimo de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer. El signo más (+) representa un sinnúmero de expresiones y manifestaciones que no se nombran en el acrónimo como lo son les pansexuales, asexuales, poli amorosos, neutros entre otros, identidades, orientaciones y expresiones que lo hacen desde un lugar de enunciación y disidencia y no identitario.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

medicinales, luego de esto a la salida de este encierro nos cortan el cabello como símbolo de que comenzará un nuevo ciclo en nuestras vidas, más protegidas, el crecimiento del cabello significa que esta nueva etapa será más fuerte y largo, después de 2 años cuando tengas el pelo largo te hacen la fiesta de la libertad, llamada Inna dummad, una fiesta donde se invita a toda la comunidad a celebrar a comer y a beber chicha en nombre de la niña, esta fiesta es lo que marca a una niña a mujer, luego de esta fiesta la niña está apta para ser esposa, madre etc.

Mi abuela a los cinco años comenzó a escribir la mola. A muy temprana edad quedó embarazada, y junto con mi abuelo tuvieron cinco hijos dentro del matrimonio: cuatro mujeres y el menor, un hombre. Mi abuela, que es mi raíz, ha sido una mujer fuerte, con la tradición del pueblo Guna intacta. Nunca estudió en la cultura occidental, pero sí dentro de la cultura propia. Es una gran sabedora de las molas de protección y es reconocida como una de las mayores con la mejor técnica a la hora de tejer y escribir sus molas. Tiene 81 años y aún se sienta todos los días en su silla mecedora a tejer. Ella dice: “Escribo estas molas de protección para tu madre y para ti”. Esas molas, que me pongo con orgullo, relucen mi belleza y me dan seguridad en lo que soy, porque llevan el espíritu, los pensamientos y los sentires de mi abuela en mí. Eligindili también ha sido una gran partera en la comunidad, recibiendo las semillas del pueblo Guna y a todxs sus nietxs. Ella es parte de mis primeros territorios de origen.

Amelicia Santacruz, mi madre, se llama Manidiowigindili que significa el nacimiento de la plata en lengua dulegaya. Es una mujer fuerte, igual que mi abuela, nació en Ibgigundiwala (Caimán Nuevo), en Necoclí, Antioquia. Mi madre fue la única de sus hijas que mis abuelxs decidieron mandar a estudiar por fuera de la comunidad desde pequeña, pasando por internados y escuelas de la congregación de la Madre Laura. Años después, cuando ya había culminado su formación básica media, quedó embarazada a temprana edad. A pesar de este desafío, y con grandes esfuerzos junto a mi padre, logró finalizar sus estudios universitarios. Siendo esposa, madre, estudiante y lideresa, desarrolló su trabajo político en, con y para la comunidad, actividad que inició en el año 1998, siendo la primera vez que una mujer representaba al pueblo Gunadule dentro de la Organización Indígena de Antioquia -

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

OIA. Esto fue causa de muchas disputas dentro de la comunidad por parte de algunos de lxs mayorxs, pero esto no detuvo a mi madre en continuar su proceso formativo en la academia occidental. Somos tres hermanos soy la del medio, mi hermano menor se llama Ediginyabbiler que significa ser su propia fuente de agua, mi hermano mayor se llama Igwaogginyabbiler que significa lucero del alba, y mi nombre significa madre de las estrellas, agradezco que me hayan puesto el nombre de una de las primeras abuelas que llegó a esta tierra y que luchó contra el mal dentro de la historia de origen del pueblo Guna.

Para hablar de mis historias de vientres, no puedo dejar por fuera el primer territorio de mi padre, que fue el vientre donde nació. Aunque nunca conocí a mi abuela paterna, siempre la he sentido cerca protegiéndome y sé que a mi padre también lo guía y protege desde esos otros planos que existen fuera de este plano material. Mi padre nació al otro lado del mar, lado panameño en una isla llamada Sasardí Muladdubbu (San Blas en Panamá), al nacer mi padre, mi abuela murió y mi padre, Abadio Green, que en lengua dulegaya es llamado Manibinigdiginya, fue criado por lxs abuelxs, quienes lo protegieron con ceremonia de plantas medicinales durante 7 años, lo que le ayudó a crecer con fuerza e inteligencia. Mi padre aprovechó la oportunidad para estudiar gracias a algunos sacerdotes que llegaban a las islas y decidió venirse a estudiar a Colombia, donde sabía que también estaban otros Dules. En esa llegada a Colombia se encontró con mi abuelo materno que en ese momento era el Sagla mayor (cacique) y se instaló en la casa grande cuidada por la familia de mis abuelxs. En ese En ese momento, mi padre y mi madre se cruzaron y comenzó el enamoramiento entre ellos y ya desde ahí comenzó mi historia de origen en este segundo territorio de la madre tierra.

Al nacer recibí mi nombre Olowaili, con los dones y significados de la cultura Gunadule, nombre que inspira el poema llamado Olowaile, creado por mi padre Abadio Green en el año de 2017, tal como sigue:

OLOWAILE

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

*Carita del amanecer, oro que brilla de tus labios de niña
Humo que perfumas el nuevo acontecer del futuro de los días.
Eres una flor que embelleces
Cada anochecer, cada sueño
Cada idea, cada palpar de mi corazón.
Eres el sostén de la gran cultura
Eres universo que grita desde su interior
Produciendo múltiples colores
Para que podamos pintar la tierra, la naturaleza
Con los ojos, con el corazón de todos los niños del planeta.
Olowaile, tu madre comprende que la vida es hermosa,
porque existes, porque lloras, porque tus ojitos negros,
dibujan el origen del Universo
porque tu rostro invita el regreso
de nuestra madre Olowaile.*

Wegin ani bemalga sugmaisoggali, bia an gwarulesa, igi an gusa, bia an dursaisa, doamalboi an dungusa, ibi an durdaisa, igi an iddodidae, nue absomalo gwenadggan (acá conocerán más de mi historia, sobre mi infancia y cómo crecí)

Nací en la comunidad Ibgigundiwala, me recibió mi abuela que toda su vida fue partera. A los dos años de nacida, nos fuimos a vivir toda la familia a Bogotá en el año de 1993 por asuntos de trabajo político y comunitario de mi padre, él representaba la voz de los pueblos originarios en la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC-. A los cinco años de edad volvimos a la comunidad donde ingresé al colegio, pero no tuve una presencia constante. A los siete años nos fuimos a vivir a Medellín, capital del departamento de Antioquia, donde comencé firmemente a estudiar, llegué al colegio Colombo Francés a cursar los primeros años de primaria. Esto fue un choque cultural fuerte, ver niñxs no Gunas fue extraño. No me acuerdo realmente si mi español era muy bueno, pero comencé a adaptarme,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

además porque mi hermano también entró al mismo colegio, así me sentía más acompañada, luego me di cuenta que en ese colegio estudiaban algunxs hijxs de algunos líderxs de pueblos originarios como Gerardo Jumí y Eulalia Yagarí, ambos del pueblo Emberá, lo que me generó tranquilidad porque no éramos los únicos niños indígenas y ya había un respeto en el colegio hacía nosotrxs. Mi hermano y yo nos graduamos de bachilleres en esta institución educativa. Decidí estudiar licenciatura en Lenguas Extranjeras, pues, aunque siempre había soñado con estudiar medicina, la vida me dijo: ¡no! Tres veces presenté el examen de admisión en la Universidad de Antioquia. Finalmente, pasé a la carrera de Licenciatura en Lenguas Extranjeras e hice 5 semestres y me sentía infeliz, no me gustaba ir a clases, y en ese momento de mi vida conocí a una mujer Embera Eyabida estudiante de comunicación audiovisual y multimedial que me acercó al mundo audiovisual abriéndome los ojos respecto a la herramienta tan poderosa que es para la soberanía de los pueblos indígenas, el poder contar y visibilizar nuestra historia a través de las imágenes y el movimiento. Por ello, decidí salirme de esa carrera e ingresar al Servicio Nacional de Aprendizaje - SENA, que es un establecimiento de educación pública de orden nacional, adscrito al Ministerio del Trabajo de Colombia, allí estudié producción de medios audiovisuales. En ese tiempo cofundamos junto a mi aimgx Juan Esteban Díaz, la empresa productora que ahora tenemos llamada SentARTE¹³ arte con sentido, productora audiovisual y gestora cultural diversa, que funciona a través de procesos cocreados desde las miradas propias de las diversidades étnicas y sexogenéricas, en la empresa trabajamos buscando su salvaguarda cultural, la integración social y visibilización.

Luego de terminar mis estudios en el SENA, decidí continuar con el pregrado en Comunicación Audiovisual, mientras seguía fortaleciendo mi emprendimiento con la productora SentARTE. Fue en ese proceso entre clases, rodajes y creación que reafirmé mi ser como mujer indígena Gunadule. Comprendí la riqueza profunda de mi lengua, de mi cultura y de nuestras formas propias de narrar.

¹³Productora audiovisual en la ciudad de Medellín, que trabaja desde la cocreación con las poblaciones diversas indígenas.
www.sentarte.co

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

El audiovisual se reveló para mí como una herramienta poderosa, no solo para crear, sino para transformar y sanar. Descubrí que mi lugar en el mundo era contar las historias de mi pueblo, salvaguardar las historias orales, y dejar memoria para las futuras generaciones. Entendí que hacer cine, para mí, era sembrar memoria, cuidar lo que nos contaron nuestras abuelas, y garantizar que esas voces sigan vivas, aun cuando ya no estemos.

He realizado varias obras audiovisuales en cocreación con mi pueblo, entre ellxs con mis abuelos, mis tías, mi madre y mi padre y con Saglas para apoyar en la salvaguarda de memorias vivas, de las historias de nuestrxs ancestrxs, caminando siempre de la mano de mi pueblo, porque estamos en el momento de poder narrar nuestras historias desde nuestra mirada, nuestras voces y nuestros rostros, porque el cine también ha sido un lugar hegemónico, como lo dice Escobar (2018) quien plantea que este ha sido también un espacio de “violencias epistémicas, saqueando, exotizando nuestra representatividad” (p 133).

Luego de tener un camino claro en el medio del cine y el mundo audiovisual, decidí comenzar con esta semilla, donde excavé una historia, una memoria que enterraron para olvidar nuestra realidad como seres Wigudun. En esta semilla busqué labrar la tierra, para tener conciencia que seamos como seamos, todxs merecemos respeto, valoración dentro de nuestra cultura Gunadule, pues somos la misma naturaleza que Nana y Baba crearon, que no hay nada malo en amar a alguien de tu mismo sexo, que el lugar común de nuestra existencia en este plano terrenal es el de cuidar la vida, ese es el objetivo mayor de la siembra de esta semilla, valorarnos como seres humanos, como lo dice el maestro Galeano (1989) cuando se refiere a que somos seres sentipensantes: “Yo creo que el ser humano es un ser sentipensante, un ser que piensa y siente al mismo tiempo. Y creo también que la inteligencia se ejercita en la capacidad de integrar el pensamiento y el sentimiento” (Galeano, 1989, p. 76).

Reconociendo esta integralidad de lo que somos como humanidad y como cultura, seres sintientes y pensantes, recogí mis conocimientos en producción audiovisual para proponer la mola audiovisual, como producto de este trabajo.

1.3 Historia de vientre del pueblo Gunadule/ Igi olodulemala gwarulesmala

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Nanadummad y Babbummad se dispusieron a crear la tierra.

Cuando Baba formó a Nabgwana, encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rostro que habló de la presencia de Nana, de la presencia de Baba. La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainasob.

La madre tierra, Nana Ologwadule, surgió vigorosa y tierna a la vez. Baba la hizo descansar sobre fundamentos de oro, le dio un almacén de oro. Por su parte, Nana la posó sobre los fundamentos de plata, le dio un almacén de plata.

Este fragmento hace parte de las historias de origen del pueblo Guna, que he escuchado desde mi infancia en las asambleas sagradas (Onmaggednega) realizadas en la comunidad de Ibigundiwala (Caimán Nuevo, en Necoclí Antioquia), donde los Saglas en lengua ancestral y a través del canto transmiten el origen de la vida y la espiritualidad Gunadule. Esta versión ha sido reconstruida por mí a partir de múltiples escuchas y momentos de aprendizaje durante mi vida como parte de la comunidad.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 5 Planeta Dule manos de Nana y Baba, interpretada por Kipara Niaza

Cada vez que tengo la oportunidad de asistir a las asambleas en el Onmaggednega y escuchar a los Saglas cantar nuestras historias de origen, se recuerda que venimos de las estrellas, del cosmos, enviados por nuestrxs cradorxs Nana dummadi y Baba dummadi a habitar esta tierra con una misión: cuidarla, protegerla y valorarla. Ese es el legado. La tierra es un ser vivo y sagrado, y nuestra presencia sobre ella responde a un mandato cósmico y espiritual.

En la cosmogonía del pueblo Guna, se cuenta que, en el principio de la vida en este

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

planeta, Nana (madre) y Baba (padre) enviaron a los primeros hombres y mujeres para cuidar la tierra hermosa que habían creado. Sin embargo, el egoísmo, la codicia y el olvido espiritual comenzaron a expandirse. Ante esto, nuestroxs creadorxs enviaron entonces a ocho hermanos cósmicos entre ellxs, Olowaili y sus siete hermanos, quienes comprendieron que la Tierra era un ser vivo y extraordinario que debía ser protegida. Estos ocho seres lucharon por liberar a la Madre Tierra, y su acción fundó las bases espirituales de nuestra comunidad. Por eso, hoy seguimos en esa lucha, sosteniendo la memoria y la vida frente a las fuerzas que buscan su destrucción.

Pasaron 4 generaciones más, según cuentan los Saglas y lo han narrado historiadores como Manuel Santacruz en Caimán Nuevo, él relata, Nana y Baba volvieron a enviar a tres seres celestes para restaurar el equilibrio y recuperar la identidad perdida del pueblo Guna. Esos seres fueron Ibeorgun, Giggadiryai y Wigudun. Retomo las palabras del historiador, “*Ibeorgun* vino de otros universos, vino desde la morada de Nana y Baba para enseñarnos el camino verdadero de los ancestroxs. [...] Si no conocemos nuestra historia de origen, siempre estaremos repitiendo los errores del pasado (Santacruz, s.f.) Nos recordó la importancia de tener memoria para vivir en armonía con la comunidad y con la naturaleza. *Giggadiryai*, por su parte, también tuvo un papel fundamental en ese proceso de restauración espiritual.

Sin embargo, sobre el tercer ser *Wigudun*, que es el ser de dos espíritus con cuerpos diversas, habitadxs por energías femeninas y masculinas, no se cuenta nada, ni se canta, ni se escribe. A pesar de haber sido enviadx junto a Ibeorgun y Giggadiryai, su historia ha sido ocultada, negada y olvidada. Hoy en día, en los cantos que he escuchado desde niña, solo se mencionan los dos primeros. El relato de lxs seres Wigudun ha quedado en silencio, borrado del relato oral transmitido en las asambleas, a pesar de su relevancia espiritual y simbólica como ser de dos espíritus. Mi semilla de investigación surge precisamente desde ese vacío, desde esa ausencia que necesita ser recordada, restaurada y contada.

Los Gunadules ancestralmente nos autonombramos Olodules (gente de oro). Somos un pueblo binacional, estamos ubicados en Panamá y en Colombia, del lado panameño viven

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

a lo largo de las islas de Gunayala alrededor de 63.000 gunas y del lado colombiano habitan más de 2.600 gunas en los resguardos que están en los departamentos del Chocó y Antioquia. Los historiadores gunas, es decir, los Saglas en las asambleas del año 2010 contaron que los Gunas emigraron del cerro Taggarguna¹⁴ a Guna Yala conocido como San Blas después del siglo XVI, donde el océano se ha convertido en una parte crucial del sustento.

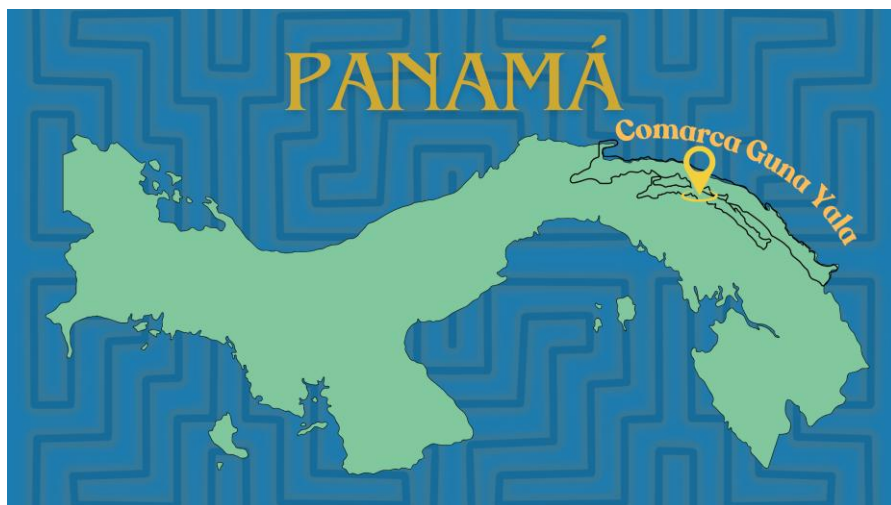


Ilustración 6 Mapa ubicación de Guna Yala - San Blas, ilustrada por Olowaili Green Santacruz

1.4 El planteamiento del problema

El problema parte de mi comprensión personal, de las interferencias que ha causado en mí y en otras personas el no reconocimiento como ser Wigudun dentro de mi comunidad y dentro de la cultura Gunadule en general. Estas interferencias se manifiestan de forma más

¹⁴ El Cerro Tacarcuna es una montaña ubicada en la provincia de Darién, Panamá, muy cerca de la frontera entre Colombia y Panamá

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

visible en el ocultamiento de la existencia del ser Wigudun en los cantos sagrados realizados por los Saglas en las asambleas (Onmaggednega), que son el principal medio de transmisión de la historia de origen de nuestro pueblo, quiere decir que si en los cantos sagrados no se reconoce esa historia, tampoco se enseña ni se comparte a la comunidad la existencia de ser Wigudun, ocurriendo que lo que está oculto en el relato, está invisibilizado en la vida diaria de la comunidad.

Aunque en algunas islas de Gunayala- Panamá, si se sabe que existió el ser Wigudun, sin embargo, esa historia no ha sido cantada ni transmitida públicamente dentro del relato oral sagrado. Ese silencio tiene consecuencias profundas: borra una parte esencial de nuestra espiritualidad y deja a quienes encarnamos esa identidad sin un lugar claro desde donde nombrarnos. Como resultado, en algunas comunidades existen personas que, ante la falta de un reconocimiento simbólico y colectivo como Wigudun, han asumido categorías impuestas desde afuera como “mujeres trans” para poder ser entendidas o aceptadas, incluso, así esa categoría no corresponda con su experiencia espiritual y cultural. Algunas se autodefinen como Wigudun, otras como mujeres trans; algunas, como ambas.

Esto muestra que el problema no es solo la omisión en los cantos, sino un silencio más amplio que ha afectado la posibilidad de habitar una identidad ancestral en plenitud. La falta de referencias en los relatos colectivos y la ausencia de espacios de diálogo sobre estos saberes ha generado fragmentación, confusión y desplazamiento simbólico y espiritual que ha llevado a desplazamientos físico en el territorio, seres Wigudun migrando a la ciudad de Panamá por nuevas oportunidades. No se trata solo de una negación histórica, sino de una herida viva que continúa afectando a las personas que se identifican con esta forma de existencia espiritual y diversa. Esta semilla de investigación surge para visibilizar esa ausencia, resignificarla, y contribuir a la restauración de un relato necesario para la dignidad y la sanación individual y colectiva.

En este sentido, las "interferencias" en la experiencia de ser Wigudun no solo provienen del silenciamiento en los cantos sagrados, sino también de la imposición de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

categorías externas que no reflejan las realidades y espiritualidades propias del pueblo Gunadule. Este desplazamiento simbólico y cultural genera una desconexión con la memoria ancestral y dificulta la transmisión de saberes a las futuras generaciones.



Ilustración 7 Mola dos espíritus ilustrada por Kipara Niaza

Nota: Representación gráfica de un tejido ancestral de las comunidades Olo Jules¹⁵.

Soy Olowaili Green Santacruz, mujer Wigudun heredera de mi cultura Gunadule (Kuna, Guna, Tule), mi nacimiento ocurrió en la morada de mis abuelxs, grandes sabedores, en el corazón mismo del territorio Guna, donde mi abuela, una partera extraordinaria, me recibió con la sabiduría proveniente de un linaje familiar destacado. Soy nacida de una madre que irradia liderazgo con una fuerza inigualable, y de la semilla de mi padre, un sanador y académico que aporta sabiduría y curación. Mi abuelo, sabio y cantor del pueblo Gunadule,

¹⁵ Mola representativa e interpretada del ser de dos espíritus, Wigudun, mola del amor y la diversidad, donde hay dos seres que no se enmarcan en ningún género. Elaborada por Olowaili Green Santacruz.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

me otorgó el nombre de Olowaili, que significa "madre de las estrellas". Mi nombre hace referencia a un ser que ha sido parte importante dentro de la historia de origen del pueblo, donde Olowaili fue una guerrera en medio de siete hermanos varones, defensora y protectora de la madre tierra. Esta historia fue contada por mi abuelo Manuel Santacruz en el 2016 en una asamblea de la comunidad de la siguiente manera:

Los siete hermanos y su hermana *Olowaili* para poder vencer a los que estaban haciendo daño a la Madre Tierra, hicieron alianzas con los espíritus del fuego, agua, viento y plantas medicinales, y gracias a esa unidad lograron vencer a los seres que estaban haciendo mucho daño (conversación personal con abuelo Manuel Santacruz, 2016).

Esta historia traza evidentemente desde mi espíritu una manera de ser, sentir, ver y actuar a partir de la herencia de mi pueblo, lo cual me inspiró para hacer este trabajo con el fin de conocer la historia de origen, lo que me lleva a ombligarme y enraizarme de nuevo con mi territorio y con mi ser Gunadule.

Las historias de origen rigen la política y los comportamientos sociales en nuestras comunidades originarias, porque las conversaciones con lxs sabedores de las comunidades se tornan de una manera en espiral, como lo describe Gavilán (2012):

El modelo de pensamiento y acción en espiral es incluyente, y permite conectar el presente con el pasado, y en el caso de los pueblos originarios permite comprender la factibilidad de construir futuro volviendo al pasado; vale decir, a las raíces de su desarrollo como pueblo (p.18).

Es decir que el pasado, en este caso las historias de origen siempre están presentes para avanzar en el futuro, Así, para resolver problemas en las comunidades lxs abuelxs vuelven al origen, para entender las acciones y ver cómo se puede resolver el asunto. Acá vuelvo con algo que Gavilán (2012) menciona: "(...) el modelo en espiral ayuda a resolver

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

los problemas generados entre la teoría y la práctica y también los problemas entre la acción y la reflexión”. (p. 17)

Dentro de mi pueblo, las historias de origen son relatadas por medio de los cantos de los Saglas en la casa de pensamiento, el *Onmaggednega*. Estos cantos no solo preservan la memoria de nuestro pueblo, sino que guían nuestra manera de entender el mundo y de reconocernos como parte de él. Sin embargo, en estas narraciones ha sido silenciado un relato fundamental: el del ser Wigudun, cuya existencia ancestral constituye una tercera presencia junto a los dos seres originarios que llegaron de las estrellas. Mi preocupación nace de esta ausencia. ¿Qué implicaciones tiene para nuestras vidas como seres Wigudun la cultura Guna que la historia de lxs Wigudun, seres que portan memorias y roles espirituales distintos haya sido excluida? ¿Cómo ha impactado esa omisión en la construcción identitaria y espiritual de mi pueblo, especialmente para quienes nos reconocemos como parte de esa identidad?

Esta preocupación no es únicamente personal; es colectiva. La falta de reconocimiento de lxs seres Wigudun como parte legítima del origen Gunadule ha generado rupturas profundas con la memoria, con el cuerpo y con la espiritualidad de las personas que nos identificamos como seres Wigudun. Por ello, esta investigación busca visibilizar, resignificar y reactivar esa memoria a través de un enfoque cocreativo, situado y respetuoso con la tradición oral y los saberes comunitarios.

Tenía doce años cuando sentí por primera vez atracción afectiva por una niña de mi edad. Ese momento marcó un punto de quiebre en mi vida. Con ese sentimiento también llegaron la culpa, el miedo y el silencio. Les mentí a mis padres porque temía ser rechazada, temía “defraudarles”. A los 18 años, decidí compartirlo con mi núcleo más cercano madre, padre y hermanos y desde entonces comenzó un proceso profundo de descubrimiento de mi ser como mujer indígena Gunadule y Wigudun.

Con el tiempo comprendí que lo que vivía no era solo una experiencia individual, sino parte de una estructura más amplia de exclusión. Mi vivencia se inscribe en una realidad

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

atravesada por múltiples vectores de opresión que se entrecruzan y se potencian mutuamente: ser mujer, ser indígena, ser Wigudun. En este sentido, retomo el concepto de interseccionalidad, inicialmente formulado por Kimberlé Crenshaw (1989) para evidenciar cómo el racismo y el sexismo no operan de manera aislada, sino interdependiente, afectando de forma diferenciada a las mujeres negras en Estados Unidos. Esta perspectiva ha sido retomada y situada en el contexto latinoamericano por autoras como Miñoso (2020) quien afirma que “la interseccionalidad, como perspectiva, es aquello que reclamamos como lugar común las feministas racializadas” (p.1).

Desde esta mirada, la interseccionalidad no se reduce a una suma de opresiones, sino que revela una estructura compleja donde distintas formas de poder, el racismo, el patriarcado, el colonialismo y la heteronormatividad se articulan para producir y sostener desigualdades. En mi caso, esta estructura se manifiesta, además de sentirme distinta por ser indígena en el mundo occidental, por ser mujer, también, es el peso por el silenciamiento de las identidades Wigudun dentro de las narrativas culturales de mi pueblo, y la imposición de normas binarias de género y el desconocimiento de otras formas de ser y existir que no encajan en los modelos hegemónicos. Habitar una cuerpo y una identidad disidente en un contexto donde persiste el desconocimiento y la negación, es también experimentar las consecuencias de un sistema que naturaliza la exclusión.

El pueblo Gunadule, ha centrado históricamente su estructura simbólica y social en torno a la figura de la mujer. En los relatos de origen y en la práctica ceremonial, es la mujer quien recibe los mayores reconocimientos: son ellas quienes celebran las fiestas más importantes, mientras que los hombres no tienen rituales propios de transición o celebración comunitaria. Esta centralidad simbólica, sin embargo, convive con una organización social marcada por roles de género tradicionales: a los hombres se les asigna el deber de traer el sustento, trabajar y proteger a la familia; a las mujeres, el tejido de la mola, el cuidado del hogar e hijos y la cocina. Algunas tareas, como recolectar leña o buscar alimentos, han sido compartidas, y en las generaciones más jóvenes estas divisiones ya no son tan rígidas, pues muchas mujeres también trabajan y sostienen sus hogares como madres cabeza de familia.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

En este marco, el lugar del ser Wigudun no aparece. No podría afirmar que existe una wigudunfobia explícita, pero sí un desconocimiento profundo que deriva en omisión. Esa ausencia es sentida y dolorosa, pues lo que no se nombra, no existe. Incluso entre algunos Saglas de las comunidades de Caimán Bajo y Alto a quienes les he preguntado por los seres originarios, la respuesta ha sido que fueron solo dos: Giggadiryai e Ibeorgun, negando así la presencia del tercer ser, Wigudun, como parte de la identidad espiritual de nuestro pueblo. A esto se suma la creencia sostenida por algunos mayores como mis propios abuelos, tías, y los Saglas, de que las personas que sienten atracción por el mismo sexo heredaron esa inclinación de los colonizadores españoles. Este tipo de interpretaciones refuerza la exclusión simbólica y espiritual de las identidades disidentes dentro de la comunidad.

Aunque esta investigación parte de una herida personal e íntima, es un dolor colectivo, con la necesidad de sanar memorias y abrir espacio para otras formas de ser dentro del tejido comunitario. Esta propuesta se inscribe dentro de una metodología autoetnográfica, esta metodología permite explorar fenómenos culturales a través de la experiencia personal del investigador, haciendo del yo una herramienta de análisis crítico (Sybing, 2023). Desde las historias de vientre¹⁶, que parte del cuerpo, la experiencia y la voz propia para comprender y transformar una realidad más amplia. Investigar, en este caso, es también una forma de sanación, de resistencia y de reencuentro con la memoria que ha sido silenciada en los cantos, cuerpos y la memoria.

Desde pequeña, por haberme socializado en la ciudad, aprendí primero a hablar en español y no en mi lengua materna. En ese olvido comenzó también una herida profunda, una desconexión. La sanación, entonces, empezó con el acto político y espiritual de aprender mi lengua materna, aprender a nombrar el mundo en Gunadule, volver a escuchar a mi abuelo cantar las historias de origen, y a mi abuela entonar los cantos de arrullo a los bebés de la

¹⁶ propuestas metodológicas que está consignada en el Documento Maestro (2018, p.80), dónde nos formulamos preguntas como: • ¿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?

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

casa. Ese retorno me permitió también tomar una decisión vital: años atrás, cuando la medicina occidental me indicó que debía someterme a una cirugía en el 2015, mi familia y yo elegimos sanar desde nuestra medicina tradicional. Me interné seis meses en la comunidad, donde aprendí a tejer la mola. Fue un proceso que me confrontó profundamente con mi ser mujer Gunadule que involucró la memoria, la espiritualidad, el cuerpo y el territorio.

En mi comunidad, los roles de género están marcados por una estructura binaria que asigna tareas y lugares diferenciados, como lo dije anteriormente, los hombres llevan el sustento, protegen y trabajan fuera del hogar; las mujeres cocinan, cuidan, y tejen la mola, que es mucho más que un arte, porque las molas son una forma de narrar, de guardar la memoria, de sanar. El conocimiento también se transmite de forma diferenciada: mi abuelo, como hombre, relata los orígenes del mundo en los cantos sagrados dentro del Onmaggednega, la casa de pensamiento, cabe aclarar que los Saglas solo son hombres, no hay ninguna mujer Sagla; mi abuela, como mujer, canta los arrullos y acompaña la vida en su inicio y su cuidado. Esa división, aunque tiene un profundo valor espiritual, también ha generado interferencias cuando existen experiencias que no encajan en el modelo, como la mía, como la de nosotrxs, lxs Wigudun. En ese sentido, las “interferencias” representan esas fricciones internas entre lo aprendido y lo vivido, entre lo que se espera y lo que se es, entre lo colectivo y lo íntimo.

Una de las heridas más fuertes que he vivido ha sido no sentirme orgullosa de ser mujer indígena, porque en esta cultura occidental soy parte de las personas racializadas por mi origen ancestral, de vivir mi identidad negada como ser Wigudun. Gracias a mis estudios en comunicación audiovisual, al trabajo político y social de mi madre y de mi padre en la Organización Indígena de Antioquia, comprendí el valor de nuestras luchas como pueblos y aprendí a valorar lo que somos. Fue en ese proceso que decidí cofundar SentARTE¹⁷, una productora audiovisual y de organización cultural que trabaja con comunidades diversas para

¹⁷ www.sentarte.co

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

la visibilización, integración social y salvaguarda cultural por medio del arte. Hoy, gracias al proceso que he vivido en la Maestría en Pedagogía de la Madre Tierra, he comenzado a tejerme en una metodología que me permite volver al origen, reconocer las interferencias, iniciar procesos de sanación y sentir el abrigo de la protección comunitaria y espiritual. Pero, sobre todo, me ha permitido encontrar una paz interior al comprenderme mejor, al entender por qué me duelen ciertas cosas, por qué cargo ciertas culpas, y cómo puedo liberarme de ellas. Sanar también ha sido aprender a vivir más tranquila conmigo misma. En este camino he entendido que tejer la mola también es tejer memoria, tejer resistencia, tejer sanación, tejer protección y producto de este trabajo de investigación, logré articular el tejido como memoria desde mi quehacer audiovisual para crear las molas audiovisuales.

Fui herida por un modelo que no me nombra, que no me reconoce, que me enseñó a avergonzarme de lo que soy. Fui excluida de los relatos fundacionales de mi propio pueblo, silenciada por un sistema que ha replicado el patrón binario, hegemónico, patriarcal y colonizador. Pero también me declaro sanadora de esa herida, porque decidí volver, decidí aprender, decidí tejer. Esta semilla de investigación no parte solo de una herida individual, parte de una historia colectiva que necesita contarse desde otras voces, desde otrxs cuerpxs, desde otras memorias para sanarse y reconocerse.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Fotografía3 Fotograma del cortometraje Galu Dugbis, la memoria de las abuelas, Sebastián Zantizabal, dirigido por Olowaili Green Santacruz. Abuela Miguelina Álvarez

La discriminación, la vergüenza y las violencias perpetradas por las personas de mi propia cultura hacia los seres de dos espíritus ha causado heridas tan profundas que han llegado al punto de quitarse sus propias vidas. Según un informe de la Defensoría del Pueblo, en el año 2022, se registraron 7 suicidios relacionados con traumas por la orientación sexual e identidad de género en comunidades indígenas de Colombia, aunque se reconoce un subregistro al respecto de este fenómeno. Además, un nuevo informe muestra un aumento del 30% en los intentos de suicidio entre niños, niñas y adolescentes indígenas (NNA), pasando de 237 casos en 2022 a 308 en 2023 (Defensoría del pueblo, 2023).

Esta semilla se hace necesario que germine y florezca para fortalecer la raíz, deconstruir y desaprender el modelo hegemónico heteropatriarcal. Este modelo, como explica María Lugones (2008), fue impuesto a través de la colonización y organiza la vida social bajo una lógica binaria, jerárquica y heterosexual, negando otras formas de ser y de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

existir, como la del ser Wigudun en el pueblo Gunadule. Cuestionarlo es fundamental para restaurar nuestras memorias y sanar las heridas impuestas

Es a partir de esta problemática que sembré mi semilla, como bien seguiré relatando.

1.5 Antecedentes

Los pueblos ancestrales de Abia Yala han sostenido, desde tiempos milenarios, formas diversas de existencia y espiritualidad, entre ellas, la presencia de seres de dos espíritus.

En el barrido por distintos territorios, he podido recoger, fragmentos, huellas de esta presencia, muchas veces omitida por la influencia del orden colonial. Las gráficas que presento a continuación son una síntesis visual de esos hallazgos, elaboradas por mí como parte del proceso de reconstrucción y de deconstrucción de la memoria ancestral.

Los pueblos ancestrales de Abia Yala¹⁸, antes de la llegada de los invasores europeos, vivían a un ritmo y costumbres diferentes a las actuales, teniendo en cuenta que la vida es dinámica. Algunas acciones hechas por personas ajenas a los territorios ancestrales tuvieron grandes repercusiones en esta orilla del continente de Abya Yala, afectando gravemente las creencias y perturbando las historias de origen de los pueblos, cambiando fuertemente creencias e instaurando prejuicios y estereotipos que inferiorizan y racializan a nuestras culturas milenarias, como lo dice Lugones (2008):

La colonización instauró, principalmente en Abya Yala y África, el ideal europeo: un hombre blanco, masculino, heterosexual, de clase alta, adulto, católico y racional como el modelo predominante de sujeto/ciudadano moderno, mientras el resto de posibilidades de vida padecieron la imposición del “mito colonial” como modelo único de sujeto a través de la conquista, el genocidio, la esclavización, la

¹⁸ Se deriva de las palabras Abe (sangre) y Ya (orificio), tierra, montaña, lo que significa: territorio donde emana la sangre indígena, una tierra madura y querida.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

dominación sexual y la evangelización. (p 73)

Lo que leerán a continuación es parte de lo hallado en el barrido que llevé a cabo de relatos y escritos de la diversidad ancestral que no se enmarca en el binarismo en los pueblos de Abia Yala, a partir de los indicios que logré rastrear de la preexistencia de los seres de dos espíritus Wigudun, en *Dulegaya*¹⁹. Ofrezco los datos o trabajos encontrados sobre las diversidades ancestrales en los pueblos indígenas de Abia Yala donde se ha evidenciado notoriamente que la información primaria viene de los cronistas de los invasores, describiendo las maneras de ser y de compartir de los “descubiertos”, con un sesgo moral e ideológico desde la religión cristiana católica.

Cabnal (2020) sostiene que el conocimiento sobre las opresiones vividas por estas comunidades no proviene de sus propias experiencias, sino de relatos externos (p.39), lo que me lleva a comprender la razón por la cual se han invisibilizado las vidas y voces de los seres Wigudun. Tal como lo refuerza Fernández, (2013):

(...) muestran que un número significativo de fuentes fueron cronistas, misioneros y viajeros que utilizaron términos muy generales como ‘pecado nefando’ y pederastia, sin establecer mayores diferencias entre las prácticas bisexuales, homosexuales, intersexuales, transexuales, entre otras. (p.23)

Corroboro estos planteamientos con las crónicas encontradas que dan lugar a los hallazgos de este trabajo, encuentro que estas miradas colonizadoras y patriarcales que fueron instaurando el binarismo, han sido las interferencias que han ocultado la historia de los seres Wigudun en los pueblos originarios.

Como lo menciona Olivier (1992), “la sodomía homosexual se encuentra en toda América con una alta incidencia; la sodomía pasiva estaba institucionalizada en las Antillas, así como entre los aztecas, mayas, chibchas e incas” (p. 48). Es decir, se puede entender que la cultura binaria ha sido impuesta a nuestros pueblos por los invasores españoles. Lo

¹⁹ Nombre que se le da al idioma de la lengua del pueblo Gunadule

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

anterior, se puede corroborar en el libro escrito por Michael J. Horswell, llamado “La descolonización del ‘sodomita’ en los Andes coloniales” (2013) cuando relata que:

(...) Inca convocó en el Cuzco a una figura inusual, el chuqui chinchay o el apo de los otorongos, una deidad de la montaña de los jaguares, quien había sido el patrono de los indígenas de ‘dos géneros’²⁰, al igual que muchas otras utilizadas por los cronistas coloniales, responde a una mirada sesgada y eurocentrada sobre los cuerpos, las identidades y los roles espirituales en los pueblos originarios. Muchas veces, lo que fue interpretado como “homosexualidad” o “identidad dual” desde el paradigma occidental moderno, en realidad hacía referencia a identidades espirituales o sociales con funciones específicas en las culturas originarias, cuyo reconocimiento y papel ceremonial trascendía las categorías binarias de género y sexualidad.

Por esta razón, es fundamental diferenciar entre identidad de género e identidad sexual. Tener dos sexos, como algunos cronistas sugerían, no equivale a tener dos géneros; y ninguna de estas categorías logra describir por completo las formas de ser, de vivir y de habitar el mundo que, desde los pueblos originarios, se han reconocido como parte de una espiritualidad y un tejido comunitario más amplio. Estas figuras, como los seres Wigudun, no pueden ser reducidas a una mirada biologicista ni a términos como “homosexualidad”, ya que pertenecen a otro horizonte de sentido.

Aunque no se conoce precisamente por qué el chuqui chinchay fue llamado al Cuzco ese día, podemos ahora apreciar que esta deidad (apo) era una figura reverenciada en la cultura andina, y que sus huacas, o asistentes rituales eran individuos que representaban la diversidad ancestral y eran actores vitales en ceremonias andinas. Horswell (2013) continúa:

Estos chamanes qariwarmi (hombres-mujeres) mediaban entre las esferas simétricamente dualísticas de la cosmología andina y la vida diaria, presentando rituales que en momentos requerían prácticas eróticas entre ellos. Sus atuendos

²⁰ Esta anécdota es encontrada en la “Relación de antigüedades” del escritor ladino Santa Cruz Pachacuti.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

travestidos servían como un signo visible de un tercer espacio que negociaba entre lo masculino y lo femenino, el presente y el pasado, la vida y la muerte. Su presencia chamánica invocaba la fuerza creativa andrógina frecuentemente representada en la mitología andina. (p.12)

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

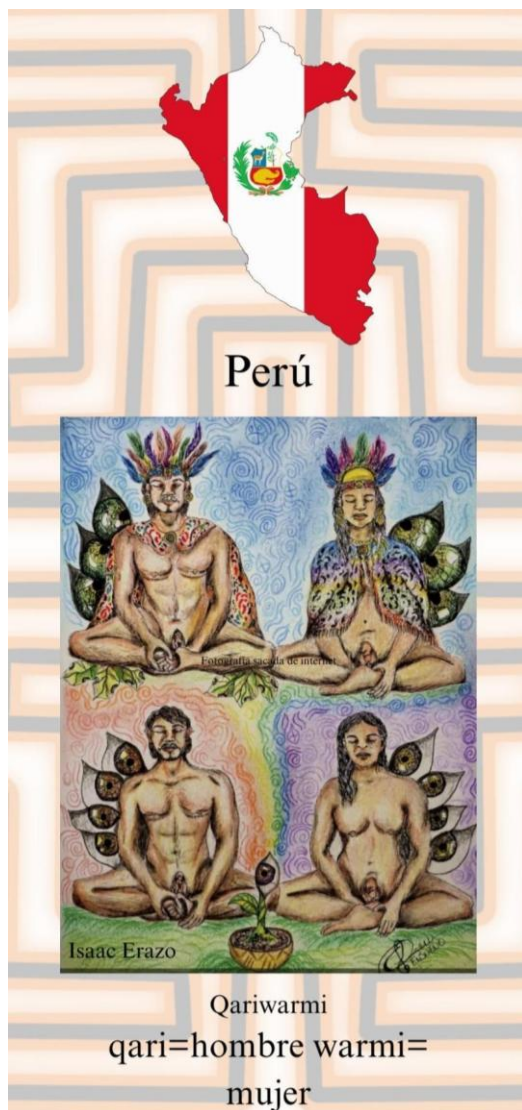


Ilustración 8 Diversidad ancestral en Perú. elaborada por Olowaili Green Santacruz

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

El chuqui chinchay y sus practicantes rituales de la diversidad ancestral, consideradxs sagrados, son descritxs como diabólicos e inaceptables en los escritos coloniales españoles según Horswell (2003). La conquista española de los Andes se registra en los "libros de los valientes", creando narrativas que reflejan la hegemonía de la literatura española en las Américas. Estas historias, arraigadas en la masculinidad asumida por los escritores, perduran en los textos originales, historiografías y críticas literarias (p. 13).

En conexión con lo anterior, Millán (2008), refiriéndose a las primeras naciones de América del Norte, tanto de Estados Unidos como de Canadá, nos dice lo siguiente:

Las personas de Dos Espíritus, ya sea hombres combinando atuendos femeninos y masculinos o mujeres actuando de manera similar, son reconocidas en la cultura amerindia desde la infancia. La comunidad les asigna roles como hechiceros debido a su sensibilidad especial, desafiando las categorías culturales occidentales de travestismo, transexualidad u homosexualidad (p.16).

Una de las dificultades que encontré en estos rastreos de textos respecto a la temática con las culturas europeas no indígenas, los cuales han tenido el poder y la manera de investigarnos, es que suele pasar que lo que descubren lo ven como nuevo y hacen de ello una interpretación desde sus juicios morales y su lógica externa al contexto propio, como la autora Silvia Rivera Cusicanqui (2015) señala:

La colonización del saber es un proceso mediante el cual los conocimientos ancestrales y locales son desplazados y reemplazados por las narrativas occidentales, imponiendo un esquema jerárquico en el que ciertos saberes son considerados universales y otros son sistemáticamente inferiorizados. (p. 46),

Por otro lado, también lo afirma Roscoe (1995):

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Hasta hace poco, el mayor desafío para quienes nos preocupamos por el llamado berdache norteamericano o tradición de los dos espíritus ha sido el problema de la traducción: encontrar los mejores conceptos y términos para describir un rol social tan diferente a cualquiera que encontremos en la sociedad contemporánea. (p.15)

En Centroamérica se encuentra bibliografía sobre las prácticas antes de la invasión europea, donde seguimos reafirmando nuestra preexistencia antes de la llegada de los colonizadores, retomando de nuevo a Roscoe (1995):

Personas como We'wha del pueblo indígena Zuni²¹ de Nuevo México en el Norte, fue una notable artista de fibras, tejedora y alfarera. Como la Lhamana²² más famosa registrada, We'wha se desempeñó como embajadora cultural [en Estados Unidos] para los nativos americanos en general, sirviendo como punto de contacto y educador para muchos colonos, maestros, soldados, misioneros y antropólogos europeo-americanos (p.17)

En el pasado, personas como We'wha tuvieron lugares importantes de reconocimiento en lo público sin ser discriminadxs, tanto que ella logró reunirse con el presidente de Estados Unidos en esa época, Grover Cleveland, en la Casa Blanca. En la cultura de ella era convencionalmente aceptadx ser Lhamana, como lo nombran los Zuni. Elle tranquilamente vivió su vida porque siempre la miraron y reconocieron desde su tránsito, en su identidad de género, fuera hombre o mujer.

²¹ El pueblo Zuñi es indígena norteamericana de 9000 individuos que viven en Zuni Pueblo, Nuevo México, Estados Unidos.

²² Lhamana. Se refiere a personas con cuerpo masculino que asumen los roles sociales y ceremoniales que suelen desempeñar las mujeres en su cultura.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 9 Diversidad ancestral en tierra Mapuche, elaborada por Olowaili Green Santacrúz

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Rastreando los indicios sobre el tema llegamos a Chile, donde hay investigaciones realizadas por personas desde las diversidades sexuales y de género ancestrales Mapuche que deciden nombrarse *diversidades ancestrales*²³, denominación que en 2013 utilizaron activistas que presentaron ante la OEA²⁴ un informe sobre la situación de derechos de las personas autoidentificadas como indígenas y que tienen diversas orientaciones sexuales e identidades de géneros, a lo largo y ancho de Abia Yala, allí se ratifica el cambio de esta denominación por diversidades ancestrales.

En este territorio existe un colectivo de investigación llamado Rangintulewfü²⁵, colectivo Mapuche Feministaa que creó un fanzine de diversidades/disidencias sexuales y de género, una recopilación de videodanza que fusiona diferentes expresiones artísticas, como la música, la performance, la poesía, el cine y busca visibilizar y celebrar la diversidad cultural y ancestral, promoviendo el respeto y la inclusión de todas las personas sin importar su orientación sexual o identidad de género. En el colectivo mencionado se puso sobre la mesa el ser diverso/disidente en términos sexo-afectivos y cómo, para ellxs, no se puede disociar del ser Mapuche. Es importante aclarar que, mientras el término diversidad suele usarse desde políticas multiculturales que reconocen la diferencia, el concepto de disidencia tiene una carga política y de ruptura. Como señala Lorena Cabnal (2020), las disidencias no sólo son sexuales o de género, sino que también son espirituales, territoriales y epistémicas, en tanto interpelan el modelo colonial, patriarcal y racista. Desde esta mirada, ser disidente no es solo “ser diferente”, sino ejercer una reexistencia que desafía las normas impuestas sobre nuestros cuerpos, nuestros territorios y nuestras memorias. Si bien esta distinción entre diversidad y disidencia es importante y la suscribo, aclaro, que en adelante usaré el concepto

²³ Diversidades ancestrales es un concepto que ha sido apropiado por festivales y muestras de cine, colectivos y activistas que trabajan desde el audiovisual, el cine y las artes.

²⁴ La Organización de los Estados Americanos (OEA, 2013) un informe titulado “La situación de derechos de las personas autoidentificadas como indígenas y que tienen diversa orientación sexual e identidad de géneros, a lo largo y ancho de Abia Yala” (p. 20)

²⁵ Tüfachi purun inchiñ ngealu/Esta danza es por nosotras es una muestra curada por Ange Cayuman del Colectivo mapuche Rangintulewfü

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

de diversidad ancestral, que se acuerda por amiguxs activistxs en el marco de un encuentro en la OEA en el 2013, como bien lo amplio más adelante.

El colectivo Rangintulewfü hace memoria rastreando las denominaciones u otras formas de nombrar el deseo erótico, sexual afectivo en archivos coloniales para resignificar este relato. Así lo mencionan los autores Cayuman y Calfuqueo (2019): “Estas siempre fueron interpretaciones que otros hicieron sobre los cuerpos Mapuche, tenemos pocas fuentes que directamente nos hablen de una experiencia encarnada. Por lo tanto, muchos de estos conceptos cargan con interpretaciones mediadas por un ojo colonial” (p.7).

El primer concepto que refiere a estas diversidades ancestrales es la palabra weye, registrada por primera vez en el año 1600 por el sacerdote español y jesuita Luis de Valdivia, publicada en el diccionario Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile: Con vocabulario y confesionario (Valdivia, 1606). En él, se nombra por primera vez la palabra weye para traducir las experiencias del machi, curandero de la comunidad mapuche como “puto, sodomita, nefando, invocador del demonio, maricón”. (p.33). También define la palabra ‘weyetún’ como el acto de cometer sodomía.

Ver este tipo de investigaciones de lxs compañerxs mapuches me llena de fuerza porque sé que hay camino para seguir recorriendo. Lo que ahora siento es que debemos continuar con esta búsqueda desde nuestras historias de origen y desde lo que nombra el sabio Abadio Green (2013), como “significados de vida”, donde lograríamos encontrar respuestas desde nuestras mismas cosmovisiones y de ahí me siento identificada con la palabra del colectivo Rangintulewfü (2019) cuando dicen:

Nos damos a la tarea de construir comunidad desde nuestro pueblo en relación con otros pueblos con quienes compartimos el territorio. Buscamos cambiar las sociedades que producen las violencias hacia personas como nosotros. No buscamos un lugar especial para ocupar en nuestras comunidades, como dicen nuestras y nuestros mayores buscamos ser gente, así en colectivo y reivindicamos que somos parte del *itrofil mongen*(todas las formas de vida sin excepción), animales, vegetales,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

piedras, hongos, los *ngen*²⁶, todos, todas, y todes. (p.37)

Como he mencionado previamente, este es uno de los pocos trabajos que encontré en el cual lxs investigadorxs se apartan del binarismo y abordan las diversidades sexuales y de género. Esto alimenta aún más la semilla para que florezca, impulsando la indagación, reflexión, cuestionamiento y propuesta de una deconstrucción dentro de la cultura.

²⁶ Gnen son los espíritus que habitan los territorios. Su traducción se acerca a dueño, ngen ko es dueño del agua, ngen mawida es dueño de la montaña y así. Dentro del mapuche kimün o conocimiento mapuche todos habitamos el territorio, los animales, las plantas, la humanidad, los ngen (Cayuman 2025).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

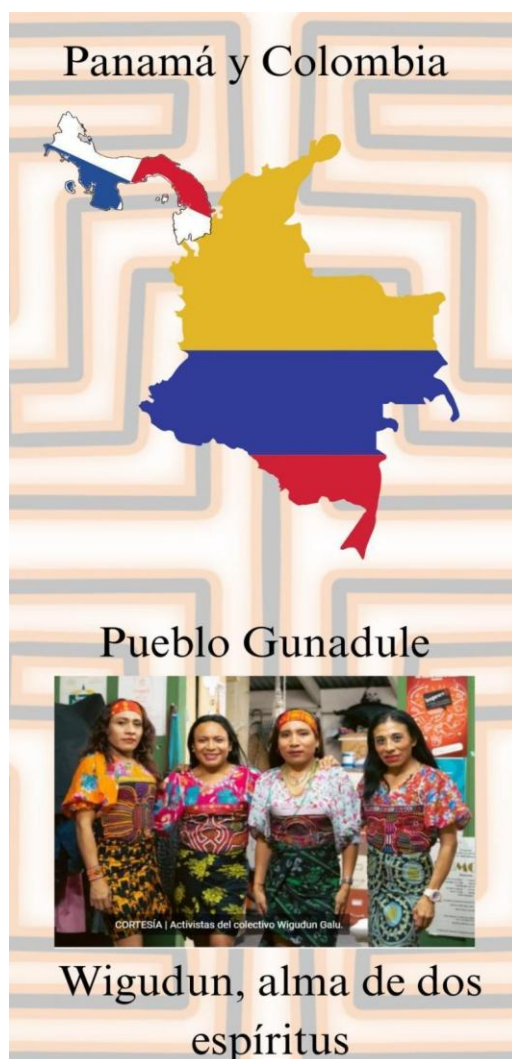


Ilustración 10 Diversidad Ancestral en Panamá Colombia. Elaborado por Olowaili Green

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Mi quehacer audiovisual se encuentra estrechamente vinculado con la búsqueda de representación y memoria, particularmente en torno a las diversidades sexuales y de género ancestrales. Gracias a mi amigx Ange Cayuman, quien ha compartido una valiosa información sobre sus experiencias y proyectos, he podido profundizar en el concepto de Diversidades Ancestrales y en su relación con el cine. Es así como el audiovisual, Cayuman (2013), destaca la importancia de dar voz a las personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas desde una perspectiva indígena, reivindicando la riqueza y las historias propias de cada cultura.

El cine y el audiovisual, cuando se crean como espacios alternativos y críticos, se convierten en plataformas donde nuestras voces pueden expresarse sin mediación ni censura. Esto permite la emergencia de narrativas auténticas, nacidas de las vivencias y significados propios. Estos relatos no solo desafían los estereotipos impuestos por la mirada colonial y patriarcal, sino que también construyen puentes entre las historias ancestrales y las generaciones actuales y futuras. En este contexto, el concepto de Diversidades Ancestrales cobra especial relevancia.

Como se señala en el audiovisual Cayuman (2013), el término Diversidades Ancestrales se formalizó públicamente cuando activistas presentaron ante la Organización de los Estados Americanos (OEA, 2013) un informe titulado “La situación de derechos de las personas auto identificadas como indígenas y que tienen diversa orientación sexual e identidad de géneros, a lo largo y ancho de Abia Yala” (p. 20). Esta nominación refuerza la idea de que las identidades disidentes y diversas no pueden disociarse de la identidad indígena, ya que estas experiencias han sido parte de las cosmovisiones y prácticas culturales desde tiempos ancestrales.

Este enfoque reivindica que estas experiencias no son algo nuevo sino una continuidad de lo que siempre ha existido en nuestras culturas, porque lo más natural en los

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

seres vivos es la diversidad, como nos lo enseña la naturaleza. Al integrar estas perspectivas en mi investigación y práctica audiovisual, reafirmo la importancia de rescatar, celebrar y visibilizar las narrativas sobre lxs seres Wigudun, así mismo, asumirnos e identificarnos en la diversidad ancestral, que para los pueblos de Abia Yala, significa tener presentes nuestras espiritualidades como parte esencial y constitutiva de nuestro ser, por esto, aunque respetamos, no nos recogemos en la categoría de diversidades sexuales y de género.

Estos referentes enriquecen significativamente mi investigación y fortalecen mi compromiso de utilizar el cine y el audiovisual como herramientas de sanación y transformación cultural. A través de estas prácticas, busco construir comunidad, descolonizar las narrativas impuestas y reconectar a las nuevas generaciones con las raíces de nuestras historias y saberes, es por esto que en este apartado no puedo dejar atrás estos referentes y búsquedas elaboradas por mis colegas, que también son indígenas y disidentes sexuales, donde me apoyo en trabajos audiovisuales como una poderosa herramienta y como dispositivos pedagógicos dándole lugar al cambio cultural que nos proponemos, comenzando particularmente con Ángeles Cruz, mujer indígena disidente sexual de México, cineasta y actriz que es pionera en tratar esta temática del amor entre dos mujeres, quien produce una película llamada “La Carta”. Según Cayuman (2019), en una entrevista para YeneRevista, cuando le preguntaron cómo nació la idea de su creación, ella respondió:

Estábamos platicando un día entre familia, en una cena, y salió el tema que un chavo cuando toma unas copas comienza a besar a otros chavos, y yo digo “¿es gay o qué?”, y la gente...” bueno... no sé” y digo, “bueno, también hay mujeres así”, y se empiezan a reír y dicen “¿cómo?, eso no existe”, y yo digo “¿cómo que no existe? Si dos hombres pueden besarse y amarse, porque dos mujeres no podrían besarse y amarse, ¿cuál es el problema?”, y me quedé con eso en la cabeza. (p.2).

Por parte del pueblo mapuche hay un video performance que una compañera nos compartió en un taller hecho para “Tejedoras de la Imagen²⁷” colectiva acá en Colombia,

²⁷ Para regar mi semilla participé del taller “Tejedoras de Imagen” que se llevó a cabo en la ciudad de Bogotá, del 3 al 6 de octubre del 2024, para un laboratorio de cine diverso con la cineasta Ángeles Cruz.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

conformada por mujeres indígenas y otrxs aliades que comparten una ética anticolonial y antipatriarcal, dedicadxs al quehacer audiovisual comunitario. Nuestra inquietud es la búsqueda de diálogos que resignifiquen y visibilicen las diversidades sexuales y de género con un enfoque ancestral.



Fotografía 4 Elaborada por la colectiva tejedorxs de la imagen como memoria del encuentro 2024

Rastreando y movilizandó la idea de abrir la grieta al relato colonial y patriarcal que ha negado los seres Wigudum, este año decidimos formarnos con otrxs compañerxs que trabajan desde el ámbito audiovisual donde tuvimos una formación en video-performance guiado por Neyen Pailamilla que se llamó “Autorrepresentación y resistencia a través del cuerpo indígena audiovisual”. Esto ocurrió justamente el 28 de julio de 2024 y fue un evento realizado de manera virtual.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Memoria y visiones
Laboratorios de cine y
Diversidades Ancestrales

Autorrepresentación y resistencia a
través del cuerpo indígena audiovisual
Taller de video - performance

Paula Baeza Pailamilla

Artista mapuche Queer que trabaja
con performance, prácticas textiles y
formatos audiovisuales.

Encuentro virtual
Inscripción abierta hasta el 28 de julio

Link en la descripción

Fecha: Martes 30 de julio
Hora: 7:00 - 9:30 am

Logos: Tejedoras de la Imagen, FONDO LUNARIA MUJER, RANGINTI CLEWU

Ilustración 11 Elaborada por la colectiva tejedorxs de la imagen como memoria del primer taller 2024. Laura Rave

Nos nutrimos de muchos videos performances que dan cuenta de las resistencias que se vienen haciendo en protesta por lo que ocurre con nuestras diversidades.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Fotografía 5 Video performance de Elisa Portela llamado BARTOLINA XIXA - Ramita Seca, La colonialidad permanente, clic para ver el video, hacer clic para ver el video

Este video fue grabado en el basural a cielo abierto de Hornillos, Quebrada de Humahuaca en Argentina, en febrero 2019, este es un gran referente porque el personaje a la que representa es a Bartolina Sisa, el video habla del robo de las tierras en Abia Yala el abuso sexual hacia las mujeres, la exotización de los indígenas, etc.

En Colombia, existe un realizador Emberá Chamí llamado Ysai Muñoz Bueno, colega y compañerx en el quehacer audiovisual, quien dirigió el primer cortometraje con temática diversa ancestral titulado *Sexilio*. La protagonista de esta obra es Geraldine, una mujer Emberá Eyabida de Antioquia que, al no sentirse comprendida en su comunidad, decide migrar a la ciudad donde puede ser ella misma. En el cortometraje, Geraldine regresa a su hogar para explicar a su comunidad que es una mujer trans, enfrentándose a las dificultades de comprensión cultural. Este trabajo es profundamente valioso, ya que nos brinda un referente necesario para dialogar sobre realidades que históricamente han sido silenciadas

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

por nuestrxs mayorxs.



Fotografía 6 Captura de Pantalla. Video de la Adaptación de La Canción Sin Miedo, Juntanza de Mujeres indígenas de Colombia, dirigido por Olowaili Green Santacrúz, clic en la imagen para ver el video

En el video de la canción “Sin miedo” que tuve la oportunidad de dirigir y en el que fui parte activa, expreso el compromiso de denunciar y visibilizar las situaciones de violencia sexual y de género que afectan a las mujeres indígenas, un tema que se encuentra en el centro de nuestra lucha colectiva. A través de la adaptación de la canción de Vivir Quintana, buscamos romper el silencio y convocar a la reflexión en las comunidades y territorios indígenas. Este trabajo tiene como propósito dar voz a las mujeres indígenas y hacer visible el dolor y la resistencia ante una realidad de violencia que, en muchas ocasiones, permanece oculta y silenciada.

Desde esta fuerza colectiva, hemos transformado la canción, adaptándola a nuestras cosmogonías, sentires y dolores, incorporando seis de nuestras lenguas maternas y el español, lengua que une a diversas comunidades.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Es importante aclarar que este tema de la diversidad ancestral ha sido representado en ocasiones desde perspectivas no indígenas, usualmente por antropólogos cuyas miradas no nos representan plenamente.



Ilustración 12 Inquietudes de Olowaili ilustrada por Kipara Niaza

Cierro este apartado de los antecedentes, trayendo un canto bello y potente de que nos llama a sanar el dolor por la pérdida de la espiritualidad que vivimos en los pueblos originarios, como el Gunadule, el canto del Sagla Félix Arteaga en una onmaggednega (asamblea Gunadule) en diciembre (2024) nos recordó el origen, cantando así:

(...)Por cuatro días el silencio se hizo duro, los pajaritos no silbaron, las

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

chicharras tampoco. Y, era muy raro, un silencio tan pesado. Al cuarto día, en las altas horas de la noche, se oyó un grito, ¡Yoooooh, Yoooooh! gritaba alguien por donde borbotaba el río. La gente se alzó a ver quién voceaba tan fuerte. Se presentaron dos jóvenes en la aldea: Ibeorgun y Giggadiryai. Decían haber venido de las estrellas del cosmos, enviados por Nana y Baba para ayudar a recordar la memoria perdida(...)

Este canto es una historia de origen donde el equilibrio de los opuestos, el viaje cósmico y la restauración de la memoria ancestral son centrales. Siendo muy bello y significativo, me pregunto: ¿dónde están hoy las voces de lxs Wigudun en estos cantos? ¿En qué momento del silencio dejamos de escuchar a quienes también fueron enviados desde el cosmos a cuidar la diversidad sagrada de la vida?

1.6. Preguntas de investigación

A partir de las reflexiones generadas anteriormente, me pregunto:

¿Cómo sanar la herida colonial que ha dejado la invisibilización de los seres de dos espíritus Wigudun en los relatos de las historias de origen contadas por los Saglas Gunadules en los onmaggednega?

Además, esta pregunta conlleva otras que se derivan:

¿Cuáles son las interferencias históricas, culturales y coloniales que han dificultado mi identificación como mujer Gunadule Wigudun y cómo se expresan estas heridas en los relatos comunitarios actuales?

¿Por qué lxs seres Wigudun están ausentes en los onmaggednega (asambleas) y cantos sagrados que conforman los relatos de origen de la cultura Gunadule, especialmente en el contexto colombiano?

¿Cómo crear, desde la raíz y en diálogo con la comunidad, dispositivos pedagógicos

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

audiovisuales que permitan la reexistencia, visibilización y resignificación de la identidad espiritual y cultural Wigudun dentro de la cosmovisión Gunadule?

1.7. Objetivos

1.7.1 Objetivo general

Reconocer, a través de mis historias de vientres, las interferencias culturales, coloniales y patriarcales que han dificultado mi identificación como mujer Gunadule Wigudun, para aportar desde mi experiencia de vida a la creación de dispositivos pedagógicos audiovisuales, que visibilicen a los seres de dos espíritus Wigudun, en la historia de origen de la Cultura Gunadule.

1.7.2 Objetivos específicos

- Explorar, desde la metodología de las historias de vientres,²⁸ cómo se manifiestan las tensiones internas y externas, o interferencias, que han influido en mi proceso de identidad como mujer Gunadule y Wigudun.
- Tejer encuentros, entrevistas, círculos de palabra y conversaciones con Saglas, abuelxs, líderes de la comunidad Gunadule y amiguxs, para dialogar sobre la ausencia histórica de los seres Wigudun en los relatos de origen.
- Recuperar colectivamente, mediante estos diálogos intergeneracionales, fragmentos de memoria sobre los seres Wigudun que permitan avanzar hacia la reconstrucción de su presencia en la historia cultural del pueblo Gunadule.
- Cocrear dispositivos pedagógicos audiovisuales, basados en las memorias compartidas y en mi propio proceso de sanación identitaria, que permitan visibilizar y reconocer a los

²⁸ Las historias de vientres, son un camino metodológico, implementado en la LPMT que se presenta en el Documento Maestro (2018), para conocer, reconocer y volver al origen de la historia personal y colectiva (historia de origen propias y del pueblo).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

seres Wigudun dentro de la historia de origen Gunadule y que aporten en la visibilización y reconocimiento de la diversidad ancestral de los pueblos originarios.

1.8 Horizonte conceptual

Para comenzar, debo nombrarme como Wigudun. Esta palabra no solo me identifica, sino que nombra una forma de ser sagrada y espiritual dentro de la cosmovisión de mi pueblo Gunadule. Wigudun no es una categoría que pueda ser traducida ni equiparada al acrónimo LGBTQ+, que emerge desde marcos occidentales para clasificar orientaciones sexuales e identidades de género. Mientras el acrónimo LGBTQ+ segmenta y define desde un enfoque político y de derechos, Wigudun forma parte de una comprensión ancestral en la que los espíritus, los roles, lxs cuerpxs y las energías existen de forma unificada, fluida y no fragmentada. Nombrarme desde esta raíz es una forma de recuperar un relato que fue silenciado con la llegada de los invasores, y con ello, restituir la visibilidad y dignidad de una identidad que no desapareció, sino que fue ocultada. En este camino, también reconozco que darme este nombre no es solo un acto individual, sino una afirmación colectiva que puede abrir caminos para que otrxs también encuentren en Wigudun un lugar vivo dentro de nuestra memoria y espiritualidad.

Sembrar esta semilla implicó la decisión de volver a mi raíz. Tomé este germen de vida, lo sembré y regué²⁹ mientras escuchaba a mi pueblo, a lxs sabedorx, Saglas y jóvenes que aportaron a que salieran las primeras hojas y, en fin, al florecimiento. Sembrar es darle lugar e importancia al saber propio, un conocimiento que occidente ha desconocido por siglos, darle ese lugar epistemológico propio, porque en el proceso de descolonización³⁰ de

²⁹ Siguiendo la metáfora de la siembra: preparar el terreno, sembrar, cuidar la semilla y cosechar (Documento Maestro 2018, p. 100)

³⁰ El concepto lo retomo desde autoras mujeres, indígenas y no indígenas de Abia Yala, como Lorena Cabnal (2010), Julieta Paredes (2003), María Lugones (2008), Yuderlys (2014), y Silvia Rivera (1988), el concepto implica una lucha por dismantelar las estructuras de poder y conocimiento impuestas durante el proceso colonial y que aún persisten en las sociedades contemporáneas. Este proceso no solo se refiere a la liberación territorial, sino también a la emancipación cultural, epistemológica y política.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

mi saber, he aprendido que nuestros pueblos han tenido y tienen sabiduría y conocimientos que han sido negados por el eurocentrismo al que nos han sometido.

Aprendí que recordar y volver al conocimiento propio se hace desde el diálogo de saberes para tener una mejor cosecha, Así a partir de las conversaciones y círculos de palabra con lxs abuelxs y sabedorxs de mi comunidad, con otrxs compañerxs de mi comunidad, y de la conversación con autorxs indígenas y no indígenas que han investigado sobre el tema de las diversidades sexuales y de género, logré ampliar la perspectiva para relacionar y comprender mi pregunta desde lo que soy con mi raíz y lo que he aprendido de la ciudad y la sociedad antioqueña donde he vivido; aportes de ambas culturas que tejí a lo largo de este estudio, buscando en todo caso, un abrazo en la interculturalidad.



Fotografía 7 Encuentro de diversidades entre la OIA y la comunidad Necoclí, Antioquia 2023.

Aboné la semilla con el camino que recibí de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (LPMT) de la Universidad de Antioquia, donde los creadores de esta apuesta pedagógica que los profesores de la Universidad de Antioquia Green, Sinigüi, Rojas, & Higuita mencionan en el documento maestro (Universidad de Antioquia, 2018):

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra es un programa que surge de las necesidades planteadas por las comunidades y organizaciones indígenas de Antioquia en diálogo con el Grupo de Investigación Diverser (pedagogía y diversidad cultural), formar maestras y maestros que protejan y sanen la tierra desde propuestas educativas alternativas.

La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra plantea acciones desde lo educativo y lo pedagógico para problematizar nuestras relaciones con la tierra y proponer formas de aprender y enseñar desde ella, esto es, formas de cuidar y proteger la vida de los seres que habitan la tierra. (p.12)

La LPMT (2018) nos enseña que, para volver a la raíz, primero hay que comprender la lengua materna como memoria y pensamiento, donde cada sonido y cada palabra que emitimos son huellas de nuestros ancestros. Lo que el mayor Abadio ha llamado “significados de vida”. Tal y como me lo compartió en una conversación el día 9 de septiembre de 2023 mientras hacía el ritual del fuego en la comunidad Caimán Nuevo Ibgigundiwala, el mayor me dijo: “(...) Si tú no conoces la historia de tu cultura, tú no puedes interpretar (...)” (Conversación personal con Green, 2023). O sea, la comprensión de los significados de vida implica conocer la historia y para conocer mi historia debo conocer mi lengua.

Para entender los significados de vida, hago el siguiente ejercicio que el maestro Abadio me enseñó: Cómo hacer para entender la diferencia entre el español y la lengua indígena dulegaya que me lleve al conocimiento de los significados de vida:

Yo: primera persona singular en español

Ani: primera persona singular en Dulegaya (yo).

Lo que se hace acá es interpretar la historia, en una palabra.

A: alguien tan importante que no está a mi lado.

Ni: Luna.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Ani: en la lengua Dulegaya no se refiere al “yo” como persona individual, se refiere a la relación mía como persona individual que tengo con la luna. La luna lo es todo. No somos una persona suelta, estamos siempre en relación con los otros seres que habitan el cosmos y la madre tierra.

Otro de los aportes de la Licenciatura es la palabra “semilla”, que se usa porque la licenciatura le apuesta a desarrollar habilidades, promover los sentires, conocimientos y saberes con las comunidades desde el enfoque intercultural y endógeno, más allá del ejercicio de investigación que se ha impulsado desde el paradigma eurocéntrico. Se nombra de esta manera el proceso de indagación acerca de los seres Wigudun que he iniciado, como la semilla que se siembra para darle sentido y lugar a una pregunta que tiene raíz no solo en la historia y los cuerpos humanos, sino que tiene una relación directa con la madre tierra, que es quien nos enseña. Traigo a colación el documento maestro del programa de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, LPMT, que dice lo siguiente respecto a la investigación: “A través de la siembra, la tierra enseña y sana (Documento Maestro Universidad de Antioquia, 2018, p.96)

De esta manera siento que nos unimos en pensamiento con nuestras comunidades, además porque mis abuelxs siempre me dijeron que debemos estar conectadxs desde el corazón para pensar de una manera bonita. Por eso, elegí hacer un proceso ‘corazonado’, una forma de investigación que nace desde el sentir, los afectos y el cuerpo, y que me ayudara a seguir descolonizando el saber, las emociones y los vínculos, porque todo eso también somos en la investigación. Este camino me conecta profundamente con la metodología propuesta por la Maestría en Pedagogía de la Madre Tierra, que parte de los saberes propios, la espiritualidad, el cuidado de la vida y la palabra en lengua materna como ejes fundamentales para pensar, sentir y sanar. En este sentido, me encuentro también con lo que plantea Rivera Cusicanqui (2010), quien propone una descolonización no sólo de las estructuras de poder externas, sino también de las formas de conocimiento que hemos internalizado. Para ella, es fundamental “descolonizar la mirada” y “descolonizar el pensamiento” desde un trabajo que incluya el cuerpo, la memoria, la espiritualidad y el territorio (p.24). El corazón, en esta

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

perspectiva, no es una metáfora, sino una fuente viva de conocimiento. Por eso, investigar desde el corazón, como me enseñaron mis abuelxs, es también un acto político y espiritual de resistencia frente a las lógicas fragmentadas del pensamiento hegemónico, y se convierte en una apuesta coherente con los principios de la ruta pedagógica de los pueblos indígenas que guían esta maestría. Aquí menciono a un hermano sabio en Estudios Culturales Latinoamericanos a Patricio Guerrero (2010) cuando habla del ‘corazonar’ las epistemologías: “De ahí que corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes pueda contribuir a la construcción, no solo de una distinta propuesta

Otra de las corrientes que nutrió esta semilla es el feminismo comunitario y decolonial que nos conecta y relaciona con el cuerpo territorio de las mujeres y con el cuerpo territorio de la madre tierra; mujeres que están reconociendo nuestro origen ancestral y nuestra relación viva con la naturaleza, pero que también critican y reconocen que ha habido un sistema patriarcal ancestral³¹ que ha afectado a los pueblos indígenas desde la raíz de su historia y el cuidado de la vida y cuerpos de las mujeres indígenas, que se agudizó con el entronque patriarcal occidental.

Encuentro resonancia con los feminismos comunitarios porque son impulsados por mujeres indígenas que, al tiempo que cuestionan las violencias sexuales y de género dentro de sus comunidades, también interpelan a los feminismos occidentales y blancos. Estos últimos, muchas veces, han operado desde un esencialismo del sujeto “mujer” que invisibiliza las múltiples formas de opresión que vivimos quienes somos mujeres indígenas, disidentes de lo binario y racializadas. María Lugones (2008) conceptualiza esta lógica como la “colonialidad del género”, mostrando cómo el sistema moderno/colonial impuso una estructura jerárquica de género, racializando también la feminidad. En esa línea, Miñoso (2011) advierte que los feminismos hegemónicos han replicado prácticas colonialistas al no reconocer las genealogías de lucha de las mujeres del sur global (p. 21).

³¹ De acuerdo con Lorena Cabnal, el patriarcado originario ancestral es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos (p.14).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Desde la perspectiva interseccional que proponen autoras como Zevallos (2021), no es posible pensar una única experiencia de ser mujer; en mi caso, soy una mujer indígena Wigudun, con historia, resistencia, cultura y espiritualidad propia, que ha sido nombrada y a la vez negada por los sistemas coloniales. Nosotras no nos pensamos desde las categorías impuestas del “tercer mundo” como lo hacen los feminismos de corte eurocéntrico, sino desde nuestras raíces, donde la tierra no es un recurso, sino nuestra madre, nuestra memoria y nuestra fuerza vital. Por eso, como plantea Raquel Gutiérrez Aguilar (2015), los feminismos comunitarios apuestan por un pensamiento político que emerge desde las prácticas cotidianas, los vínculos comunitarios y la defensa del territorio. (p.35)

La perspectiva intercultural ha sido clave para entender los conocimientos de los pueblos originarios con los saberes que aportan otras disciplinas. En mi caso particular, no se trata de establecer una competencia entre epistemologías, ni de jerarquizar los saberes, sino de propiciar un diálogo respetuoso y amoroso entre las epistemologías ancestrales del pueblo Gunadule y los aportes críticos de teorías que han emergido desde otros lugares del mundo. Esta perspectiva intercultural se materializa en mi trabajo al reconocer, por un lado, el valor y la potencia de nuestra espiritualidad, nuestras formas de narrar y sentir el mundo, y por otro, al acercarme también a teorías feministas decoloniales, disidentes y comunitarias, no como verdades absolutas, sino como herramientas que también han sido tejidas en contextos de lucha y resistencia. En ese sentido, no vengo a disputar quién sabe más, sino a enaltecer y dignificar nuestra epistemología propia desde un lugar que reconoce el saber que nace de nuestras memorias, territorios, lenguas, vientres y espiritualidades. El encuentro entre estos saberes no borra nuestras diferencias, sino que las valora y permite construir un pensamiento situado, donde la interculturalidad no es solo un marco teórico, sino una práctica viva que atraviesa toda mi investigación.

Las disciplinas como la sociología, la antropología, los feminismos comunitarios y decoloniales, los estudios de género, los derechos humanos y la literatura propia de las culturas indígenas han sido fundamentales en este proceso de siembra y búsqueda de sentido.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Me han ayudado a profundizar saberes y a poner atención en lo que ha sucedido con mi cultura Gunadule frente a la espiritualidad de lxs seres Wigudun, en diálogo con la cultura occidental. En este camino también he comprendido que las historias de origen de nuestros pueblos no siempre son bellas si aluden a momentos en los que se ha vulnerado el cuidado de la vida, de los cuerpos de las niñas, de las mujeres y de las personas diversas. Con la interferencia del patriarcado entendido como un sistema estructural que ha permeado todas las culturas, se han acentuado las violencias sexuales y de género en los territorios. Estas violencias no son exclusivas del mundo occidental, pero se intensifican cuando nuestras espiritualidades han sido deslegitimadas o silenciadas.

Así lo vivimos en Colombia con hermanxs como lxs amigxs trans del pueblo Embera, quienes se han desplazado al municipio del Santuario, en Risaralda, por el rechazo dentro de sus propios resguardos. O como lo denuncia Lorena Cabnal (2006), desde su caminar con el feminismo comunitario territorial en Guatemala, cuando grita: “A las niñas no se tocan, no se violan, no se matan”. Esta frase recoge la urgencia de denunciar el feminicidio, el abuso y la violencia como una fractura del equilibrio sagrado que cuida la vida.

Hoy vivimos las experiencias en nuestras comunidades de la devastación de la vida que provoca el patriarcado, Lorena Cabnal (2020), sabedora y cofundadora del Movimiento Feminista Comunitario Territorial en Guatemala y de la Red de Sanadoras Ancestrales, plantea como el patriarcado se articula con “formas del machismo indígena y formas del machismo colonial que nos llegó, y luego configura un sistema racista” (p. 21) Esta afirmación permite desnaturalizar la idea de que el machismo es únicamente una consecuencia de la colonización y, en cambio, reconoce que también existen expresiones propias, locales, estructurales del mismo. Cabnal (2020) nos invita a pensar el machismo como una construcción histórica que ha operado en distintas culturas, incluida la indígena, y que se ha profundizado y complejizado con la colonización, dando paso a formas interseccionadas de opresión racial, de clase y de género.

A partir de esta lectura, y desde mi propia experiencia y observación en la comunidad

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Gunadule, considero que este sistema es concomitante con el racismo y el sexismo, particularmente bajo una lógica binaria. El sexismo, como sistema de ideas, valores y prácticas, impone una desigualdad estructural entre lo que considera "masculino" y "femenino", y excluye o invisibiliza cualquier experiencia o identidad de género o sexualidad que no se alinee con esa dualidad hegemónica.

El sexismo, en este sentido, se expresa no solo en la desigual distribución de tareas o ritualidades entre hombres y mujeres, sino en el silenciamiento sistemático de las cuerpos e identidades que desbordan ese binarismo. Tal es el caso de los seres Wigudun, cuya existencia ha sido omitida en los cantos de origen, negada en la transmisión y tradición oral comunitaria, e incluso interpretada como una "desviación" impuesta desde afuera. Esa omisión no es neutral: es un acto político y simbólico que borra memorias, niega legitimidades, y perpetúa una forma de violencia epistémica y espiritual.

Nombrar este sistema como sexista es, por tanto, una forma de visibilizar cómo la estructura de género binaria y jerárquica niega otras posibilidades de existencia. Es también una forma de evidenciar que la opresión no se ejerce únicamente por agentes externos (colonialismo), sino que también puede estar interiorizada y sostenida desde las propias dinámicas comunitarias, lo cual no invalida la cultura, pero sí exige una mirada crítica, amorosa y comprometida con su transformación.

Además, es importante complejizar el análisis interseccional, que dicho por Mara Viveros (2016) se ha “convertido en la expresión utilizada para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (p.2), mostrando cómo los vectores de discriminación operan de manera simultánea: racismo, patriarcado, sexismo, binarismo y heteronormatividad, los cuales se entretajan para generar sistemas de exclusión y opresión. Por eso, el trabajo con la memoria de los seres Wigudun es también una apuesta por la justicia epistémica y espiritual: por recuperar lo omitido, sanar lo negado y reconocer otras formas de ser y habitar el mundo

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

desde nuestros propios territorios del cuerpo, la palabra y la comunidad y me sitúa como mujer indígena desde un posicionamiento epistémico y político, en tanto reconoce y nutre los saberes, sentires y prácticas ancestrales de los pueblos originarios.

Retomando lo que ha implicado estar bajo el influjo del patriarcado, vuelvo a Lorena Cabnal (2010) cuando nos habla del entronque del patriarcado originario ancestral con el patriarcado occidental, Cabnal, reconoce el dominio sobre los cuerpos feminizados y también identifica el dominio sobre los territorios -la naturaleza-, por esto sostiene que es un sistema de opresión universal presente en todas las culturas del mundo y lo define así: “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (p.16). Reflexiones que me ayudan a tener presente que esta semilla de investigación es una apuesta por recordar la ley de origen que nos llama a cuidar la semilla, al cuidado de mi misma como mujer Wigudun, a cuidar la comunidad y la madre tierra.

De igual modo, este abordaje de la interseccionalidad entre el patriarcado y la colonización, desde una perspectiva indígena, me permite identificar cómo el patriarcado como un sistema estructural e histórico opera dentro de las comunidades indígenas y se superpone y refuerza con la colonización que desde la mirada antropocéntrica, han pretendido desconectarnos del vínculo natural que tenemos con la madre tierra. Por esto, estas epistemes decoloniales y comunitarias nutren los saberes, sentires y prácticas ancestrales de los pueblos originarios.

En el marco de la Línea Madre Tierra de la Maestría en Educación y Diversidad, creada para fortalecer los procesos de pensamiento propio de los pueblos indígenas, he comprendido que asumir una perspectiva indígena implica caminar desde metodologías que emergen del territorio, de la oralidad y de la espiritualidad. Tal como lo plantea el sabio Green (2016) sabedor Gunadule, construir conocimiento desde la raíz exige volver a la lengua materna, en mi caso, el dulegaya, pues es allí donde se resguardan las grandes historias, los sentidos profundos de vida y las claves para comprender la memoria colectiva de nuestros

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

pueblos (p.12).

Por eso, esta perspectiva indígena se expresa en mi trabajo no solo como una postura crítica frente a los sistemas de opresión colonial, patriarcal y sexista, sino también como un compromiso con los saberes propios: aquellos que he retomado al escuchar los cantos de origen de mi abuelo, los arrullos de mi abuela, y al aprender a tejer la mola como forma de narrar, sanar y proteger mi historia. Mi proceso de investigación se teje así con los hilos del ser, el sentir y el pensar indígena, caminando una metodología desde la raíz, que es también una metodología de sanación y memoria.

Poniendo en diálogo saberes que me nutren en este proceso de siembra, hago resonancia con la activista indígena guatemalteca defensora de derechos humanos Rigoberta Menchú (1983), así como con Sylvia Rivera (2017), activista latina que luchó por los derechos de las personas transgéneros y de género no conformes³², y por la inclusión de las voces marginadas dentro del movimiento LGTBQI+. Ambas representan la deconstrucción de las nociones tradicionales sobre género, identidades y orientaciones sexuales, desafiando la idea de que el género es una categoría fija y natural, y señalando cómo esta construcción social perpetúa la opresión.

Otra de las experiencias para la búsqueda del concepto de los seres de dos espíritus, *Two Spirits*³³, fue un viaje que hice en el año 2022, a Canadá, donde conocí en Winnipeg, a las personas ‘two spirits’ de las primeras naciones, como les llaman allá a los pueblos originarios. Comentaron que desde 1990, durante una conferencia de comunidades indígenas, allí mismo en Winnipeg, se decidió adoptar el término “Dos Espíritus”. El término es ahora ampliamente aceptado por la comunidad LGTBQI+ en América del Norte, donde participan

³² Se refiere a aquellas personas cuyas identidades de género no se ajustan o no se alinean con las normas tradicionales y binarias de género (masculino o femenino). En este contexto, se hace referencia a personas que rechazan las expectativas sociales impuestas sobre su género, y se incluyen dentro de una categoría más amplia que podría abarcar a personas no binarias, genderqueer, entre otros.

³³ Individuos que independientemente de si son hombre o mujer cuentan con personalidades y características que toman por igual elementos de ambos sexos.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

personas descendientes de las primeras naciones que reclaman esta identidad como una manera de abordar los actuales debates sobre género y orientación sexual. Ahí se despertó mi interés de identificarme desde mi cultura, porque me sentía regida por esa imposición de encasillarnos en lo de “ellxs”.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 13 Diversidad Ancestral en Abya Yala del norte. Elaborado

Otra experiencia que me marcó positivamente y estimuló este trabajo, fue que en la marcha del orgullo gay (Pride), salieron lxs compañerxs 'Two-Spirit' y lxs canadienses, con

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

el acrónimo 2SLGBTIQ+³⁴, dando primero la voz a las personas de las primeras naciones. Aunque sé que falta mucha lucha, es un gran paso para ellxs, ya que, con la llegada de la colonización europea, las identidades y roles de las personas ‘Two-Spirit’ fueron a menudo reprimidos y estigmatizados. Es uno de los grandes esfuerzos para reconocer y respetar esta identidad en la sociedad canadiense en su conjunto. Experiencias que me ayudan a comprender y a construir el concepto o denominación de las personas con dos espíritus, o personas con identidades fluidas o diversas.

Hoy muchas comunidades indígenas trabajan para recuperar y celebrar la diversidad ancestral, reconociendo que la aceptación y el respeto de las personas ‘Two-Spirit’ son fundamentales para la preservación de sus tradiciones culturales y espirituales.

1.8.1 Abonando la semilla

Para la siembra de esta semilla me tejí con relatos, acerca de los seres de dos espíritus, Wigudun, o de “dos espíritus género”, como parte del acervo epistemológico que dan cuerpo a la construcción del saber indígena, así como con pensadores y pensadoras de los dos mundos (occidental y ancestral), que me aportaron en esta indagación:

Siguiendo el hilo desde la mirada Gunadule, mencionó a Aiban Wagua (que está en la morada de Nana y Baba), en su libro *En defensa de la vida y la armonía, elementos de la espiritualidad Guna* (2015) donde nos hace un recorrido histórico desde la creación de la madre tierra, de todos los seres que vinieron a poblar la tierra, para cuidar, amar y darle la

³⁴ Acrónimo donde se incluye a las personas, dos espíritus de las primeras naciones.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

fuerza a la madre tierra. Este libro fue elaborado en un proyecto donde Aiban recorrió la mayoría de las comunidades de la comarca Gunayala escuchando y conversando con las autoridades espirituales acerca de las historias de origen. Aiban nos regala la memoria de nuestras ancestras y ancestros, donde nos dice que somos un pueblo de generaciones desde que llegaron los primeros seres a la tierra. También nos dice que lxs abuelxs del cosmos y de las estrellas procrearon a seres que fueron bajando en forma de los primeros seres para habitar esta tierra. También cuentan que cada ser que fue llegando tenía el mandato de “cuidar la tierra” pero que algunos incumplieron las disposiciones de Nana dummadi y Baba dummadi³⁵. Fueron generaciones que cometieron errores muy graves, pero como buena madre y padre, Nana y Baba siguieron enviando otros seres para revitalizar y dar identidad al ser Guna, llegando a ser cinco generaciones. Cuentan nuestros Saglas que, Nana y Baba enviaron a los seres que conformaron la generación de Ibeorgun y Giggadiryai, los dos seres que llegaron a dar fuerza e identidad al pueblo Guna y que nosotros formamos parte de la sexta generación.

Saber y entender este camino es primordial para mí, porque el origen es lo que me da el camino y, como mencioné anteriormente, es mi raíz, mi ombligo. Comprenderlo me permite seguir en la búsqueda de nuestras historias. Aiban (2015) habla de la llegada de estos dos seres, en los capítulos titulados Ibeorgun y Giggadiryai – I e Ibeorgun y Giggadiryai – II, en estos capítulos se relata que llegaron tres hermanos; sin embargo, a Wigudun solo se mencionan en la llegada y de ahí en adelante no se vuelve a mencionar, la historia del tercer hermanx ha sido ocultadx, y es en ese olvido donde reside una parte fundamental de nuestro caminar.

Los indicios me llevaron a encontrar este relato que dice: “que a la aldea de los Gunas llegaron tres jóvenes: Ibeorgun, Wiggudun, Giggadiryai. Los tres saludaron a la gente de la aldea” (Aiban, 2015, p.117).

³⁵ Seres supremos, creadores de la madre tierra

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Ibeorgun y Giggadiryai –I–

Anmar, Nabgwana e argan sunnasoged
gunamala. Massergan anmargi obindeye
soglesuli, na unnimaladi, bulagwa na ibmar
dummagan sunna onagmaladi.

Nosotras somos la mano delicadamente fuerte de esta
Nabgwana. No somos inferiores a los varones, somos
iguales y podemos hacer grandes cosas juntos.

Ilustración 14 Captura de pantalla del libro capítulo Ibeorgun y Giggadiryai _I_

Ibeorgun y Giggadiryai –II–

Bela sabbidulagan, digwar dudduganase baggar
na argan oyobugnanae. Anba sabbi
nuganiggadile, gege dungue olliduddugwad
bendagsulir, dii ga burba dagsulir.

Todos los árboles, hasta las algas más acuosas y
pequeñas, se dan la mano. El árbol más fuerte no
puede crecer sin la tierra blandita, sin el agua suave.

Ilustración 15 Captura de pantalla del libro capítulo Ibeorgun y Giggadiryai _II_

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Como se dijo anteriormente, el personaje de Wigudun es mencionado en tres ocasiones solo al inicio del relato, pero su presencia en el relato es prácticamente inexistente, sin desarrollo ni contexto adicional. Las menciones solo se hacen en la descripción de su llegada a la aldea junto con sus dos hermanos. Sin embargo, a lo largo de los capítulos, la historia se centra exclusivamente en *Ibeorgun*; hombre que llegó a la tierra desde las estrellas enviadx por lxs creadores a la tierra para recordar a la sociedad guna la identidad (hace parte de la historia de origen del pueblo Gunadule) y *Giggadiryai*; mujer que vino de las estrellas enviadx por lxs creadores Nana dummad y Baba dummad para recordarle a los Gunas su identidad que estaban perdiendo (hace parte de la historia de origen del pueblo Gunadule) pero mencionan mucho más a Ibeorgun (ser masculino) y en estos relatos no se dice nada de Wigudun, lo que se ha indagado ha sido porque hay abuelxs que saben la historia pero están en las islas que hacen parte de las islas de Gunayala en Panamá.

Nosotrxs, la generación actual, según los relatos que cuentan y cantan nuestrxs abuelxs en el presente, representamos la sexta generación que somos lxs que recordamos la memoria. Por ello, esta semilla también buscó recordar, dignificar y dibujar la presencia del ser Wigudun. De acuerdo a la historia de origen, estos seres llegaron a dar el vigor y virtud a los Gunadule, así pues, siento que de alguna manera ese fue mi encargo, el de reconocer a los seres Wigudun y nombrarlos como dijo lx compañe Mapuche Ange Cayuman, seres diversos ancestralmente. En el encuentro de Tejedoras de la Imagen³⁶ realizado en Nariño-Encano, tuve una conversación con Ange Cayuman, donde me manifestó: “no busco que nos den un lugar en la comunidad, simplemente busco que nos reconozcan con respeto” su deseo de respeto, hace eco con la invisibilización sufrida también por las mujeres, en mi comunidad, esta realidad son parte de las grandes heridas que hemos venido sanando, pero aún nos falta.

³⁶ Encuentro de mujeres diversas ancestralmente y realizadoras indígenas de Colombia en el año 2022

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Sigo dando puntadas con los hallazgos porque me permiten seguir afinando la pregunta respecto al ocultamiento de los seres Wigudun, o seres con dos espíritus, o diversidades ancestrales. Encontré que, en México, uno de los países de Abia Yala más multiculturales y pluriculturales, en Tehuantepec, en un pueblo ancestral del país, se encuentra un tercer género. Molina (2020) nos dice:

La etnocartografía diversa de grupos originarios que se asentaron en Mesoamérica (mayas, mixtecas, tarahumaras y zapotecas) aportaron, con su cosmovisión e identidad, a la construcción, aceptación e inclusión con normalidad del género mixto, esto es, una diversidad que se expresa más allá de la dualidad hombre-mujer. Sus aportes se adelantaron a nuestros tiempos, pues, desde la época precolombina superaron la idea de la construcción binaria de los estereotipos de género, aceptando con naturalidad un tercero. (p.3)

Ese esquema hegemónico y binario traído por los españoles le ha hecho daño a los pueblos originarios de Abia Yala, tal como pasa con la cultura Zapoteca a la cual pertenecen lxs muxes, lxs cuáles son afectadxs por el trato que reciben, a pesar de que se les reconocen y respetan desde la ancestralidad, pero no en su diversidad ancestral, como dice Molina (2020):

Lxs muxe enfrentan la discriminación dentro del territorio nacional dentro de un esquema binario de género y condición de vulnerabilidad como indígenas. Los cambios y rupturas en el desempeño del rol de género son a nivel individual pero no pueden desligarse del contexto en el que se articulan. En ese sentido, no son monocausales, se expresan a nivel individual en la salud mental y en las conductas de los sujetos. En general, las mujeres son representadas como objetos deseables, mientras los hombres son sujetos deseantes (p. 34).

En el mundo occidental, dada la mirada esencialista que se tiene de los pueblos originarios, se les dificulta pensar que en la población indígena hay sujetos con una identidad no binaria, y desde la academia no son muchos los trabajos e investigaciones sobre esta

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

temática relacionada con la preexistencia de seres con diferentes

identidades de género y orientación sexual, como lo dice el investigador Bautista (2018):

En México son escasos los trabajos que giran alrededor del tema de la sexualidad dentro de los grupos indígenas, en contraste con aquellos que se han dedicado al estudio de sus costumbres, tradiciones, formas de organización o modos de vida, ya sea en el presente o en el pasado. A partir de la revisión documental acerca de la problemática se encontró un número limitado de investigaciones elaboradas en México. (p.16)

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

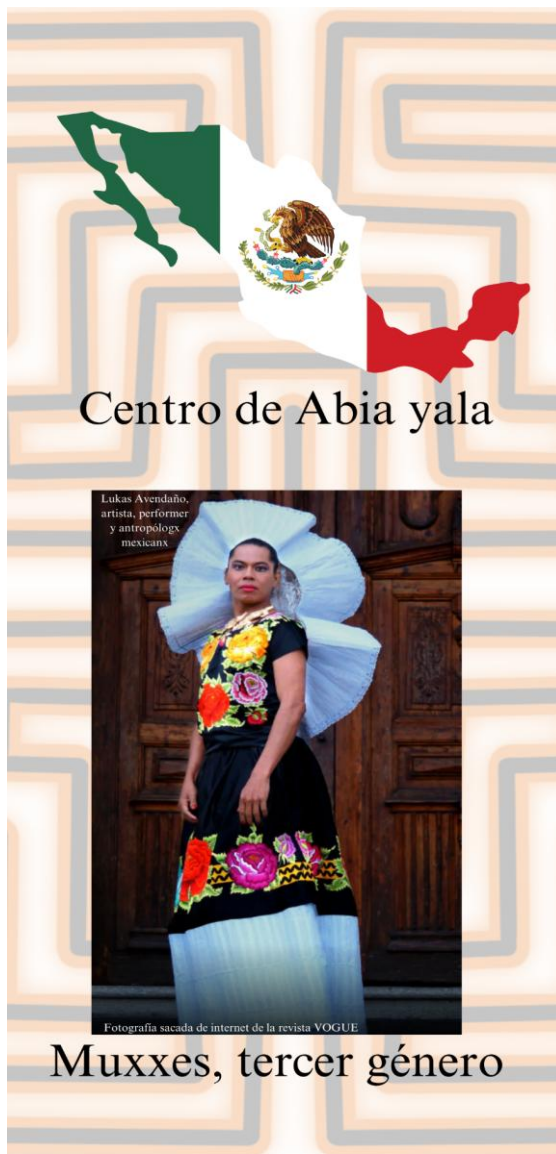


Ilustración 16 Diversidad Ancestral en Abya Yala del centro. Elaborado por Olowaili Green

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Entre esos pocos trabajos están las referencias acerca de lxs muxes del istmo de Tehuantepec, también se han encontrado investigaciones de los indígenas de Brasil del pueblo Magüta (Ticuna) del Amazonas, que habitan tanto allá como en Colombia, en un texto llamado *Homosexualidades indígenas y descolonialidad*, Fernández (2014) nos dice:

(...) desde una perspectiva no heteronormativa, aparecen en diversos autores y se encuentran referencias desde el inicio de la colonización de Brasil. Son clásicas las descripciones de fray Gaspar de Carvajal cuando, en la década de 1540, habría encontrado a las Coniupuiara en la región del río Nhamundá, entre el Amazonas y el Pará, que dieron origen a la leyenda de las Amazonas. De igual forma, en 1576 el padre Pedro de Magalhães Gandavo escribía que algunas indias hay también entre ellos que deciden ser castas, quienes no conocen hombre alguno de ninguna naturaleza, ni lo consentiría, aun cuando por eso las mataran. Ellas dejan a todo el ejército de mujeres e imitan a los hombres y siguen sus oficios como si no fueran hembras, traen los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas y a la caza perseverando siempre en compañía de hombres y cada una tiene una mujer que la sirve con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer (p. 139).

En Brasil la asimilación a la cultura binaria heteropatriarcal ha significado una pérdida cultural de las identidades que nombramos parte de la diversidad ancestral, al igual que cuando dicen que los indígenas han comenzado a actuar como los blancos, son indicios claros del olvido y el aprendizaje en la discriminación y rechazo a las personas disidentes o diversas en los pueblos ancestrales. Esto hace parte del proceso colonial y patriarcal al que nos han sometido. Como se muestra en un reportaje del 27 de julio de 2018, publicado por la Agência Folha “indios gays son objeto de discriminación en el Amazonas”:

Entre los indios Ticuna, la etnia más populosa de la Amazonía brasileña, un grupo de jóvenes ya no quiere pintarse el cuello con genipa americana (jagua) para tener la voz grave, como ordena la tradición que se haga en la adolescencia, ni acepta

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

las reglas de matrimonio tradicional, en que se determinan los esposos en la infancia. Ese pequeño grupo asumió la homosexualidad y dice que sufren la discriminación dentro de la comunidad, donde los gays son agredidos y llamados con nombres peyorativos, como ‘media cosa’. Cuando andan solos, pueden ser blanco de piedras, latas y burlas. [...] El científico social y profesor bilingüe (portugués y ticuna) de historia Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre los ticunas, no había registros anteriores de la existencia de homosexuales (p.145).

Estas violencias hacia las personas con identidades no binarias causan graves consecuencias para sus vidas, como optar por las drogas, desertar de la escuela e, incluso, llegar hasta el suicidio, entre otras decisiones que repercuten directamente en el cuidado de su ser y de la vida.

Estas investigaciones, artículos, crónicas sobre esta temática van dando pistas de los cambios culturales que han sufrido los pueblos originarios a partir de la influencia colonial y religiosa. Son relatos y formas de vida que vienen de afuera y se imponen al que es visto como “salvaje e incivilizado”.

1.9 Metodología:

1.9.1 Ruta pedagógica LMT

Para esta siembra partí desde caminos enraizados en mi cultura como mujer Gunadule y Wigudun, sintiendo la importancia de seguir abonando lo que mayores y mayores han aportado desde metodologías propias tejidas desde las sabidurías de los pueblos.

Desde la perspectiva del pueblo Gunadule, se desarrollaron metodologías cocreativas que partieron de la metodología de investigar “desde la raíz”, construidas en un diálogo

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

continuo y en una relación horizontal. Para este tejido tuve presentes los principios pedagógicos aprendidos del programa de Madre Tierra. Los principios son el silencio, la observación, la escucha, el tejido y la palabra dulce³⁷, (documento Maestro, 2018, p. 55).

En este proceso, no existió una separación entre quién investiga y quién es investigado; en cambio, se forjó un encuentro colaborativo donde cada persona es tanto generadora como receptora de conocimientos. En este sentido, fui un puente que conectó y facilitó la transmisión del saber ancestral, contribuyendo a su difusión en el mundo. Mi labor se centró en tejer una red de conversaciones en espiral, un proceso que permite revivir y restaurar memorias que, en ciertos contextos, han sido olvidadas.

Para enriquecer esta reflexión, es valioso considerar los aportes del maestro Green (2011), quien, en su tesis doctoral titulada *Anmal Gaya Burba:Isbeyobi Daglege Nana Nabgwana Bendagge Gala – Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*, nos dice lo siguiente:

Investigar desde las raíces significa entonces que 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 lxs ancianxs de las comunidades, tanto en Colombia como en Panamá. (p.51)

El sabio Abadio nos expone su propuesta de investigación desde la raíz. Esta metodología, que Green denomina “significados de vida”, implica un enfoque pedagógico en el cual las palabras del idioma Gunadule se convierten en un vehículo para preservar la memoria colectiva y transmitir los conocimientos ancestrales de manera intergeneracional. Su estrategia invita a ahondar en el origen de las palabras, experimentarlas sensorialmente, visualizarlas e interpretarlas para reconstruir y comprender el mundo desde la perspectiva

³⁷ Este trabajo se teje desde los principios pedagógicos del Programa de Madre Tierra, que propone una formación anclada en el silencio como vía de introspección, la escucha como encuentro, la observación como contemplación, el tejido como memoria viva, y la palabra dulce como forma de construir conocimiento colectivo. Estos principios orientan el camino pedagógico y metodológico que aquí propongo, donde la espiritualidad, la sanación y el diálogo son parte integral de la educación desde la raíz.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

cultural de cada pueblo.

Desde la perspectiva del pueblo Gunadule, las metodologías cocreativas surgen de la necesidad de investigar desde la metodología “**desde la raíz**”, es decir, reconociendo que el conocimiento no se transmite de manera unidireccional, sino que se construye a partir de un diálogo continuo y horizontal. Este enfoque tiene una relación directa con otro método de investigación, que es la autobiografía, pues en esta semilla me presento no solo como investigadora, sino como una pieza viva dentro del proceso de investigación. De esta manera, no existió una separación rígida entre la persona que investiga y la persona que es investigada; al contrario, ambas partes fueron simultáneamente generadoras y receptoras de conocimientos.

A través de este proceso, me vi como un puente cultural, facilitando la transmisión del saber ancestral y creando un espacio para que este conocimiento se difunda, no solo en el contexto de la comunidad Gunadule, sino también hacia fuera, con el objetivo de recuperar memorias que fueron silenciadas o desplazadas a lo largo del tiempo. Mi labor, entonces, se centró en tejer una red de conversaciones en espiral, como un proceso vivo, donde cada palabra y cada gesto contribuyen a restaurar aquellas historias olvidadas, haciendo que lo perdido regrese a la memoria colectiva.

Este trabajo metodológico lo llevé a cabo con la ruta propuesta en un ejercicio autobiográfico, término que luego el programa cambia por historias de vientre para integrar la historia de vientre del territorio, en la comprensión y afirmación como somos todxs en interrelación con la madre tierra y el cosmos, es decir este camino está profundamente marcado por la vivencia personal, por el caminar en el territorio de origen desde la experiencia directa de ser parte de este proceso de sanación. Al integrar la autobiografía en este diseño, se reconoce que el saber no solo se transmite de manera intelectual, sino que se vive, se siente y se comparte, haciendo de este proyecto una experiencia profundamente cocreativa y colectiva.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Esta metodología la tejí con las conversaciones, con los encuentros y la participación de los espacios que tiene el pueblo Gunadule para integrar y compartir los saberes ancestrales del pueblo, como lo son, por un lado, *encuentros en el Onmaggednega* (casa del congreso), fiestas, ceremonias, reuniones y, por otro lado, desde la *lengua materna* donde descubrieron los **significados de vida**, es decir, que cada sonido, que cada palabra es una memoria, es un pensamiento, y un sentido. Esta propuesta metodológica nos dice que la lengua es la abuela, es la que transmite el conocimiento. Green (2018) nos dice que:

A la lengua hay que verla como madre y es el legado de los antepasados que transmiten historias de generación en generación. Pero también están las historias de vientres, que son las historias que están en el origen. Como lo ha planteado el abuelo y planta sagrada *yagé*, se puede hablar de dos orígenes: el vientre de la madre que es personal y la historia del vientre del pueblo Gunadule, que son historias desde el origen del pueblo hasta esta sexta generación, que [como se dijo anteriormente] son los descendientes de Ibeorgun, Giggadiryai y Wigudun, historias del vientre donde incluye lo autobiográfico³⁸ (p 17).

Estas metodologías propias, alternativas y ancestrales con las que regué mi semilla se relacionan con el paradigma cualitativo de la investigación y con las metodologías que desde la autobiografía y las historias de vientre se viene trabajando en madre tierra. En este proceso se hace el ejercicio de regar la semilla con la información que nos ofrecen, información que no solo son fuentes primarias, sino que son una fuente vital para el riego de la semilla, dado que quieren participan en las conversaciones y nos donan su legado en los relatos, son y han sido quienes custodian y transmiten nuestra historia en el mismo territorio de origen, por esto decimos que es una construcción de conocimiento donde todas las voces que participan construyen la semilla, es decir, no hay separación de objeto y del sujeto de la investigación.

³⁸ Autobiografía. Consiste en un ejercicio de reflexión personal (en diálogo con la familia y la comunidad), con preguntas tales como: (...) ¿De dónde vengo? ¿Cómo fue mi historia en el vientre de mi madre? ¿Qué sé de nuestra estancia en el vientre? ¿Qué historias nos ha contado desde que fuimos concebidos? Este ejercicio de reconocer la historia de origen propia y la posibilidad de seguirla construyendo a lo largo del proceso formativo permite el encuentro de caminos y rutas en los cuales el estudiante puede actuar para proteger y sanar la tierra, a sí mismo y a su comunidad. (Universidad de Antioquia, 2018, P. 61).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Tal como dice Smith (2012), “la investigación cualitativa posee una serie cada vez mayor de herramientas que posibilitan interpretaciones más finas de la vida social” (p.221), sigue la autora planteando que los enfoques de investigación cualitativa: “poseen el potencial para responder a desafíos y crisis epistémicos, para desentrañar y tejer, para plegar y desenmascarar los estragos de la vida y la profundidad social de la experiencia humana” (ibidem). Esta ruta fue con la que me identifiqué, para desmarcarme de miradas hegemónicas, heteronormativas negadoras de la diversidad ancestral.

Por otro lado, el enfoque metodológico de esta investigación, que aboga por una visión crítica de la investigación cualitativa, puede también fundamentarse en las ideas presentadas por Hernández Carrión acerca de la metodología de investigación endógena. Según este autor, Carrion (2019) “La investigación endógena implica la búsqueda de soluciones a problemas dentro de una comunidad o territorio específico, con un enfoque orientado al desarrollo local” (p.17). Este tipo de metodología no solo busca impactar positivamente a nivel local, sino también global, considerando tanto los intereses económicos individuales como los colectivos de las personas. En este sentido, se plantea como una herramienta que fomenta la autonomía y el empoderamiento de las comunidades, en contraste con las metodologías externas que a menudo imponen soluciones ajenas a la realidad local.

Este enfoque metodológico resuena con lo que mencionaba previamente sobre la necesidad de repensar las relaciones de poder que se han establecido históricamente al ver a los pueblos indígenas como objetos de investigación. Tal visión ha dado lugar a prácticas como el extractivismo y la instrumentalización de nuestros conocimientos, las cuales han sido ampliamente criticadas por muchxs académicos y activistas. En este contexto, regreso a las metodologías propias de los pueblos originarios dentro de la línea que estoy haciendo la maestría, como las historias de vientres y los significados de vida y la autobiografía, que ofrecen una visión más profunda y auténtica de nuestras culturas y cosmovisiones. Estas metodologías: “Nos permiten reconstruir nuestras historias de manera autónoma, reafirmando la importancia de nuestras lenguas y tradiciones en el proceso de construcción de un sistema educativo que valore y defienda nuestra identidad cultural” (Green, 2018).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Considero que esta investigación enfocada en los significados de vida motiva a otros pueblos de Abia Yala a ahondar en la raíz de sus lenguas; de esta manera contribuir con distintas iniciativas que muchos pueblos indígenas “vienen realizando para lograr su propio sistema educativo, para que sean valoradas y defendidas sus lenguas originarias y por ende su identidad y su cultura”. (Green 2018, p.13)

En la escritura de mi historia de vientre, busqué respuestas sobre las emociones que surgieron al descubrir mis sentimientos sexo-afectivos por otras mujeres, y por qué, al hacerlo, sentí que no podía expresar libremente mi amor en público. Esta vivencia fue aún más dolorosa cuando supe que muchos de mis amigxs fueron desplazadx de sus hogares, violentadx tanto por sus propias familias como por la sociedad en general. A lo largo de mi proceso, me percaté de una ausencia significativa: los seres Wigudun no eran mencionados en los cantos sagrados de nuestras asambleas (Onmaggednega), lo que me llevó a comprender esa profunda herida vinculada al sincretismo religioso que, aunque visto desde una perspectiva subjetiva, está profundamente anclado en la historia colonial del pueblo Gunadule.

Martínez (2024), un historiador reconocido del pueblo Gunadule, ha documentado, ampliamente, la llegada de los colonizadores, quienes, a partir de 1500, trajeron consigo una serie de imposiciones religiosas que transformaron la espiritualidad y las prácticas ancestrales del pueblo Guna. La llegada de los españoles, los luteranos y otros colonizadores europeos, como los franceses y los ingleses, marcó el inicio de un proceso de sincretismo religioso que afectó gravemente a las creencias originarias. En sus investigaciones, Martínez resalta cómo, a pesar de que los luteranos no impusieron su religión, el impacto de la llegada de estos colonizadores, particularmente con las influencias del cristianismo, fue inevitable. La interpretación religiosa impuesta redujo las expresiones espirituales indígenas, categorizándolas como "bárbaras" y contrarias a la visión eurocéntrica de lo sagrado.

A lo largo de los siglos, este sincretismo religioso resultó en una herida colonial

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

profunda que modificó las prácticas espirituales y las estructuras de poder dentro de nuestras comunidades, invisibilizando elementos fundamentales de nuestra identidad cultural. Aunque se dice que hacia el año 1700, las historias, los roles se comienzan a marcar más fuerte, estos relatos oficiales que desaparecieron no fue accidental; fue una estrategia colonial para borrar las huellas de la resistencia indígena y las creencias ancestrales. En este contexto, la no mención de los seres Wigudun en las Onmaggednega refleja cómo esas estructuras coloniales de poder y las imposiciones religiosas dejaron una herida cultural que persiste hasta hoy, y que aún condiciona nuestras formas de existir y de entender el mundo.

El sincretismo religioso se valida con los estudios de historiadores como Atilio Martínez, quien ha documentado el impacto de la colonización en la cosmovisión Gunadule, particularmente en la relación con las espiritualidades ancestrales. En lugar de ver el sincretismo como una simple fusión de creencias, es crucial reconocerlo como una estrategia de opresión y control que, al imponer una visión religiosa foránea, erradicó el espacio para la pluralidad de géneros y espiritualidades que existían en las comunidades Gunadule, como lo es el caso de los seres Wigudun. Por tanto, la herida colonial sigue presente en la falta de reconocimiento y visibilidad de estos seres sagrados, como secuelas de las intervenciones externas que buscaban homogeneizar las creencias y las prácticas espirituales. Donde además logré una observación acerca de la intrusión del patriarcado en esos cantos, donde se menciona con más frecuencia a Baba dummadi que es nuestro padre creador, en comparación con nuestra madre creadora Nana dummadi. Es decir, comprendí que también las mujeres son invisibilizadas en las asambleas a través de estos cantos. Entonces, desde mi lugar de enunciación como mujer Gunadule y Wigudun, comencé a entablar conversaciones con lxs abuelxs del territorio.

Para hacer este camino de volver a mi raíz, de indagar por el origen y la existencia de los seres Wigudun, necesité hacer un ejercicio de pensamiento ‘corazonado’, que dialoga con lo que Cusicanqui (2015) plantea, pero a la vez, ordenar un camino para hacerlo, acudiendo a la propuesta que hace la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra (2018), en la que

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

aparece un horizonte metodológico y una ruta pedagógica³⁹ para sembrar esta semilla en cuatro caminos así:

Primero. Ir al origen: historias de vientres, mi historia de origen personal y la historia de origen de la vida de la cultura Gunadule.

Segundo. Las interferencias y los desequilibrios en la cultura: identificar los problemas de las culturas en la vida actual que generan desarmonías en sus territorios, con la madre tierra, como la colonización, la omisión de los seres Wigudun, el patriarcado, el binarismo, lo hegemónico, entre otras.

Tercero. La sanación: Vislumbrar soluciones o acciones para equilibrar la desarmonía generada por la colonización, un proceso que no solo trastocó nuestras territorialidades, espiritualidades y lenguas, sino también nuestras formas de pensar, sentir y amar. Cuando nombro que "nuestros pensamientos ya son blancos", no me refiero a una categoría racial ni a una idea esencialista, sino a la internalización de estructuras coloniales que impusieron formas de pensamiento lineales, binaristas, racionalistas, patriarcales y jerárquicas, que contrastan con las formas relacionales, holísticas y espirituales del pensamiento ancestral indígena.

Lo blanco, en este contexto, hace alusión a una matriz de poder y conocimiento hegemónica que ha sido impuesta como universal, negando las otras formas de saber y de existir en el mundo. Como plantea María Lugones (2008) al hablar de la colonialidad del género, la colonización trajo una reorganización de nuestras relaciones sociales, sexuales y epistémicas, donde lo indígena, lo negro, lo diverso fue visto como inferior o irracional. Cusicanqui (2010) también nos recuerda que "el saber hegemónico ha borrado, subsumido o convertido en folklore los saberes ancestrales", y que descolonizar el pensamiento es recuperar nuestras propias formas de conocimiento y existencia,

³⁹ La ruta pedagógica se propone como el camino que posibilita a las pedagogas y a los pedagogos de la Madre Tierra, en formación, reconocer la historia de su ser, de su familia y de sus comunidades para acompañar los sueños pedagógicos y políticos de su pueblo en la sanación y protección de la tierra. 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 Gunadule Abadio Green Stócel con una planta sagrada nombrada

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

desde un ejercicio que es también espiritual, afectivo y corporal.

Por eso, en este camino de sanación, es urgente reaprender a pensar desde nuestras raíces, desde el corazón, como decían mis abuelxs, y no desde lógicas impuestas que nos dividen, fragmentan y niegan lo sagrado que habita en nosotrx.

Cuarto. La protección: Wigudun no puede ser reducido únicamente a la categoría occidental de la diversidad sexual y de género contemporánea. Se trata de una expresión sagrada, un ser espiritual dentro del pensamiento cosmológico Guna que abarca todos los niveles del ser: espiritual, corporal, afectivo, cósmico y político. Como lo plantea Nandin Wigudun, quien ha rastreado su existencia a lo largo de las comunidades Gunas en Panamá:

“Ibeorgun y Giggadiryai nos enseñaron las bases, pero Wigudun dio salsa, dio ánimo, la espiritualidad, el sabor a café, a chocolate. Wigudun vino para explicar la esencia de la espiritualidad del pueblo Guna [...] Nuestra cultura, todo es sexuado [...] Wigudun nos enseñó por qué es la danza, por qué es el diseño, por qué todo tiene alma” (Conversación personal, 2024).

Este testimonio permite comprender que Wigudun no es un añadido cultural, sino un pilar esencial para entender el equilibrio cósmico y la transmisión del conocimiento sensible en la cosmogonía Guna. Desde esta perspectiva, hablar de protección es también hablar de restituir el lugar que estos seres ocupan en la memoria, en los relatos de origen y en la comunidad. Así, se hace necesario defender su presencia como parte integral de los procesos educativos, espirituales y comunitarios, no solo para su reconocimiento, sino para restablecer el equilibrio que ha sido afectado por siglos de colonización espiritual y epistémica.

Como lo señala Atilio Martínez, historiador del pueblo Guna, las heridas del sincretismo religioso colonial aún siguen abiertas. En entrevista realizada el 2 de noviembre de 2024, Martínez señala cómo, tras la llegada de los españoles, franceses e ingleses, especialmente durante las guerras de religión en el siglo XVIII, se impusieron visiones religiosas ajenas que dañaron profundamente

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

la estructura espiritual del pueblo Guna, relegando a un segundo plano sus propias enseñanzas y relatos sagrados.

En conclusión, esta metodología enraizada en la cultura Gunadule y fundamentada en el paradigma cualitativo y la investigación endógena se convierte en un camino para sanar, proteger y restaurar el conocimiento ancestral. A través de este enfoque, se busca no solo recordar a los seres Wigudun, sino también transmitir su historia y su importancia cultural, espiritual y social a futuras generaciones.

1.9.2 Maneras de recolección, análisis e interpretación de la información.

Sembrando con las conversaciones

- Intercambio de experiencias con jóvenes Wigudun indígenas pertenecientes a otros pueblos originarios de Colombia entre las edades de 18 a 30 años, estudiantes, compañerxs que son estudiantes en contexto de ciudad, pero también compañerxs en comunidad.
- Caminar el territorio interactuando con personajes importantes del pueblo Guna en Antioquia y Panamá, como lo fueron lxs sabedorxs, wigudun, amistades wigudun de otros pueblos hermanos, para buscar el relato de la historia de origen de Wigudun, y entender un poco el contexto colombiano.
- Asistir nuevamente a los Onmaggednega (asambleas) no responde solamente a un gesto ritual, sino a un acto consciente de relectura, reinterpretación y verificación de la presencia (o ausencia) de elementos que habían pasado inadvertidos, especialmente respecto a la existencia y el sentido del ser espiritual Wigudun. En las primeras escuchas, muchas de las historias de origen que narran los Saglas habían sido recibidas como parte de la transmisión cultural habitual. Sin embargo, al emprender este camino de sanación y retorno a mi raíz, sentí la necesidad de escuchar desde otro lugar, ya no solo con atención, sino con un propósito: desentrañar lo que no se nombra, lo que se oculta, o lo que ha sido silenciado con el tiempo y la colonización espiritual.

Este nuevo nivel de escucha está guiado por preguntas fundamentales: ¿por qué no se menciona a

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Wigudun en los cantos sagrados? ¿Cómo se entiende la diferencia, la dualidad, la fluidez espiritual y corporal en nuestras historias de origen? ¿Qué tanto ha influido el sincretismo religioso, el cristianismo, en la omisión o censura de ciertos saberes?

En el proceso, comprendí que la categoría “género” no existe como tal en la lengua ni en la cosmovisión Guna. Nuestra lengua no posee distinciones gramaticales como masculino o femenino, no se dice “perra” o “perro” como en español, sino que cuando se quiere precisar el sexo se agrega “hombre” o “mujer”, lo cual es más una descripción física o funcional que una categoría de identidad rígida. Esto me llevó a entender que muchas veces las herramientas del análisis occidental (como el género o la sexualidad) no son suficientes ni adecuadas para captar la riqueza espiritual de seres como Wigudun.

Wigudun, como lo narra Nandin Wigudun Guna (comunicación personal, 18 de marzo de 2024), vino a enseñarnos la esencia de la espiritualidad, a explicar el sentido profundo de la danza, del cuerpo, del río como menstruación de la Madre Tierra. Wigudun no puede ser reducido ni clasificado desde las categorías binarias. Es un ser que aporta sabor, alma, diseño y memoria a la cultura; es el que da la “salsa”, el “ánimo” y la fuerza espiritual que no fue totalmente enseñada por los primeros seres creadores como Ibeorgun y Giggadiryai. Escuchar con esta conciencia me permite identificar no solo lo que los cantos dicen, sino también lo que han dejado de decir.

Este ejercicio de escucha profunda, desde el cuerpo, la memoria y el pensamiento corazonado, es también una forma de resistencia y sanación frente a la colonialidad del saber y del ser. Porque volver a escuchar es volver a recordar lo que fue silenciado. Volver a escuchar es volver a nacer.

Conversar por medio de la virtualidad con compañerxs Wigudun del lado de Panamá.; Uno de los momentos más significativos en mi proceso de búsqueda espiritual y de memoria fue el contacto con compañerxs Wigudun del lado de Panamá. Allí, gracias a los espacios de conversación y aprendizaje que se han venido tejiendo desde hace años, encontré no solo acompañamiento, sino también claridad y guía para nombrarme y comprender mi existencia desde lo ancestral.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

En Panamá existe una organización llamada Wigudun Galu, conformada por personas que se reconocen como Wigudun, y que han venido haciendo un trabajo invaluable de reconstrucción de la memoria, sanación comunitaria y visibilización política. A través de la virtualidad, logré contactar a varias de ellas, con quienes sostuve conversaciones profundas y resonantes que me permitieron no solo reafirmar mi identidad, sino también comprender que no estoy sola, que el ser Wigudun no es un invento moderno, ni una categoría prestada, sino una existencia sagrada que ha resistido al silencio impuesto por la colonia y por los sistemas normativos dentro y fuera de nuestras comunidades. Las conversaciones con ellas me abrieron el horizonte para empezar a buscar también en mi territorio, aunque me encontré con obstáculos: la persona que, según me contaron, conservaba el relato del ser Wigudun en mi comunidad, ya había fallecido. Sin embargo, el eco de sus voces y relatos sigue vivo en la oralidad, en los cantos, en los gestos de la vida cotidiana, y gracias a la guía de mis hermanas panameñas, aprendí a escuchar con otra sensibilidad, a reconocer en los silencios, los olvidos y las ausencias, las pistas de una espiritualidad que ha sido intencionalmente desplazada, pero que se resiste a desaparecer.

Este encuentro transfronterizo no fue solo un acto de búsqueda individual, sino una forma de sanar la herida de la separación impuesta por las fronteras coloniales. Ser Wigudun es una experiencia compartida que atraviesa los límites geográficos, lingüísticos y generacionales, y en esa conexión virtual se tejió una red de afecto, memoria y resistencia.

Pedir permiso (consentimiento informado) y no solo escrito sino espiritual a todas las personas interesadas y que ahora hacen parte de esta semilla para usar voz, y sus testimonios para ir recolectando información, anticipando los asuntos éticos que estuvieron presentes siempre, al pedir permiso al territorio y los espíritus para entrar, pedir permiso para las conversaciones y grabaciones, asumiendo siempre desde el respeto este proceso de siembra de la semilla con los espíritus, territorio, comunidad y todas las personas que me donaron su palabra.

1.9.3 Maneras de hacer la siembra de la semilla

Los principios pedagógicos de la madre tierra, la observación, el silencio y la escucha

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

fueron mis grandes aliadas, para estar atenta de registros, de escuchar con atención las opiniones, intervenciones, la palabra corazonada, así realice las siguientes actividades:

- Registro fotográfico y de vídeos
- Grabación de la voz
- Conversaciones por notas de voz y escritas por WhatsApp
- Conversaciones virtuales por plataformas como Zoom o Meet.
- Conversaciones en las hamacas para generar confianza y frescura en ellas, en las cuáles se desarrollaban diálogos sobre la historia de origen, el recuento de esas mismas historias.

1.9.4 Principios con mi pueblo y mi cultura/ Asuntos éticos.

Cuando comencé a preguntarme sobre mi semilla investigativa también me generó muchas inquietudes y entre esas surgieron las siguientes: ¿para quién investigó?, ¿con quién investigó?, ¿a quién le va a llegar?, es decir, ¿con y para quiénes, para qué, por qué, voy a sembrar esta semilla?

¿Cómo quiero hacerlo? ¿Hacer un encuentro en la comunidad, conversar y dar las gracias?

Estas preguntas también me las hago en mi quehacer audiovisual, cada vez que voy a narrar una historia de mi pueblo. Desde ese mismo caminar en lo audiovisual he venido rompiendo esquemas, en no replicar lo que la academia me enseñó a la hora de hacer cine, en no contar historias lineales, sino que los tiempos son espirales, en que las realizaciones son cocreativas y de manera horizontal, sin jerarquías, a la hora de cocrear siempre se pide permiso a la comunidad y al territorio, para lograr tener un buen trabajo. De esta manera sentí, pensé e hice este proceso de siembra de la semilla, siempre pidiendo permiso a lxs abuelxs, a las autoridades, a la hora grabar y tener buenas conversaciones con ellas y ellos. De esta manera logré construir una investigación donde ellos y ellas también hacen parte de la construcción de la misma historia, sin ellos no podría germinar la semilla. Sencillamente,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

la investigación es pertinente entender el porqué desapareció de los cantos sagrados en los onmaggednega y recuperar esa memoria ocultada y nombrar a seres que también son importantes para la cultura, para la comunidad, y poder ser, sin necesidad de sentirse avergonzadx, por ser mujeres o personas Wigudun.

Otro aprendizaje que me acompañó en el cuidado y abono de la semilla, es que el tiempo es espiral, por esto la metodología que apliqué en esta semilla es lo que he aprendido sintiendo y pensando en espiral, es decir, que para construir un mundo mejor debemos tener claro el pasado, el pasado no está detrás de mí, el pasado lo veo, lo experimento.

Volviendo a las preguntas, pensé ¿A quién le llegará este conocimiento? Estas inquietudes no solo fueron un punto de partida, sino también un recordatorio constante de la responsabilidad y el respeto que debo tener hacia mi comunidad y mi cultura. Este proceso no se trata solo de recopilar datos, sino de participar en un diálogo vivo y significativo con las personas que son parte de esta historia.

En la cultura Gunadule, investigar no es un acto intrusivo ni jerárquico. No se trata de hacer preguntas directas, sino de escuchar atentamente, de observar, de ser parte del tejido vivo que forma la comunidad. Esta mirada me llevó a participar en los onmaggednega (congresos comunitarios), a conversar con lxs sabedorxss, a escuchar las palabras de los Saglas, de lxs abuelxs, y de quienes guardan la memoria ancestral. En estos espacios, más que buscar respuestas inmediatas, me permití despertar preguntas profundas y a menudo incómodas, preguntas que no juzgan, pero que invitan a reflexionar y a abrir caminos hacia una memoria olvidada.

El respeto es la base de este proceso. Antes de grabar, conversar o incluso expresar una inquietud, siempre pido permiso, tanto a las personas como al territorio. Este acto no es simbólico; es una práctica esencial que asegura que el conocimiento sea compartido desde una posición de humildad y reciprocidad. Entiendo que esta memoria no me pertenece, sino que es un legado colectivo del cual soy parte y al cual debo contribuir con cuidado.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Desde mi experiencia en el campo audiovisual, he aprendido que, en lugar de replicar estructuras lineales y jerárquicas, puedo adoptar una visión espiral del tiempo y del proceso creativo. Este enfoque también guía mi semilla. No me considero "directora única" ni "autora única" de este trabajo, sino una realizadora o corealizadora, alguien que teje junto con la comunidad las historias y significados que emergen de nuestras conversaciones y encuentros.

Cada paso en esta investigación ha sido cocreativo. Lxs abuelxs, las autoridades y los sabios Saglas, lxs amigxs, no son simplemente "fuentes" o "informantes"; son constructores activos de esta memoria colectiva. Sus palabras, sus silencios y su sabiduría son los que nutren esta semilla investigativa. Sin ellos, no sería posible que esta historia germinara y floreciera. Este trabajo no es mío, es nuestro, y ese es el principio ético fundamental que me guía.

Uno de los mayores retos al narrar historias de mi pueblo, tanto en lo audiovisual como en esta investigación, ha sido evitar el extractivismo epistemológico. Esto significa no tomar conocimientos o historias para beneficio propio o para cumplir con los marcos académicos tradicionales. En cambio, he buscado construir narrativas que sean pertinentes y que aporten al bienestar de la comunidad. Me esfuerzo por asegurar que este trabajo no solo documente, sino que también sane, nombre y reconozca a los seres que han sido silenciados, como las mujeres y las personas Wigudun.

Este enfoque es particularmente importante cuando se trabaja con temas sensibles y profundamente significativos, como la identidad de las personas Wigudun. Este trabajo buscó abrir un espacio para que estas personas puedan existir sin vergüenza, para que sean reconocidas como parte esencial de nuestra cultura, y para que su espiritualidad y diversidad sagradas sean entendidas y celebradas.

En mi cultura, el pasado no es algo que quedó atrás; es algo que está vivo, que se ve y se experimenta en el presente. Los relatos de los seres Wigudun, aunque invisibilizados, siguen siendo parte de nuestra memoria colectiva, esperando ser desenterrados y cuidados. Recuperar estos relatos no es solo un acto de preservación histórica, sino un paso crucial

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

hacia la sanación de las heridas coloniales y hacia la construcción de un futuro más inclusivo y respetuoso.

Otro propósito ha sido sanar heridas y recuperar memorias, no solo como un acto académico, sino como una contribución real y tangible a mi comunidad. Esto implica nombrar a los seres Wigudun. El aporte que representan los seres Wigudun es fundamental para comprender quiénes somos como pueblo, y la invisibilización ha creado desequilibrios que es necesario corregir.

Este proceso es más que una investigación; es una acción cultural y espiritual. Es una forma de volver a conectar con nuestras raíces, de celebrar nuestra diversidad y de ofrecer a las futuras generaciones un camino hacia la aceptación y el respeto. En este sentido, la metodología que aplico no es una imposición externa, sino una práctica arraigada en los principios de mi cultura: escuchar antes de hablar, pedir permiso antes de actuar y construir desde la colectividad, no desde la individualidad.

Investigar en mi comunidad no es solo un desafío académico; es un compromiso ético y cultural. Cada conversación, cada encuentro y cada palabra compartida forman parte de un proceso cocreativo que busca no solo documentar, sino también transformar. Este trabajo es un puente entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la sanación, y solo puede ser llevado a cabo con respeto, humildad y un profundo sentido de responsabilidad hacia mi pueblo y mi cultura.

He aprendido que para construir un mundo mejor debemos entender y valorar nuestro pasado, no como algo distante, sino como algo que vive con nosotros y nos guía. Este principio es el corazón de mi investigación, y es lo que me permite continuar este camino con integridad y propósito.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

BILLI BO/CAPÍTULO II/ ANGIN WAGA IGALA DOISA /INTERFERENCIAS



Fotografía 8 Infancia Gunadule tomadas por Amelicia Santacruz y Abadio Green

2.1. Las interferencias y los desequilibrios / Bonigan an sanguin an neggweburguine.

Tengo un recuerdo de estar acostada en la hamaca, y que mis pies los cargara mi abuela, con su fuerza en la voz de los cantos de arrullo y su maraca. Es un recuerdo que me fortalece al escucharla, cantar y hacerme poemas a través de su improvisación. Sus sentimientos hacen que me sienta motivada y orgullosa de ser heredera de mi cultura. Quiero volver a mi raíz, a mi vientre, porque he vivido interferencias que han afectado mi identidad y mi conexión espiritual.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Estas interferencias no son solo personales, sino también estructurales. El Documento Maestro del Programa de Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra señala que la historia de cinco siglos de atropello y desequilibrios ha generado crisis de identidad en los estudiantes, comunidades y organizaciones indígenas. La educación ha sido uno de los principales instrumentos de imposición cultural, promoviendo un modelo de ser individualista, mercantil y desconectado de la Madre Tierra, lo cual ha llevado a una generación con autoestima baja y escaso respeto por sus raíces culturales (Universidad de Antioquia, 2018, p. 80).

Quijano (2000) explica que "la colonialidad de la alteridad se refiere a cómo las estructuras de poder coloniales continúan influyendo en la construcción de identidades y en las formas de reconocimiento y exclusión en la actualidad" (p. 89). Además, argumenta que: "estas dinámicas coloniales persisten en las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales actuales, marcando las identidades consideradas como "otras" en relación con una norma impuesta por el sistema colonial" (p. 23). Esto se refleja en la percepción, representación y tratamiento de grupos minoritarios, como indígenas y afrodescendientes, en comparación con la identidad dominante, perpetuando así la exclusión y discriminación en la sociedad contemporánea.

Necesito continuar con mi proceso de descolonización, y para ello he tenido la fortuna de contar con una raíz: mis abuelxs, madres, tíxs, quienes sembraron en mí la memoria y la espiritualidad de mi cultura. Reconocer que crecí y me he socializado en el mundo exterior a mi territorio, y que he transitado espacios académicos donde opera una hegemonía epistémica que, en un principio, tensionó mi identidad y dejó huellas dolorosas. Sin embargo, no he sido una esponja que absorbe sin cuestionar; por el contrario, he aprendido a transformar, a resistir y a reinterpretar desde mis propias maneras de sentir, pensar y narrar. La academia no logró colonizarme: me brindó herramientas para romper con sus propias lógicas y crear otras formas de existencia y conocimiento.

Este ejercicio académico es muestra de ello. En mis obras audiovisuales he apostado

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

por narrativas en espiral, no lineales, que surgen desde la colectividad, el cuerpo, la memoria y la raíz. Así, he transitado desde el dolor hacia la sanación, desde el silencio hacia la voz, desde la fragmentación hacia una conciencia espiritual y colectiva. Hoy el trabajo es fortalecer mi carne, mi ser, mi cuerpo, mi lengua, mi pensamiento, mi raíz. Y sobre todo, recordar que mi primer territorio es el vientre: desde allí florece la decolonialidad del ser, del pensar, del saber y del sentir

Walsh (2005) dice que “la colonialidad del ser se refiere, así, a la no-existencia y la deshumanización: una negación del estatus de ser humano que se inició dentro de los sistemas de complicidad del colonialismo y esclavitud” (p. 4). La autora también nos expone que la “colonialidad del ser” refleja la internalización de la lógica colonial en la subjetividad y en la construcción misma de la identidad, donde se establecen jerarquías y abuelaexclusiones basadas en categorías impuestas por el colonialismo. Este concepto amplía la comprensión de cómo la colonialidad afecta profundamente no solo las instituciones y las estructuras sociales, sino también la percepción y experiencia individual de las personas en sociedades marcadas por legados coloniales.

2.2 Interferencias personales

2.2.1 Aprender a hablar español, sin saber mi lengua dulegaya / Dulegaya wissuli, anaya gesummagge.

En mi historia de vientre mencioné que los primeros cinco años de mi vida los pasé en Bogotá debido a las condiciones políticas del trabajo de mi padre, lo que dificultó mis primeros acercamientos al aprendizaje de mi lengua materna con mi familia. Al aprender primero a hablar el castellano que el idioma dulegaya, me distancié completamente de la posibilidad de comunicarme con mis abuelxs, tías y primos. Desde entonces, mis estancias en la casa de mi comunidad han sido siempre temporales, hasta el día de hoy. Afortunadamente, logré aprender y hablar mi lengua materna, lo que ahora me permite conversar con mi abuela y comprender las historias de origen.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Este proceso de aprendizaje del castellano y la desconexión de mi lengua materna refleja, en parte, las interferencias culturales que la colonización impuso a los pueblos originarios. Según el documento Maestro de la LPMT, de la Universidad de Antioquia (2018), "las interferencias de la colonización y sus huellas, algunas imperceptibles en el tiempo y el espacio, han penetrado las historias de origen, cosmogonías, espiritualidades, lenguajes y prácticas" (p. 87). Estas interferencias, que perduran a lo largo de los siglos, explican cómo muchos de nosotrxs, siendo estudiantes y miembros de comunidades originarias, experimentamos una crisis de identidad que no solo afecta nuestras relaciones familiares, sino también el respeto por nuestros valores culturales ancestrales.

Además, estas interferencias continúan influyendo en la educación de los pueblos originarios, ya que la colonización no solo implicó la imposición de un idioma, sino también una estrategia de despojo cultural que buscaba invalidar nuestras lenguas, prácticas y saberes ancestrales

2.2.2 Academia: Ocultamiento y desconocimiento del saber ancestral/ Waga neggine an durdaisa, Waga igala.

Socializarme a través de los procesos de educación eurocéntrica, tanto en el colegio como en la universidad interfirió de algún modo en la construcción de mi identidad como mujer indígena Wugudun. En primer lugar, sentía vergüenza de reconocermme como indígena, mientras que, por otro lado, mi identidad de género se resistía a la identidad aceptada e impuesta por el sistema heteropatriarcal. Sin embargo, por fortuna, siempre he sido una mujer valiente y he expresado mis puntos de vista cuando no estoy de acuerdo con algo. A continuación, haré hincapié en algunas experiencias para comprender mejor las interferencias a las que me refiero.

Una de ellas fue iniciar mis estudios en el colegio de la comunidad cuando era niña, aunque de manera intermitente. Esta experiencia marcó ciertas conductas impuestas, como

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

la obligación de que las niñas usaran faldas como uniforme, se peinaran con moños, no se sentaran con las piernas abiertas y fueran muy delicadas, entre otras exigencias.

Este tipo de educación, en la que los valores de la comunidad Gunadule se mezclaban con el régimen católico, reflejaban un sincretismo bastante extraño, pues los profesores Dules tenían una visión evangelizadora. Este proceso educativo fue una clara manifestación de la educación colonial y cristiana, como lo explica Sinigüí (2013):

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 (p. 54).

Esta visión colonizadora no solo afectó las relaciones interpersonales dentro de las comunidades indígenas, sino que también tuvo un impacto profundo en la educación, convirtiéndola en un lugar de conquista espiritual. Como lo señala Sinigüí (2013), "hemos deshabitado los territorios espirituales; la escuela ha sido un lugar de conquista espiritual" (p. 54). En este sentido, la colonización no solo se limitó a la imposición de una lengua, sino también a la subyugación de una cosmovisión, destruyendo los saberes ancestrales y los valores culturales que las comunidades mantenían a lo largo de los siglos.

La evangelización y la imposición de la religión católica como un proceso de civilización y salvación fue un aspecto fundamental de la colonización. En este contexto, María Laura de Jesús Montoya Upegui, conocida como Madre Laura, dedicó su vida a la educación y evangelización de comunidades indígenas en varios países de América Latina. Como señala Gaitán (2008), "La propuesta evangelizadora de Madre Laura se centró en la conquista de nuevas almas para el reino de Dios" (p. 80). Su visión de los pueblos indígenas como "infeles y salvajes" reflejaba el objetivo de civilizarlos, un propósito que también se vio reflejado en la labor de las hermanas misioneras que vivían en las comunidades indígenas,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

como parte del proyecto de colonización espiritual.

Recuerdo que no me gustaba rezar ni ponerme en fila, pues los directivos nos revisaban y analizaban cómo íbamos vestidas. Nos regañaban si, según su concepto, estábamos mal vestidas o desarregladas. Por eso, siempre asistía a esos momentos solo cuando me parecía necesario. Por otro lado, cuando llegué a Medellín al colegio Colombo Francés, me encontré con una institución completamente diferente: un colegio privado donde el centro era el cuidado de los animales y la naturaleza. Era una finca grande, ubicada junto a una quebrada y rodeada de bambús, donde nunca sentí discriminación. Intentaban incluirnos en los actos cívicos, por ejemplo, en la materia "Historias de las religiones", en la que de vez en cuando me pedían conversar sobre mi cultura.

También fue importante encontrarme con otro compañero Embera, hijo del líder Gerardo Jumí. Los dos vivimos situaciones particulares, ya que en primer grado debíamos aprender a leer, pero los dos únicos estudiantes que no logramos aprender a leer en ese grado fuimos los dos indígenas. Sin embargo, nos pasaron de grado y, en segundo grado, una profesora nos sacaba de clases para enseñarnos a leer. Recuerdo que aprendimos a leer en ese año debajo de los bambús. Esta experiencia ilustra otra forma de esa educación hegemónica y estandarizada, que exige cumplir ciertos requisitos a una edad determinada.

Cuando ingresé a la Universidad de Antioquia, decidí estudiar Licenciatura en Lenguas Extranjeras (inglés y francés), pero tras cursar cinco semestres, comencé a sentirme insatisfecha y desinteresada, lo que me generaba incomodidad y frustración personal. Me preguntaba: ¿por qué no mejor me concentro en fortalecer mi propio idioma? Reflexioné sobre la posibilidad de aprender esos idiomas de otras maneras, y así fue como tomé la decisión de abandonar la carrera. Hoy, considero que fue la mejor decisión que pude haber tomado. A lo largo de este proceso, siempre he contado con el apoyo incondicional de mis padres, quienes nunca me han presionado para seguir un camino que no deseaba. Siempre me han permitido ser autónoma en mis elecciones. Elegir Comunicación Audiovisual como carrera profesional ha sido, sin duda, la mejor decisión, ya que me ha permitido acercarme a mi cultura, conocerme mejor a mí misma y valorar los conocimientos que nuestros ancestros,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

abuelxs nos legaron.

2.2.3 Enfermarme: Sanación con plantas medicinales / Inna dulgana an nugasadi.

Durante mi tiempo en la Universidad de Antioquia, sufrí una grave enfermedad conocida como plastrón apendicular. La única solución médica propuesta fue una operación, que implicaba el riesgo de secuelas graves para mi vida. Frente a esta situación, mi familia y yo tomamos una decisión conjunta: en lugar de someterme a la cirugía, optamos por un tratamiento tradicional basado en los saberes ancestrales de nuestra comunidad, guiado por los sabios y sabias locales. Sin duda, esta fue la mejor decisión que, como familia, pudimos haber tomado.

Este proceso me permitió comprender a fondo la importancia de las plantas medicinales, las ceremonias y, sobre todo, el valor de la medicina ancestral, transmitida de generación en generación en mi comunidad. Con el tiempo, comencé a darme cuenta de cuántas veces había subestimado o incluso ignorado los saberes propios en favor de lo que venía de fuera, lo que se consideraba "moderno" o lo que se enseñaba en las instituciones educativas convencionales. Durante mi tiempo en la universidad, me encontraba inmersa en un entorno que promovía la medicina occidental, reforzando la idea de que las soluciones a nuestros problemas de salud debían venir de expertos lejanos y de conocimientos externos. Sin embargo, al recurrir a la medicina tradicional de mi comunidad, descubrí que lo propio, lo ancestral, posee un poder y una sabiduría que no pueden ser reemplazados por ninguna técnica externa.

Esta experiencia fue reveladora y me permitió valorar profundamente lo que nuestra comunidad tiene para ofrecer, tanto en términos de conocimiento ancestral como de conexión espiritual. La interferencia que había experimentado anteriormente tanto en el ámbito educativo como en la percepción de nuestra cultura, respecto a la tendencia a sobrevalorar lo externo en detrimento de lo propio, comenzó a desvanecerse. Este episodio me enseñó a confiar en nuestras raíces y a reconocer que nuestra cosmovisión, nuestras prácticas y

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

nuestros saberes son esenciales no sólo para nuestra salud y bienestar, sino también para preservar nuestra identidad como pueblo Gunadule.

2.2.4 No saber escribir mola/Mola wissul magged

Pasé casi toda mi vida fuera de la comunidad debido al trabajo de mis padres, lo que me impidió aprender a escribir la Mola, algo que siempre me dolió. Sin embargo, cuando tomé la decisión de regresar a la comunidad para recibir tratamiento, este momento de reflexión me llevó a replantear mi vida y a comprometerme con el aprendizaje del arte de tejer la Mola. La Mola es una expresión fundamental de la educación ancestral del pueblo Guna, especialmente para las mujeres, pues en ella se transmite el respeto hacia Nabwgana (Madre Tierra). A través de la Mola, comprendemos y representamos la belleza de nuestra madre, reflejada en sus colores y formas, y nos vestimos orgullosamente con ellas como un legado de nuestras abuelas, recordando siempre la conexión profunda que tenemos con la tierra, cabe aclarar que los hombres saben de la sabiduría de la Mola, pero no visten de mola, una herida de la colonización el despojo de lo propio.

En este contexto, las palabras de la lideresa y Gunadule, mi madre, Amelicia Santacruz (2017) resuenan profundamente, pues en su tesis nos dice que:

En la indagación que vengo realizando, evidenció que las pedagogías ancestrales que el pueblo Gunadule ha practicado, perfectamente pueden aportar a otras pedagogías, del mundo puesto que el canto, la danza, los juegos ancestrales, el arte del tejido, de la mola y de las cesterías, la elaboración de los bastones, de los botes... Entre otros, pueden aportar a las nuevas pedagogías que el mundo está hablando, y creo que de esa manera las niñas y los niños podrían acercarse a su mundo Gunadule (p. 34).

Esta reflexión me permitió comprender que, a pesar de no haber aprendido a tejer la Mola en mi infancia, el simple hecho de recuperar esta práctica me conecta con un saber ancestral que trasciende el tiempo y que tiene el poder de fortalecer nuestra identidad cultural.

2.3 Interferencias en la cultura Gunadule/Ibi ielede annal neggweburguine

En la cultura Guna existen historias sagradas conocidas como Babigala, que significa “los caminos de Baba”, nuestro creador, nuestro padre. Estas historias detallan el origen del mundo, de la naturaleza, de los ríos, el mar y los seres espirituales que llegaron a la Tierra para enseñar a convivir, cuidar y vivir en equilibrio. Han sido transmitidas de generación en generación a través de los cantos sagrados de los Saglas, sabios espirituales de nuestras comunidades.

Sin embargo, reconozco aquí una de las interferencias que también llegó a nuestra orilla: el patriarcado. Aunque en nuestros relatos de origen se menciona la existencia de dos seres creadores Baba y Nana, en la práctica cotidiana y ceremonial suele mencionarse únicamente a Baba, invisibilizando así el rol sagrado de la Madre. Esta omisión puede verse como un indicio de cómo ciertas formas patriarcales lograron asentarse incluso en nuestras propias cosmologías, dejando fuera lo femenino o subordinándolo. Como señala Rita Segato (2016), “el patriarcado no es un hecho natural, sino una arquitectura de poder que ha colonizado no solo cuerpos, sino también sentidos, símbolos y espiritualidades”. En ese sentido, el uso exclusivo del término Babigala, y no Nanaigala, es un reflejo de esa colonización de los imaginarios espirituales.

Reconocer esta tensión no es deslegitimar nuestras historias, sino abrir el camino para su resignificación, para volver a escuchar las voces y los silencios, y sanar desde allí.

Es importante señalar que, dentro de la historia del pueblo Guna, actualmente estamos en la sexta generación de los seres Ibeorgun, Giggadiryai y Wigudun. Estos tres sabedores fueron enviados por Nana y Baba Dummadi para recordar la memoria ancestral y enseñar la importancia de cuidar y proteger la Tierra. Según la tradición, estos seres llegaron en un momento en que la sociedad estaba desorganizada, sin memoria colectiva, sin prácticas

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

espirituales claras, y con dificultades para saludar, orar, organizarse y vivir en armonía. En este relato, recogido por Wagua (2011), se narra cómo Ibeorgun fue el primero en saludar a lxs abuelxs y enseñarles nuevamente las formas de convivencia y espiritualidad. En el libro En defensa de la vida y su armonía, Wagua (2011) relata la llegada de estos sabedores de la siguiente manera:

Al cuarto día, a medianoche, se escuchó un grito muy hondo. El grito venía por un afluente de Duilewala. Era el grito de alguien que venía bajando por el río. El alarido sonaba cada vez más cerca, más fuerte: “¡Yoooh, yoooh, yoooh!” Llegaron tres jóvenes: Ibeorgun, Wigudun y Giggadiryai. Los tres saludaron a la gente de la aldea. Ibeorgun saludó a lxs abuelxs a medianoche: -¡Naa, degite!, - dijo Ibeorgun, conocido también como Orgun. Ibeorgun empezó a enseñar a lxs abuelxs y a las abuelas las distintas formas de saludar por las mañanas. Les decía: -Contéstame “¡An nuedye!”. (p.116)

Junto a Ibeorgun, llegó Giggadiryai, quien transmitió saberes fundamentales para las mujeres, como la confección de molas, hamacas, tinajas y cestos, así como la organización del trabajo comunitario y las celebraciones de la pubertad. Sin embargo, es importante mirar críticamente cómo estas asignaciones de roles aparecen marcadas por una lógica que también está presente en el pensamiento occidental: el liderazgo, la palabra y la guía espiritual recaen en los hombres, mientras que a las mujeres se les encomiendan roles domésticos o artísticos, aunque fundamentales para la vida comunitaria. Aun así, en relatos más antiguos y prácticas anteriores a la colonización, existieron lideresas Saglas y mujeres que tocaban instrumentos como el Gammu Burwi (flautas sagradas), los cuales hoy ha sido restringidos solo a los hombres. Estos detalles indican que, antes del contacto colonial, la organización de roles era más complementaria y equitativa, aunque ya empezaban a evidenciarse algunas jerarquías.

El tercer ser que descendió junto a Ibeorgun y Giggadiryai fue Wigudun, una figura ancestral que encarna la diversidad de ancestral. Su existencia, sin embargo, fue eliminada simbólicamente dentro de la historia oral y espiritual del pueblo. Hoy solo se le menciona de manera marginal o con términos despectivos como Omeggid ("casi mujer"). Esta omisión no

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

fue inmediata, sino progresiva y escalonada, y responde a una interferencia cultural profunda: el patriarcado y la moral judeocristiana impuestos por la colonización. Aunque el relato mismo recoge la existencia de Wigudun como uno de los seres que bajaron a la Tierra, su nombre aparece solo una vez, y no se relata cuál fue su enseñanza o misión. Esto es, en sí mismo, una evidencia del silenciamiento.

Cabe aclarar que estos relatos, aunque hoy están escritos por académicos y sabedores Guna, han sido recogidos de los Saglas en procesos de investigación. La ausencia de cantos o menciones sobre Wigudun en los espacios sagrados, como las asambleas o los Onmaggednega (casas de palabra), no es accidental, sino el resultado de una herida colonial prolongada. La colonización, primero militar y luego espiritual, trajo consigo un modelo de un solo dios omnipotente, masculino, y con ello una serie de exclusiones hacia lo diverso, lo femenino, lo no binario y lo espiritual alternativo.

Durante mis conversaciones con abuelxs en el año 2020, pude observar cómo esta herida sigue presente. Muchos de ellos consideran que las diversidades sexuales y de género son “cosas de afuera”, influencias externas. Esta percepción, sin embargo, no resiste a los rastros que nos dejan relatos como este, donde Wigudun aparece como figura ancestral y preexistente a la colonización, aunque posteriormente silenciada. Este es un claro ejemplo de cómo el patriarcado fue instalándose también en nuestros tejidos comunitarios, no solo como una imposición externa, sino como una interferencia internalizada que hoy nos corresponde sanar y nombrar.

La cultura Guna, especialmente en el lado panameño, ha comenzado a responder a estas interferencias culturales a través de un activismo social y político. Este activismo representa una alternativa de resistencia frente al pensamiento y sistema capitalista que hoy influye fuertemente en el pensamiento Guna. Desde esta lucha, se impulsa la recuperación de la memoria, la revitalización de nuestras raíces y un diálogo abierto con las autoridades espirituales, los Saglas, y lxs líderes Guna. El objetivo es asegurar que los derechos básicos de las personas Wigudun sean reconocidos y valorados dentro de la cultura y la sociedad

2.4 El olvido de Wigudun a modo de respuesta: interferencias coloniales y religiosas

Estos hallazgos surgen a partir de conversaciones personales y por medio de la virtualidad con dos grandes sabios y académicos del pueblo Gunadule, Atilio Martínez, historiador y representante de la celebración del centenario del pueblo Gunadule en el congreso general Guna en Panamá y con el Sabio y doctor Abadio Green Stocel, mi padre, historiador y lingüista de la lengua Dulegaya, que han tenido la oportunidad de conversar con los sabios y sabias y así ser reconocidos historiadores del pueblo Gunadule.

En una conversación presencial en la ciudad de Medellín, con el sabio e historiador Abadio Green me dice que, a pesar de su importancia, los relatos sobre Wigudun comenzaron a desaparecer de los *onmaggednega* a partir de 1700, debido a las interferencias culturales y religiosas que surgieron con la llegada de los europeos. Aunque los primeros contactos con los españoles se remontan a 1500, en San Sebastián de Urabá y Santa María la Antigua del Darién, el impacto más transformador vino con los luteranos, franceses e ingleses en el siglo XVII. Según Green Stocel (Conversación personal, 2024), los luteranos introdujeron un sincretismo religioso que, si bien no fue impuesto con violencia física, desdibujó la narrativa originaria Gunadule al introducir la figura de Jesucristo como un dios único y masculino. Esta narrativa fue incorporada poco a poco en los relatos Gunadule, priorizando al hombre y relegando a la madre creadora, Nana, y a los seres Wigudun.

Este sincretismo no solo reforzó las estructuras patriarcales impuestas y fue contribuyendo a la invisibilización de los seres Wigudun, quienes fueron callados paulatinamente en los cantos sagrados; recordemos aquí que esta es una de los momentos importantes para la memoria colectiva y la creación del pueblo Gunadule. Si es cierto que en los cantos actuales no se les menciona, no es cierto que hayan desaparecido del todo en nuestra historia de origen. Su presencia continúa en los recuerdos de algunxs abuelxs que aún cuentan relatos sobre unos seres espirituales que recorrían entre lo masculino y lo femenino, cumpliendo funciones centrales en las ceremonias y el equilibrio de la vida para la mujer. La llegada de la colonización perpetuó una forma del mundo binario que fue introduciéndose también en la espiritualidad y prácticas culturales, se había llegado así a un corte en la

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

tradición oral de esa diversidad. Esta ruptura no borró la existencia de los seres Wigudun, pero se tornó a un silencio que impide que nuevas generaciones puedan conocerlos como parte de la cosmovisión que nos atraviesa.

Wigudun no es solamente una categoría o un rol en nuestra cultura: Wigudun es un ser humano que, a la vez, va fluyendo entre lo masculino y lo femenino, entre el amor y el espíritu, es una identidad que no puede ser reducida a las categorías que tanto el pensamiento colonial, como algunos discursos institucionalizados, han intentado imponer; los acrónimos como LGBTIQ+ que han nacido de luchas legítimas, pero llegan al mismo tiempo atravesados por procesos de institucionalización que tienden a encasillar experiencias tan diversas en marcos fijos; muchas veces, para justificar agendas políticas externas o de representación. Wigudun es más que una identidad, no es una etiqueta, es una forma de ser, de estar en el mundo que encarna la disidencia, la espiritualidad, la complementariedad más allá de lo binario. Para mí, esta fluidez es una de las manifestaciones más puras y antiguas de la espiritualidad Gunadule, que no se limita a una lógica de binarismos ni de dualidades, sino que reconoce la existencia de un tercer pilar, una tercera energía vital, que armoniza el equilibrio de la vida. No se trata de una “diversidad” en los términos actuales del discurso dominante, sino desde otra manera de ver la vida que ha sido silenciada, pero que aún vive en la memoria profunda del pueblo Gunadule, por eso hablo de desenterrar a la historia.

La invisibilización de Wigudun en los relatos sagrados y en los *onmaggednega* no solo afecta a la memoria colectiva, sino que también perpetúa una narrativa que excluye y margina a quienes encarnan esta diversidad. Reconocer y celebrar a Wigudun es un acto de justicia histórica y espiritual, que permite recuperar la esencia de nuestra identidad como pueblo.

Para sanar esta herida cultural y personal, es fundamental recuperar los relatos de Wigudun y reinsertarlos en los cantos sagrados y en los espacios educativos. Es por estas reflexiones que comencé a pensar cómo desde mi quehacer podía hablar, sanar y proteger a otros seres Wigudun y en general, como podía fortalecer mi cultura con la reincorporación de la memoria de Wigudun en la historia de origen. La creación de *Molas Audiovisuales*,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

como herramienta pedagógica, busca transmitir estas historias a las nuevas generaciones, promoviendo el respeto y la comprensión hacia las personas Wigudun. Estas narrativas visuales y sonoras no solo documentan la historia, sino que también sirven como un mar entre el pasado y el presente, permitiendo a lxs jóvenes Gunadule reconectarse con la raíz.

En la concepción de las molas audiovisuales, el foco es Wigudun como un ser sagrado, portador de una espiritualidad que abarca todas las identidades y que celebra la complementariedad como esencia de la vida. Al introducir esta perspectiva en las escuelas y espacios comunitarios, se busca transformar la mentalidad patriarcal y binaria que ha sido impuesta por las interferencias coloniales, fomentando una cultura más inclusiva y respetuosa desde el recuerdo del ser que representa la diversidad ancestral.

El reconocimiento de Wigudun es un acto de reivindicación y resistencia. Nombrar a Wigudun como ser sagrado y celestial es un paso crucial en la recuperación de nuestra memoria cultural y espiritual. Devolverle su lugar en los cantos sagrados y en los relatos de origen es parte de un proceso de sanación profunda, una forma de cerrar heridas históricas abiertas por el silenciamiento y reafirmar quiénes somos como pueblo.

Este trabajo se sostiene en la palabra viva de sabios como Green Stocel (2024), Martínez (2024), Alfonso Valdés (2024), Gamdur (sabio de los cantos rituales de la pubertad de las niñas) de Aridub, y todos los Saglas de las comunidades. Sin embargo, también es necesario reconocer que el impacto del pensamiento colonial ha permeado incluso nuestras formas de transmitir el saber: muchos de los roles de liderazgo espiritual, político y de conocimiento siguen estando ocupados mayoritariamente por hombres. Esta presencia dominante masculina no es una verdad ancestral, sino una evidencia de cómo el binarismo y el patriarcado introducidos por la colonización han desdibujado el equilibrio originario.

En ese sentido, el silenciamiento de Wigudun como ser que encarna la fluidez, la ternura, el coraje y el espíritu que habita más allá del binarismo también nos habla del silenciamiento histórico de las mujeres y de sus saberes. Si ellas fueron relegadas, mucho más lo fue este ser diverso que representa la ancestralidad de la diferencia. Recordar y reconocer a Wigudun también es un llamado a escuchar a las mujeres, a sus voces, a sus

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

cuerpos, a sus memorias. Es volver al equilibrio original que sostenía la vida en la complementariedad, no de dos, sino de múltiples formas de ser y en el respeto por todas las expresiones del espíritu.

Este camino de investigación es también una forma de mirar hacia el futuro con una visión más amplia y auténtica, donde la diversidad y la pluralidad de existencias no solo sean respetadas, sino celebradas como valores fundamentales de nuestra cultura Gunadule.

Wigudun no es simplemente una figura del pasado, sino un símbolo vivo de lo que significa ser humano en su plenitud, libre de las restricciones impuestas por el pensamiento occidental.

El objetivo fue mostrar que existen formas alternativas de aprender la historia, en este caso a través de los “significados de vida”, que el maestro Green nos deja legado a los pueblos originarios. Esto nos permite reconocer la riqueza inherente en las palabras al transmitir el conocimiento y el origen de un pueblo, utilizando la metáfora y la poesía como elementos que embellecen las narrativas y facilitan un acercamiento profundo a la cultura y al saber ancestral. En este cierre de la semilla, deseo retomar y profundizar en las enseñanzas de Wigudun, una figura clave en nuestra memoria ancestral que nos conecta con los significados de vida.

Las conversaciones con lxs sabixs me permitieron saber que Wigudun, al llegar a la Tierra, nos trajo varios legados fundamentales. Entre ellos están los cantos que hoy interpretan los Gamdurgana expertos, en su mayoría hombres, en los cantos tradicionales de las mujeres y que encapsulan saberes rituales y espirituales. Estos cantos, sexuales y ceremoniales, convocan la espiritualidad y la armonía entre lo masculino y lo femenino, representando el equilibrio necesario para la vida. Wigudun no solo fue quien orquestó las festividades tradicionales, sino que también desempeñó el papel de mediador entre hombres y mujeres, armonizando sus aportes y guiando la preparación de las ceremonias como la elaboración de la chicha y la organización de las Inna o fiestas tradicionales femeninas.

La figura del ser Wigudun, tal como lo señalan lxs sabios académicos, de alegría,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

sabor y profundidad espiritual. Los Gamdurgana entonan un canto sagrado llamado Wigudun Igala, que puede traducirse como “el camino o el sendero de Wigudun”. Esta práctica reafirma que Wigudun existe en la memoria colectiva de pocos abuelxs, y su legado sigue presente, aunque no siempre visible o comprendido desde su dimensión originaria. La existencia del canto, sin embargo, no contradice que haya habido procesos de silenciamiento o reinterpretación: al contrario, evidencia cómo algunas formas de memoria sobrevivieron a pesar del intento de normalización colonial.

Desde esta perspectiva, más que afirmar que la historia Wigudun fue totalmente borrada, lo que se revela es que fue desplazada o marginalizada de los relatos centrales que hoy se dice como las historias de origen del pueblo Guna, en especial en lo que respecta a la educación formal y a ciertos espacios ceremoniales que con el tiempo se volvieron más normativos. Este desplazamiento afectó también la percepción de la diversidad en general, y de los cuerpos y espíritus que no encajaban en el binarismo impuesto.

El hecho de que hoy la mayoría de los Gamdurgana sean hombres, a pesar de que interpretan cantos tradicionales de las mujeres, también es un signo de cómo el patriarcado ha reconfigurado los roles espirituales, limitando la participación de mujeres y personas como Wigudun en el ejercicio de ciertas formas de autoridad ceremonial. Reconocer estos procesos no es negar el legado de Wigudun, sino justamente afirmar que su presencia, aunque viva, ha sido condicionada por los cambios socioculturales que trajo consigo la colonización, el cristianismo y la institucionalización del conocimiento.

Por eso, más que buscar una única verdad, este trabajo parte del principio de que la memoria es dinámica y viva. Los relatos de los sabios son fragmentos de un rompecabezas en movimiento. Y las preguntas abiertas no son errores metodológicos, sino puertas al diálogo comunitario y espiritual: ¿Quién fue realmente Wigudun? ¿De dónde viene la noción de complementariedad? ¿Qué hay de ancestral en ella y qué fue introducido? ¿Cómo reconstituimos colectivamente nuestra memoria sin repetir las exclusiones del pasado?

Este camino no busca imponer certezas, sino abrir espacios para sanar, recordar y recrear nuestras formas de ser, sentir y narrar, con la esperanza de que Wigudun, con su

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

alegría y sabiduría, siga guiando nuestro andar

Desde esta perspectiva, más que buscar una única verdad, es necesario aceptar la naturaleza dinámica y viva de nuestras culturas. Los relatos de los sabios son fragmentos de un rompecabezas que seguimos armando, y las preguntas abiertas son parte esencial de este proceso: ¿Quién fue realmente Wigudun? ¿De dónde viene el concepto de complementariedad y la dualidad, es ancestral o introducido? Estas interrogantes nos invitan a seguir indagando y construyendo colectivamente, para que nuestra memoria no sea sepultada, sino continuamente recreada.

En conclusión, Wigudun representa un puente entre la tradición y la modernidad, un mediador de significados que resuena en nuestra cultura como un camino de conocimiento, espiritualidad y diversidad. Su legado, al igual que los cantos de los Gamdurgana, nos recuerda que la vida es un ritual continuo, una construcción colectiva que busca el equilibrio y la alegría. Sigamos, entonces, preguntándonos y armando las historias que han sido ocultadas o borradas, para que nuestra historia, en su dinamismo, siga viva y transformadora.

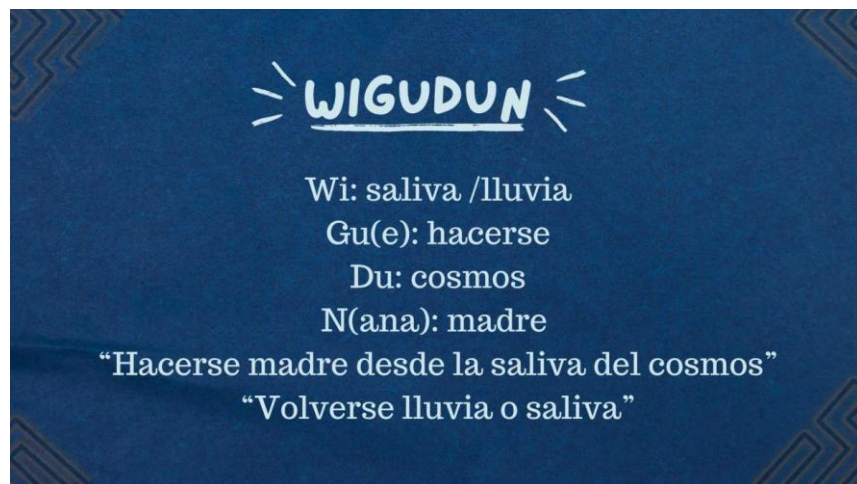


Ilustración 17 Significado de vida de la palabra Wigudun. Elaborada por Olowaili Green Santacruz

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Es un tiempo de nacimiento, un tiempo ligado a la maternidad. Wigudun proviene del cosmos, pero su origen está en el amor, en el espíritu de la madre. Nace desde ese espíritu materno, que le dota de su esencia sagrada.

El legado de Wigudun son unos cantos sagrados, que solo los Gamdulegana (sabios) pueden transmitir, son evocaciones a lo que significa ser mujer, son cantos que solo se entonan en las fiestas de pubertad de una niña.



Ilustración 18 Significado de vida palabra Gamdulegana. Elaborada por Olowaili Green Santacruz

La persona experta en la sabiduría de la música y la flauta, cuando canta y toca la flauta, está conectando con la música de las abuelas, una melodía de entonación femenina y profundamente maternal.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

A través de estas palabras, entendemos que la figura de Wigudun no solo refleja la espiritualidad y el conocimiento ancestral, sino también la capacidad de integrar y reconciliar las diferencias.

El dispositivo pedagógico propuesto no solo tiene como objetivo transmitir la historia de Wigudun, sino también reinterpretar su figura y su imagen, integrando estos significados de vida en una herramienta que facilite la recuperación de nuestra memoria cultural y espiritual.

2.5. Derechos Fundamentales desde la Cosmovisión Gunadule

Siguiendo la propuesta de la lideresa y magíster Amelicia Santacruz (2018) en su trabajo *Doddogana igal agwed igala Gunadule negwebur ibgigundiwala gined: Crianzas de la Vida y Pedagogías Propias desde la Cultura Gunadule (Kuna-Tule) de la Comunidad Ibgigundiwala* (Caimán Nuevo, Municipio de Necoclí, Departamento de Antioquia, Colombia), podemos identificar los derechos esenciales que forman parte de la crianza y la educación desde la perspectiva Gunadule. Santacruz plantea la importancia de varios derechos que tiene la niñez Gunadule:

El derecho a las plantas medicinales desde el vientre (salud y educación).

El derecho a ser atendido primero para su alimentación (salud, vida y educación).

El derecho a una familia, una comunidad y a su protección (salud, vida y educación).

El derecho a sembrar la tierra, cuidarla y protegerla (vida).

El derecho a la siembra de la placenta y el ombligo en la tierra (vida).

El derecho a las ceremonias y ritualidades antes, durante y después del nacimiento (salud y educación). (Santacruz, 2018).

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Ahora veo los frutos de un proceso que va más allá de la simple recuperación de una historia. A los derechos fundamentales, propondría añadir un derecho esencial: ***el derecho a conocer sin censura las historias de origen***. Este derecho es fundamental para garantizar que las nuevas generaciones crezcan con una comprensión auténtica de su identidad cultural, libres de la vergüenza y el prejuicio impuestos por las narrativas coloniales. Conocer estas historias les permitirá caminar con dignidad, arraigados a sus raíces, a su comunidad, y con la capacidad de valorar su herencia espiritual y cultural.

El reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas Wigudun, junto con la recuperación de figuras ancestrales como ellas, nos brinda una base sólida para la construcción de una sociedad más inclusiva, respetuosa y profundamente conectada con la riqueza de nuestra sabiduría Gunadule. Este proceso de visibilización y valoración es clave para restaurar lo que el colonialismo intentó borrar y para sanar las heridas que todavía permanecen en nuestra memoria colectiva.

La historia de los seres Wigudun, al ser reconocida y celebrada, no solo devuelve su lugar a las personas de dos espíritus dentro de nuestra comunidad, sino que también abre un espacio de diálogo intergeneracional y de reflexión crítica sobre nuestras tradiciones y valores. En lo personal, me reconozco como mujer Wigudun, no desde una identidad sexual o de género definida por las categorías occidentales, sino desde una vivencia espiritual que fluye en la inmensidad de energías y espíritus que nos habitan. No me limito a una dualidad fija entre lo masculino y lo femenino, porque reconozco que hay días en los que una energía prevalece, otros donde se equilibran, y momentos en los que me siento fuera de esas nociones. Wigudun para mí no es solo un concepto ancestral, es una manera de estar en el mundo que se manifiesta en el cuerpo, en la palabra, en el pensamiento, en el amor y en el espíritu.

Este trabajo ha sido un primer acercamiento a esa comprensión, pero sé que es apenas el inicio de un camino más largo que deseo recorrer. Me surgen también nuevas preguntas: ¿por qué, si Wigudun representa la integración de energías y saberes, los Gamdurgana son en su mayoría hombres? ¿Por qué, si Wigudun era descrito como alguien que trascendía los roles de género y superaba la sabiduría de sus hermanos, su figura ha sido interpretada desde

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

una mirada masculina? Estas interrogantes no las resuelvo aquí, pero sé que las seguiré explorando. Porque mi propósito no se limita a esta maestría ni a este trabajo de grado: quiero seguir investigando, seguir escuchando, seguir caminando la historia de Wigudun como historiadora de esta identidad viva, sagrada y en constante transformación.

En este proceso de recuperación y reafirmación cultural, el cine y los medios audiovisuales juegan un papel esencial. Cuando se crean como espacios alternativos y críticos, se convierten en plataformas donde nuestras voces pueden expresarse sin mediación ni censura. La emergencia de narrativas auténticas, nacidas de las vivencias y significados propios, ofrece una oportunidad para que nuestra historia sea contada desde nuestras perspectivas, sin distorsiones externas.

Así, el cine y el audiovisual no solo actúan como vehículos de memoria, sino como herramientas poderosas para la transformación social. A través de ellos, podemos crear y compartir representaciones de nuestra identidad que fomenten el respeto y la valoración de nuestra diversidad, tanto dentro de nuestra comunidad como hacia el exterior. Este es el camino hacia una sociedad más inclusiva, donde la pluralidad de voces y de identidades, como la de los seres Wigudun, se convierten en una fuente de sabiduría, fortaleza y esperanza para todos.

3.1 Como he sanado y seguiré sanando, está herida

Siguiendo la ruta pedagógica propuesta en la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, he comenzado un proceso de sanación de las interferencias que han marcado nuestras vidas y las de nuestras culturas. Este proceso no es solo una reflexión personal, sino una reconexión con las sabidurías ancestrales y el enfoque integral de la Madre Tierra, que se nutre de la comprensión de los desequilibrios y la búsqueda constante de sanación. Tal como lo explica el Profesor Green (2018): “El camino para la sanación debe ser comprendido dentro de los cuatro elementos esenciales: *origen, desequilibrio, sanación y protección*, los cuales están en constante interacción durante el proceso formativo” (p. 75).

Estos principios me han permitido reconocer las interferencias del pasado y, a través de su sanación, avanzar en la reparación de las heridas profundas de nuestra historia y cultura. Cuando hablo de heridas, no lo hago desde una abstracción, sino desde lo que la Pedagogía de la Madre Tierra nos enseña: las heridas son desequilibrios provocados por siglos de colonización, por la imposición de una cultura que desconectó nuestros cuerpos, espíritus y memorias de los ciclos de la Tierra, del cosmos y de nuestros propios relatos de origen. Son huellas visibles e invisibles que han penetrado nuestras historias, espiritualidades, lenguas y formas de vida, afectando nuestras comunidades, nuestra autoestima y nuestro sentido de pertenencia.

Desde este lugar, la sanación no es un evento aislado, sino un proceso vital que implica volver a escuchar a la Madre Tierra, a nuestras sabidurías ancestrales y a nuestra espiritualidad viva. Implica también reconocer esas interferencias como momentos de formación, donde las crisis de identidad, las pérdidas y los silencios se pueden transformar en caminos de recuperación, en tejidos que fortalecen lo comunitario, lo sagrado y lo colectivo.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Por eso, iré mencionando y enumerando cada sanación que he tenido frente a las interferencias vividas, entendiendo que nombrar y habitar la herida es también un acto de cuidado, de dignidad y de resistencia

Primera: La Lengua. Esta sanación forma parte de la primera interferencia que mencioné anteriormente: la imposición de la lengua castellana. En mi caso, esta interferencia no fue simplemente el resultado de una decisión familiar individual de “mejorar la vida”, sino de una lucha comunitaria más amplia. Mis padres, líderes sociales y fundadores de importantes organizaciones indígenas, tomaron la decisión de trasladarse a Bogotá como parte de una estrategia de exigencia de derechos colectivos, como la recuperación del territorio y el reconocimiento de la soberanía de nuestro pueblo.

Sin embargo, esta lucha también trajo consecuencias personales: crecer lejos de mi comunidad, en una ciudad donde mi lengua materna no tenía espacio. Desde niña, me inquietaba no hablar mi idioma. Me sentía incómoda al visitar la comunidad, notando la distancia que existía entre mi forma de comunicarme y la de mi comunidad. Recuperar mi lengua se volvió entonces un acto esencial de sanación. Gracias a las enseñanzas de mi madre, mi padre, mis abuelxs y primxs, hoy esta riqueza lingüística vive en mí. Volver a hablar mi lengua materna es reconectarme con mi identidad y con el legado espiritual y cultural que me habita.

Segunda: Durdagged/academia. La academia ha jugado un papel fundamental en mi proceso de sanación, particularmente al superar la interferencia de la educación convencional. Siempre he creído que, para poder criticar algo, es necesario entenderlo en profundidad, y precisamente eso es lo que he estado deconstruyendo desde mi perspectiva académica. Al estar inmersa en este ambiente académico y luego regresar a mi comunidad, he podido ver con mayor claridad cómo la educación tradicional ha estado siempre arraigada en el lenguaje oral, en las reuniones comunitarias, en la preparación de alimentos para compartir y en las celebraciones de la pubertad. Estas prácticas constituyen una rica manifestación de nuestra cultura viva. Si no hubiera tenido la oportunidad de vivir la

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

experiencia académica externa, no habría desarrollado la misma apreciación por mi identidad y por la contribución histórica de mi pueblo.

Estudiar Comunicación Audiovisual marcó un punto de inflexión en mi vida, pues me brindó la oportunidad de conocerme mejor, entenderme y valorarme. Comprendí que lo audiovisual lo componen un conjunto de herramientas poderosas para preservar los conocimientos transmitidos por nuestros abuelos, y para compartirlos con las nuevas generaciones. Contar historias desde nuestra propia mirada, con respeto y autenticidad, es esencial para evitar la exotización.



Fotografía 9 En la grabación de la Mola audiovisual Olowagli y sus siete hermanos, tomada por Sofía Tapasco.

En mi proceso de sanación y recuperación de la memoria cultural, he desarrollado el concepto de "Molas Audiovisuales" como una forma contemporánea y propia de narrar nuestras historias. Las molas, en su forma tradicional, son tejidos complejos, compuestos por

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

múltiples capas y formas abstractas, cada una con un simbolismo que relata aspectos profundos de nuestra historia, nuestros conocimientos y nuestro origen como Gunadules. Estas piezas, que las mujeres Gunadule han confeccionado y portado durante generaciones, son mucho más que simples adornos: son archivos vivos de nuestra cultura, nuestro lenguaje y nuestras creencias. Cada diseño forma y color en las molas tiene un propósito, un significado que se transmite de generación en generación, preservando la esencia y la identidad de nuestro pueblo.

Inspirada en el principio de transmisión y preservación cultural, he adaptado la idea de las molas a la narrativa audiovisual, utilizando la cámara y el lenguaje visual como herramientas para tejer historias. Las “Molas Audiovisuales” que creo representan el equivalente contemporáneo de estos tejidos sagrados, pero en un formato visual y sonoro. Al igual que las molas tradicionales, cada una de estas producciones busca transmitir mensajes profundos sobre quiénes somos como pueblo, integrando símbolos, relatos y perspectivas que han sido invisibilizadas o distorsionadas a lo largo del tiempo.

El término “Molas Audiovisuales” no solo refleja el contenido de estas obras, sino también su técnica: al igual que en el proceso de elaboración de una mola, estas producciones se construyen por capas, tejiendo narrativas que integran la historia de mis ancestros, la voz de mis contemporáneos y el conocimiento que debemos legar a las futuras generaciones.

Mi propósito al crear Molas Audiovisuales es, en primer lugar, rescatar y visibilizar la diversidad y la riqueza de nuestra identidad Gunadule para las generaciones actuales y futuras. Además, busco ofrecer un medio de conexión y educación sobre nuestra cultura, especialmente en un contexto donde muchos de nuestros relatos han sido fragmentados o incluso suprimidos. Estas obras se convierten en una herramienta de resistencia al olvido, una forma de garantizar que la esencia de nuestra cultura y nuestra visión del mundo no se pierdan con el tiempo. Aspiro a que, a través de estas narrativas, las generaciones jóvenes y futuras puedan conectarse profundamente con sus raíces, reconociendo la riqueza de nuestra identidad y los valores que nos han sostenido como pueblo.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Tercero: Empezar la búsqueda de esta historia oculta, desenterrar lo que ha sido silenciado y nutrirlo para que crezca y florezca, ha sido una tarea profundamente sanadora. Este proceso me ha permitido aceptarme plenamente como mujer Wigudun, algo que antes no había logrado. Durante mucho tiempo, identificarme como lesbiana me hacía sentir incomprendida y desconectada, ya que no es un concepto o categoría en la que me reconociera. Encontrarme como mujer Wigudun, parte de una identidad ancestral y cultural que da sentido a mi ser, ha traído consigo una paz y un orgullo que antes no conocía.

Desde los 12 años, cuando comencé a explorar mi identidad y orientación sexual, asistí con frecuencia a los cantos sagrados en el Onmaggednega de mi comunidad, Ibgigundiwala. Nunca escuché a los Saglas cantar o narrar sobre Wigudun. De hecho, puedo afirmar que en mi comunidad este ser espiritual es desconocido. Fue gracias a este proceso de investigación, y al diálogo con historiadores y sabedores Gunas del lado de Panamá, donde sí se conserva parte de esta memoria que encontré a otras personas Wigudun, organizaciones que han venido trabajando esta identidad ancestral, y me sentí reflejada. Mi búsqueda no parte del rechazo, sino de un vacío cultural real, que ahora, como mujer Wigudun, me comprometo a reconstruir y visibilizar desde la memoria y la sanación junto a mi comunidad.

Esta búsqueda no es solo para mí; también lo es para todxs aquellxs que han crecido en silencio, ocultando su amor y su identidad, cargando con una vergüenza impuesta. Saber que esta historia existe y que ha sido redescubierta mediante un esfuerzo conjunto con lxs abuelxs y los Gamdur (expertos en los cantos tradicionales de las mujeres) es un logro inmenso. Recuperar y contar esta historia significa abrir un camino hacia el respeto y la aceptación de las personas Wigudun. Nos recuerda que somos sagradxs, tan valiosxs y dignxs de reconocimiento como cualquier otro miembro de la comunidad.

Este conocimiento nos sana, cura heridas profundas y alivia el alma. Mi esperanza es que, a través del dispositivo pedagógico que estoy desarrollando, esta verdad llegue a las nuevas generaciones, permitiéndoles crecer con orgullo y sin vergüenza. Aunque en ciertos

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

momentos utilizo términos como “diversidad sexual e identidad de género” propios de un marco occidental, lo hago únicamente como una estrategia de traducción cultural, para facilitar el entendimiento de una experiencia ancestral que va mucho más allá de esas categorías. Wigudun no puede ser reducido a la idea de ser gay, lesbiana, bisexual o cualquier otra etiqueta; Wigudun es un ser espiritual que fluye entre múltiples energías, más allá de lo masculino y lo femenino. Es un puente entre los mundos, un símbolo de integración y equilibrio, y una figura central en las ceremonias sagradas de nuestro pueblo, como la Iggo Inna, la Surba Inna y la Inna Dummad. Representa una herencia ancestral que merece ser reconocida, recordada y celebrada desde su propia profundidad espiritual, no desde los marcos limitantes de la modernidad occidental. Es en este camino de sanación y memoria donde nace mi compromiso: contribuir a que las futuras generaciones reconozcan en Wigudun una guía para vivir con dignidad, conexión y respeto por la diversidad sagrada de nuestro ser.

3.2 Acercamiento a la cultura y escribir la mola/Neggweburse an nade/ mola magged/nermagged

Les compartí, en medio de las interferencias, que había estado muy enferma y que ello, decidimos recurrir a un tratamiento Guna ancestral con plantas medicinales, que terminó siendo considerado un “milagro” desde la perspectiva de los médicos occidentales. Para mi cultura, sin embargo, era un proceso natural, algo que podía resolverse sin intervención quirúrgica.

Ese tratamiento se convirtió en una inmersión total de seis meses sin salir de la casa de mi abuela, ni siquiera a la ciudad. La medicina consistía en una bebida que debía tomar tres veces por semana. Durante ese tiempo, había varias restricciones: no podía visitar otras casas, no debía ver mujeres embarazadas ni hombres con parejas en estado de embarazo.

Como toda casa de abuela es frecuentemente visitada, decidí mantenerme recluida, acostada

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

en una hamaca, para evitar el contacto con las visitas de los nitos (nietos y familiares jóvenes) de mi abuela.

En ese aislamiento, hablé mucho con mi abuela. En una de esas conversaciones, le expresé mi tristeza por no saber tejer la mola. Fue entonces cuando, junto a mi tía Teo, comenzaron a enseñarme. Ambas me explicaron el significado de escribir molas de dos, tres, cuatro y hasta ocho capas. Me enseñaron con paciencia y dedicación. Durante mi estancia con ellas, tejí mis primeras dos molas. Aquellas molas, creadas junto a dos mujeres tan importantes en mi vida, se convirtieron en un regalo invaluable. Ese tiempo no solo marcó mi sanación física, gracias a las bebidas de plantas medicinales, sino también mi sanación espiritual y emocional.

En mi adolescencia y adultez, descubrí que tenía a dos seres extraordinarios a mi lado en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Antioquia: mis padres. Fue entonces cuando comencé a comprender el liderazgo de mi madre dentro de nuestra comunidad. Admiré su fortaleza para dialogar con las autoridades, afrontar críticas tanto de hombres como de mujeres, y mantenerse firme, orgullosa y resiliente. Su rol como mujer, esposa, madre y líder me enseñó a valorar las luchas internas y externas que enfrentaba. Su participación activa en el movimiento indígena, defendiendo los derechos de las mujeres y los niños, dejó una huella profunda en mí.

Por otro lado, aprendí a reconocer el valor que el sabio y maestro Abadio Green otorga a la educación desde la perspectiva de la madre tierra como la gran maestra y pedagoga. Su compromiso con una educación emancipadora, acompañado de su equipo, me hizo entender la importancia de la enseñanza como herramienta de liberación, tal como lo plantea Freire (1970). Esta pedagogía inspirada en la madre tierra se convierte en un camino hacia una sociedad más justa, donde la educación transforma y deconstruye paradigmas hegemónicos.

Entender el papel de mis padres marcó un momento crucial de sanación y de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

redefinición de mi camino. Por ello, decidí embarcarme en esta maestría, para seguir contribuyendo al movimiento y fortalecer mis convicciones en la lucha por la justicia y la equidad, tanto dentro de mi cultura como en la sociedad en general. Este proceso representa el último paso de la ruta pedagógica: la protección.

3.3 Sanando con encuentros, diálogos e intercambio de experiencias con personas indígenas Wigudun de varios pueblos ancestrales

Las conversaciones que he tenido con varias personas Wigudun de otros pueblos y también del pueblo guna las pondré literalmente como cada unx habló, no cambio ninguna palabra, esto para efectos de ser fiel a lo que dijeron, comenzaremos con el diálogo con Sofia, amiga y colega audiovisual perteneciente al pueblo Embera Chamí.

3.3.1 Diálogo con Sofia Tapasco Ramírez

Decido usar diálogos en lugar de entrevistas porque este proceso no configura una relación de poder desde mí como experta, también en estos diálogos podemos reconocer que como investigadores tenemos vacíos o un desconocimiento que por eso mismo se hacen estos encuentros. Soy una persona que escucha con respeto, aprendiendo junto a la otra persona. No trato a quien habla como un objeto de investigación, sino como alguien que interviene y aporta su conocimiento desde su experiencia. Así, los diálogos se tejen de manera sincera y cercana, permitiendo una interacción más equitativa y humana.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 19 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Sofia Tapasco

Mi nombre es
Sofía Tapasco
Ramírez, Embera
Chamí del
Resguardo
Indígena de
Origen Colonial
Cañamomo y
Lomapieta
ubicado entre los
municipios de
Supia y Riosucio,
Caldas.

1. **Olo:** ¿Sofi puedes presentarte y cuéntanos de tu origen?

Sofi: Mi nombre es Sofía Tapasco Ramírez, Embera Chamí del Resguardo Indígena de Origen Colonial Cañamomo y Lomapieta ubicado entre los municipios de Supía y Riosucio, Caldas.

2. **Olo:** ¿Cómo te diste cuenta sobre tu identidad sexual?

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Sofi: Entre los 13 y 14 años, me empecé a cuestionar porque no tenía novio, porque besarme con niños me daba asco y lo hacía más por presión social. Luego me di cuenta de que me gustaba una amiga de mi colegio.

3.Olo: ¿En tu comunidad cómo se ve el tema de la diversidad sexual y de género? Y si no se toca, pues coméntalo.

Sofi: Se ve como un chiste, es algo del que todo el mundo se puede reír, porque se asume que las chicas masculinas son lesbianas y los hombres femeninos son gays, entonces alguien que se siente con una orientación sexual o identidad de género diferente a la heteronormal se considera con un objeto de burla.

Pero yo siento que hay un avance por diferentes entes, como hay algunas autoridades que les preocupa la situación por asuntos de violencia de género, muchxs amigos se han tenido que ir de sus casas porque les pegaban. Y hay una asociación de mujeres que se está capacitando "de forma occidental" sobre la diversidad sexual y de género, para poder hablarlo en las comunidades con las familias.

4.Olo: ¿Desde las historias de origen de tu pueblo, has escuchado alguna historia donde haya algún ser sin género? ¿Si no conoces de tu pueblo, conoces alguno de otro pueblo originario?

Sofi: No, mi territorio ha sido tan colonizado que la lengua se extinguió y las historias, y un poco la cultura se han mezclado con lo religioso. Conozco los mushes (no sé si escribe así ajajja).

5. Olo: si pudieras hablar con tus autoridades, ¿qué les dirías respecto a las diversidades sexuales y de género?

Sofi: Les diría que comparen el cuerpo con la naturaleza, cambiante, sin género. Nosotrxs fuimos los que tuvimos la necesidad de clasificar si era femenino o masculino, por la forma en la que se polinizan las flores. (No sé qué más decirles por qué me da jartera, porque ellxs ya tienen un chip incrustado muy difícil de cambiarlo)

6.Olo: ¿Qué le dirías a lxs niñxs que están en ese momento de descubrimiento y entendimiento?

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Sofi: Les diría que amen mucho a quien ellxs quieren. Que exploren sus gustos, que decidan por ellxs mismxs que es lo que les gusta. Que lo único que está mal es hacerles daño a las personas.

3.3.2. Diálogo con mi amiga Aty Zenen

El siguiente diálogo fue con otra amiga, compañera y colega del medio audiovisual del pueblo Arhuaco le decimos con mucho amor La Chiqui Baby.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

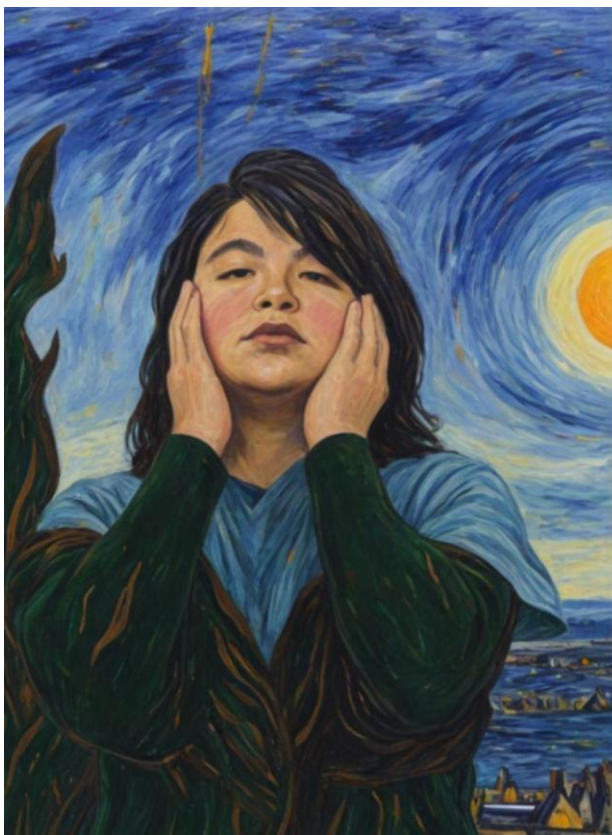


Ilustración 20 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Aty Senen

Mi
nombre es
Aty Zenen
zapata
Izquierdo,
estudiante
indígena
de cine y
audiovisu-
ales de la
comunidad
de
YEWRA.

1. **Olo:** ¿Aty puedes presentarte y cuéntanos de tu origen?

Aty: Hola a todos y todas, mi nombre es Aty Zenen zapata Izquierdo, estudiante indígena de cine y audiovisuales de la comunidad de YEWRA.

2. **Olo:** ¿Cómo te diste cuenta sobre tu orientación sexual?

Aty: Creo que fue un proceso de reconocimiento muy complejo dentro de mi

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

proceso porque lo descubrí en la misma adolescencia, pero no entendía, tampoco sabía si estaba bien, estaba mal, dentro de mi proceso por los mismos prejuicios que existen no solamente de las mismas creencias de mi pueblo, sino que también las mismas creencias que se tienen desde el occidental, fue un proceso muy fuerte para mí desde la adolescencia, porque, pues también fui criada en medio del pueblo. Y la misma comunidad entonces tenía las dos perspectivas, entonces el proceso de autorreconocimiento como mujer diversa y todo eso fue muy duro teniendo en cuenta todas las creencias que había sobre eso.

3.Olo: ¿Desde las historias de origen de tu pueblo has escuchado alguna historia donde haya algún ser sin género? ¿Si no conoces de tu pueblo, conoces alguno de otro pueblo originario?

Aty: Pues no he escuchado una historia de lleno que me lleve hacia escuchar historias que hablen sobre los diversos sobre esa perspectiva o esta mirada que de una u otra forma va ligada con una persona sexual, sin embargo, he podido tener la oportunidad de escuchar el mismo creador, que es neutro no que lleva las dos partes para poder sobrellevar el equilibrio. Pero al igual siento que eso tiene un trasfondo más allá de eso y que eso requiere de un tiempo, de un espacio debido para poder excavar y seguir haciendo memoria de esa mirada para poder profundizar lo más allá de lo que somos no y buscar maneras, que ayuden a visibilizar los procesos individuales como mujeres diversas.

5. Olo: si pudieras hablar con tus autoridades, ¿qué les dirías respecto a las diversidades sexuales y de género?

Aty: Siento que antes de hablar de derechos sexuales y de género hay que hablar de derechos sexuales y reproductivos, como también desde ahí generar la importancia de saber de estas temáticas antes de poder llevar a estas temáticas aún más elevadas, no algo que va más allá de sexualidad, de identidad de ser algo que de una u otra forma tiene un trasfondo, no solamente cultural, sino también identitario, que individualmente creamos sentimientos, ¿no? Y que es un proceso totalmente complejo dentro de los mismos territorios, precisamente por todas estas fallas que hay tanto como la misma información, accesibilidad a la información y es un proceso muy complejo dentro de las mismas comunidades por la falta de información, en la falta de Educación, entonces empezaría como hablar de primero de derechos sexuales y reproductivos antes de hablar de diversidades sexuales y de género.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

6. **Olo:** ¿Qué le dirías a lxs niñxs que están en ese momento de descubrimiento y entendimiento?

Aty: Es muy complejo, creo que no solamente como hablando desde mí, como estudiante como mujer indígena, creo que una de las cosas que quisiera que me hubieran dicho dentro de mi proceso, es que no estaba mal ser quién soy, no estaba mal permitirme ser, no estaba mal, no solamente fuera de mi territorio, sino dentro, que todo es un proceso que hay que permitirse ser y sentir el proceso también y sobre todo sentirme abrazada sentirme apoyada de la misma gente porque creo que una de las cosas más difíciles.

Que nos da una u otra forma nos acompleja del hecho de ser dentro de nuestros mismos territorios y no sentirnos apoyados con la misma gente, el sentirnos excluidos por decidir ser quien somos dentro y fuera, por permitirnos ser.

Entonces siento que más allá de eso no solamente tener la oportunidad y el privilegio de poder tener un apoyo, sino que me vean como un apoyo como un joven y también como alguien que abraza también sus procesos y que también es importante visibilizar los y sensibilizarlos para que en la generación más adelante esta situación no, no sean tan fuertes como las que tuvimos que vivir anteriormente para vivir puentes o sentir, es que ahora mismo, son luchas constantes dentro y fuera de los territorios.

La siguiente conversación fue vía virtual donde hable con unx compañerx Guna Wigudun de la ciudad de Panamá.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

3.3.3. Diálogo con Nandin Solís



An nuga
Nandín
Solís.
An Dule
gunayalag
uined
daisa.

Ilustración 21 Intervención con IA. Basado en una fotografía compartida por Nandi Solís

“Degidde Gwenadmar an nuga Nandín Solís an Dule gunayalaguined daisa, an daggargu an Wigudun dule, soy una persona Wigudun de Gunayala mi nombre es Nandín Solís

El descubrimiento de nuestra identidad fue precisamente un proceso de llegar a la cultura, ¿no? Yo al igual que muchas de acá, yo soy occidental yo nací crecí aquí en la ciudad

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

entonces cuando me encuentro con la cultura Guna ahí es que me doy cuenta en la convivencia, me doy cuenta de esa pertenencia, de ese desenvolvimiento tan natural de mi persona en la sociedad Guna. Ahora bien, con ese fenómeno y con esa interrogante yo comencé a cuestionar a las grandes autoridades, yo me levantaba en los congresos y preguntaba por qué no hablan sobre las **OMEGUID** que significa “casi mujer” así se les decía a las personas que son hombres y gustaban de hombres(es una forma muy despectiva). Yo me acuerdo de que yo me definía de esa forma, porque no se hablan de las Wigudun, y yo me acuerdo de que como yo en ese tiempo ejercía un trabajo ya formal dentro del Congreso General Guna yo me presenté en un Congreso como omeguid y yo dije:

-Mi nombre es Nandin Solís soy omeguid y soy la directora ejecutiva de ITKY.

¡Ay!, para qué fue eso se formó un solo escándalo y un anciano se levantó prácticamente me regañó, me llamó la atención y me dijo en Guna me dijo:

-“Gwenad”(compañero), no digas que eres omeguid en guna, me decía “mele be sogue isddar soilege”(no digas así, se escucha feo) o sea, en términos despectivo.

Entonces el anciano me dice:

-Tú eres WIGUDUN “be wigidun dule”.

Y yo me quedé con esa interrogante, yo le pregunté,

-Hábleme de Wigudun.

Ahí fue que el abuelito en pleno congreso comenzó a narrar la historia de la llegada de Ibeorgun, Giggadiryai y mencionó a Wigudun, solo dijo que no llegaron solo dos hermanitas sino tres.

Entonces cuando salí yo del congreso yo quedé con esa historia y comencé a investigar y entonces como yo tenía la oportunidad de viajar de comunidad en comunidad. Yo me dirigía a los más ancianitos y yo siempre le preguntaba “dummad gwenad”(mayor), háblame de Wigudun y mientras me narraban prácticamente la misma historia, Wigudun era el tercer hermano de los tres grandes maestros que vinieron a Abia Yala a educarnos, entonces yo quedé con esa idea realmente el fenómeno es que, después yo consultando con los grandes Dummagana políticos, ¿verdad? Inclusive yo una vez le cuestioné a Aiban Wagua porque Aiban, lo mencionaba solamente una vez en un escrito, me decía Aiban Wagua y los líderes políticos, me decían, pero por qué hablar de ustedes, si empezamos a hablar de ustedes les

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

vamos a vanagloriarlxs, vamos a subir como un pedestal ustedes. Están al mismo nivel que nosotros los hombres y al mismo nivel que las mujeres, si hablo más de ustedes ya les estamos exaltando, en parte tiene razón, pero yo le dije que yo me defendía. Lo que pasa es que estamos viviendo otros tiempos y nosotros nos sentimos muchas veces discriminadas apartadas por nuestra identidad y ya yendo más a lo profundo me encontré realmente que muchos historiadores, más lxs abuelxs le decían que eso era producto precisamente de la colonización y de la evangelización, ¿el silencio absoluto de las diversidades ancestrales de género y es una constante en toda Abia Yala verdad? Es que a raíz de la evangelización y la colonización llegaron ellos con definiciones y conceptos de pecado entonces no señalaban a nosotros como pecadores, entonces por eso es que ellos impusieron esa creencia en los pueblos indígenas y los pueblos indígenas prefirieron callarse mejor, y yo en estos temas no quiero tratar y en la actualidad ese es nuestro gran dilema, nosotros como formalmente ya nos conformamos. Queremos a veces acercarnos a las grandes autoridades para intercambiar temas, y para dialogar no nos permiten precisamente por esa idea, porque ya tienen esa mentalidad, ya totalmente occidentalizaban y ya está. Ya están ellos prácticamente discriminan y tratando y optando el tema, si realmente yo creo que es el tema de que somos producto precisamente de la invisibilidad a raíz de la evangelización y el occidente de forma general. Yo creo que es la la razón.

Bien, y como saben muy bien, nosotros, las gunas realmente, no escribimos nuestra historia. Está narrada, es oral, esta es la razón.

Te contaba que precisamente, que, en la experiencia, el pueblo guna se manifiesta en la oralidad, no hay mucha literatura escrita, todo es base a la oralidad, por eso como tú comentabas que es muy importante en esta investigación hicieras una gira, que lxs abuelxs te narren, yo tuve esa experiencia, preguntaba a todos los ancianitos “que quería consultar quién era Ibeorgun, ¿Giggadiryai y quién era Wigudun? “Ahí me contaban toda la historia, y era constante, yo me quede sorprendida porque era constante en toda Gunayala, que era la misma historia de dos hermanos que el tercer hermano... como tu decías... era un alma de dos espíritus, pues, y eso también es una cuestión que también estamos en dilema, ver esto y

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

lo que se vende, es decir eso “alma de dos espíritus” ¿realmente nosotros somos un alma de dos espíritus? Navegamos entre los géneros y no somos por decirlo así, no somos transgéneros, navegamos, fluimos esa es la palabra, Fluimos entre los géneros. Esa es la realidad de Wigudun, Wigudun no era una persona transgénero, Wigudun era una persona que navegaba entre los géneros se defendía como con varón en la casa en la pesca, pero asimismo también tiene identidad femenina que se identificaba también con las artes con las molas y con las chichas fuertes y todo eso.

NANDIN: igual me pasó yo también me cuestionaba yo en un momento porque ahora, para que vean no, cómo se ha tergiversado el concepto, ¿no? Porque inclusive en nuestro grupo, en mi colectivo. Yo soy defensor perfectamente de la identidad Wigudun, pero desde una mirada muy cultural, desde una mirada muy muy ancestral. Yo la defiende entonces, pero yo me encuentro a veces con compañeras que prefieren definirse como mujeres transgéneros y están en todos sus derechos, no se definen como Wigudun y en parte yo las entiendo porque no tienen arraigado esa identidad indígena, ¿no verdad? Claro, yo fui testigo y conviví con las comunidades, por eso es que yo necesito esto. Yo me sentía muy bien, al contrario, cada vez que yo llegaba a una comunidad a mí me recibían de una manera tan respetuosa, decían entre los abuelxs decían "Wigudun dule, wigudun". Se referían a mí y que no, que yo soy una persona que pertenezco al Congreso, pero me identificaba con Wigudun, entonces yo me sentía respetada.

Desde mi vivencia, no veo a Wigudun solamente como un ser que fluye entre géneros, sino como un ser espiritual que fluye entre energías. Wigudun explora todo lo posible: espiritual, sexual e ideológicamente. No se encasilla ni se limita a las categorías que el mundo moderno impone para definir la identidad o la orientación. He conocido mujeres trans lesbianas, hombres trans gays, y personas trans que se permiten buscar su verdad sin quedarse atrapadas en etiquetas. Eso también es parte de un proceso de sanación y libertad. Desde esta mirada, considero que sí es posible que una persona transgénero viva y se reconozca como Wigudun, si esta identidad resuena con su espiritualidad y su forma de estar en el mundo. Como dice Nandín Wigudun Guna, defensora de esta identidad desde una mirada ancestral:

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

“Navegamos entre los géneros y no somos, por decirlo así, transgéneros. Navegamos, fluimos. Esa es la palabra. Fluimos entre los géneros. Esa es la realidad de Wigudun”. Esta fluidez, para mí, no solo se refiere a los géneros como estructuras, sino a las energías que habitan y se transforman dentro de nosotrxs. Entiendo también que todavía hay interferencias en la interpretación de Wigudun incluso dentro de nuestra propia cultura, lo cual es reflejo de una historia interrumpida por el colonialismo, la religión y la vergüenza impuesta. Pero este es apenas un camino que hemos comenzado a caminar, y estoy convencida de que a medida que lo recorramos colectivamente, iremos descubriendo infinidad de saberes que nos fueron ocultados. Wigudun no es un concepto fijo: es una verdad ancestral que está viva, que se mueve y se transforma con nosotrxs

3.3.4 Diálogos de escucha con lxs sabixs, Saglas y abuelxs

En otra de las conversaciones que he logrado tejer ha sido con Saglas, con sabios de las plantas medicinales, entre ellos el Inadule (botánico) del pueblo Guna llamado Efrén Samper donde planteó asuntos muy puntuales y claros, concluyendo sobre la importancia del cuidado de la vida en la comunidad Gunadule de Antioquia.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 22 Intervención con IA. Basado en una fotografía tomada por Olowaili Green Santacruz

Estas narraciones provienen de la comarca Gunaa Yala, en Panamá, donde se reflexiona sobre aspectos que trascienden el tiempo. No se contemplaba, en un principio, la posibilidad de que en el futuro surgieran personas con dos espíritus. Sin embargo, al observar la diversidad que emergía en la población Gunadule, lxs sabix comprendieron la importancia de abordar este tema. Así nació el Galu Wigudun, un espacio sagrado para debatir y comprender estas realidades.

Efrén nos relata cómo, a medida que la población crecía, se fortalecía la discusión en torno al Galu de Wigudun. Este término, "galu", significa lugar sagrado, y se une con los eventos más significativos de la vida, como el nacimiento de hijos e hijas. Desde estas

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

experiencias, se inicia una profunda investigación sobre la naturaleza humana. Pero todo esto sucedía en Panamá.

Cada unx de nosotrxs tenemos un espíritu, tenemos su fuerza, tenemos el calor, sí, y a partir de ahí donde desarrollamos los procesos de nuestra vida y eso es lo que debemos estudiar.

Nuestro espíritu ya viene con nosotrxs desde el vientre. Es decir, llegamos a este mundo con una esencia, una energía que guía nuestra vida. Sin embargo, muchas veces, al crecer en contextos atravesados por imposiciones externas, se nos obliga a vivir en contra de ese espíritu. Por ejemplo, se espera que nos casemos sin amor, sin conexión espiritual, cuando en realidad, según nuestra tradición, una unión verdadera ocurre cuando los espíritus son compatibles, cuando hay entendimiento profundo entre las almas.

Por eso, es fundamental hablar de estas realidades en nuestras comunidades. Hay dos caminos posibles: uno es el del silencio, y el otro es el de abrir espacios de conversación, de reflexión, de construcción conjunta. Para quienes tenemos esta responsabilidad espiritual y pedagógica, el silencio puede convertirse en un caos, en una tragedia, porque si no se habla de lo que se vive, de lo que se siente, entonces se empieza a juzgar desde la ignorancia. Se señalan, se excluyen y se malinterpreta a las personas que fluyen entre los espíritus.

Desde la tradición Gunadule, cuidar la vida también significa no juzgar a lxs otrxs. No se debe hablar mal de una persona por ser diferente. Si realmente entiendiéramos que el ser de dos espíritus es algo natural, sagrado, y parte de nuestra cultura, dejaríamos de ver esta conversación como un problema. Al contrario, abriríamos espacios para sanar, para educarnos y acompañarnos desde el respeto. Es urgente y necesario reflexionar sobre esto, no solo para evitar el sufrimiento individual, sino también para preservar la armonía colectiva.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Podría concluir que, a partir de estas conversaciones, es fundamental preguntarnos sobre la llegada de Ibeorgun y Giggadiryai, así como también del tercer hermanx: Wigudun, quien es extraordinario por ser la fusión de las energías de Ibeorgun y Giggadiryai, sus hermanxs. Sin embargo, la memoria sobre Wigudun se ha ido perdiendo. Se habla mucho de lxs dos primeros hermanxs, pero no se profundiza en la historia de Wigudun.

Parece que, en aquel momento, existía un desorden en la sociedad Gunadule. Por ello, lxs tres fueron enviados para establecer un nuevo orden cultural. Hablo de “desorden” porque, según los relatos de origen del pueblo Gunadule, existieron cinco generaciones previas a Wigudun y sus hermanxs. En cada una de ellas, Baba y Nana enviaron seres con la misión de cuidar la Tierra y mantener la armonía. Así, desde las estrellas y el cosmos, fueron enviados Ibeorgun, Giggadiryai y Wigudun para recordar la memoria sagrada del pueblo.

En ese tiempo, lxs Dules ya no recordaban ni siquiera el saludo en su lengua; se habían olvidado las ceremonias, el tejido de la mola y muchas otras ceremonias esenciales. Por eso, nuestrxs creadores enviaron a estxs tres hermanxs, para recuperar y equilibrar los conocimientos perdidos.

Wigudun, al integrar las energías de sus dos hermanxs, podía asumir cualquiera de los roles y contaba con todo el conocimiento de ellxs, pero ellxs no de las de Wigudun. Sin embargo, una de sus enseñanzas más importantes fue el cuidado e interpretación del saber espiritual de las mujeres: los cantos sagrados, que son únicamente de ellas. Esa fue su mayor aporte y enseñanza a la cultura Guna.

La historia de Wigudun es un misterio, pero se dice que su nombre viene de la combinación de lo femenino y lo masculino. Este ser podría representar la armonía y equilibrio entre Ibeorgun y Giggadiryai. Esta interpretación sugiere que Wigudun desempeña un papel crucial en la armonización de la comunidad.

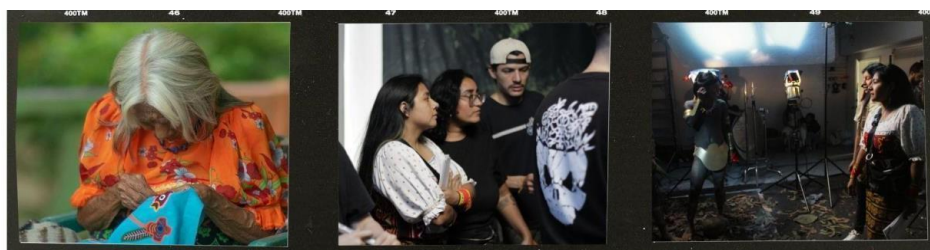
Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Fotografía 9 Tomadas por Olowaili Green Santacruz. Asamblea comunitaria y de la entrevista con Efrén.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

BILLI BAGGE/CAPÍTULO IV/ AN NA DUGGIN SABGWUE/ PROTECCIÓN



Fotografía 10 Tomadas por Sofía Ramírez y Pablo Alvarenga. Realización audiovisual

4.1 Protección y fortaleza espiritual/ Naggulegued

Estudiar, hablar el castellano, preservar mi lengua, desmarcarme de lo heteronormativo y de lo binario han sido decisiones profundamente personales, marcadas por la necesidad de protegerme a mí mismx.

A lo largo de mi vida, he aprendido que no todo lo proveniente de Occidente es negativo. Comprender esto ha sido crucial para mí, pues reconozco la importancia del diálogo de saberes. Aunque históricamente se nos ha intentado asimilar, privándonos de nuestras formas de vida, pensamiento y espiritualidad, también es cierto que Occidente ha aportado conocimientos valiosos en diversos aspectos.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Mi objetivo es mirarme desde nuestra propia perspectiva, y no desde una mirada externa que, muchas veces, ha distorsionado nuestra identidad. En este sentido, quiero compartir un fragmento del texto “El otro soy yo” del mayor Abadio (2016):

Queremos también imaginar y hacer nuestra cultura. Pero eso no es sencillo. Cuando Europa tropezó con nosotros, no era simplemente ‘el otro’, pues venía armado de negación y de fuego; casi todos debimos convertirnos en guerreros; los niños se hicieron guerreros, las mujeres se hicieron guerreras, los saglas (sabios espirituales del pueblo guna) se hicieron guerreros... ¿Cómo es posible pensar la cultura en su totalidad, si la vida se ha vuelto una constante lucha por sobrevivir, en una guerra por el agua y la tierra? (p. 25).

Este fragmento refleja la complejidad de mantener nuestra cultura mientras enfrentamos constantes luchas por la vida y el territorio. En esta misma línea, otro texto relevante sobre transformación y espiritualidad es el ritual amazónico del Yuruparí, descrito en el mismo documento:

En el ritual amazónico del Yuruparí, los hombres toman las fuerzas, el color, la piel, la capacidad de volar o vivir bajo la tierra, de lo que representa la máscara que utilizan. Aquí, la máscara hace que el ritual no sea una representación, sino una transformación, lo que permite que un hombre se haga realmente anaconda o águila. Esto no reside en la perfección de la máscara ni en seguir los pasos adecuados, aunque eso sea importante. Lo que permite esta transformación, ser el otro, está en el corazón. Si no es desde y con el corazón, la máscara no transformaría al hombre en el abuelo-anaconda; sería un mero disfraz, y el hombre, un comediante (p. 18).

Estas palabras me han llevado a reflexionar sobre la importancia del diálogo intercultural y a reafirmar mi disposición para recorrer mi propio camino, basándome en nuestras vivencias y experiencias individuales y colectivas.

Esta decisión simboliza una semilla que he comenzado a cuidar, una semilla que busca proteger nuestra identidad personal y cultural. Aspiro a que de ella broten frutos de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

respeto, igualdad, valoración y visibilización, especialmente hacia quienes encarnamos tanto energías masculinas como femeninas, como es el caso de Wigudun.

Esta semilla representa un acto de protección y de compromiso con el cuidado de la vida. Así lo expresa el documento maestro de la licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia (2018):

Plantea acciones desde lo educativo y lo pedagógico para problematizar nuestras relaciones con la tierra y proponer formas de aprender y enseñar desde ella. Esto es, formas de cuidar y proteger la vida de los seres que habitan la tierra” (p. 12).

En este contexto, Ochy Curiel (2007) también señala que, “las categorías de raza y género se entrelazan para producir relaciones de poder que definen la experiencia de las mujeres racializadas” (p. 75), sin embargo, estas categorías, productos de relaciones de poder, no son el centro de mi reflexión. Más bien, esta semilla simboliza el respeto y la valoración de los cuerpos, sueños y vidas de las niñas, mujeres y personas Wigudun en nuestras comunidades Gunas.

Este proceso está estrechamente vinculado con la ruta pedagógica del Programa y sus principios fundamentales: silencio, escucha, observación, tejido y palabra dulce. Estos principios me han guiado en la adopción de estrategias didácticas como la autobiografía, los círculos de la palabra, las historias de los pueblos, el intercambio de experiencias, las ceremonias, la lectura y análisis de materiales documentales, la documentación audiovisual y la exploración de los significados de vida. Gracias a este enfoque, hemos cosechado estos importantes frutos. Estas cosechas han surgido del trabajo cocreado con abuelas, Saglas y personas pertenecientes a las diversidades sexuales y de género ancestrales de diversas comunidades de la comunidad y de diferentes pueblos ancestrales de Colombia.

4.2. Propuestas para la protección y el fortalecimiento de los seres Wigudun

Esta semilla me da fuerza y me permite anclarme en la vida como mujer Gunadule

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Wigudun, tejiendo mi sentir, pensar y ser. A través de una propuesta llamada “mola audiovisual”, busco conectar con la esencia de la mola tradicional: esa escritura de las mujeres Gunadule que narra nuestras historias de origen, procesos políticos, educativos y vida espiritual. Mis creaciones audiovisuales cumplen un rol similar, preservando y transmitiendo nuestros conocimientos ancestrales a través de un lenguaje visual y sonoro. De este modo, las molas audiovisuales se convierten en un medio de salvaguarda de nuestra memoria, conectando el pasado con el futuro.

Además, como dispositivo pedagógico, dejo el guion de Wigudun, una creación colectiva entre lxs sabixs del pueblo, para contribuir a la dignificación de este ser espiritual y ancestral. Aunque el ser Wigudun no debe ser equiparado ni limitado por las categorías occidentales como “orientación sexual” o “identidad de género”, considero necesario establecer puentes de comprensión para que otras realidades puedan acercarse a este conocimiento.

Desde mi experiencia, entiendo a Wigudun como un ser que fluye entre energías, que no se encasilla, que explora y habita múltiples dimensiones del ser: espirituales, sexuales, ideológicas y corporales. Por eso afirmo que también hay mujeres trans, hombres trans, lesbianas, bisexuales y personas no binarias que pueden identificarse desde su propia experiencia vital con la esencia del ser Wigudun, siempre y cuando haya un proceso de conexión y respeto profundo por su espiritualidad y su raíz indígena.

Mi intención no es traducir ni reducir a Wigudun dentro de conceptos ajenos, sino ofrecer una interpretación que permita tender puentes, sabiendo que aún existen interferencias y caminos por descubrir dentro de nuestra propia cultura. Esta es apenas una siembra. Con el tiempo y el diálogo comunitario, irán floreciendo nuevas comprensiones, más cercanas a la raíz y al corazón de nuestro ser. Este relato busca dignificar al ser Wigudun, especialmente en un contexto donde separarse de los patrones hegemónicos, patriarcales y heteronormativos ha sido un desafío para nuestra sociedad y cultura.

4.2.1 Reconocer al ser Wigudun: un acto de valor y resistencia

Este proceso no se limita únicamente a recuperar un relato que ha estado enterrado por siglos, sino que también busca otorgarle un espacio legítimo dentro de la narrativa cultural y espiritual de mi pueblo. Es, por tanto, un acto de resistencia frente al sincretismo religioso, al colonialismo y al patriarcado, fuerzas que han moldeado las estructuras sociales actuales, las cuales siguen silenciando y excluyendo las voces de las personas Wigudun. Con cada paso que doy, reivindico que ser Wigudun no es una enfermedad ni una desviación, sino una expresión sagrada de la cosmovisión Gunadule. Se trata de la unión entre lo masculino y lo femenino, que representa la esencia misma de la vida: el equilibrio, el sabor, el baile, lo que es perfecto. El ser Wigudun es el personaje capaz de comprender tanto la parte masculina como la femenina, en una perfecta armonía.

Esta comprensión no surgió de manera repentina, sino que fue cultivada a través de una metodología sensible y situada, guiada por los principios pedagógicos de la Madre Tierra: el silencio, la observación y la escucha. Escuchar no solo con los oídos, sino con el cuerpo, con el corazón y con el territorio. Caminé junto a sabixs, amistades y hermanxs Wigudun en Antioquia, Panamá y otros pueblos originarios de Colombia, intercambiando experiencias con jóvenes indígenas en contextos urbanos y comunitarios. Volví a participar en los Onmaggednega (asambleas tradicionales), pero ya no desde una escucha pasiva, sino con preguntas claras y una intención profunda: comprender las ausencias, los silencios, y lo que había sido borrado o censurado en los relatos de origen.

A través de conversaciones en hamacas, videollamadas, notas de voz y encuentros afectivos, fui tejiendo una red de memorias que reavivaron el relato de Wigudun. Escuché desde lo no dicho, desde el olvido, y fue ahí donde encontré la fuerza para nombrarme. Uno de los momentos más significativos fue el contacto espiritual y político con la organización Wigudun Galu de Panamá, quienes me ayudaron a reafirmar que mi identidad no es un invento ni una adaptación moderna, sino una herencia ancestral profundamente viva. Comprendí que ser Wigudun es una experiencia compartida que atraviesa fronteras

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

coloniales y generaciones, y que se resiste a ser clasificada dentro de las categorías binarias impuestas por el pensamiento occidental.

Así, lo que parecía perdido se fue revelando poco a poco en las palabras donadas, en los cantos, en los gestos cotidianos, y también en los espacios virtuales que tejimos con respeto y consentimiento. Cada conversación, cada imagen, cada grabación fue guiada por el permiso espiritual, comunitario aparte del consentimiento informado, reconociendo la palabra como semilla y la memoria como un territorio sagrado que hay que cuidar. Por eso, este relato no solo busca recordar a Wigudun, sino vivirle, desde la espiritualidad, la ternura, la resistencia y el amor profundo a nuestra cultura.

Si bien he insistido en que el ser Wigudun ha sido borrado o silenciado de los relatos oficiales, especialmente en los cantos de origen que narran los Saglas, esta afirmación no es contradictoria con los testimonios y saberes que he encontrado a lo largo del camino. Lo que he podido constatar es que su existencia ha sido desplazada a los márgenes de la memoria colectiva, conservándose apenas en algunas voces de sabixs y abuelxs algunxs ya fallecidxs y en relatos fragmentados que sobreviven fuera del relato hegemónico, como bien lo señala Atilio (2024), un historiador y académico Guna de Panamá en una conversación reciente, él ofreció una reflexión profunda sobre la identidad y el valor del ser Wigudun diciendo:

Todas las esencias del hombre y la mujer comenzaron a explicarse y a manifestarse. Si lo analizamos, sin el concepto de Wigudun, lo que quedaría sería simplemente lo “normal”. Ibeorgun kiggadiryai nos enseñó esas bases, pero fue el ser Wigudun quien aportó algo más: trajo salsa, ánimo, espiritualidad, y sabor, como el de un buen café o chocolate, un toque de limón que enriquece nuestra cultura oral. La alegría, sí, la alegría es fundamental. Si no hay alegría, ¿qué sentido tendría? Sería como separar a los hombres y a las mujeres, algo que resulta inerte, sin vida. Por eso existe el arco iris. Cuando aparece, el firmamento se ilumina, se llena de belleza, de algo impresionante (Atilio en Conversación personal, 2024).

En mi comunidad, la presencia de Wigudun en la historia oral es prácticamente nula.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

No es una identidad reconocida públicamente ni nombrada con claridad en los espacios formativos o ceremoniales. Sin embargo, al ampliar mi escucha y diálogo hacia territorios como Panamá, encontré que sí existe un reconocimiento, aunque aún fragmentado y velado, de que Wigudun bajó de las estrellas junto a sus dos hermanxs. Esta verdad espiritual no ha desaparecido del todo, pero permanece relegada, como una memoria silenciada que solo se revela cuando la búsqueda nace del corazón, del cuerpo, del dolor y de la necesidad de sanar.

Así, lejos de caer en contradicción, mi proceso evidencia las grietas del olvido impuesto, y al mismo tiempo, la potencia de la memoria afectiva, relacional y comunitaria. El ser Wigudun no está ausente del todo: habita los silencios, los gestos, las palabras corazonadas y los relatos como el de Atilio, que rescatan su sentido ancestral. En esta búsqueda, he comprendido que para reconocerle, primero hay que aprender a escuchar lo que fue callado. Porque el olvido también es un síntoma de la herida colonial, y en esa misma herida florece la semilla del recuerdo.

A través de esta reflexión, Atilio resalta cómo el ser Wigudun representa la fusión esencial de lo masculino y lo femenino, no solo como un principio de unidad, sino también como una expresión vital de la espiritualidad y la cultura Gunadule.

4.2.2 Molas Audiovisuales: Herramientas para la Sanación y la Transformación

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Fotografía 11 Tomadas por Olowaili Green Santacruz, muestra audiovisual con la comunidad de Caimán Alto

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Este dispositivo audiovisual ha sido concebido como una mola viva, tejida con los hilos de la memoria ancestral y el lenguaje contemporáneo de la animación, para articular la riqueza simbólica de la cosmovisión Gunadule con herramientas que permitan dialogar con las nuevas generaciones. Su propósito no es solo narrativo, sino profundamente espiritual, pedagógico y político: transformar la forma en que se comprende, valora y habita la existencia del ser Wigudun dentro y fuera de nuestras comunidades.

Inspirada en los relatos fragmentados, en las conversaciones corazonadas con sabixs, amistades Wigudun y académicxs como Atilio y Nandin, y en la observación sensible de los silencios, esta animación busca convertirse en un hito cultural y educativo. Su núcleo es la historia de lxs Wigudun, seres que representan la capacidad de integrar y transitar entre lo masculino y lo femenino, de danzar entre los múltiples espíritus como manifestación del equilibrio vital y sagrado. En una sociedad donde el patriarcado, el sincretismo religioso y el colonialismo han borrado o distorsionado esta existencia espiritual, esta obra propone una relectura sanadora: celebrar lo que fue silenciado, visibilizar lo que fue omitido, y sembrar un nuevo horizonte de reconocimiento, empatía y respeto.

Desde la Pedagogía de la Madre Tierra, este proceso no se limita a una tarea técnica. Es una siembra colectiva, que ha crecido a partir del caminar el territorio, del diálogo intercultural con compañerxs Wigudun de Colombia y Panamá, de las conversaciones en hamacas, de los Onmaggednega y de la escucha profunda guiada por los principios del silencio, la observación y el consentimiento espiritual. En este sentido, la Mola Audiovisual no es simplemente una producción: es un acto de sanación y una herramienta pedagógica que contribuye a restaurar el tejido comunitario desde una visión de mundo que reconoce la diversidad espiritual como una riqueza, no como una amenaza.

Es importante aclarar que, aunque esta animación es el objetivo final, su realización requiere un presupuesto significativo que garantice los estándares técnicos, narrativos y espirituales necesarios para honrar la memoria que busca preservar. Por esta razón, el presente trabajo se concentra en la creación de una primera versión de guion, que irá

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

fortaleciéndose, un paso fundamental en la fase de preproducción. Este guion es el resultado de un riguroso proceso de investigación, cocreación y consulta con sabixs y liderazgos Gunadule, lo que asegura que la historia de Wigudun será contada desde adentro, con el respeto y la profundidad que merece.

Una vez consolidado, este guión servirá como base sólida para futuras gestiones de recursos, con el fin de producir y difundir la Mola Audiovisual como un material pedagógico, cultural y espiritual de largo alcance. Así, aunque su producción completa sea un proyecto a mediano o largo plazo, los cimientos ya han sido sembrados con el corazón, la palabra viva y el consentimiento del territorio y los espíritus. Porque narrar a Wigudun es también volver a nacer como pueblo, con todas nuestras esencias, colores y memorias.

4.2.3 Fortaleciendo alianzas para la inclusión y el respeto

Este trabajo se vincula estrechamente con iniciativas más amplias en las que participó activamente, como el proyecto liderado por la Organización Indígena de Antioquia, a través de la Consejería de Mujer y Género. Esta iniciativa, que involucra a cinco pueblos indígenas del departamento, tiene como propósito promover los derechos humanos de las personas con diversidades sexuales y de género, con el fin de reducir el rechazo y la omisión dentro de las comunidades. Además, formo parte activa de la colectiva Tejedoras de la Imagen, un grupo en constante formación que busca generar un diálogo con las autoridades, lideresas y líderes sobre la inclusión de las personas con diversidades sexuales y de género en nuestras comunidades. Nuestro objetivo es comenzar a contar historias desde nuestras perspectivas como mujeres indígenas Wigudun, visibilizando nuestra realidad y luchando por la no omisión de nuestras identidades. La labor de este proyecto refuerza la importancia de visibilizar y reconocer a las personas Wigudun, no solo dentro de la nación Gunadule, sino también en el contexto más amplio de las comunidades indígenas de Colombia.

4.2.4 Reconstruyendo desde la historia oral y la cocreación comunitaria

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Uno de los mayores logros de este proceso ha sido la recuperación del relato de origen de los Wigudun. Aunque su existencia como ser espiritual siempre estuvo presente de forma fragmentaria en algunas memorias de sabixs, como aquella persona que descendió junto a sus hermanxs y enseñó los cantos sagrados, no contábamos con una versión tan desarrollada y detallada como la de Ibeorgun o Giggadiryai. A través del diálogo amoroso con abuelxs, sabixs, Gamdur y liderazgos espirituales, así como con amigxs Wigudun de otros pueblos originarios, fue posible reconstruir, desde los fragmentos que aún habitan, la memoria colectiva, una narrativa más completa y sentida. Este relato, aunque no se encuentra registrado actualmente en los cantos de los Saglas, sí vive en algunas voces que aún recuerdan, muchas de ellas ya en tránsito hacia el mundo espiritual. Y es precisamente desde mi rol artístico y espiritual que me he comprometido a fortalecer y enaltecer esta memoria, dando forma a una narrativa que dignifique la presencia sagrada de Wigudun en nuestra historia y cosmovisión.

Decir que hoy ocupa un lugar legítimo significa reconocer que esta reconstrucción ha sido posible gracias al consentimiento y acompañamiento de personas sabixs de la comunidad, quienes han validado este proceso de cocreación y han ofrecido su palabra para que la historia de Wigudun pueda comenzar a ser contada nuevamente. Aunque todavía no pueda ser entonada en los cantos tradicionales, su legitimidad se sustenta en el respeto de los procesos comunitarios, en la consulta a las autoridades espirituales y en la visión compartida de que esta historia debe ser sembrada en el corazón de las nuevas generaciones.

En este sentido, la creación del guion de la Mola Audiovisual representa un acto de pedagogía espiritual: una forma de narrar lo que ha sido silenciado y de educar desde el amor y la empatía. Al llegar a las escuelas y espacios educativos, este relato contribuirá a que niñxs y jóvenes comprendan la profundidad espiritual de ser Wigudun, y a que dejen de mirar con burla o juicio lo que escapa a las normas del binarismo. Porque contar esta historia no es solo un acto de memoria, sino de resistencia, sanación y dignidad para quienes hemos sido

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

históricamente negadxs.

4.2.5 Una mirada hacia el futuro

Este trabajo representa un punto de partida en la construcción de un camino hacia la inclusión y el reconocimiento. Es un llamado a las autoridades espirituales, los Saglas, y líderes Gunadule para que trabajen colectivamente en la defensa de los derechos fundamentales y en la valoración de las personas Wigudun como miembros sagrados de la comunidad. De esta manera, esta semilla se posiciona como una contribución significativa, no solo para la nación Gunadule, sino también para otros pueblos originarios que enfrentan desafíos similares en la recuperación de sus memorias y en la inclusión de la diversidad en sus relatos de origen.

En definitiva, este capítulo no cierra un ciclo, sino que abre nuevos caminos. Con cada paso que damos hacia la visibilización y el respeto de los seres Wigudun, avanzamos en la sanación de las heridas coloniales y en la reconstrucción de una sociedad más justa, inclusiva y fiel a nuestras raíces. Este es un compromiso con mi pueblo, con nuestra historia y con las generaciones futuras, para que nunca más se sientan avergonzadas de quienes son ni de la riqueza que representan en nuestra cultura.

Respecto a las inquietudes que originaron esta investigación, podemos comenzar a responder las preguntas que surgen al observar la ausencia de los relatos de Wigudun en los Onmaggednega (asambleas) del pueblo Gunadule, y al buscar un camino hacia su reconocimiento. El silencio sobre estos relatos constituye una ausencia violenta, cuyas raíces se hunden profundamente en nuestra historia cultural y espiritual.

Wigudun, el ser que fluye con los dos espíritus, es mucho más que una figura simbólica: es el puente entre lo masculino y lo femenino, el que comprende y equilibra estas energías, y quien trajo la espiritualidad sagrada al pueblo Gunadule. Según Martínez (2024), en entrevistas con expertos en la historia de Wigudun, se afirma que fue quien creó los cantos

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

y rituales que estructuran las principales ceremonias dedicadas a las niñas y mujeres de nuestra comunidad, como la Iggo Inna (chicha de la aguja), donde se perfora la nariz para colocar la nariguera de oro; la Surba Inna (fiesta de la pubertad o encierro), que dura más de seis días durante los cuales la niña no puede salir y solo consume carne blanca, mientras es bañada con plantas medicinales y sagradas mientras medita con su ser; y la gran fiesta llamada Inna Dummad (la gran fiesta de la liberación), que dura tres días y celebra la existencia de la mujer, agradeciendo a la madre tierra con danzas y sonidos únicos de esta ceremonia. Estas ceremonias no solo celebran etapas fundamentales de la vida, sino que están impregnadas de un simbolismo que conecta la vida humana con la naturaleza y la espiritualidad.

Wigudun es un ser sagrado y celestial, dotado de una sabiduría extraordinaria. Introdujo al pueblo Gunadule los cantos sagrados, que pueden durar hasta cuatro días completos, utilizando instrumentos como el gammu (flauta) y la nasis (maraca), que simbolizan respectivamente lo masculino y lo femenino. Junto con las tinajas de barro, que representan a la madre tierra, estos elementos integran una visión profundamente sexuada de la creación y del cosmos. En la cosmovisión Gunadule, todo está conectado por esta dualidad sexual, y Wigudun, como ser que maneja ambos espíritus, representa la perfección de esta unión. Green Stocel (2024) subraya que este simbolismo no solo tiene un significado espiritual, sino que también está presente en las narrativas y rituales que estructuran la identidad Gunadule.

Si bien existen sabixs y académicxs que conocen fragmentos del relato de origen de Wigudun, no se ha conservado una versión detallada como sucede con Ibeorgun o Giggadiryai. La historia que se transmite es mínima: se sabe que Wigudun descendió con sus hermanxs y enseñó los cantos, pero no se narran las especificidades de su caminar, sus enseñanzas ni su espiritualidad en profundidad. A partir de esos fragmentos, y con el permiso y acompañamiento de líderes, sabixs y abuelxs, esta investigación ha permitido reconstruir un relato que empieza a ocupar un lugar legítimo en nuestra narrativa colectiva. Esta legitimidad no se basa solo en la investigación, sino en el reconocimiento otorgado por

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

quienes custodian la espiritualidad de nuestro pueblo.

Desde esta perspectiva, mi labor como artista y pedagoga cobra un sentido profundo. La creación de la Mola Audiovisual no es simplemente un ejercicio creativo, sino un acto político, espiritual y amoroso. A través del arte, de la animación y de la narrativa visual, puedo devolverle a Wigudun un espacio legítimo en nuestra historia colectiva, en nuestras aulas y en nuestra imaginación. Es un intento consciente de romper con el silencio, de bordar con imágenes y sonidos lo que los cantos no han podido decir, y de ofrecer a las nuevas generaciones una posibilidad distinta: la de crecer sabiendo que la diversidad es parte esencial de nuestro tejido espiritual y cósmico.

Esta animación no busca reemplazar los cantos, sino dialogar con ellos desde otro lenguaje. En ella, cada color, cada símbolo y cada movimiento será una forma de rendir homenaje al ser Wigudun, de activar su presencia en nuestras comunidades y de sanar colectivamente la herida colonial que nos hizo negar o callar su existencia.

Por ello, aunque la Mola Audiovisual aún se encuentra en su etapa de guión y desarrollo, ya ha comenzado a transformar. Es una semilla que ha germinado desde el reconocimiento de las ausencias, y que florece gracias a la sabiduría compartida por abuelxs, sabixs y amigxs que, desde distintos territorios, han tejido conmigo este relato. Con su fuerza, aspiramos a que lxs niñxs Gunadule crezcan sabiendo que la diferencia no es motivo de burla ni exclusión, sino una manifestación sagrada de la vida misma.

Así, el arte se convierte en una forma de memoria y de sanación. Y el relato de Wigudun, largamente fragmentado, se proyecta hacia el futuro como un canto nuevo que renace desde la imagen, desde la palabra y desde el corazón.

**BILLI ADDALE/CAPÍTULO V // ABRIENDO CAMINOS, INTERPRETACIONES
Y PROYECCIONES/ IGALA EGANAI DUMMAGAN EBO.**

5.1. Proceso de codificación en Atlas ti

A través de la categorización de los “títulos y temáticas” emergentes, se exploran dos categorías clave: "Diversidad, racismo o prejuicio" y "Significados de vida, espejo de nuestra memoria", las cuales emergen del análisis de los relatos orales y las prácticas sagradas de la comunidad. La metodología utilizada es cualitativa e interpretativa, y se apoya en el software ATLAS.TI para la sistematización y procesamiento de los datos.

Este enfoque permite una visualización detallada de las relaciones semánticas entre los conceptos claves, tales como diversidad, racismo o prejuicio y significados de vida, espejo de nuestra memoria. El análisis se centra en cómo las estructuras coloniales han marcado la exclusión de los seres Wigudun en las narrativas sagradas, y cómo actualmente se están generando procesos de sanación cultural a través de la recuperación de estas voces históricas.

Las categorías derivadas del análisis de la red semántica buscan contribuir a la comprensión de los contextos educativos y culturales, así como de los actores involucrados en la preservación y visibilización de las historias ancestrales y la diversidad sexual dentro de la cultura Gunadule, a continuación, se presenta el esquema de relación categorial realizado en el software de análisis, en este caso la red semántica.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

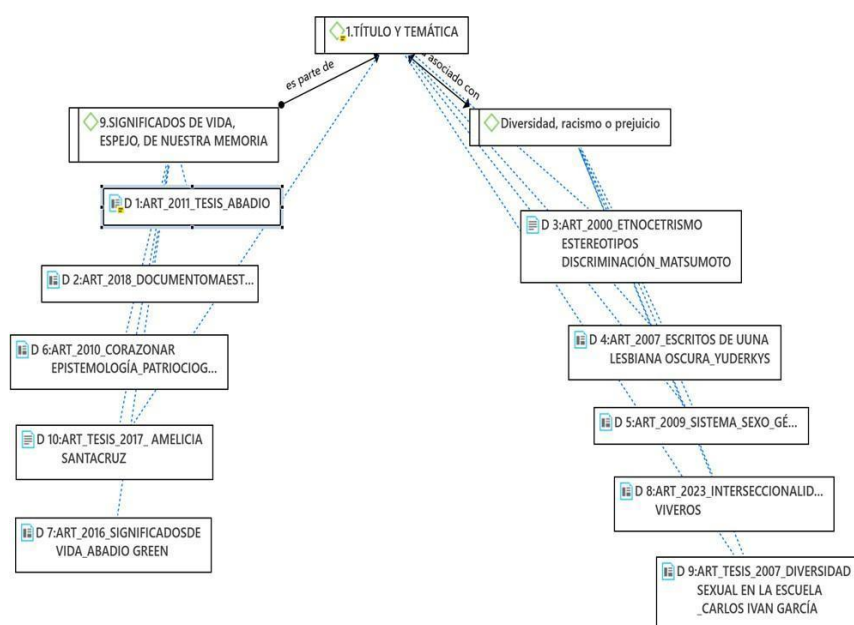


Gráfico 1 Títulos y temáticas según el proceso de categorización Atlas Ti

5.2. Red semántica generada en el software Atlas.ti

5.2.1. Grupo de Categoría: Diversidad, Racismo o Prejuicio

La categoría de Diversidad se centra en cómo las nociones de género y sexualidad son vistas a través de una lente cultural y colonial.

5.2.2. Grupo de Categoría: Etnocentrismo, estereotipos y discriminación:

Matsumoto, D. (2007) destaca cómo los estereotipos y el etnocentrismo afectan la percepción y aceptación de la diversidad sexual y de género en distintas culturas, especialmente en contextos indígenas (p. 153). En este contexto, los pueblos originarios se encuentran

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

doblemente afectados, ya que sus culturas han sido objeto de etnocentrismo y discriminación durante siglos.

Espinosa (2017) plantea cómo la intersección de la raza, clase y sexualidad invisibiliza a las lesbianas dentro de las comunidades afrodescendientes e indígenas, lo que lleva a la exclusión de las personas con diversidad sexual y de género en los discursos tradicionales (p. 87). Yuderlys escribe sobre cómo la intersección de la raza, clase y sexualidad crea una figura de "lesbianidad oscura", donde las mujeres que no se ajustan a las normas dominantes de género y sexualidad son doblemente invisibilizadas, especialmente dentro de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Su obra se conecta con el enfoque de interseccionalidad mencionada, y que es clave para comprender cómo el racismo y los prejuicios afectan la visibilidad y la integración de las voces de los seres Wigudun (personas con diversidad ancestral) dentro de las comunidades Gunadule.

5.2.3. Categoría: Diversidad sexual en la escuela

García (2012) señala que la escuela, como institución, a menudo refuerza normas heteronormativas que excluyen a las personas con diversidad sexual, y cómo estos sistemas afectan la percepción de la diversidad sexual dentro de comunidades como las Gunadule (p. 102). Esto también es relevante para el análisis de la cultura Gunadule, donde las narrativas tradicionales pueden estar alineadas con sistemas de género binarios, y las voces de los seres Wigudun son sistemáticamente silenciadas.

5.2.4. Interseccionalidad

Este enfoque se basa en la idea de que las identidades y las experiencias de discriminación no son homogéneas, sino que interactúan de manera compleja. Esto es crucial para el análisis de los seres Wigudun dentro de las comunidades indígenas, ya que no solo enfrentan discriminación por ser parte de pueblos originarios, sino también por su diversidad ancestral. La interseccionalidad permite conectar el impacto de múltiples formas de opresión, tanto coloniales como internas.

5.3. Categorías emergentes

5.3.1. Significados de Vida, Espejos de Nuestra Memoria

Esta categoría está vinculada a cómo las voces propias de los pueblos originarios revalorizan su historia, cultura y cosmovisión, recuperando los significados de vida en relación con las memorias ancestrales.

Voces propias de pueblos originarios:

Guzmán (2013) subraya cómo las epistemologías indígenas buscan rescatar y revalorar los saberes ancestrales, como una forma de resistir al colonialismo y sanar las heridas históricas (p. 45). Este enfoque es clave en el trabajo de sanación cultural que se está realizando en las comunidades Gunadule, al reconocer la importancia de sus saberes ancestrales y cómo estos pueden contribuir a sanar las heridas coloniales de invisibilización y marginación de las voces de los seres Wigudun.

Green (2005) sostiene que los significados de vida de los pueblos indígenas están intrínsecamente ligados a la cosmovisión ancestral, que proporciona un marco de resistencia frente a la colonialidad y la opresión cultural (p. 89). Sus escritos pueden ser útiles para comprender cómo los pueblos indígenas están reconstruyendo el significado de su historia y cómo las personas con diversidad ancestral pueden ocupar un lugar en esta narrativa.

Santacruz (2018) destaca cómo la educación intercultural en las comunidades indígenas reconoce la importancia de los saberes ancestrales como elementos claves para la recuperación de la identidad y la memoria colectiva (p. 61). Esto es fundamental para revalorar a las personas con diversidad sexual dentro de las narrativas Gunadule.

En el Documento Maestro de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia (2018), la educación intercultural es un proceso que promueve la revalorización de los

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

saberes ancestrales y las culturas originarias como parte de un enfoque decolonial (p. 23).

5.3.2. Diversidades Ancestrales

Incluyo la categoría emergente de *Diversidad Ancestral* como un aporte importante, ya que permite nombrarnos de acuerdo con las formas en que otros pueblos hermanos de diversas latitudes se reconocen. Esta categoría ofrece una manera de sentirnos bien al nombrarnos, sin depender del acrónimo LGBTIQ+, que, aunque ha sido una herramienta clave en la lucha por los derechos humanos, también es fundamental encontrar nuestras propias maneras de reconocernos, que estén más alineadas con nuestras historias e identidades ancestrales.

La Diversidad Ancestral fue propuesta en 2013 por activistas indígenas que presentaron un informe ante la OEA sobre la situación de derechos de las personas autoidentificadas como indígenas con diversas orientaciones sexuales e identidades de género en Abya Yala. Esta denominación busca preservar nuestra memoria y nuestra identidad al nombrarnos de acuerdo con lo que somos y cómo nos entendemos dentro de nuestras cosmovisiones y tradiciones, sin la necesidad de adoptar categorías ajenas. Al incorporar esta categoría en mi trabajo, destaco la importancia de reconocernos como pueblos con diversidades propias, ayudando a preservar y fortalecer nuestra identidad y memoria colectiva.

5.3.4. Triangulación de las categorías- interpretación y comprensión de las conversaciones

Diversidad y Racismo: La diversidad sexual y de género es vista a través de la lente de la discriminación y el racismo, no solo como una categoría individual, sino como un fenómeno estructural en la cultura colonial y dentro de las propias comunidades indígenas, donde los prejuicios y estereotipos afectan directamente a las personas con diversidad ancestral.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Memoria y Significados de Vida: En este contexto, los significados de vida de los pueblos originarios están profundamente conectados con la recuperación de sus saberes ancestrales y el reconocimiento de diversidad dentro de su cosmovisión, lo que incluye tanto los seres Wigudun como otras formas de resistencia cultural. Los artículos de autores como Guzmán Caisamo, Abadio Green, Amelicia Santacruz y Sabine Sinigüi subrayan cómo los pueblos originarios están revalorizando sus propios relatos históricos y culturales como una forma de sanar la herida colonial.

Interseccionalidad: Los escritos de autores como Yuderlys Espinosa, que aportan una visión interseccional de la diversidad sexual, son útiles para entender cómo los pueblos indígenas no solo enfrentan el racismo, sino también la marginalización específica de las personas con diversidad sexual y de género. La interseccionalidad es clave para explorar cómo las diversas formas de opresión se entrelazan y afectan a las personas en las comunidades Gunadule, especialmente a los seres Wigudun.

5.4. Conclusiones

La invisibilización del ser espiritual Wigudun dentro de los cantos sagrados y los relatos de origen de la Cultura Gunadule es el reflejo de heridas coloniales profundas, sostenidas por estructuras de racismo, heteronormatividad y binarismo que han afectado tanto a los pueblos originarios como a sus formas de entender la espiritualidad, la sexualidad y la vida. Esta exclusión no es inocente: ha tenido efectos devastadores sobre nuestra memoria colectiva, nuestra conexión espiritual y el lugar de las corpas diversas en nuestras comunidades.

Sin embargo, este trabajo marca un punto de inflexión. A través de un proceso de investigación, escucha y cocreación con sabixs de distintas comunidades, especialmente de Guna Yala (Panamá), fue posible recuperar fragmentos valiosos del relato de Wigudun, un

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

ser que durante mucho tiempo permaneció en el silencio, mencionado apenas como quien llegó con sus hermanxs y enseñó los cantos sagrados, pero sin el nivel de detalle que tienen las historias de Ibeorgun o Giggadiryai. Gracias a la generosidad de sabixs como Nandin Wigudun Guna y Atilio Martínez, hoy contamos con una reconstrucción más clara y amorosa de este ser, aunque también sentimos la tristeza por la partida de algunos de lxs sabixs que sostenían esta memoria.

Recuperar a Wigudun ha sido una tarea compleja y, al mismo tiempo, profundamente sanadora. En mi propia comunidad, muy pocos sabían de su existencia, y los silencios eran más fuertes que las palabras. Por eso, este trabajo no pretende ser una verdad absoluta ni una imposición, sino una semilla sembrada con amor, respeto y dedicación. Es un primer paso en un camino que llevará años, y que espero seguir recorriendo por todo Guna Yala, escuchando, dialogando y caminando con otras personas que, como yo, sienten que es hora de que Wigudun vuelva a habitar nuestros cantos, nuestras palabras y nuestros corazones.

Aunque aún no se ha logrado que Wigudun sea incluido en los cantos de origen como un ser que descendió junto a Ibeorgun y Giggadiryai, confío en que, con el tiempo, y con el permiso y la aceptación de lxs abuelxs, sabixs y líderes espirituales, podremos avanzar hacia ese reconocimiento. Mientras tanto, apporto desde mi hacer audiovisual, pedagógico y artístico, para que nuevas generaciones conozcan esta historia, la valoren y la integren a su propia forma de ver el mundo. La educación, en este sentido, es una herramienta poderosa para dismantlar el prejuicio y sembrar respeto: para que lxs niñxs entiendan que no hay forma válida de burlarse de quien vive más allá del binarismo, porque eso también es sagrado.

Wigudun no es una identidad que pueda entenderse desde categorías occidentales como “orientación sexual” o “género”. No es una traducción de lo que el mundo llama “dos espíritus”, ni un paralelo con etiquetas contemporáneas. Wigudun es un ser sagrado, celestial,

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

ancestral, que encarna la dualidad sexual de la creación, que trajo los cantos que sostienen nuestras ceremonias más importantes y que representa la unión perfecta entre lo femenino y lo masculino, entre la espiritualidad y la vida. Su existencia es un recordatorio de que nuestras culturas siempre han tenido espacio para la diversidad, y que el problema no es la diferencia, sino el olvido.

Desde esta comprensión, propongo abrazar la categoría de Diversidad Ancestral como una forma de nombrarnos desde nuestras propias cosmovisiones, no para adaptarnos a moldes impuestos, sino para reivindicar nuestras formas de ser y existir en el mundo. Nombrarnos así es un acto de autonomía, de dignidad y de reencuentro con lo que siempre estuvo ahí, aunque a veces no supimos cómo mirarlo.

Este camino, aunque académico, no tiene la pretensión de cambiar el mundo. Pero sí es un granito de arena, una acción de amor, de sanación y de respeto, en medio del caos de esta humanidad. Esta semilla ha sido regada con dedicación, con lágrimas, con aprendizajes, con dudas, con valentía para sanarme y ayudar a sanar colectivamente. Y si hoy florece, es gracias a muchas personas que han creído en mí: doy gracias a Nana y Baba, a mis padres Amelicia y Abadio, por su confianza, su apoyo y por todo lo que me han enseñado. También al amor de Kipara, quien me ayudó a materializar y cocrear representaciones visuales de Wigudun que a continuación presentamos.

La imagen que verán a continuación no es una ilustración cualquiera. Es una manifestación espiritual, una ofrenda, un canto visual. Es el resultado de un proceso amoroso y cocreativo con Kipara, quien supo escuchar mi visión, mis sueños y los fragmentos de historia que fuimos recogiendo con cuidado y reverencia entre lxs sabixs y yo.

Wigudun aparece aquí como lo que es: un ser que fluye entre los espíritus, que

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

equilibra el cosmos, que trae los cantos y la sabiduría sagrada a nuestro pueblo. Esta representación nace desde lo profundo de nuestras memorias y busca ser puente entre generaciones, entre territorios, entre planos de existencia.

No pretende imponer una verdad ni reemplazar las visiones ancestrales, sino sumar, aportar, abrir posibilidades. Es un llamado a mirar con otros ojos, a escuchar con el corazón, a recordar con el alma. Que esta imagen, este ser, nos inspire a vivir con más respeto, más ternura y más conexión con la Madre Tierra y con nosotrxs mismxs.

Que Wigudun vuelva a nuestros relatos. Que su voz cante con nosotrxs. Que su espíritu nos acompañe en la sanación colectiva.

5.5. Dispositivos pedagógicos para presentar esta semilla

Dispositivos pedagógicos para presentar la semilla de investigación, al concluir esta investigación, presento tres dispositivos pedagógicos cocreados en colaboración con lxs abuelxs del pueblo Gunadule, los cuales buscan difundir, visibilizar y fortalecer nuestra memoria ancestral, reconociendo y respetando nuestras cosmovisiones y saberes:

5.5.1. Tríptico Resumen

Este tríptico sintetiza el contenido de la semilla, ofreciendo una visión general accesible y breve sobre los temas centrales de la semilla de investigación. Su propósito es ser utilizado en presentaciones presenciales para compartir y difundir el conocimiento adquirido con las comunidades, académicos y otros públicos interesados. El tríptico es una herramienta pedagógica que, a través de imágenes, textos breves y explicativos, facilita el acceso a los elementos clave de la investigación, favoreciendo la comprensión y la reflexión sobre los saberes ancestrales y la importancia de reconocer la diversidad ancestral en las culturas

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

indígenas, y en las comunidades Gunas se dará traducido a la lengua materna, el dulegaya.



Ilustración 23 cocreada entre Olowaili Green y Kipara Niaza gracias al relato de Wigudun.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

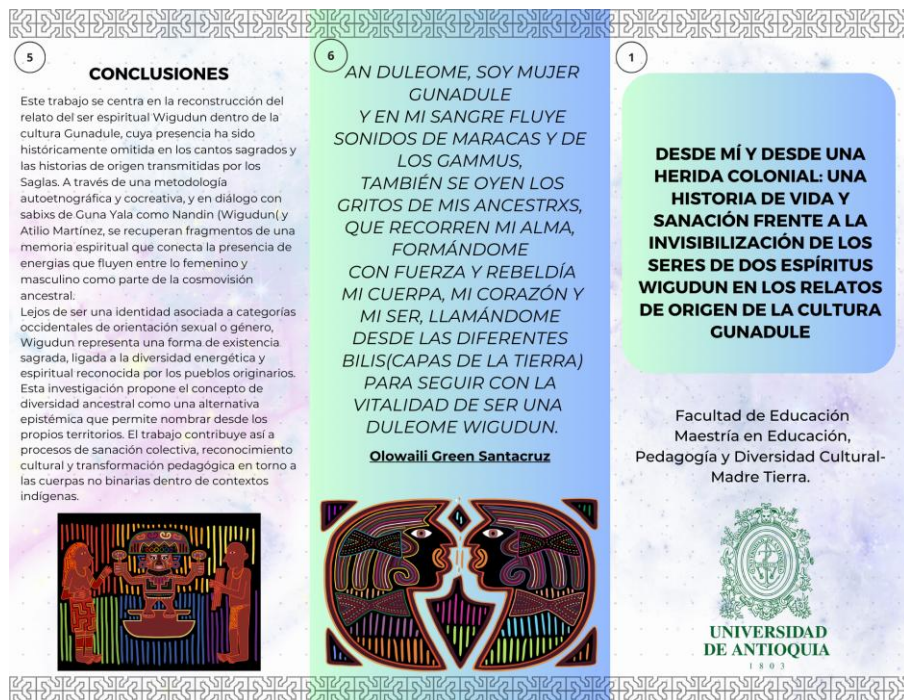


Ilustración 24 Tríptico Resumen realizado por Olowaili Green

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...



Ilustración 25 Tríptico Resumen realizado por Olowaili Green

5.5.2. Podcast en Creación

Un podcast en proceso, cuyo objetivo es visibilizar las experiencias y sueños de la comunidad Gunadule para un país más respetuoso e inclusivo. A través de entrevistas, relatos y testimonios, se busca dar a jóvenes Wigudun de diferentes comunidades indígenas, permitiendo que sus perspectivas sean escuchadas en un formato accesible y cercano. Este dispositivo promueve la oralidad como herramienta pedagógica y se está desarrollando para ser un medio que llegue a diversas audiencias, especialmente a las generaciones jóvenes, para fomentar el respeto y la comprensión intercultural, es una cocreación con la productora que confunde en el año 2015, SentARTE, arte con sentido, donde podrán acceder en la página

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

web www.sentarte.co.



Ilustración 26 Portada, Podcast, voces diversas, gráfica, elaborada por Laura Rave Escalante, productora SentARTE, arte con sentido

5.5.3. Guion para Cortometraje Animado

Como parte de la narrativa visual de esta investigación, se ha coconstruido un guión para un cortometraje animado que narra la historia de lxs seres Wigudun y la importancia de su legado en la cultura Gunadule. Este guión está pensado para ser utilizado como recurso pedagógico en las escuelas de la nación Gunadule, contribuyendo a la educación sobre nuestra historia, identidad y cosmovisión.

El cortometraje busca ser una herramienta educativa y de sensibilización, promoviendo la reflexión sobre la diversidad ancestral, y fortaleciendo los lazos culturales dentro de la comunidad. Actualmente, se está trabajando en la búsqueda de financiación para

Ilustración 27 Imagen

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

llevar esta idea a la pantalla. Hacer clic en la imagen para que pueda leer la historia completa del relato del ser Wigudun.



Ilustración 28 Captura de pantalla. Guión de la historia de Wigudun, en reserva por derechos de autor.

Bibliografía

- Ange Cayuman, S. C. (2022). Esta danza es por nosotrxs, diversidades ancestrales lasmapuche. 56.
- Aguilar, R. (2015). Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Bajo Tierra Ediciones.
- Arias, P. G. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. calle14: revista de investigación en el campo del arte, No. 17. Colombia
- Bautista Rojas, E. (2018). “Reflexiones acerca de la diversidad sexual entre jóvenes indígenas en México”. México. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.7440/res63.2018.08>
- Castro, D. W. P. (2019). *Lorena Cabnal: sanar de la violencia*. Guatemala. Recuperado de: [Lorena Cabnal: sanar de la violencia](#)
- Cayuman, A. (2019). Diversidades ancestrales. Yene Revista. Recuperado de <https://yenerevista.com/2023/03/29/diversidades-ancestrales/>
- Curiel, O. (2007). Raza, género y relaciones de poder. *Enclave. Revista de Ciencias Sociales*, (10), 63-81
- De Juventud para Iberoamérica, O. I. (2019). *Lo que las cifras dicen y lo que esconden: Violencias contra las personas LGTBIQ en la región iberoamericana*. Organismo Internacional de Juventud para Iberoamérica. <https://oij.org/lo-que-las-cifras-dicen-y-lo-que-esconden-violencias-contra-las-personas-lgtbiq-en-la-region-iberoamericana/>
- Defensoría del pueblo (2024). Defensoría del Pueblo pide priorizar la salud mental de niñas, niños y adolescentes. (s/f). Defensoría. Recuperado el 18 de

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

septiembre de 2024, de

<https://www.defensoria.gov.co/-/defensor%C3%ADa-del-pueblo-pide-priorizar-la-salud-mental-de-ni%C3%B1as-ni%C3%B1os-y-adolescentes>

- Díaz, F. E. (2020). La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe') en el Istmo de Tehuantepec. *Via Inveniendi Et Iudicandi*, vol. 15., 13-36.
- Escobar, A. (2008). Territorios de Diferencia: Lugar, Movimientos, Vida, Redes. Violencia epistémica. Universidad de carolina del Norte. EEUU.
- Fernández, E. R. (2013). (Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit 1). Bogotá.
- 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.
- Gavilán Pinto, V. M. (2012). El pensamiento en espiral, el paradigma de los pueblos indígenas. *Working paper series 40*, 15-19. Obtenido de El pensamiento en espiral, el paradigma de los pueblos indígenas). Santiago de Chile: Jorge Calbucura. Recuperado chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj: [/https://www.mapuche.info/wps_pdf/gavilan121217](https://www.mapuche.info/wps_pdf/gavilan121217)
- Green, Abadio. "Olowaile". Poetas siglo XXI- antología mundial + 20.000 poetas: Editor: Fernando Sabido Sánchez #Poesía
- Universidad de Antioquia (2018). Documento Maestro del Programa Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia, Facultad de Educación.
- Gómez Suárez, Á. (2009). *El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas*. Obtenido de Revista mexicana de sociología: [El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas](#)

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Horswell, M. J. (2013). La descolonización del sodomita en los Andes “coloniales”.

Segunda edición Ediciones Abya-Yala Ecuador.

Hernández, J. (2019). Introducción al enfoque de desarrollo local desde el desarrollo endógena.

Introducción Al Enfoque de Desarrollo Local Desde El Desarrollo Endógena.

<https://www.youtube.com/watch?v=6nTBzZ09Lic>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa* (págs. 73 – 101).

Bogotá.

Martinez, A. (2024). Entrevista sobre Wigudun [Grabación vía meet]. Proporcionada por Olowaili Green Santacruz

Martinez, A. (2024). Entrevista a Alfonso Valdés, gamdur de Aridub. Especialista en la ceremonia de la chicha del año 2000 [Grabación de audio]. Proporcionada por Olowaili Green Santacruz

Manrique Molina, F. E. y Huertas, Díaz, O. (2020). La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe') en el Istmo de Tehuantepec (México). *Via Inveniendi et Iudicandi*, 15(2), 13-36. doi: <https://doi.org/10.15332/19090528/6241>

Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Miñoso, Y. (2008). De la colonialidad del género a la crítica de la razón heterosexual. *Pensar(De)colonial*, 12, 1–24.

Miñoso, Y. E. (Ed.). (2020). Interseccionalidad y feminismo descolonial. Volviendo sobre el tema. *Pikara Magazine*, 24

Miranda, G. (2017). Las identidades de género en Oaxaca: el caso de las muxe de Juchitán. *Argumentos* (México, D.F.), 30(83), 179-199. <https://doi.org/10.24275/uamx/argumentos/201783/guadalupe>

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Miñoso, Y. (2011). El feminismo decolonial: Otra lógica política en nuestra América. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 16(37), 65–87.

Mejía, M. V. Ecología y sexo o cómo desde la ecología podemos entender la diversidad sexual. *Complejidad en lo ambiental*, 49.

Nandin. Wigudun, comunicación personal, 18 de marzo de 2024.

Norheya, A. (2021). El reconocimiento y fortalecimiento de lo propio. En E. C. González Machado, N. Duque Cardona, & E. I. Santillán Anguiano (Coords.), *Los estudios interculturales: Una ventana para el diálogo de saberes desde Abya Yala* (pp. 21–46). Universidad de San Buenaventura.

Olivier, G. (1992). *Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando*, *Historias, Instituto Nacional de Antropología e Historia*.

Green, O. *Comunidad Gunadule de Ibgigundiwala. (s.f.). Relato oral de la historia de origen del pueblo Guna. Transmitido por diversos Saglas en asambleas comunitarias (Onmaggednega), recopilado y adaptado por la autora.*

Quijano, A. (2000). La colonialidad de la alteridad. pag 23

Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Traficantes de Sueños.*

Lugones, M. (2008). La colonialidad y el género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

Roscoe, W. (s.f.). WAS WE'WHA A HOMOSEXUAL? 43.

Rubin, G. (s/f). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo (p. 145).

Santacruz, Amelicia. (2017). Crianzas de la vida y pedagogías propias desde la cultura Gunadule (Kuna-Tule) de la Comunidad Ibgigundiwala. Caimán nuevo, municipio de Necoclí, departamento de Antioquia, Colombia. (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Pag 34

Santacruz, M. (s.f.). Relatos orales de la historia de origen del pueblo Guna. Comunidad de Caimán Nuevo. Recopilado y citado por la autora a partir de memorias transmitidas en las asambleas del Onmaggednega.

Segato, R. L. (2016). La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños.

Senen, Aty (2023). Entrevista sobre la experiencia personal sobre su orientación sexual dentro de su comunidad [Archivo de audio]. 17 de junio de 2023.

Sybing, R. (2023). *Autoetnografía en la investigación: Definición, métodos y ejemplos*. ATLAS.ti. <https://atlasti.com/es/research-hub/autoetnografia-en-la-investigacion>

Sinigüí Ramírez, S. Y. (2023). Dearâdê. Reflexiones de la educación indígena con la Madre Tierra. [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Doctorado en Educación, Cohorte IX

Smith, L. T. (2012). Caminando sobre terreo resbaladizo, la investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre.

Stocel, A. G. (2011). Anmal gaya burba:isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra. [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín.

Comentado [1]: Unificar

Desde mí y desde una herida colonial: una historia de vida y sanación...

- Stocel, A. G. (1995). El otro, ¿soy yo? <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/ryachayk/article/view/2619>, 27.
- Universidad de Antioquia (2018). Documento maestro del programa de Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra. Facultad de Educación
- Valdivia, L. de. (1606). Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile: Con vocabulario y confesionario. Imprenta Real.
- Vásquez Santibáñez, M. B., & Carrasco Gutiérrez, A. M. (2017). Género, cuerpo y heteronormatividad: Reflexiones desde la antropología. *Interciencia*, 42(9), 596–602. <https://www.interciencia.net/wp-content/uploads/2017/10/10-616-42-9.pdf>
- Zevallos, Z. (2021). The Other Sociologist. <https://othersociologist.com/>
- Tapasco, S.R (2023). Entrevista sobre la experiencia personal sobre su orientación sexual dentro de su comunidad [Archivo de audio]. 15 de junio de 2023.
- Wagua, A. (2011). En defensa de la vida y su armonía, elementos de la espiritualidad guna, Textos de babigala. Emisky / Pastoral Social–Caritas Panamá.
- Walsh, K. (2005). Interculturalidad, colonialidad y educación.