



UNIVERSIDAD DE
MANIZALES

**WARRANA CHECHEQUE, NIÑEZ EMBERA EN CONTEXTO DE DESPLACIALIDAD.
ESTUDIO REALIZADO CON LA COMUNIDAD EMBERA EN SU LUGAR DE
ORIGEN (PUEBLO RICO, RISARALDA) Y EL BARRIO LAS BRISAS (PEREIRA,
RISARALDA)**

RUBY NELLY LOPEZ GÄRTNER

MANIZALES 2019



**WARRANA CHECHEQUE, NIÑEZ EMBERA EN CONTEXTO DE DESPLACIALIDAD.
ESTUDIO REALIZADO CON LA COMUNIDAD EMBERA EN SU LUGAR DE
ORIGEN (PUEBLO RICO, RISARALDA) Y EN SU LUGAR DE ARRIBO, BARRIO
LAS BRISAS (PEREIRA, RISARALDA)**

RUBY NELLY LOPEZ GÄRTNER

**TESIS PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL PARA OPTAR AL TÍTULO DE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD**

**ASESOR: PHD. NELSON ROJAS SUÁREZ
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN NIÑEZ, JUVENTUDES, EJERCICIO DE LA
CIUDADANÍA Y BÚSQUEDA DE LA PAZ**

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD CENTRO DE
ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y JUVENTUD CINDE Y UNIVERSIDAD DE
MANIZALES**

MANIZALES 2019



Contenido

Preludio	37
Capítulo I.....	48
1. Planteo del problema, preguntas y objetivos conducentes a un nuevo marco de comprensión de la niñez Embera	48
1.1. El Problema.....	48
1.2. Preguntas	53
1.3 Objetivos	58
1.3.1 Objetivo general.	58
1.3.2 Objetivos específicos.....	58
1.4 Hacia un nuevo marco de comprensión de la niñez indígena.	59
1.4.1 Con América se inicia la historia de nuestras ausencias.	61
Capítulo II	65
2. Lo que otros han dicho	65
2.1. La salud como estado de bienestar.....	66
2.2. El trabajo infantil ind que trasciende la esfera sanitaria para tocar el ámbito de los D	72
2.3 La educacinto de los y las niñas indígenas en la cadena capitalista es proporcional a su marginal.....	77
2.4. Identidad y fronteras desde una perspectiva de interaccivida y la inser.	81
2.4.1. Ocultamiento de la identidad.....	81
2.4.2. Identidades intermitentes.....	81
2.5. El desplazamiento en Colombia.....	86
2.5.1. El desplazamiento y los pueblos indígenas.	89
2.5.2. Etapas del desplazamiento en Colombia.....	91
2.5.3. El miedo como estrategia de guerra.	92
2.5.4 Desplazamiento Embera Chamí.	96
Capítulo III	106
3. Perspectiva teórica: saberes ancestrales, poscoloniales y decoloniales	106
3.1 El giro decolonial	114
3.1.1, El árbol de manzanas, eufemismo de la “interculturalidad”.	121



3.1.2. Hacia una comprensión de la interculturalidad como posibilidad emancipadora.....	124
Capitulo IV	128
4. Lo metodológico como camino de comprensión	128
4.1. La cultura como texto de interpretación	129
4.2 La etnografía como posibilidad epistemológica.....	132
4.2.1. El trabajo de campo.....	135
4.2.2. La conversación convertida en lenguaje	138
4. 2. 3. Cazando significados a través de las imágenes	142
4.2.4 El pasado presente	146
4.2.5. La traducción.....	149
4.3 Interpretar y comprender	151
4.3.1 Interpretar no necesariamente es comprender	153
4.4. Del contexto al texto, la forma escritural de lo narrado	157
Capitulo V	161
5. NiO V, la mayor que las razos.....	161
5.1 De Abyfijadas estas di.....	166
5.2. Niilar a la relacinizador con	168
5.3. Col como ha sido narrada u omit	172
5.4 Niimiento poblacional y einato inte	176
5.5. Los nilidad cígenas “han de entrar a la doctrina”.....	178
5.6. Violencia pastoral y colona sobre la niñez indígena, el rostro oculto de la joven República	181
5.7. Lugar de los nidos por las promesas de la Constitucis y b.....	187
5.8. Nie. Por ejemplo, la palabra nin proceso fundado en.....	191
Capitulo VI.....	195
6. De la mar del Sur hasta Terra-Firme	195
6.1 Destas tierras de indios bravos	197
6.2 Embera Cham.....	201
6.3 La trashumancia como rasgo consuetudinario	205
6.4 Los entramados de la vida cotidiana Embera.....	207
6.5 El espacio habitado.....	218



6.6 Jaibanza especcampo, frente a la prevenciica su memoria y s.....	224
6.7 Jumada y Jedeco, sol y luna Embera.....	233
6.8 Nebr, cuando luna no llega.....	237
6.9 Warrana chequeque: niira niiira war, wera.....	239
6.10 Transitividades de gfanti	243
6.11 El azaroso juego de las dominaciones.....	250
6.12 Linderos territoriales sobre el cuerpo.....	260
6.13 Cuerpos guerreros / cuerpos da aseg	262
Capitulo VII.....	265
7. El arribo a ” a través.....	265
7.1 Educación intercultural en un mundo caleidoscópico.....	279
7.2 Prrdida, transformación o resignificación de la cosmovisiiciembra	287
7. 3, 7, 53). Ipable el pregonero de.....	298
7.4 Minga indcho popular del hombre Embera, last	302
7.5 Cambios y permanencias en la cosmovisirridos años atrás.....	304
7.6 Rituales que conectan con las raierraente, y tambide su identidad.	
También en lad los jaibanás se encargan ritorializ.....	305
7.7 Rituales que conectan con las raíces: el jaibanismo en la ciudad como bastidor de territorio y territorialidad.....	307
7.8 La inflexiescritos en el cuerpo como el ri	308
7.9. Desplazamiento o desp.....	313
lacialidad, desde la decolonialidad y la crlaciigado a la virtud, dol pronunc.....	313
Capitulo VIII	319
8. A manera de conclusirra.ireferido a un simbolismo cosmogón de la nia de	
conclusirra.ireferido a un simbolis	319
8.1 Dai kirisa Embera enami bedea olbidabai, nosotras no podemos olvidar la lengua	325
8.2 El enfoque diferencial, nuevo marco de comprensión intercultural y emancipatorio de la nide comprensi con su lengua las acialidad	327
Referencias bibliograficas	331



Listado de figuras

Figura 1. Gura 1,c. Ni configura la emergencia de otra porpiamente m.	121
Figura 2. Taller chi warranas, taller con nieron el esfuerzo intele2017	142
<i>Figura 4.</i> Muquirá warrana, ni. Resguardo Embera, 2017	145
Figura 5. Tinta sobre papel. Padre/ Castigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeran la estructura colonial por viárar diferencias en cuanto al género o la edad, la idea era reproducir a su debido tiempo, el orden social y político de (Guamán Poma de Ayala, 2006, 30).	180
Figura 6. Tinta sobre papel. Padre/ Convida el padre a los borrachos, indios bajos, mestizos, mulatos, para tener parte de robar a los indios pobres /doctrina. (Guamilustración, no obstant 46).....	181
Figura 7. Ubicación perder de vista estas difer. Fuente: Ruby Nelly Luestro pro	200
Figura 8. Caser8	201
Figura 9. Istituci íaes del DANE (2005) los E	203
Figura 10. Clase intercultural. Instituci íci	204
Figura 11. Kakuita, tejedora. Dibujo sobre papel.	209
<i>Figura 12.</i> Vestido tradicional. Pueblo Rico, 2017.....	211
Figura 13. Nira 13	214
Figura 14. Sartales en "cachira".....	216
Figura 15. Plazoleta Embera. Resguardo Embera, 2017.....	220
Figura 16. Resguardo Embera. Dibujo sobre papel.	222
Figura 17. Jaiban7	227
Figura 18. Ritual jaiban.....	230
<i>Figura 19.</i> Jumada y Jedeco. Dibujo sobre papel	233
Figura 20. Parto tradicional Embera. Dibujo sobre papel.	237
Figura 21. Warrana chequeque jiroba, niira war jirobae jirob	239
Figura 22. Ritual de pubertad Embera. Dibujo sobre papel.	247
Figura 23. Cepo. Resguardo Embera, 2017.	250
Figura 24. Pintura en el rostro wera Kaucheke.	261
Figura 25. Pintura sobre el rostro wera.	262

Figura 26. Violencia contra la mujer Embera. Dibujo sobre papel.....	263
Figura 27. Barrio	265
Figura 28. Costado lateral. Barrio	265
Figura 29. Georeferenciación a red global de poder, integr.....	269
Figura 30. Etapas del desarrollo. Dibujo sobre papel.	288
Figura 31. Resguardo en Pueblo Rico. Dibujo sobre papel	289
<i>Figura 32. Las Brisas</i> ". Pintura sobre papel. Niños de 8 años. Barrio Las Brisas, 2016.....	289
Figura 33. La Iglesia. Dibujo sobre papel. Niños	290
<i>Figura 34. Paisaje. Dibujo sobre papel. Niños</i>	290
Figura 35. Paisaje cultural. Pintura sobre papel.	291
Figura 36. Centro de Pereira. Dibujo sobre papel.	292
Figura 37. El Plátano. Dibujo sobre papel.	292
Figura 38. Cancha de fútbol. Dibujo sobre papel.....	293
<i>Figura 39. Maíz, Be. Dibujo, maíz y chaquiras sobre papel. Niñas de 11 años, barrio "Las Brisas", Pereira, 2016.....</i>	293
Figura 40. Elementos rituales del Jaiban. "Las Brisas", Pereira, 2016.....	294
Figura 41. Hoja de biao en ritual de sanación. "Las Brisas", Pereira, 2016	295
Figura 42. Cepo. Barrio	297
Figura 43. T situaciones muy confl Partera, situaciones muy c.....	298
Figura 44. Técnica de ablación 2. Partera, ablación 2. muy c.....	299



Agradecimientos

Adeudo enormes cantidades de gratitud a mi familia, a mis hermanos que han contribuido de diversas maneras a la realización de este proyecto, igualmente a mi padre. Un especial reconocimiento a mi hijo Sebastián y a mi madre Laura, que de cuando en vez se asoman por este documento, ellos han estado siempre acompañándome física y espiritualmente en el transcurso de mi trabajo de campo, por los diferentes lugares donde arribé y han sido los más afectados en mis largas ausencias.

Un reconocimiento especial y afectivo para mi tutor Nelson Rojas y la directora de línea Marieta Quintero, quienes con sus acertados aportes contribuyeron a la realización de este documento y me redirigieron por el mundo del extrañamiento y la diferencia; sin ellos, este logro no hubiese sido posible. Igualmente al profesor Juan Carlos Amador y su bonita familia por su cálido acompañamiento en Bogotá y por enseñarme a precisar los vacíos, los quiebres y las rupturas que nos inspiran interrogantes de investigación.

Agradezco a la gente Maya en Guatemala, a la doctora Mónica Mazariegos por su acogida, su enorme generosidad con el tiempo y los espacios, por darme la oportunidad de conocer un mundo que comparte con el nuestro historias similares de dolor, a sus compañeros de trabajo que me compartían libros, a sus colegas que me concedían entrevistas inoportunas, al inolvidable Pablo Ceto y su familia, a todos los integrantes de la Universidad Ixil, muchas gracias por enseñarme que la palabra indígena se escribe con las mismas letras de dignidad. Los guardaré siempre en el baúl de los afectos.

A mis compañeros de línea por inspirarme con su ejemplo y sus aportes valiosos, especialmente a Emilia por su valioso apoyo, afecto y compañerismo, a todos los niños y niñas que tienen por apellido Nacavera, Nasequía, Tanigama, a sus parteras, jaibanás, líderes, maestros, especialmente al profesor Jose Oner por su inmensa contribución en esta reflexión. A todos los que me abrieron sus casas y su mundo, a la gente del barrio “Las Brisas” y del resguardo Unificado Chamí. Igualmente a Ghiovany Nacavera y su familia por ayudarme a entender su lengua y contribuir en el ejercicio de traducción. A mis compañeros de trabajo en cabeza del rector Daniel

Ocampo, quien con paciencia toleró hasta el final mis reiteradas partidas a campo o a la línea, muchas de ellas intempestivas, de acuerdo al tiempo diferentemente vivido por los indígenas. A mis estudiantes por su cariño e interés en estos asuntos, especialmente a Juan José Pacheco, su trabajo en las transcripciones fue muy valioso, espero que la vida le devuelva su enorme rigor, responsabilidad y compromiso.

A todos los intelectuales y académicos, que han inspirado teóricamente estas líneas, son ellos los que me invitaron a pensar el mundo y la historia de un modo diferente, los aciertos en el trabajo les corresponde a ellos y a los Embera Chamí, mucho me temo que los errores corren por cuenta propia.



Nota aceptación

Dr. Wilmer Villa Amaya
Jurado Nacional

Dra . Marieta Quintero Mejía
Jurado Nacional

Dra. María Aparecida Bergamaschi
Jurado Internacional

La tesis fue sustentada el día: 17 de julio de 2019
Calificación: Magna Cum Laude

Manizales, Julio 17 de 2019



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD

**MAESTRÍA EN EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO
CINDE-UNIVERSIDAD DE MANIZALES**

**MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL
CINDE – UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**

**PROCESO DE SISTEMATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO PRODUCIDO EN LAS
LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.**

(FICHA DE PROCESAMIENTO DE LAS INVESTIGACIONES)

1. Datos de Identificación de la ficha

Fecha de Elaboración:	Responsable de Elaboración	Tipo de documento
	Nombre: RUBY NELLY L'ÓPEZ GARTNER	Tesis de maestría ()
		Tesis de doctorado (X)
		Informe de investigación ()
Relación con el documento : Autor del documento (X) Sistematizador () Estudiante de doctorado () Estudiante de maestría ()	Artículo ()	Otros () Cual: _____ _____
Otro: Cual:		

2. Datos de identificación de la investigación

Grupo (os) Línea (as) de investigación donde fue desarrollada la investigación	Grupo(s)	Líneas(as)	
	Perspectivas Políticas, Éticas y Morales de la Niñez y la Juventud	Socialización Política y Construcción de Subjetividades	
Desarrollo Psicosocial			
Construcción de las Paces			
Infancias, Juventudes y Ejercicio de la Ciudadanía			X
Políticas Públicas y Programas en Niñez y Juventud			
Educación y Pedagogía: Imaginarios, Saberes e Intersubjetividades	Educación y Pedagogía		
	Praxis Cognitivo-Emotiva en Contextos Educativos y Sociales		
	Infancias y Familias en la Cultura		
	Ambientes Educativos		
	Desarrollo Humano		
	Gestión Educativa		

	Jóvenes, Culturas y Poderes	Jóvenes, Culturas y Poderes	
	Otro grupo Cual:		
	Otra línea cual Cual:		
Título	“Warrana Checheque, niñez Embera en contexto de desplacialidad”		
Autor/es/as	RUBY NELLY LOPEZ GARTNER		
Tutor-a co-tutora	NELSON ROJAS SUAREZ		
Año de finalización de la investigación	2018		
Año de publicación	2019		
3. Información general de la investigación			
Temas abordados	Desplazamiento indígena Cosmovisión Embera Infancia Niñez indígena pre-colonial Niñez indígena en la colonia Niñez indígena decolonial		
Palabras clave	Desplacialidad Embera, decolonial, Colonialidad del poder, niñez Embera, raza, patriarcado- endopatriarcado, territorio.		
Preguntas que guían el proceso de la investigación	<p>¿Qué es lo que hace que sean niños Embera-, desde su propia cosmovisión?</p> <p>¿Cómo es ser un niño y niña Embera en un contexto de desplacialidad, en una ciudad como Pereira?</p> <p>¿Existirán diferencias entre los niños y niñas Embera en su resguardo y los niños Embera en el contexto de desplacialidad en Pereira?</p> <p>¿Desde la experiencia con los y las niñas Embera, sería necesario modificar con un sentido nuevo el significado de niñez?</p>		
Fines de la investigación	<ul style="list-style-type: none"> - Comprender las transformaciones y permanencias de la cosmovisión de niñez Embera en contexto de desplacialidad. - Comprender la cosmovisión de niñez Embera en el territorio original. - Comprender la cosmovisión de niñez Embera en el territorio de arribo. - Establecer relaciones y diferencias entre la niñez Embera en los sitios originales y las transformaciones en el lugar de arribo. - Plantear un nuevo marco de comprensión de la niñez Embera en contexto de desplacialidad. 		

4. Identificación y definición de categorías
(máximo 500 palabras por cada categoría) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

Niñez en clave eurocéntrica: aquello que consideramos propio de la niñez, es producto de un proceso histórico que viene acentuado desde el siglo XVIII. Parece existir un consenso entre los autores, al afirmar que el término fue desarrollándose en el transcurso de la historia occidental en virtud de determinadas circunstancias. Uno de los referentes obligados para acercarse al desarrollo conceptual de la niñez occidental, lo realizó Philippe Ariès en 1962 a través del análisis de pinturas, esculturas y documentos medievales y renacentistas. Al considerar que el mundo de los niños poco o nada se diferenciaba del mundo adulto, Ariès puso en evidencia la aparente ausencia de esta etapa de la vida hasta bien entrado el siglo XVI y comienzos del XVII (...).

Representados como adultos en miniatura, el niño aparece en las pinturas con las mismas proporciones antropométricas de los adultos y en escenas mezcladas con el mundo polimorfo y diverso de los adultos. La iconografía secular, revela que los niños estaban junto con los adultos en la vida cotidiana y en cualquier agrupación de trabajo, diversión, educación o juego, mostrando que el mundo de los niños no se encontraba separado de los adultos. Los niños no constituían una categoría social diferente con características específicas, en palabras de Ariès, *existían los niños pero no la infancia*.

Para Ariès, el siglo XVII comienza un cambio de actitud y de afecto hacia la infancia, la aparición de una indumentaria exclusiva para los niños, el proceso de moralización, la paulatina configuración de la familia moderna y el levantamiento de muro de la vida privada, comenzaron por separar las actividades propias de los niños de las reservadas exclusivamente para los adultos; para el siglo XVIII, la familia, la iglesia y la escuela retiraron al niño de la sociedad de los adultos, las familias burguesas retiraron a sus hijos de las escuelas, juegos y relaciones que otrora les era comunes con el resto de la sociedad popular y comienza un sistema de clases; la familia moderna burguesa, se apartó de la sociedad en viviendas provistas de intimidad, en barrios nuevos protegidos de toda contaminación popular.

El siglo XVIII se abre con la victoria de la razón, esta será aplicada a todas las esferas de la vida humana, los progresos en el campo de la agricultura, la salud, la educación y la higiene expandieron la población europea, los esfuerzos de la Iglesia y del Estado se dirigieron a la niñez en una suerte de “proteccionismo”, la escuela separó por completo a los niños de la sociedad adulta y fue ella, sumado a los estudios sistemáticos de la medicina y la psicología los que comenzaron a perfilar el concepto de infancia. Más adelante las guerras mundiales del siglo XX y las subsecuentes convenciones referidas a la protección especial materializadas en *los derechos del niño* devienen en la manera como hoy entendemos la infancia, como una etapa del desarrollo orientada a la protección, el juego y la educación (Pedraza, 2007; Amador, 2012, p. 155-156).

Niñez en el mundo prehispánico: llamados y asumidos como “piedras preciosas” en la mayoría de las sociedades precoloniales “la infancia más que un hecho biológico, constituía un asunto cultural” (Rodríguez, 2007, p.29); importancia que se traduce en los innumerables rituales alrededor del embarazo, el parto, puerperio y demás actividades relacionadas con el cuidado y crianza de los y las niñas; la fluidez simbólica, buscaba el bienestar de la niñez como una clara conciencia del valor de la reproducción, el crecimiento del grupo y consecuentemente, la supervivencia cultural. Siguiendo a Rodríguez, ningún acontecimiento era más significativo en la

América Prehispánica que el nacimiento de un hijo, ya que no sólo eran considerados un elemento de riqueza, significaban la bendición y protección de los dioses. La valoración social de los y las niñas así como la procreación, constituían asuntos tan importantes para las sociedades prehispánicas, que por ejemplo, el nacimiento de párvulos y mellizos en el Estado Inka, reducía la tributación de los padres; para Golte, esta ventaja arancelaria evidencia la utilidad de la procreación en el Estado. (2007, 64, p. 161).

Niñez indígena en el mundo colonial: la primera generación de niños y niñas indígenas nacidas después de la conquista, no conoció más que las escuelas de frailes. (Gonzalbo, 2007). La ausencia de una educación similar entre las castas, comenzó a configurar el abrevadero que alimentara la inequidad social en lo que más adelante sería la República. La instrucción era diferente según la casta, a los mestizos e indígenas se les instruía en oficios como herrería, carpintería, sastrería, enseñanzas todas para crear mano de obra; por el contrario, los hijos de los nobles recibían una educación más compleja y formal a partir de la gramática latina, lógica y filosofía, orientadas a formar los futuros dirigentes.

Desde finales del siglo XVI, la estrategia colonial española se orientó hacia la evangelización, curas y monjas se encargaron de la aculturación de los indígenas, compañías de franciscanos y jesuitas cooptaron las almas indígenas a través del castigo o la sanción, asociado a las figuras del purgatorio o del infierno. Las primeras escuelas en la Nueva España, según Gonzalbo, se fundaron en 1572 a través de los jesuitas, ellos se encargaron de fundar colegios para indios. De acuerdo a Zuluaga (1997) en los territorios del Chocó habitados por los pueblos Embera, las difíciles condiciones de acceso y la escasez de metales, hizo que la presencia religiosa a través de los franciscanos, se efectuara en el transcurso del siglo XVII; posteriormente, en el siglo XX llegaron los claretianos y las misiones Laura.

A través del estudio, los indígenas obtenían un refrendado de nobleza, no obstante a muchos españoles les incomodó la cualificación indígena, ya que los subordinados con conocimiento no se podrían someter tan fácilmente; por lo tanto, la estrategia debía continuar siendo un dispositivo de poder que reprodujera el sistema colonial. El enunciado de Guamán Poma en 1615 era: “*han de entrar a la doctrina de siete años, han de salir a las comunidades y obligaciones*” (2006, 30), formó parte de la estrategia de colonización: captar las élites indígenas para que reprodujeran la estructura colonial por vía de la alfabetización en internados indígenas. El dispositivo funcionaba separando los hijos de caciques y principales, a éstos se les enseñaba a leer y escribir, además de impartirles la doctrina cristiana. Como su objetivo era cristianizarlos y “civilizarlos”, las tierras de sus padres fueron incautadas, muchos de sus líderes y dirigentes fueron puestos a la orden del prefecto, entre tanto sus hijos fueron obligados a ir a la escuela católica para borrar todos sus conocimientos ancestrales, sustituyéndolos por los valores occidentales, y he aquí una paradoja: “Los españoles y portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal.” (p.173).

Lugar de la niñez indígena en el discurso constitucional: la ciudadanía fue sin duda uno de los principales esfuerzos en la construcción de nuestra nación, la manera como fue nombrada o negada la niñez indígena a través de estas constituciones dice mucho acerca de la sociedad.

Desde Bogotá, Tunja, Cartagena, Santa Marta o Antioquia, las Constituciones de la naciente

república, trataron de responder los asuntos de la ciudadanía en lo corrido del siglo XIX. La Constitución de Tunja de 1811, proclamaba que era ciudadano el “buen padre, buen hijo, buen hermano, buen amigo y buen esposo”; así mismo, la educación pública estaba dirigida a los niños, con el objetivo de crear un “hombre en sociedad”. Este hombre en sociedad era el ciudadano burgués, el que sabe cómo hablar, comer, vestir, conducirse en sociedad; por lo tanto, en las escuelas se debía instruir no sólo en la lectura y escritura y todo lo referido a la religión, se debía enseñar el recetario que servía para edificar ese “hombre en sociedad” y distinguirlo de los miembros de la nueva clase urbana.

Después de 1811, la palabra niño relacionado con lo indígena, no aparece en el transcurso del siglo XIX excepto para referirse al tipo de educación que debían tener. De esta manera, la Constitución de 1811, profería que la educación no podía tener “preferencias ni distinciones, entre blancos, indios, ú otra clase de gente”. La escuela, como uno de los dispositivos de configuración y consolidación de la infancia, protagonizó un espíritu “civilizador” y disciplinante, en sus propios términos, sobre los cuerpos y las cosmovisiones de la niñez indígena, convirtiéndose en una de las instituciones principales para el proyecto moderno occidental-. La ciudadanía sirvió como dispositivo para establecer quienes eran sujetos de derechos y quienes estaban por fuera de ello, mujeres, esclavos, sirvientes, jornaleros, pobres, analfabetos, locos, solteros, indígenas, niños, niñas, ateos, alcohólicos, quedaron excluidos (p.182-183).

Minga indígena y lucha por la territorialidad, la forma como lo piensan los y las niñas Embera

Tradicionalmente los indígenas se han reunido a través de la figura de la “Minga”, para llevar a cabo tareas colectivas requeridas por la comunidad: construir caminos, casas o puentes, hacer un sembrado, cosechar el maíz, entre otros. En el barrio, quise realizar una minga con los y las niñas y así se los propuse, de repente uno de los niños gritó sorprendido, “¡Minga es guerra!”, otros gritaban, “*es lucha por la tierra*”. Este fue uno de los episodios donde vi a estos niños tan apoderados de sus palabras.

La minga tiene el poder simbólico de dar forma a la realidad de los indígenas, esencialmente comunitaria, su trabajo es colectivo, su identidad es colectiva, de ahí recibe su poder y legitimidad, precisamente en su colectividad, su eficacia simbólica reside en su poder de representar a la sociedad indígena. Pero no es solo un poder simbólico, las exigencias por la tierra y la reivindicación por su autonomía territorial, han hecho que las mingas deslicen y canalicen sus esfuerzos hacia este tipo de defensa territorial y se conviertan en una estrategia que establece el vínculo entre lo étnico y lo político, entendiendo acá lo político, como las prácticas que desafían representaciones políticas tradicionales, otorgando un nuevo sentido de pertenencia y vínculo con la vida colectiva y una nueva forma de relaciones con la sociedad dominante y el poder. Hoy más que nunca la cosmovisión de los niños y niñas Embera Chamí, se desliza hacia este tipo de configuración de la realidad; no es entonces, solo la lucha por la tierra como beligerantemente un niño exclamaba, ni tampoco por el territorio, como creen los indígenas; lo que los niños me querían indicar, es que estamos hablando de la lucha por la territorialidad, la lucha por la autonomía cultural y su autodeterminación. (p.301-302)

Cambios y permanencias en la cosmovisión de la niñez Embera.

La instauración de la colonialidad del poder, se ha dado en todos los ámbitos de la vida indígena, que interconectados constituyen su cosmovisión. Es decir, imposible es pensar el universo indígena separando la niñez de la gente adulta; pensar la salud, sin aspectos relacionados con sus creencias espirituales; comprender su alimentación, sin sus rasgos culturales; pensar sus territorios, sin entender sus facetas consuetudinarias, el todo y no las partes es su cosmovisión. Cosmovisión que ha venido transformándose acá y allá, mucho más rápido acá que allá. En el acá, existen dos instituciones que asumen con mayor protagonismo las formas coloniales actuales sobre los y las niñas: el ICBF y el sistema educativo oficial; frente a estos, la niñez Embera no solo transforma abruptamente sus cosmovisiones, además es juzgada, inferiorizada y minimizada. A través del discurso de lo “étnico”, que va de la mano de “lo mejor para ellos”, se continúa con la diferencia instaurada desde Colón, para continuar ejerciendo el poder sobre estas comunidades, permanece el conocimiento válido sobre ellos y ellas y el conocimiento válido para ellos y ellas, sobre lo que creen, lo que comen, el cómo lo comen, la forma de nombrar, de medir, de pensar, de vestir, de hablar, entre otros. Los dibujos de los y las niñas acá y allá, con diferentes modulaciones y registros, nos han mostrado su vínculo con la tierra, porque el lugar, el territorio, “*lo ha creado Caracabí y Caracabí nos ha creado*”. No obstante, no es Caracabí quien permanece en la cosmovisión de los y las niñas, ya que como ellos mismos afirman “*Caracabí es el mismo Dios*”. Lo que permanece, incluso en la ciudad, es el arraigo a la tierra, a su “*madre tierra*”; la tierra es el ADN que escribe el código genético de su identidad. También en la ciudad, los y las niñas territorializan colocando espíritus en cada esquina, también en la ciudad están los jais obedeciendo al llamado del jaibaná, también en la ciudad habita la partera, también en la ciudad los jaibanás se encargan que todo se viva como una entidad viviente, y también en la ciudad, los desplazan por un pedazo de tierra, en su búsqueda consuetudinaria por un lugar. (p.303)

Rituales que conectan con las raíces: el cuerpo de las niñas-mujeres como bastidor de territorio y territorialidad.

Quizás la primera colonialidad que se hizo, se ejerció sobre el cuerpo de las mujeres. Independientemente de la discusión si el patriarcado existía antes de la colonia, lo que sí es claro es que la imposición de la modernidad, es un proceso de colonización ejercida también sobre los cuerpos, bajo una política opresiva de colonizadores y evangelizadores.

Sin embargo, dejando por un momento las prácticas opresivas del mundo colonial, los datos etnográficos mostraron que las pinturas en el lienzo de los cuerpos Embera, constituyen la conexión enraizada en el territorio. Esto remite a unas formas de arraigo del espacio físico y nos envía a una historia no coloniales, pre-coloniales; las pinturas sobre el bastidor Embera, configura una historia no occidental. Destacamos este elemento de la cosmovisión, en la manera como el cuerpo esta en el espacio.

Una de las formas que los Embera tienen como elemento diferenciador frente al género y frente a otros pueblos, la establecen a través de la dramatización de marcas sobre el cuerpo, que varía desde la utilización de los collares en chaquira, hasta la pintura de tylo sobre el rostro. La escenificación de la identidad a través de la escritura en el cuerpo tanto de mujeres como de hombres, tiene marcadas diferenciaciones en cuanto a su significado en uno y en otro; en el hombre por ejemplo, esta externalización ha estado relacionada con el culto al guerrero, al líder feroz y

protector.

Ahora bien, si la pintura entre los hombres se funge como insignias de estatus o de guerreros feroces, la pintura sobre el cuerpo de la mujer, la cual ha permanecido en el tiempo con mayor fuerza que en el hombre, presenta otras significaciones. Por su afinidad arcaica con la dimensión territorial, se convierte en un bastidor sobre el cual los signos de adhesión son inscritos. Codificados atributos de pertenencia son grabados en el rostro femenino, para indicar que ya es casada. Estos tatuajes son una forma estética de demostrar la pertenencia al grupo y al marido.

El cuerpo inscrito como territorio se inicia a edad temprana; ya casada, la pintura en el rostro de la mujer se funge como una posesión inmediata, como una ocupación a distancia; las respuestas, que las mujeres Embera ofrecen para explicar el significado de sus pinturas, consiste en evitar intencionalmente que otros hombres las miren. Las relaciones entre madre e hija en sociedades patrilineales como ésta, están subordinadas a las relaciones con los hombres y las niñas; desde pequeñas, se comienzan a adscribir dentro de estos códigos. Entonces existe una producción deliberada de la diferencia, que corta y lindera territorios entre las mujeres Embera. (p. 304-305)

La inflexión colonial y el endopatriarcado

Es difícil establecer si el género entendido acá como desigualdad, se dio antes del arribo europeo; los relatos de los cronistas, parecen suponer que existió una especie de preeminencia de los hombres sobre las mujeres; no obstante, no debemos olvidar que estas lecturas se hacían bajo los ojos patriarcales de Europa. Lo que sí es incuestionable, es la adopción del indígena de estas visiones patriarcales de sujeción sobre las mujeres y la niñez en el interior de sus propias comunidades, en lo que hemos denominado el endopatriarcado, manifestaciones patriarcales al interior de los Embera, expresadas en una relación de desigualdad y asimetría, que victimiza a las mujeres producto del mandato masculino y que a su vez son transitadas hacia la ciudad; es decir, las diferentes modalidades de sujeción, disciplinamiento, poder moral y político por parte de los hombres Embera al resto de su comunidad, son mantenidas también en los lugares de arribo.

Tanto en los territorios originarios, como en los lugares de arribo, la violencia lasciva de los hombres Embera hacia sus mujeres es muy frecuente, opera a través del castigo físico, como golpes, cortes con cuchilla en el rostro u otras partes del cuerpo, fuetazos, empleo del cepo como disciplinamiento e incluso la práctica de la ablación a las niñas recién nacidas; acciones todas, que por diferentes razones y simbolismos, expresan el adueñamiento y sujeción de las mujeres Embera. Ahora bien, carecemos de datos suficientes para asegurar que este tipo de violencia que victimiza a la mujer sea plenamente moderna, o por el contrario, representan expresiones arcaicas sedimentadas, lo que si es claro, revisando a los cronistas, es que existió una estructura pre-colonial propia, particular, dirigida por los caciques hombres, y posteriormente durante la conquista y colonización, se da una reapropiación de estas particularidades preexistentes para transformarlas en la asimetría del mundo colonial moderno, que da continuidad al sistema patriarcal y que en la modernidad, se expresa en un proceso de apropiación de los cuerpos de las niñas y posteriormente de las mujeres. Lo anterior se manifiesta de diferentes maneras como el castigo físico (p.308).

Desplazamiento o desplacialidad, desde la decolonialidad y la crítica de la colonialidad del poder

Comenzamos un país con líneas económicas extractivas y continuamos siéndolo hoy, condiciones estructurales, conflicto armado, presencia de empresas transnacionales, hidroléctricas, minería, cultivos ilícitos, son los responsables del despojo de las tierras ancestrales y el vector que ha movilizadado a estas poblaciones hacia las ciudades. Sin embargo y como primera consideración, partimos que el desplazamiento tal como lo ha definido la corte constitucional, no comenzó como consecuencia del conflicto interno. Consideramos que el desplazamiento se abrió desde el movimiento trasatlántico de los europeos. Mas que de desplazamiento, lo que debemos hablar es de desplacialidad; es decir, un proceso donde la posibilidad de conquista, despojo, apropiación y anexión de territorios de los pueblos originarios comenzó hace cinco siglos, continúa abierto y esta en curso (p. 318).

Pareciera entonces, que antes de la década de los noventa, el desplazamiento indígena no se hubiera producido; esta distinción visible, que estructura la realidad de los Embera, está erigida sobre la invisibilidad de aceptar que para ellos, es decir para el otro lado de la línea, el desplazamiento se ha dado desde la llegada europea. El término desplazamiento, funciona entonces como un régimen de representación, una “invención” más de la modernidad y que modela las concepciones que se tienen sobre el conflicto y los territorios indígenas.

A través del permanente discurso colonial, el término desplazamiento pone en marcha simultáneamente el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales, culturales e históricas, cuya función estratégica, es la creación de un espacio y una legislatura para esta población, ejercer vigilancia sobre ellos e interpretarlos como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial. Esto nos conduce al epicentro del problema, a la unidad fundamental de este discurso y es la categoría de raza, este es el ADN de la colonialidad del poder, ejercida sobre los y las niñas Embera, que se traduce en la asimetría construida desde la conquista y colonia, continuado ahora en las ciudades, como predicado adherido a los cuerpos, los espacios, las subjetividades, lo político y que hace que la niñez camine y perciba los paisajes de la ciudad, con el color negro con el cual pintaron sus dibujos (p. 323).

El enfoque diferencial, nuevo marco de comprensión intercultural y emancipatorio de la niñez Embera en contexto de desplacialidad.

La interculturalidad de la niñez Embera en contexto de desplazamiento, que nosotros proponemos como alternativa de sociedad, como proyecto político, relacional, epistémico, esta asentado en la construcción entre todos, de una sociedad distinta. No obstante, reconocemos que mientras no se superen las condiciones estructurales que permiten el desalojo de los territorios ancestrales, el desplazamiento de los pueblos y la niñez indígena, persistirá a través de los tiempos. Por el momento, hay que generar medidas que mitiguen el impacto de los y las niñas en los centros urbanos, para esto, quisimos realizar el primer paso hacia una traducción intercultural-, en vía de construir un marco de niñez que sea crítica y liberadora. Con este objetivo, consultamos y recogimos la mirada de varios líderes Embera Chamí; entre ellos, un jaibaná, jóvenes universitarios, maestros, líderes políticos y todos aquellos que desde su experiencia y su mirada crítica, quisieron aportar. No es sorpresa que todos coincidieran en afirmar, que el nuevo marco de comprensión intercultural y emancipatorio de la niñez Embera en contexto de desplazamiento,

debe ir dirigido hacia la educación. Hemos visto en el transcurso del documento, que el dispositivo educativo, tal como es concebido por occidente, ha sido la principal herramienta dentro de la lógica de la dominación, para excluir, jerarquizar, imponer, evangelizar, olvidar, homogenizar y romper con las prácticas y saberes relacionados con los pueblos indígenas y su niñez y ha afianzado las nociones de progreso, capital y razón.

El manifiesto indígena con el cual hemos querido finalizar, une las voces sentidas de los Embera y enfatiza en asumir una posición crítica de esta historia, posicionando prácticas emancipadoras que se descentren de los conocimientos tradicionales y se abra a otras posibilidades de saber, que afecten los contenidos, la metodología y la didáctica, es decir, transformar los contenidos curriculares y traer las experiencias, los saberes, las memorias, los relatos y las lenguas de quienes han sido obturados por las prácticas hegemónicas: el jaibaná, la partera, el líder, el sabio mayor; esta es una educación diferencial, que propone la decolonialidad; es una estrategia, que sirve para emancipar la niñez indígena.- Para ser coherentes, además del español, el manifiesto se encuentra traducido en Embera Chamí, ya que el verdadero reconocimiento de la interculturalidad, en vía decolonial y emancipatorio, debe comenzar por reconocer su lengua.

Muday nestaduanu furude jonedaiabae, chĩ necesidaba bidibu tiempos- atraces. Furud maundeaba furude bidijunu chĩ política aumbuara tabuay mu day cultura irũmerã, maunde wãrrana ãchĩ irumerã reconocerse emberãca, porque junemena wãrrana imifẽrada namã furude chĩ bõromor añã odoisidau. Nau cultura unubũ en abããuma respetaã cultura, a lo valores, jau cultura unubũ dachi drua joma fuerza bara y jãibara naideberã, maundeaba chĩ educacionde unubũ ania nau punto, chĩ wãrrana sacu educaci3n recibi daibũ chi cultura anã buaibai. Ome, chi drua joma jarabũ educacionde jaradai: aba warrana chĩ estudiaduanu escuelade apoyajunu jomauramã, chico (alimento), ania añã cobijunũ. Ome bedea mundaidi. Chi profesores conocimiento waai chĩ boromorde, dachi bedea debenda maunde burũ chĩ bedea jarabũ cafunia bedeade. Jamainde bu chĩ derecho violabũ munda bedea inumera. Chĩ faruma, odoi bari wãrrana cheque dansabiade diferentes lugarde Maundeaba nau cultura chĩ educacionde bedebũ inclusi3n, ochiamea chĩ culturas duanu, chĩ cultura embera diferenciabu junemena pensamiento. Chĩ etnoeducaci3n chĩ interculturalidad chĩ política pũblica mundãidi deben ser una educaci3n con calidad pertinencia, liderazgo e identidad cultural, debe generar junemena bedea comunidades chĩ transformar, chĩ etnoeducaci3n y la interculturalidad no es para danzai, chicocoi desarrollar los estereotipos de que el Embera solo sirve para hacer artesanías. En el tema de la cultura es muy importante, chĩ wãrranas emberas no se educan como wãrrana furudemenaca cho emberas wae. En la educaci3n entran a jugar muchos actores, jemened chĩ parteras, chĩ jaibanás, chĩ chõrãrã, cho cudrãrã, chĩ líderes, maundeaba mundai cultura ania importanciabu.- (Emberas Chamí, Kurmad3-, 2018, p.331-334)

<p>5. Actores (Población, muestra, unidad de análisis, unidad de trabajo, comunidad objetivo) (caracterizar cada una de ellas)</p>
<p>Unidad de análisis: cosmovision embera sobre la niñez y sus transformaciones en el contexto de desplazialidad.</p> <p>Unidad de trabajo: Población Embera Chami en territorios originarios (Resguardo Unificado Chamí y Gitó Dokabú) y en lugares de arribo (Barrio Las Brisas, Pereira, Risaralda)</p>
<p>6. Identificación y definición de los escenarios y contextos sociales en los que se desarrolla la investigación (máximo 200 palabras)</p>
<p>El trabajo de campo, corresponde a la experiencia misma vivida desde mediados del año 2015 hasta el año 2017, el cual involucra un año (2015-2016) viviendo en el barrio Las Brisas, Municipio de Pereira y lugar de arribo de los indígenas Embera, en situación de desplazialidad.</p> <p>También involucra varias visitas a los resguardos Embera, como el Gitó- Dokabú y resguardo unificado Chamí, territorios originarios de los pueblos Embera, en zona fronteriza entre Risaralda y Chocó.</p> <p>Incluye también conversaciones con los sucesivos gobernadores del Cabildo Indígena de Kurmadó, charlas con las mujeres, parteras, Jaibanás, líderes indígenas, jóvenes y talleres con los y las niñas, tanto en los sitios originales, como en los lugares de arribo a la ciudad, todo ello complementado con observación en las calles céntricas de la ciudad de Pereira donde las indígenas desde las 7 de la mañana se acomodan con sus pequeños hijos a mendigar.</p> <p>Aunque es claro que nuestra investigación tiene un énfasis en la postura emic, es decir la mirada desde adentro, desde los mismos Embera, quisimos explorar las versiones de las instituciones “oficiales”; es decir, la mirada desde el lugar colonial, el discurso hegemónico, como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), El colegio “Compartir Las Brisas”, los sacerdotes del barrio y revisar informes de algunos medios de comunicación como periódicos, cadenas de radio y redes sociales como Facebook, que hicieran referencia al mundo de los Embera.</p> <p>Se brindó un peso significativo a las formas de interacción cotidianas que experimentan los y las niñas, como la casa, el centro educativo, las fiestas, la calle. Los temas que se priorizaron en la recopilación de datos etnográficos, fueron aquellos que hacen parte de su estructura social y cosmovisión: rituales, jaibanismo, juegos, enfermedades, educación y en general prácticas relacionadas con la niñez Embera. (p. 102)</p>

<p align="center">7. Identificación y <u>definición</u> de supuestos epistemológicos que respaldan la investigación (máximo 500 palabras)</p> <p align="center">Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página</p>
<p>El primer supuesto, parte por considerar que la cosmovisión de los y las niñas Embera en sus lugares originarios aún conservaban rasgos tradicionales.</p> <p>El segundo supuesto, es que debía existir una transformación en la cosmovisión de la niñez Embera tradicional, cuando ya se está en situación de desplazamiento.</p> <p>Tercer supuesto, tenía que ver con el concepto académico y político de infancia, ya que no da cuenta de la niñez Embera en su lugar de origen, ni en el contexto de desplazamiento.</p>
<p align="center">8. Identificación y <u>definición</u> del enfoque teórico (máximo 500 palabras)</p> <p align="center">Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página, señalar principales autores consultados</p>
<p>La perspectiva decolonial y colonialidad del poder como enfoque teórico.</p> <p>El entramado conceptual, gravita alrededor de varios conceptos; el primero, traído por el sociólogo estadounidense Wallerstein y posteriormente acogido por el filósofo y semiólogo argentino Walter Mignolo: <i>sistema mundo moderno/colonial</i>, entendido como el sistema imperial dirigido en dirección a la historia, cuyo modelo es Europa y Estados Unidos; lo colonial, entendido como el lado oscuro de lo moderno y en el cual yacen las historias de los marginados, los excluidos que son invisibilizados por los discursos hegemónicos de lo moderno. De este <i>sistema mundo moderno/colonial</i>, surge el segundo concepto: “diferencia colonial”, como los espacios donde se reproducen estructuras de poder, encargadas de subalternizar. Las diferencias entre América Latina y los países desarrollados, no son solo culturales, sino que son precisamente diferencias coloniales: “La <i>relación</i> entre los países industrializados, desarrollados e imperiales y los países en vías de industrialización, subdesarrollados y emergentes, <i>es la diferencia colonial</i> en la esfera donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, el trabajo, la explotación de los recursos naturales, las finanzas y la autoridad. Con la idea de que existen diferencias culturales, se pasa por alto la relación de poder, mientras que la noción de diferencia colonial, hace incapié en las diferencias imperiales/ coloniales.” (Mignolo, 2005, 61 la cursiva pertenece al original).</p> <p>Agreguemos un tercer concepto: <i>colonialidad del poder</i>, acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, refiriéndose a la conquista como el momento en el cual se estableció el patrón de dominación colonial y la clasificación social a partir de la idea de raza. Todo comienza con América, siguiendo a Quijano; América, fue el primer espacio tiempo en configurarse dentro de un nuevo patrón de poder de vocación mundial, teniendo como pilar el eurocentrismo. Este patrón de poder, se fundamentó en dos ejes: “de una parte la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de una raza, una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (...) Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América y del mundo después. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (...) De tal manera, que esas clasificaciones</p>

sociales a partir de la idea de raza, dispuso la naturaleza y las formas de división del trabajo. Así, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados, reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar". (Quijano, 2007,129).

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. (Quijano, 2007,123).

Cuando se trata del poder, parafraseando a Quijano, es siempre desde los márgenes desde donde suele ser más visto y más sentido, porque entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder. La contribución de Quijano es central, para aclarar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y continua siendo una estrategia de la "modernidad":

Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de

relaciones sociales y regular sus cambios. En las dos últimas centurias, sin embargo, y hasta la irrupción de las cuestiones de subjetividad y de género en el debate, la mirada eurocéntrica no ha podido percibir todos esos ámbitos en la configuración del poder, porque ha sido dominada por la confrontación entre dos principales vertientes de ideas: una hegemónica: el liberalismo; y otra subalterna, aunque de intención contestataria: el materialismo histórico.

En cada uno de los principales ámbitos de la existencia social, cuyo control disputan las gentes, y de cuyas victorias y derrotas se forman las relaciones de explotación/dominación/conflicto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente heterogéneos. Así, en el capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas (salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad), pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno de su forma salarial. Pero, del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos —la autoridad, el sexo, la subjetividad— están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el “Estado-nación”, “la familia burguesa”, la “racionalidad moderna.” (Quijano, 2007, 96).

No es posible pensar la niñez de la sociedad Embera, pasando por alto el discurso del capitalismo y los *discursos raciales* que organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo con graves consecuencias económicas, de la que no se sustrae la niñez indígena: las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, son poseedoras de las mejores tierras, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos, peor remunerados y habitan en los lugares con peores condiciones de vida. Podemos ser celebratorios de las diferencias, de la singularidad de las alteridades, pero ¿hasta dónde estos exotismos que han signado a las sociedades indígenas se sustentan en estatutos del orden económico? Quijano (2000), (2007), por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur, se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. De ahí, que una implicación fundamental de la noción de “colonialidad del poder”, es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y posteriormente por las colonias inglesas y francesas fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias.

La categoría decolonial, invita a una segunda descolonización, “tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género, que la primera descolonización dejó intactas (...) Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI, necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político.”(Grosfoguel, 2007, 17, p.102-105)

**9. Identificación y definición del diseño metodológico (máximo 500 palabras)
Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página**

El giro epistemológico de la investigación, va acompañado por un movimiento metodológico que involucra el uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural, vocación intertextual y crítica, que reconoce la diferencia como relación construida dentro de la estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado desde los blancos, por encima de los pueblos indígenas. Desde esta posición, nosotros involucramos el concepto de interculturalidad crítica, como una herramienta emancipadora, para construir sentidos desde y con los Embera. (122)

El diseño metodológico es de corte cualitativo, hermenéutico, con enfoque etnográfico. El ejercicio etnográfico, abrió el paso a favor de un ejercicio hermenéutico puesto al servicio de la descolonización de las posturas tradicionales sobre niñez y la re-elaboración de conceptos complementarios e incluyentes. Para ello, el cuerpo metodológico, parte por definir la cultura como un texto de interpretación, ya que la cosmovisión de los Embera, es un sistema simbólico que debe ser interpretado y comprendido. En este sentido, se prestó especial atención en los siguientes aspectos:

1. El trabajo de campo concéntrico, ya que no se consideró como una etapa de la investigación, sino como toda la columna vertebral que atraviesa el ejercicio de investigación.
2. El uso de la conversación como actividad etnográfica, que posibilita una relación y que busca compartir el punto de vista con el otro.
3. El uso de dibujos e imágenes, como medios de comunicación eficaz con los y las niñas
4. Trabajo de archivo, que posibilita la interpelación del dato etnográfico
5. Ejercicio escritural: se brindó especial interés en la configuración del texto, ya que los textos académicos son manifestaciones claras del pensamiento hegemónico; en nuestro caso, se trató de producir descripciones de la vida social de la niñez Embera y traer a la textura escritural la voz de los Embera al capturar en lo posible su propia lengua
6. Epistemológicamente, la teoría emergente de la investigación, al ser decolonial, surge desde la misma etnografía y el encuentro con el mundo Embera.

**10. Identificación y definición de los principales hallazgos (empíricos y teóricos)
(máximo 800 palabras)
Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página**

El hallazgo principal, descubre desde una posición decolonial y crítica, que el desplazamiento de la niñez indígena comienza desde el proceso de conquista y colonización europea, desterritorialización de los pueblos originarios, que comienza con el despojo de su cultura y posteriormente de sus tierras; este proceso de sujeción continuo, lo hemos denominado desplacalidad.

Comenzamos un país con líneas económicas extractivas y continuamos siéndolo hoy, con condiciones estructurales, conflicto armado, presencia de empresas transnacionales, hidroeléctricas, minería, cultivos ilícitos, son los responsables del despojo de las tierras ancestrales y el vector que ha movilizó a estas poblaciones hacia las ciudades. Sin embargo, y como primera consideración, partimos que el desplazamiento tal como lo ha definido la corte constitucional, no comenzó como consecuencia del conflicto interno. Consideramos que el desplazamiento, se abrió

desde el movimiento trasatlántico de los europeos. Mas que de desplazamiento, lo que debemos hablar es de desplacialidad; es decir, un proceso donde la posibilidad de conquista, despojo, apropiación y anexión de territorios de los pueblos originarios comenzó hace cinco siglos, continúa abierto y esta en curso (p. 314).

El concepto de desplazamiento forzado se ha utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que se caracteriza esencialmente, por la coacción violenta ejercida en la persona para abandonar un determinado lugar y que en consecuencia, ello se produzca dentro del territorio nacional (Ley 1448 de 2011). Sin embargo, el estatuto jurídico también hace parte de la colonialidad del poder; la legislación colombiana, no esta asentada dentro de una perspectiva poscolonial; en este sentido, el concepto de desplazamiento, también hace parte de las categorías modernas y coloniales.

El paisaje que transitan los y las niñas Embera, es un paisaje de desplazamiento, producto de 500 años de despojo y no de tan sólo unas décadas como el pensamiento y la jurisprudencia moderna nos ha formateado. Utilizamos categorías posteriores a la conquista como indígena, negro, desarrollo, infancia, desplazamiento, como un diccionario categorial con lo cual hoy representamos el mundo y contamos la historia desde la perspectiva de los vencedores, de los colonizadores, pero el discurso de los vencidos es otro (p.316).

**11. Observaciones hechas por los autores de la ficha
(Esta casilla es fundamental para la configuración de las conclusiones del proceso de sistematización)**

12. bibliografía citada en la investigación

- ACNUR, UNHCR. (2012). *Situación Colombia indígenas*. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados.
- Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822). *Reales Audiencias de Quito, Caracas y Santa Fé*. (2008). Colección Bicentenario, editores: Inés Quintero Montiel Armando Martínez Garnica. Dirección Cultural Bucaramanga. Recuperado de https://www.uis.edu.co/webUIS/es/...BINCENTENARIO_actas_tomo%201.PDF
- Alvarez, G., Gallegos, P., Candia Plata, M., Bolado, E., Lopez Soto, L. y Soto, J. (2013). *Tuberculosis en jornaleros migrantes indígenas en Sonora*. Ciudad de México, México: *Región y sociedad*, Vol 25. No, 58, (28 p.).
- Amador, J. C. (2009). *La subordinación de la infancia como parámetro biopolítico y diferencia colonial en Colombia, 1920-1968*. Revista Nómadas 31, p.p 240-256.
- Amador Baquiro, J. C. (2012). *Condición infantil contemporánea: hacia una epistemología de las infancias*. En: Pedagogía y saberes nro. 37. Bogotá D.C, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Educación, p.p 73-87

- Arcila, G. (1950) *Las misiones franciscanas en Colombia*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional.
Recuperado de: <https://archive.org/details/lasmisionesfranciscanas>.
- Ares Queija, B. (2007). *Los niños de la conquista* (Perú, 1532-1560). En: Rodríguez, P. y Mannarelli, M. (Comp.). *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. p. 83-110.
- Ariès, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, España: Taurus.
- Arizpe, L. (1976). *Migración indígena problemas analíticos*. Nueva antropología, II (5), 63-89.
- AUTO T-025 2004 (2004). Bogotá, Colombia: Corte Constitucional, República de Colombia.
Recuperado de: www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm
- AUTO 004 2009 (2009). Bogotá, Colombia: Corte Constitucional, República de Colombia.
Recuperado:
www.corteconstitucional.gov.co/.../AUTOS%202009/111.%20AUTO%20del2026-01...
- Ayala Carrillo, M. y Cárcamo Toalá, N. (2012). *Los niños y niñas guatemaltecas migrantes en la frontera Sur de México: acompañantes o trabajadores*. Ra Ximhai, 8(1), p.p 29-44.
- Bachelard, B. (2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Barley, N. (2004). *El antropólogo inocente*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Bedon, E. (2009). *Tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano*. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Belaunde, L. (2007). *Infancia amazónica, epidemias y colonización*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Bello, M. (2004). *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Oficina del Alto Comisionado para los Refugiados, ACNUR.
- Bhabha, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bo Hoo, P. (2012). *Desplazamiento forzado por los grupos paramilitares en Colombia durante el gobierno de Alvaro Uribe Velez (2002-2010): el caso de los pueblos indígenas Embera del departamento del Chocó*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bolívar, S. (S.F). *Discurso de Angostura, pronunciado por Simón Bolívar el 15 de febrero de 1819*. Texto digital. Recuperado de: https://es.wikisource.org/.../Discurso_de_Simón_Bolívar_ante_el_Congreso_de_Ango...
- Caggiano, S. (2004). *Conceptos "nacionales" en periferias regionales*. *Nómadas*, 20, p.p 160-169.
- Caggiano, S. (2007). *Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la reproducción*. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 28, p.p 93-106.
- Caggiano, S. (2010). *Del Altiplano al Río de la Plata. La migración Aymara desde la Paz a Buenos Aires*. En: *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y traumas culturales*. Ecuador: Flacso - Aecid – Unicef.
- Caggiano, S., Caicedo, L. P. y Girón, C. (2010). *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y traumas culturales*. Ecuador: Flacso - Aecid – Unicef. 312 p.
- Caicedo, L. P. (2010). *Los Kichua-Otavalos en Bogotá*. En: *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y traumas culturales*. Quito, Ecuador: Flacso - Aecid – Unicef, p.p 139-226.
- Calendario Maya. (2017). *Chollbál Q'ij*. Guatemala: Majawil Q'ij. Texto Impreso.
- Castro - Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de

- Ciencias Sociales, p.p 88-98. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 346 p. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/colombia/pensar-puj/201B20180102042534/hybris.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p79-92
- Castro-Gómez S. & Grosfoguel, R. (Compiladores). (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santa fé de Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 304. Recuperado de www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf
- Camus, M. (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Flacso. Texto virtual. Recuperado de: www.flacsoandes.edu.ec/libros/digitales/48269.pdf
- Cedejo, E. A., Meza, M. y Moncada, H. I. (2010). *Exposición a plaguicidas organoclorados en niños indígenas de Potam Sonora*. México: Instituto Tecnológico de Sonora.
- Celis Sánchez, R. , Aierdi Urraza, X. (2015). *¿Migración o desplazamiento forzado? Las causas de los movimientos de población a debate*. Cuadernos Deusto de Derechos Human. Núm. 8. Bilbao , Universidad de Deusto.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015) *Una nación desplazada: informe nacional de desplazamiento forzado en Colombia*, Bogotá, Colombia: CNMH – UARIV, 608 p.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), *Una guerra sin edad. Informe nacional de reclutamiento y utilización de niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado colombiano*. Bogotá, Colombia: CNMH, p. 684
- Cesáire, A. (1978). *Discurso sobre colonialismo. Traducción, Noemia de Soussa*. Lisboa: Liurani SA DA COSTA EITORA. Recuperado de : <https://antropologia.deoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/aime-cesarie-discurso-sobre-o-colonialismo-pdf>
- Cifuentes Patiño, M. R. (2009). *Familia y conflicto armado*. Trabajo Social, II, p.p 87-106.
- Cifuentes P., M. R. & Palacio V., M. C. (2006). *El conflicto armado y el desplazamiento forzado de población en Caldas, efectos sobre el territorio: Los casos de Samaná y Riosucio entre 199 y el 2005*. Manizales: Universidad de Caldas. CEDAT.
- CODHES. (2010). *Salto estratégico o salto al vacío*. Boletín informativo de la consultoría para los Derechos Humanos y Desplazamiento, No. 76. Bogotá D.C.
- CODHES. (2012). Boletín informativo de la consultoría para los Derechos Humanos y desplazamiento, No. 79. Bogotá D.C. CODHES.
- CODHES. (2017). Boletín informativo de la consultoría para los Derechos Humanos y desplazamiento, No. 89. Bogotá D.C.
- Colmenares, G. (1999). *Historia económica y social de Colombia*. Bogotá, Colombia: Tercer mundo editores.
- Constitución de la República de Colombia, MDCCCXXX (1830). Bogotá: Tipografía de Bruno Espinosa, por José Ayarza. Recuperado de bdigital.unal.edu.co/218/1/constitucion_de_la_republica_de_colombia.pdf
- Constitución de La Nueva Granada 1853 (1853). Bogotá: Imprenta de Echavarría hermano,

- Recuperado de: http://constitucionpolitica.decolombia.worspress.com/constitucion_politica_de_1853/
- Constitución de la República de Colombia 1886. (1886). Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea y Cía. S.A. Recuperado de [https://repository.eafit.edu.co/bistream/.../LIBRO_342.861C718c86_1886.pdf?.../...](https://repository.eafit.edu.co/bistream/.../LIBRO_342.861C718c86_1886.pdf?.../)
- Constitución Política de Colombia, 1991 (2016). Bogotá, Colombia: Corte Constitucional. Actualizada con los actos legislativos. Bogotá: Corte Constitucional, Consejo Superior de la Judicatura, Biblioteca Centro de Documento Oficial Enrique Low Murtra. Recuperada de www.corteconstitucional.gov.co/.../Constitucion%20politica%2020%20Colombia.pdf
- Constitución de la Republica de Tunja. Año MOCCXI (1811). Santafé de Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa. Reimpresa en Tunja en 1912, en la imprenta departamental. Recuperado de www.cervantesvirtual.com/download/pdf/constitucion_de_larepublicadetunja_1811/
- Convención sobre los Derechos del Niño (1989). Resolución 44/25, 20 de noviembre de 1989. Asamblea General ONU. Recuperado de: https://www.unicef.org/ecuador/convención_2.pdf
- Correa Rubio, F. (Coautor) (2010). *Trabajo infantil indígena en Colombia. Una síntesis de las miradas sobre el problema desde las comunidades indígenas, los académicos y las instituciones*. Bogotá, D.C.: Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil (IPEC), Organización Internacional del Trabajo.
- Correa Rubio, F. (2011). *Infancia y trabajo infantil indígena en Colombia*. Maguaré, 25(1), 337-342.
- Cortés Muñoz, O. (2013). *Interpretaciones de la migración y el desplazamiento Embera, el caso de las familias Embera Catío en Bogotá*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Cruz Rodríguez, E. (2012). *Comparando movimientos indígenas: Bolivia y Ecuador (1990-2008)*. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, Nro. 44, 35-48.
- Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano Colombia (2011).
- Darwin, Charles. (1921). *El origen de las especies*. Traductor: Antonio de Zuleta. Recuperado de www.rebellion.org/docs/81666
- De Mause, Lloyd. (1974). *La Historia de la Infancia*. Primer capítulo. Nueva York: antipsiquiatría.org. Recuperado de: www.psicodinamica.ic.com/articulos/evolucion_infancia.pdf
- Departamento administrativo nacional de estadística, (2005), (2012), DANE. Colombia. Recuperados de: <https://www.dane.gov.co/>
- Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira. Prolegómenos*. Conferencia dictada en Buenos Aires, Argentina, Facultad de Filosofía y letras. Edición digital: Derrida en Castellano. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mentira.htm>
- Derechos de la Niñez, Desplazamiento Forzado en Colombia y Gestión del Riesgo de desastre (2014). Bogotá D.C, Colombia: Fundación Plan.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (2005) (2012). Colombia: DANE. Colombia.
- Díaz B., M. y Vásquez, S. (2010). *Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural*. Bogotá D.C: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad, eurocentrismo. En: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p.p. 24-33.
- Elías, N. (S.F.). *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción, Ramón García C. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Libro digital. Recuperado de: ddooss.org/libros&Norbert_Elias.pdf

- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Traducción, José Antonio Alemany. Barcelona España: EdicionesPenínsula. Recuperado de https://nonoskop.org/.../Elias_Norbert_La_Sociedad_de_los_individuos_ensayos_199...
- Eliade, M. (1980). *Historia de las creencias y de las religiones*. Traducción, E. Miguez. Madrid España: ediciones Cristiandad. Recuperado de: https://www.urg.es/.../Eliade.Mircea_Historia_de-las-creencias-y-las-ideas-religiosas-4.pd...
- Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, España: Ed. Guadamarra.
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- El Tiempo (2003). *En marcha, Ciudad Victoria*. 11 de diciembre. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/ENMARCHA,CIUDADVICTORIA>
- Escarzaga, F. y Chamorro, A. (2002). *Migración, guerra interna e identidad andina en Perú*. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, *Política y cultura*, 18, p.p 278-298.
- Escobar, A. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p.p 68-87 Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur/sur/20100708034410/lander.pdf>
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1853). *Historia general y natural de las indias. Tomo segundo de la segunda parte*. Transcripción: José Amados de los Ríos. Madrid, España: Imprenta de la Real Academia de Historia. Recuperado de: www.historiadelnuevomundo.com/.../historia-general-natural-indias-fernández
- Foucault, M. (1969) *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas, México Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid, España: ediciones Edissa.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar*. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. México: siglo XXI editores.
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca España: Ediciones Sígueme, Volumen I.
- Gadamer, H. G. (1995). *El Giro Hermenéutico*. Madrid, España: Cátedra Teorema.
- Galindo C, J. (1998). Etnografía, el oficio de la mirada y el sentino. En: *Técnicas de Investigación social, en sociedad cultura y comunicación*. México D.F, México, Consejo Nacional para la cultura y las artes, p.p. 347-379.
- Garbe, Sebastián (2012) “*Descolonizar la antropología, antropologizar la Colonialidad*”. Otros Logos. Revista de Estudios Críticos, p.p. 114-129.
- Garcés, F. (2007). *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica*. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro-Gómez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, p.p 217-242
- Giron, C. (2010). *Migrantes “Mam” entre San marcos Guatemala y Chiapas México*. En: *Niña indígena en migración. Derechos en riesgo y traumas culturales*. Ecuador: Flacso - Aecid

- Unicef, p.p 227-310.
- Global overview. (2015). *People Internally displaced by conflict and violence*. Norwegian Traducción, personal. Recuperado de: www.internal-displacement.org/.../global-overview-2015-people-i.
- Geertz, C. 1997. *La interpretación de la cultura*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 387p.
- Golte, J. (2007). *Niñez andina en Guamán Poma de Ayala*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Santa fé de Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia, p.p. 61-80
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2007). *Buenos cristianos y jóvenes letrados en Santa Cruz de Tratelolc* (México). En: Rodríguez, P. y Mannarelli, M. (Comp.). *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, p.p 107-120.
- Google maps (2018). *Georeferenciación barrio "Las Brisas", Pereira*. Recuperado de <https://maps.google.com>
- Gross, C. (1997). *Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal*. En: Uribe, V., y Restrepo, F. (Comp.) *Antropología en la modernidad*. (1997). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, p.p 15-60
- Gross, C. (2013) *¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas*. Bogotá, Colombia: Revista Colombiana de Antropología Volumen 49 (1 enero-junio 2013, p.p 45-69
- Grosfoguel, R. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 63-78. www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires Argentina: Ed. Edhasa.
- Guamán Poma de Ayala, F. (2006). *Nueva corónica y buen gobierno*. México D.F, México: Siglo XXI editores. Recuperado de: www.bibliotecavirtual.org.ar/libros/211687
- Guber, R. (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 325p.
- Guevara Correa, R. (2004). *Desplazamiento indígena, conflicto interno y expresiones de participación comunitaria en el departamento del Cauca*. Colombia: Universidad del Valle.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1996) *Familia y cultura en Colombia*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia. 528 p.
- Hall, S. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrourto editores.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Santa fé de Bogotá, Colombia: Instituto de estudios pensar, Universidad Javeriana, p. 621
- Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Harris, M. (1998) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Hecht, A. C. (2008). *Encrucijadas de significados acerca de la relación lengua e identidad en niños indígenas en contextos urbanos*. *Alteridades*, 18(36), p.p 143-157.
- Hecht, A. C., Palacios, M. (2010). *Categorías étnicas. Un estudio con niños y niñas de un barrio indígena*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(2), p.p 981-993
- Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC). (2015). *Global Overview 2015. People Internally displaced by conflict and violence*. Geneva: Norwegian Refugee Council. 96 p.
- Jaramillo, A. M., Villa, M. I. y Sánchez, L. A. (2004). *Miedo y desplazamiento: experiencias*

- percepciones*. Medellín: Corporación Región.
- Jaramillo Marín, J. (2006). *Reubicación y restablecimiento en la ciudad*. Estudio de caso de población en situación de desplazamiento. *Revista Universitas Humanística*, 62, p.p 143-168
- Jaramillo, C. (2007). *Los guerreros invisibles. El papel de los niños en el conflicto civiles en el siglo XIX en Colombia*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Bogotá, p.p 231-246
- Kincaid, Jamaica. (2007). *Autobiografía de mi madre* (Alejandro Pérez Viza, trad.). Nafarroa: México: Txalaparta.
- Krotz, E. (1993). *La producción de la Antropología en el sur: características, perspectiva, interrogantes*. México: Alteridades, vol. 3 Nro. 6, p.p 5-11.
- Lander, E, (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur/20100708034410/lander.pdf>
- Larregle, A. (1993). *Una nueva ciudadanía indígena*. En: Diálogos, propuestas, historias, para un ciudadanía mundial. Nro. 3. Documento virtual. Recuperado de: base.d-ph.info/es/fiches/premierdph/fiche-premierdph-729.htm
- Las Casas, Fray Bartolomé de. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Leroi- Gourhan, A. (1971). *El Gesto y la palabra*. Traducción: Felipe Carrera. Caracas, Venezuela: Ediciones Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- Ley 89 de 1890. Recuperado de: Por la cual se determina la forma como deben ser gobernados los salvajes. Colombia: Congreso de Colombia. Recuperado de <http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>
- Ley 387 de 1997. Por la cual se adoptan medidas para evitar el desplazamiento forzado. Colombia: Congreso de la República. Recuperado de www.unidaddevictimas.gov.co/stes/default/files...ley-387-de-1997.pdf
- Ley 1098 de 2006. *Ley de Infancia y Adolescencia*. Bogotá, Colombia: Congreso de la República. Recuperado de: <https://www.icbf.gov.co/bienestar/ley-Infancia-adolescencia>
- Lubbock, J. (1978). *The origen of civilization and the primitive condition of man*. Traducción, Rubi Nelly López. Chicago Estados Unidos: Ed. University of Chicago Press.
- Luna, A. (2015). *Paloma Valencia Propone dividir el Cauca en dos: Uno para indígenas y otro para los demás*. En: *proclama del Cauca. 15 de marzo de 2015*. Recuperado de <https://proclama.delcauca.com/paloma-valencia-propone-dividir-el-departamento...>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 127-168.
- Malinowski, B.(1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona, España: Ediciones Júcar.
- Mannarelli, M. (2007). *Abandono infantil, respuestas institucionales y hospitalidad femenina. Las niñas expósitass de Santa Cruz de Atocha en la Lima Colonial*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Marquez M., G., Ortiz, A., Gilman, R. y Miranda, J. (2011). *Calidad de vida vinculada a la salud en población migrante rural- urbana y población urbana en Lima, Peru*. *Revista peruana de medicina experimental y salud pública*, 28(1), p.p 35-41.
- Martínez Díez, S., Toro Marín, J. A. (2010). *Gestión del riesgo ambiental cultural en la comunidad*

- indígena emberá en el marco de la política pública de atención integral a la población desplazada en la ciudad de Pereira.* Pereira: Facultad de Ciencias Ambientales. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Mead, M. (1975). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas.* Barcelona, España: Ed. Laia
- Mead, M. (2000). *Antropología la ciencia del hombre.* Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- Mignolo, W. (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.* En: Lander, E. (Eds.) *La colonialidad del saber eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p.p. 34-52.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto.* En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Castro-Gómez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 308 p.
- Montoya U. Laura. (2008). *Historia de las misericordias de Dios en un alma.* Medellín, Colombia: Congregación de misioneras de María Inmaculada. Recuperado de www.colombia.com/especiales/...madre-laura/.../autobiografia-de-la-madre-laura
- Montoya Montoya, M. E. (2010). *Directriz para la atención diferencial para los niños, niñas adolescentes víctimas de desplazamiento forzado en Colombia.* Colombia: ICBF y ACNUR.
- Molano, A. (2001). *Factores estructurales y coyunturales en la producción de la guerra: las políticas del conflicto en el panorama actual colombiano.* Manizales: Departamento de antropología y sociología. Manizales: Universidad de Caldas.
- Montoya Montoya, M. E. (2010). *Directriz para la atención diferencial para los niños, niñas adolescentes víctimas de desplazamiento forzado en Colombia.* Colombia: ICBF y ACNUR.
- Moya Medina, J. y López, S. (2011). *Cambios en la percepción de salud en población desplazada por la guerra, Ayacucho Perú: 1984- 2004.* Ciencia y salud colectiva, 16(3), p.p 1699-1708.
- Muyulema, A. (2001), "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento", en Ileana Rodríguez (ed.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad,* Amsterdam, Atlanta: GA, Rodopi.
- Novaro, G., Borton, L., Diez, M. y Hecht, A. (2008). *Sonidos del silencio, voces silenciadas: niños indígenas y migrantes en escuelas de Buenos Aires.* *Revista Mexicana de investigación educativa, 13(36).*
- Observatorios sobre infancia y Juventud. (2004). *Situación actual y prospectiva de la niñez y la juventud en Colombia.* Bogotá D.C: Centro de investigaciones para el desarrollo.
- Oróstegui, (2008). *Traducción de la Constitución colombiana de 1991 a siete lenguas vernáculas.* En: *Reflexión Política, Vol.10, núm 19, junio.* Bucaramanga, Colombia: Universidad Autónoma de Bucaramanga. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11001913>
- Pachón Castrillón, Ximena. (2009). *¿Dónde están los niños? Raastreando la mirada antropológica sobre la infancia.* Revista Maguaré, Nro 23, Universidad Nacional de Colombia p.p 433- 469
- Pardo Rojas, M. (1987). *Regionalización de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos asentamientos actuales.* Bogotá: Museo del Oro.
- Pedraza Gómez, Z. (2007). *El trabajo infantil en clave colonial. Consideraciones históricas antropológicas.* Revista Nómadas, 26, p.p 80-90.

- Pineda Giraldo, R. (1999). *Inicios de la Antropología en Colombia*. Revista de Estudios Sociales 3, p.p 29-42.
- PNUD. (2011). *El campesinado. Reconocimiento para construir país*. Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano Colombia 2011. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/ PNUI. INDH.
- Programa Integral contra la violencia de género (2011). *Embera Wera del silencio a la palabra Colombia*: Fondo de Población de las Naciones Unidas e ICBF.
- Queija, B. (2007). *Los niños de la conquista*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales. Perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso/Unesco, p.p 122-152. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Quijano, A. (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro Gómez S. y Groosfoguel R Editores. Siglo del Hombre editores, Universidad Central. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 93-126
- Raesfeld, Lydia, (2009), *Niños indígenas en escuelas multiculturales*, Pachuca Hidalgo Trayectorias, Vol 11, Nro. 28. Enero- Junio. Universidad Autónoma de Nuevo León México.
- Rappaport J., y Gow D. (1997), *Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio*. *El estado colombiano y la reubicación de los Nasa*. En: *Antropología en la modernidad*. Bogotá D.C, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Restrepo, Eduardo. (1996). *Economía y simbolismo en el "pacífico negro"*. Tesis de grado. Medellín, Universidad de Antioquia.
- Restrepo, E. y Uribe, M. V. (Comp.) (1997). *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Restrepo, E. (2016) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Envión editores.
- Rivera, J. E. (2001). *La Vorágine*. Bogotá, Colombia: Casa Editorial El Tiempo.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). *Pensando desde el Nayrapacha: una reflexión sobre los lenguajes simbólicos como práctica teórica*. Revista Pesares y Quehaceres, No 9.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ed. Tinta Limón.
- Rodríguez, P. (2007). *Los hijos del sol: un acercamiento a la infancia en América Prehispánica*. En: *Historia de la infancia en América Latina*. Sante fé de Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia, pp. 27-60.
- Rodriguez, P. y Mannarelli, M. (Comp.) (2007). *Historia de la infancia en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Ciudad de México, México: de bolsillo, p. 510.
- Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Salazar, F. (2011). *Embera en Bogotá: En la búsqueda de una nueva ciudadanía y del retorno*. En: *Voces*. Bogotá: Corporación Urandé y Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Salazar, E. y Duque Páramo, C. (s.f). *Geografía humana de Colombia, variación biológica cultural en Colombia*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *Características del ciudad*

- a las personas en los procesos de salud y enfermedad. *Comunidades indígenas afroamericanas visitadas por la gran expedición humana*. Bogotá, Colombia: Departamento de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- Saldarriaga, O. y Saenz, J. (2007). *La construcción escolar de la infancia: pedagogía, raza y moral en Colombia, siglos XVI-XX*. En: Historia de la infancia en América Latina. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 264 p.
- Segato, R. (2016). *La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad*. En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* / Rita Laura Segato coordinación general de Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. -Buenos Aires, Argentina: CLACSO
- Schemeckles, S. (2010). *Indígenas rurales, migrantes urbanos: una educación equivocada, otra educación posible*. En: *Pensamiento iberoamericano* 7. Segunda época. México.
- Swanson, Kate, (2010), *"Pidiendo caridad en la ciudad. Mujeres y niños indígenas en la calle de Ecuador"*. Traducción Ricardo Sevilla. Abya yala Universidad Pontificia Salesiana y FLACSO Ecuador. Departamento de Geografía San Diego State University. Ecuador
- Tapasco, L. R. (2008). *El desplazamiento del Embera Chami y su nueva cotidianidad en la ciudad de Pereira: una mirada de una comunidad indígena asociada con las políticas de desplazamiento*. (Tesis). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Todorov, T. (2007) *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI Editores, 260 p.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América, el problema del otro*. México: Siglo XXI editores 319 p.
- Torres, A. (coomp.) (2010) *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y traumas culturales*. Quito, Ecuador: Flacso - Aecid – Unicef, 312 p.
- Turner, V (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus
- Ulloa Cubillos, E. A. (1992). *Los embera*. En: A. Chavez (coord.). *Geografía humana de Colombia Región del pacific*. Tomo IX. Colombia: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- Vallejo, A. (2018). *Historia y región: HISTORIA DE CIUDAD VICTORIA, PEREIRA*. 14 de febrero. Blog digital. Recuperado de: historiayregión.blogspot.com/2018/02/historia-ciudad-victoria-pereira.html
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- Vargas Llosa, M. (2015). *El sueño del celta*. Barcelona: Penguin Random House.
- Vargas, P. (1984). *La conquista tardía de un territorio aurífero. La reacción de los Embera de la Cuenca del Atrato a la conquista española*. (Tesis de grado). Bogotá: Departamento de antropología. Universidad de los Andes.
- Vasco, L.G. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Bogotá, Colombia: Textos universitario Biblioteca Banco popular.
- Vasco, L. G. (1999). *Jaibana Embera y chamanismo*. En: Cultura Embera. Memoria del simposio sobre cultura Embera. Medellín: Organización indígena de Antioquia.
- Vasco L. G. (2011). *Los Embera en Bogotá*. Bogotá: Cartilla digital Voces.
- Vera, J. A., y Robles L., J. (2012). Condiciones de vida y psicosociales de niños migrantes en el noroeste de México. *Civitas, Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), p.p 345-365.
- Villa, M. I. (2006). *Desplazamiento forzado en Colombia. El miedo: un eje transversal del éxodo y de la lucha por la ciudadanía*. En: *Controversia*. Bogotá: Centro de Educación Popular (CINEP).
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de Sistema-mundo*. Ciudad de México, México: Editorial Siglo XXI

153 p.

- Walsh, C. (2007a). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial*. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Comp.). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 47-62. www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf
- Walsh, C. (2007b). *Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a la epistemología decolonial*. Colombia: Nómadas, Nro. 26, abril, p102-113.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias políticas epistémicas de refundar el Estado*. Colombia: Tabula Rasa. No. 9, julio-diciembre, p. 131-150.
- Walsh C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Ponencia, Seminario "Interculturalidad y educación intercultural" celebrado del 9-11 de marzo del 2009. La Paz Bolivia: Instituto Internacional de Integración del convenio Andrés Bello.
- Zuluaga, V. (1997). *Mitos y leyendas de los Embera Chamí*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Zuluaga, V. (2018). *La mutilación genital femenina entre los embera Chamí*. Recuperado de Archivo digital de eldiario.com.co/las artes. 20/05/2018.

Una mañana mandado de: Archivo digital de eldiario.com.co/la

En la ciudad, sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nostalgia de la ciudad. Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no publicarlo.

- la ciudad, sintió la nostalgia de aquellas tardes iniciales d

- Nada de eso, setió la nostalgia de aquellas tardes iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nsé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad... El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.

El profesor le dijo con frialdad:

*- Comunicaré su decisi frialdad:a de aquellas tardes iniciales de la prade
Murdock le contestóu*

- No. Tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enses iniciales de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nsé muy b

El etn de la pradera en

Preludio

“¿eludio El etn de la pradera en que había sentido, hEl reclamo lo hac , cuando iniciaba mi primer reconocimiento El etn de la pradera en que había sentido, hace tiempo, la nsé muy bien cómo decirle que el secret

Recuerdo haber llegado con mi familia una tarde de febrero del 2015, con la intencillegado con mi familia una tarde de febrer había estado allí varias veces incluso con estudiantes, ya conocía una tarde de febrero del 2015la pradera en que había sentido,nes Embera Chama nsé muy bien cómo decirle que el secreto es precio en estos chicos, mi cámara ya había obturado su fascinación por las transformaciones tecnológicas, internet, redes sociales, celulares, incluso muchos de ellos practicaban el body art, revelándome su dinámica cultural y las resignificaciones de sus prácticas ancestrales.

Mi historia es bastante sencilla, gran parte de mi formaci del 2015la pradera alicé en instituciones públicas y motivada por la vocacibl, terminvada por la vocaciblicasaia. La vida como docente es bastante desalentadora para los que llegamos con el entusiasmo de cambiar el mundo desde la pizarra, está llena de vacíos y frustraciones, adeuda muchas respuestas sobre los tipos de ciudadanías que deberíamos alentar para el futuro próximo.

Decidinvada por la vocaciblicasaia. La vida como docente es bastante desalentadora para los que llegamos con el entusiasmo de cambiar el mundo desde la pizarra, está llena de vacíos y frustraciones, adeuda muchas respuestas sobre los tipos centes en los niveles de educación básica, secundaria y media.¹ El concepto de la vocaciblicasaia. La vida como docente es bastante desalentadora para los que llegamos con el entusiasmo de ca, no existe en el sistema, ni en el imaginario de los docentes de bte desalentadora para los que ll, realizar los primeros a, ni en el imaginario de los docentes de básica secundaria. De esta maneraegamos con elAsí mismo, uno debe trabajar, estudiar y financiarse simultrse simults doce forma que el tiempo se vuelve un

¹ En Colombia, los niveles de educación formal, básica y media comienzan con un grado de preescolar, grados de educación básica y dos grados de educación media. Finalizada esta etapa, el estudiante puede, si tiene los recursos económicos suficientes, acceder a educación superior.

recurso muy valioso; sin embargo, el sentido vivencial del tiempo nuestro no es percibido de la misma manera por el Embera y esto trae ciertas consecuencias y contrariedades para el que esta investigando.

Comenco trae ciertas consecuencias y contraNiñez y Juventud; fue en los seminarios doctorales, donde comprendinarios doctorales y contrariedades para el que esta investigando. De esta maner, representa las condiciones sociales, educativas, laborales y familiares de los ni De esta maneraegamos coente antusiasmo de cambiar el mundo desde la piz, sin entender que dentro de sociales, educativas, laborales y familiares de los

Debn entender que dentro de sociales, educativas, laborales y familiares de los ni De esta maneraegamos coente antusiasmo de cambiar el mundo desde la pizarra, está llena de vacíos y frustraci, se vuelven amigas que te acompaiales, educativas, laborales y familiares de los ni De esta maneraegamos coente aún, pensar quición para volver interesante la investigación, decía; las anécdaron marcaciones en la boca, quedan recaudadas en la euforia por haber estado allí. Así, mi directora de línea, relataba en los encuentros doctorales su fascinante experiencia con inds de los ni De esta maneraegamos coente aún, pensar quición para volver interesante la investigación, decía; las anécdaron marcaciones en la bn suero” lesiones de guerra que uno también quiere padecer.

Yo le sacarn los encuentros doctorales su fascinante experiencia con inds de los ni De esta maneraegamos coente aún, pensar quición para volver interesante la investigación, decía; las anécdaron interlocutores, el público me lo exigía. Me habré situado a los pies de jaibanás, rituales, mingas y con una audiencia suprema, habr sacarn los encuentros doctorales su fascinante experin llegado y con tal sacrificio. Para ese entonces, el enfoque de la lsacrificio. Para ese entoncesante experiencia con inds de los ni De esta maneraegamos coente aún, pensar quandes y exuberantes descubrimientos que hiciesen abrir los ojos a mis interlocutore. Bueno, a decir verdad, estaba la remota posibilidad de que este trabajo, pudiese contribuir de alguna manera al conocimiento del mundo de la nise contribuir de alguna manera al conocimien

Ten nise contribuir de alguna manera al conocimiento del mundoia con o desde el primer momento en que mi directora de lnsar quandesjó de nuevo al mundo de la antropología, es una

tentacie contribuir , contradecir al uir de alguna manera al conocimiento del mundoia con o desde el primer moment

Tomando como premisa ingenua, que el resultado del estudio es reflejo del pueblo estudiado y no del que la estudia, elegnto en que mi directora de Insar quandesjó de nuevo al mundo de la antropología, es una r los ojos a mis interlocutore. Bueno, a decir verdad, estaba la remota posibil de vida ¡ameritaban mi atención!, como discípula de universidad pública cuyos movimientos estudiantiles lograron impactar los contenidos de la disciplina antropológica desde los años 70, buscaba utilizar mi formación más como una herramienta crítica, que como instrumento colonial para la intervención, que ingenua era para entonces. No tendría problemas con la lengua ya que manejaban perfectamente el español; ademn , no era difectamente el español;para la intervención, que ingenua, cuando viajara hacia el Choco.

Comenco viajara hacia el Choco. ara la intervención, que ingenua era para entonces. No tendrí, tres de ellos se encuentran en el litoral chocoano, entre los ra era para e Baudó y el sur de Buenaventura; el otro subgrupo Embera Catur, hace presencia con mayor concentración en los departamentos de Antioquia y Córdoba y finalmente los Embera Chamb, que habitan las zonas montambantración en los depar entre los ra era para entonces. No tendría problemas con la lengua ya que mansjó de nuevo al mundo d “pidienploración de la cultura Embera, me había nombrado un resguardo en el municipio de Marsella, Risaralda; este asentamiento, me ofrecntamientola, Risaralda;tración en los depar entre los ra era para entonces. No tendría problemas

Un dofrecntamientola, Risaral Marsella; estando en la galer, , me pude entrevistar con los la;tración en los depar entre los ra era para ento, pero ellos requerar con los la;tración en los depar entre los ra era para entonces. No tendría problemas con la lengua ya que mansjó era Chamí qante con relación a mis propósitos; claro, su escepticismo y hostilidad han sido recaudados a través de la continua persecución y discriminación de la que han sido víctimas.

Sin embargo, este lugar no le pareción en los depar entre los ra era para entoncva dentro de mí. Decidí iniciar entonces por lo que el investigador debe comenzar, leer todo aquello que la gente escribe sobre su tema, el repaso de los antecedentes. Lo que leía del pueblo Embera parecía

interesante, incluso lo quise presentar en uno de mis encuentros de línea: cosmovisiones transmitidas oralmente, Ankor, Dabeibaide y Caragabi creadores de mundo, jais, jaibanás.... entre más nombres y comportamientos exóticos encontrara, más pruebas irrefutables justificarían mi osadía por la búsqueda de otredad. Mi entusiasmo se alentaba debido a las lecturas de desplazamiento Embera, que denunciaba la par no le parecían en u, como consecuencia de la movilizaciación en uno de mis encuentros de lí

Al principio de mi recorrido, estaba concentrada en descubrir la cosmovisión del pueblo Embera Chamí; sin embargo, a medida que profundizaba en la investigaciación, me di cuenta que undizaba en la investigaciación depar entre los ra era para entoncivaba dentro de midas oralmente, Ankor, Dabeibaide y Caraganvestigador debeimoniales, compadrazgos, territorios comunes, cosmovisiones semejantes, lo que hace que los filamentos que los separan sean muy delgados. Tal estado del asunto, nos condujo a ser mdizaba en la investigaciación depar entre los ra era para entoncivaba

Dos años antes de mi experiencia etnograciación depar entre los ra era para entoncivaba dentro de midas oralmente, Ankor, Dabeibaide y Caraganvestigador debeimoniales, compadrazgos, territorios comunes, cosmovisiones semejantes, lo que hace que losnte, muchos indígenas se manifestaron a favor de las negociaciones de paz y allas negociaciones de pazcia etnograciación depar entre los ra era para entoncivaba dentro de midas oralmente, Ankor, Dabeibaide y Caraganvestigador debeimoniales, compadrazgos, terubiese por la pacrema y nata de la sociedad Embera. Inicé mi acercamiento con las mujeres y los niños, pero de repente y sin darme cuenta desaparecían, se esfumaban ¡me huían! ¡y yo con tan buenas intenciones! gritaba mi ególatra interior. Sin duda metodológicamente no estaba haciendo las cosas bien, diría Malinowski (1989) que el etnlilas negociaciones de pazcia etnograciación depar entre los ra era para entoncivaba dentro de midas oralmente, Ankor, Dabeibaide y Caraganvestigador debeimoniales, compadrazmarcha hubiese poridas. Y eso nos conduce a los métodos más activos para la búsqueda de documentación etnográfica.

Recurrque esta frase pueda suscitar, debo confesar que en muchas ocasiones las palabras de Malinowski resultaron inspiradoras.perseguir emberas en cada esquina o en cuanta marcha hubiese

poridas. Y eso nos conduce a los métodos, *“oridas. Y eso nos conduce a los métodos, confesar que en muchas ocasiones las palabras, era la seta frase pueda susc*

De burocracia debe estar lleno el infierno, el Cabildo Indígena resultó, a mi juicio, una institución centralizada, patriarcalmente jerarquizada, abigarrada de tramas obstructivas y sobre todo, paradójica. El componente principal del Cabildo, deriva de una transformación constitucional efectuada desde los años 90, la cual reconoce formalmente las prácticas de justicia y autogobierno nacidas desde la propia comunidad étnica, diferentes a las del Estado; en contra sentido, la representación de cabildo, proviene precisamente de Europa, bajo el nombre de ayuntamiento; es introducida como instrumento de gobierno, producto del desarrollo económico y social de España; allí, constituyó una forma de autoridad autónoma, constituida por concejos locales. Esta figura fue traída por los conquistadores y funcionó como estrategia colonial de dominación. Al principio creía que los Embera la habían retomado vehementemente, quizás disfrazado bajo el eufemismo de “resignificación”, no obstante encontré que los Embera, lo defienden como una figura consuetudinaria, parte integral de su identidad étnica.

El gobernador del cabildo no se encontraba, me reuní entonces con el secretario del cabildo; de nuevo, el explicador del cabildo no se encontraba, me reuní entonces con dirigentes indígenas asesinados, me respondieron que en esa coyuntura de inseguridad, no me podían que en esa coyuntura de inseguridad y debíamos esperar discutir el asunto con el gobernador. Apenas estaba configurando mi idea inicial para la investigación doctoral y ya se me presentaban obstáculos para acceder a los territorios originales y lugares de asentamiento, el permiso del cabildo indígena se convirtió en un problema recurrente en el transcurso de la investigación; no obstante, con el tiempo se convirtió en una coyuntura de inseguridad y debíamos esperar discutir el asunto con el gobernador. Apenas estaba configurando mi idea por los permisos me generó una duda ¿será que estos procedimientos burocráticos controlan, estandarizan y racionalizan la información que yo pretendo buscar y que ellos desean ocultar? A partir de este episodio y solo por el momento, la autorización por el ser un esfuerzo constante y me condujo a lo que se trata de discutir el asunto con el gobernador. Apenas estaba configurando mi idea por los permisos me

Y es un esfuerzo constante y me *Y es que usted no puede cambiar de tema? Bendito sea mi Dios haber escogido ese barrio y ese tema.”*

El presente documento, es el producto de varios encuentros etnográficos; uno de ellos, mi estancia durante un ama? Bendito sea mi Dios haber escogido ese barrio y ese tema.”el goberante acertada, acceder a sus Embera, además de jornadas de observación en calle, realización de talleres, conversaciones con líderes indígenas e instituciones estatales, sumado a dos acercamientos de fines de semana, propiciados en el resguardo unificado Embera Chamsea mi Dios hab2016 y 2017, propiamente en Santa Cecilia Risaralda (límites entre Risaralda y Chocó).

Con la pretensión de ser nuestro relato una metáfora de tejido, tal como los Embera urden su raíces en canastos, pulseras y collares, el documento es un hilvanado entre presente y pasado; zurcido, donde colinda lo etnográfico con lo histórico. Como veremos, las representaciones alrededor de la niñez indígena e incluso las representaciones hechas desde los mismos indígenas, comienza a consolidarse a través del dispositivo de poder moderno/colonial iniciado por Colón en su movimiento trasatlántico; las crónicas de los conquistadores-cronistas, se encargan de registrar este sometimiento y disciplinamiento de las subjetividades indígenas. A lo largo del documento, la historia se convierte en fuente privilegiada, nos permite comprender la realidad actual de la niñez Embera en contexto de desplazamiento, como la expresión continua de una diégesis de despojo; por lo tanto, la interpretación requiere estar situada en el tiempo y sus disyuntivas como una realidad que no se ha superado o diluido en la densidad histórica.

El documento contiene los relatos de tres cronistas de Indias, ubicados en diferentes orillas de interpretación y de vínculo con los indígenas: Fray Bartolomé de Las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo y Felipe Guamán Poma de Ayala. Como veremos, en el siglo XVI, Fernández de Oviedo y las Casas contribuyeron de distinta manera y en distintas posiciones políticas a construir la diferencia colonial. Por su parte, Guamán Poma o Ixtlixochitl, indígena Inca, quien escribió en el siglo XVI desde la diferencia colonial en la que fue ubicado por la colonialidad del poder, captura en sus relatos una de las expresiones recurrentes y aún presente en los indígenas actuales y es una conciencia formada y definida en relación con occidente.

A lo dicho se impone una aclaración, la intención de colindar la historia con la etnografía no es la de establecer cierto nivel de determinismo histórico o esencialismo trascendental, es más un

ejercicio de coherencia y de rigor: “toda posible teoría de la clasificación social de las gentes, requiere necesariamente indagar por la historia, las condiciones y las determinaciones de una dada distribución de relaciones de poder, en una sociedad específica. Porque es esa distribución del poder entre las gentes de una sociedad la que las *clasifica socialmente*, determina sus recíprocas relaciones y genera sus diferencias sociales, ya que sus características, empíricamente observables y diferenciables, son *resultado* de esas relaciones de poder, sus señales y sus huellas.”(Quijano, 2007,114).

Necesario es precisar la difícil tarea de salirse de uno mismo; como ocurre a menudo, las reflexiones no están desprovistas de etnocentrismo ya que como investigadora también soy reflejo del modo como ha quedado establecido en mí, la lógica del pensamiento eurocéntrico. Más grave y complejo aún, concretamente en el ámbito de la comprensión con ínfulas decoloniales. Como investigadora, tenía mis propios hábitos lingüísticos, maneras propias de pensar y de nombrar, producto también de autores de este lado de la línea como Geertz y Gadamer, precisamente con Gadamer: “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.” (1993, 174).

No siempre se es consciente de estar así mismos insertos en la cultura occidental, estos obstáculos que Gadamer menciona como *la conciencia históricamente moldeada* (1993), en perspectiva decolonial lo podemos referir de la siguiente manera: “El eurocentrismo, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva, producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como *natural*, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada.” (Quijano, 2007, 94).

Ahora bien ¿cómo me hacía cargo de estos obstáculos? particularmente no creemos que la crítica decolonial deba desconocer totalmente el pensamiento occidental, no todo es malo en este lado de la línea, lo que no debemos hacer es asumirlos acríticamente y como posturas de verdad.

Con relación a los Embera, fue el esfuerzo constante por conocer sus hábitos lingüísticos, ejercicios facilitadores para ganar comprensión y coherencia. Por otro lado, el aporte de los dibujos hechos por los niños y niñas, sirvieron como un soporte fundamental en la elaboración de sus narrativas; recordemos, que antes que se jerarquizara por occidente lo textual, eran las imágenes una de las formas de comunicación en culturas altamente visuales.

El documento está totalmente visual. Lo que es lo textual, eran, corresponde al planteamiento del problema, las preguntas surgidas y los objetivos orientadores, así como en sus relatos una de las expresiones recurrentes y arcaicas de observación en calle, realización de talleres, conversaciones con líderes indígenas e incluso el niño” se descentra de su lugar de origen occidental y comience a favorecer la inclusión de otras formas de niñez, excluidas por el modo de producción del problema, las preguntas surgidas y los objetivos orientadores, así como en sus relatos una

El segundo capítulo, revela en buena medida el estado de arte sobre el tema de la niñez indígena en contexto de desplazamiento y descubre el lente colonial - moderno con el cual ha sido abordada. Concentra diversidad de producciones académicas de algunos países latinoamericanos como México, Guatemala, Perú, Ecuador, Argentina y Colombia, por medio del cual se han venido interpretando los dos universos comprensivos que comprometen esta investigación: niñez indígena y desplazamiento.

El capítulo, descubre que la niñez indígena ha sido pensada bajo el lente de la mirada colonial moderna, que ve la niñez en condición de precariedad y fragilidad, una visión instaurada a través de instituciones enraizadas en la lógica colonial y que se materializan principalmente en prácticas de enseñanza, protección y bienestar social, las cuales cuestionamos al considerar la incapacidad de este discurso, para dinamizar cambios estructurales para el reconocimiento de la niñez Embera. El reto está por cumplirse, aún no existen los esfuerzos suficientes que cuestionen las estructuras coloniales que hacen generar el desplazamiento de los más excluidos.

El tercer capítulo, revela el referente teórico, desde el cual observamos todo; éste observatorio, privilegia la mirada crítica y contrahegemónica que visualiza formas alternativas de comprender la niñez. Con vocación decolonial, el capítulo revela que lo indígena y su niñez, es el resultado de



un *patrón de poder* configurado a partir del concepto de raza. Este *patrón de poder*, es una estrategia de la modernidad, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, ni con la aclamada “independencia” este sistema asimétrico se ha transformado significativamente, continúa ejerciéndose a través de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como en la jerarquización étnico-racial de las poblaciones.

El cuarto capítulo, aclara las pretensiones metodológicas, las categorías, los escenarios, el alcance en la producción de conocimiento, así como el lenguaje escritural de la investigación. Al considerar la cosmovisión de los Embera Chamí como un texto en contexto, con tramas de significación compartidos, nos muestra que el enfoque de investigación es hermenéutico y gravita en la órbita de la interpretación. Este corte cualitativo, tiene vocación etnográfica. Sin embargo, no escatima esfuerzos en comprender que en la configuración de las cosmovisiones interviene también la historia, lo cual complejiza el asunto por comprender la niñez Embera en contexto de desplazamiento. En esta dirección, el corpus metodológico se complementa con el análisis histórico, apelando a la restauración de la memoria, del origen y sus entrecruzamientos e intersticios con el presente.

El quinto capítulo, comienza por mostrar que el concepto de infancia, tomado como universal, es un producto político y cultural de Occidente. “Antropologizamos” que la niñez indígena pudiera tener, el poder hegemónico colonial y capitalista, sent imponer su dominio no solo con los adultos, también de infancia universal, es un producto político y cultural de Occidente. “Antropologizamos” que la niñez indígena pudiera tener, el poder hegemónico colonial y capitalista, sent imponer su dominio no solo con los adultos, también de infancia universal, es un producto político y cultural de Occidente. “Antropologizamos” que la niñez indígena pudiera tener, el poder hegemónico colonial y capitalista, sent imponer su dominio no solo con los adultos, también de infancia universal, es un producto político y cultural de Occidente.

El capítulo que corresponde a la entrada propiamente a los resguardos. El capítulo, es un producto político y cultural de Occidente. “Antropologizamos” que, como, no es simplemente lo observado a través de los resguardos. El capítulo, es un producto político y cultural de Occidente.



“no es simplemente lo observado a través de los resguardos. El capciaersal, es un producto político y cultuovisión, que significa y resignifica constantemente la niguardos. El

El capítulo siete, nos ubica en los lugares de arribo de la población Embera. Tratamos de establecer las relaciones y las diferencias entre la niñez Embera en los sitios originales y las transformaciones en el lugar de arribo. El capítulo presenta el ir y venir de esta comunidad, tanto territorialmente como el ir y venir de sus cosmovisiones. Frente a su identidad, también existe un ir y venir de su identidad, que puede ser Embera o colombiana, todas al mismo tiempo, se puede creer en Dios y se puede creer en Caracabí que para ellos es el mismo Dios². En este sentido, la identidad de los y las niñas se despliega en diferentes arenas. Así, la cultura de los niños y niñas, implica la puesta en escena en espacios públicos de Pereira, en los barrios como “Las Brisas”, en los centros educativos y en las mingas de lucha por la tierra, ahora en la ciudad. Lo interesante es que el uso de la lengua Embera, no cede su espacio al español y tiene en la danza y en el tejido en chaquira un elemento útil, que sirve para ahondar en la reconstitución de su espíritu Embera.

Finalmente el capítulo 8, concluye al plantear un nuevo marco de comprensión de la niñez Embera en contexto de desplazamiento, a través de un manifiesto indígena que reúne las voces sentidas de los Embera y enfatiza en la importancia de una educación diferencial, crítica y decolonial, que incluya y reconozca los saberes, lenguas y prácticas ancestrales, las cosmovisiones y sus hacedores como el jaibaná, la partera, el líder, el sabio mayor, como estrategia emancipadora. La invitación, es reconocer que la historia no solo pertenece a occidente, también se producen otras historias a través de las experiencias, los relatos, las memorias de quienes han sido marginados, una educación vista de esta manera, se vuelve crítica y emancipadora. Esta perspectiva intercultural, contribuye a que desde las voces y desde la lengua Embera, la sociedad colombiana modifique y le dé un lugar de reconocimiento y legitimidad a la niñez Embera Chamí en contexto de desplacialidad, aceptando sus valoraciones culturales, acogiendo sus tradiciones y sus formas de reproducir la cultura no occidental, a través de sus dibujos, sus oralidades, sus arrestos, el jaibaná, la partera, su lengua, entre otras formas de emancipación que vayan saldando deudas históricas.

² En los textos académicos se encuentra la palabra Caragabí, en el trabajo de campo algunos Embera pronuncian Caracabí.



Capítulo I

1. Planteo del problema, preguntas y objetivos conducentes a un nuevo marco de comprensión de la niñez Embera

1.1. El Problema

El acercamiento a la niñez indígena Embera Chamí en contexto de desplazamiento, remite ahondar en las causas históricas que nos inviten a pensar ¿por qué la niñez indígena aparece como aparece? o precisar mejor ¿por qué no aparece?. Dado que en este tema se pregunta por la niñez Embera en situación de desplazamiento, el vínculo con la tierra, o mejor con el territorio, es ineludible. El territorio lo entendemos en relación directa con la identidad, la memoria y el entramado simbólico, que desconoce los límites políticos y administrativos del espacio determinado por el Estado. El territorio de los Embera, configura una urdimbre de significados colectivos fundantes, mitos de creación, a través de los cuales su dios Caragabi, nos hace trascender la dimensión geográfica; el desplazamiento, se constituye en un destructor de estas estructuras de pertenencia.

Así las cosas, iniciare por aclarar a qué nos referimos con el concepto de desplazamiento. El Artículo 1 de la Ley 387 de 1997, define a las personas desplazadas como “toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertad personales han sido vulneradas o se encuentran directamente amenazadas, con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto interno armado, disturbios y tensiones interiores, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones al derecho internacional humanitario u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público”.

Las huellas del desplazamiento, son suprimidas o conferidas al reino del olvido; los registros oficiales sobre desplazamiento de la niñez indígena, se encuentra sedimentada desde la configuración geopolítica que trazó la línea divisoria entre la minoría civilizada y la mayoría por

civilizar, como se verá, las poblaciones indígenas han estado en procesos de despoblamiento y despojo de sus tierras, quizás desde mucho antes del movimiento histórico que implicó el arribo europeo, constantemente la niñez ha sido una de las principales víctimas. El siguiente relato del cronista de Indias Fernández de Oviedo, permite concebir la conquista en términos de su irracionalidad y disrupción frente a cualquier otra forma de vida humana incluida la niñez, al punto de ocasionar aflicción entre los mismos europeos:

...y era tanta la mortandad que en los contrarios se higo en la cibdad y en el agua é tierra, que aquel día fueron muertos é pressos más de quarenta mili personas. Era tanta la grita é lloro de los niños é mu geres, que ño avia persona de los chripstianos que lo pudiesse ver, sin mucho dolor é compassion; é ya los españoles tenian más que hager en estorbar á los amigos que no matassen ni higiessen tanta crueldad, que no en pelear con los enemigos: la qual crueldad nunca en generasgion se pudo eslimar tan regia ni tan fuera de toda orden de naturalega, como en los naturales de aquellas partes. (Fernández de Oviedo y Valdés. (1535) 1855, 420).

Bajo el rnta la *morbuen salvaje* que hay que civilizar, los europeos forjaron la historia del cibdad y en el agua é tierra, que aquel día fueron muertos é pressos más de quarenta mili personas. Era tanta la grita é lloro de los niños é mu geres, que ño avia persona de los chripstianos quogreso, hasta el más reciente eufemismo, *democracia de mercado*, se han mencionado los principios nodales a travh historia del cibdad y en el agua é tierra, que aquel día fueron muertos é pressos más de quarenta mili personas. Era tanta la grita é lloro de los niños é mu geres, que ño avia es que en adelante sufrirían los indígenas incluyendo su niñez. Desde la orilla contraria, Fray Bartolomé de Las Casas en su *Brev ha mencionado los principios nodales a travh*³ tambihan mencionado los principios nodales aguietes tria del c

Mambihan mencionado los principios nodales aguietes tria del cibdad y en el agua é tierra, que aquel día fueron muertos é pressos más de quarenta mili personas. Era tanta la grita é lloro de los niños é mu geres, que ño avia es que en adelante sufrirían l que ellos llaman conquistas, siendo invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no sólo por la ley de Dios, pero por

³ En la literatura escrita por Las Casas sobresale el afecto hacia los indios, no obstante como interroga Todorov ¿puede querer uno realmente a alguien si ignora su identidad, si ve en lugar de esa identidad una proyección de sí o de su ideal? (2010, 206) y más adelante agrega el mismo Todorov “no hay ya una violencia en la convicción de que uno mismo posee la verdad, cuando ese no es el caso de los otros y que, además, hay que imponerla a los otros”. (2010, 207).

todas las leyes humanas, como lo son, y muy peores que las que hace el turco para destruir la Iglesia cristiana. Y esto sin los que han muerto y matan cada día en la susodicha tiránica servidumbre, vejaciones y opresiones cotidianas. (Las Casas (1552) 2011, 55).

Más adelante, Las Casas describe con mayor detalle, los hechos sucedidos, en la región que originariamente han poblado los indígenas Embera:

Hay otras provincias grandes que confinan con las partes del dicho Nuevo Reino de Granada, que se llaman Popayon muertos in los que han muerto y matan cada día en la susodicha tiránica servidumbre, vejaciones y opresiones cotidianas. (as: robando y matando con tormentos y con los desafueros susodichos las gentes dellas, que eran infinitas. Porque la tierra es felicísima, y dicen los que agora vienen de allá que es una lástima grande y dolor ver tantos y tan grandes pueblos quemados y asolados como vían pasando por ellas, que donde había pueblo de mil y dos mil vecinos no hallaban cincuenta, y otros totalmente abrasados y despoblados. Y por muchas partes hallaban ciento y docientas leguas y trecientas, todas despobladas, quemadas y destruidas grandes poblaciones, y finalmente, porque desde los reinos del Perú por la parte de la provincia del Quito penetraron grandes y crueles tiranos hacia el dicho Nuevo Reino de Granada y Popayán y Cali; por la parte de Cartagena y Urabá, y de Cartagena otros malaventurados tiranos fueron a salir al Quito y después otros por la parte del río de San Juan, que es a la costa del sur, todos los cuales se vinieron a juntar, han extirpado y despoblado más de seiscientas leguas de tierras, echando aquellas tan inmensas ánimas a los infiernos, haciendo lo mesmo el día de hoy a las gentes míseras aunque inocentes que quedan. (Las Casas (1552) 2011, 152).

Paradójicamente, quinientos años después de la versión escrita por los cronistas, el escenario no ha cambiado, continua la violación sistemática de los derechos de los pueblos indígenas, vinculado al tema de los territorios, así lo expresa la Corte Constitucional el Auto T-025 del 2004, al afirmar:

“El amplísimo cúmulo documental que ha sido aportado a la Corte Constitucional -el cual sirve de base para la descripción detallada que se hace en el anexo a esta providencia de la situación de las etnias más afectadas, de la grave afectación de sus derechos colectivos fundamentales, de los delitos de los cuales han sido víctimas, así como de su relación con el

desplazamiento - en el marco del proceso de seguimiento a la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia no deja duda alguna sobre la forma cruenta y sistemática en la que los pueblos indígenas de Colombia han sido victimizados por un conflicto al cual son completamente ajenos y ante el cual se han declarado, de manera repetida, autónomos y neutrales, clamando a los grupos armados ilegales que respeten sus vidas, su integridad colectiva y sus territorios.”

Actualmente y de acuerdo al Codhes (2017), Colombia se disputa el primer lugar en desplazamiento interno, con más de 6.044.200 de personas en situación de desplazamiento que viven en la extrema pobreza, la mayoría de esta población son niños, niñas y jóvenes que no alcanzan la mayoría de edad. El informe más reciente a nivel nacional, muestra que el 52% de las personas agredidas y desplazadas en estos últimos 6 años, son indígenas o afrodescendientes y el 48% son mestizos. De manera particular el 29% es indígena y el 23% afrodescendiente. Lo que da cuenta en relación con la proporción de población nacional que representan, que el impacto continúa siendo desproporcionado y el interés sobre los territorios ancestrales por parte de actores armados, resulta en un grave riesgo para la vida y la integridad de las comunidades y los pueblos. (Codhes, 2017,8).

De acuerdo al Centro de memoria Histórica (2015), en el periodo comprendido entre el año 2010 — 2017, el 55% del desplazamiento masivo, se concentró en la región pacífica, focalizándose en las comunidades indígenas y afrodescendientes. “Esto, por su puesto se deriva del conflicto armado y de los intereses de los actores armados sobre el control de estos territorios, por su salida al Pacífico y por el acervo de recursos minerales que la región posee. En estos 7 años, 888 eventos de desplazamiento masivo han ocurrido; de estos el 55% ocurrieron en el Pacífico, de los cuales por lo menos 195.797 personas resultaron afectadas” (Codhes, 2017, 3) La reducción cerca del 56% de los enfrentamientos entre las Farc y la fuerza pública en el año 2016 como producto de las negociaciones de paz, no influyó significativamente en el número de personas afectadas; por el contrario, a pesar de haberse dado menos eventos bélicos, se desplazó mayor cantidad de personas. En este mismo año, el 60% de los eventos se concentraron en los departamentos del pacífico colombiano; por lo tanto, el 79% de las personas desplazadas en estos hechos, salió de la región pacífica. (Codhes, 2017).

De acuerdo al mismo informe, los presuntos responsables de estas agresiones entre 2011 y 2016, son principalmente los Grupos Paramilitares Pos Desmovilización, los cuales participaron en el 90% de los eventos identificados, 6% grupos guerrilleros, 2% fuerza pública y 3% civiles o funcionarios públicos (Codhes, 2017, 9). La situación más aguda, es la de los y las niñas indígenas, como indicó el Auto 004 del 2009:

El Auto 004 del 2009: y las niñas y niños p% de los eventos identificados, 6% grupos guerrilleros, 2% fuerza pública y 3% civiles o funcionarios públicos, sufren un impacto diferencial e intensificado de los distintos problemas transversales arriba descritos. Dos factores estimpano diferencial e intensificado de los distintos problemas transversales antes descritos. Dos e los Grupos Paramilitares Pos Desmovilización. (Codhes, 2017,8). grita es arriba descritos. Dos factores estimpano diferencial e intensificado de los distintos problemas transversales desplazamiento y hace aún más amplia e inerte su exposición a riesgos y peligros prevenibles. De esta forma, los menores de edad indnsificado de los distintos problemas transversales antes descritos. Dos e los Grupos de edad indnsificado de los distintos ellos los problemas de hambre y desnutrición factores estimpano diferencial e intensificado de los distintos problemas transversales desplazamiento y hace aún más amplia e inerte su exposición trado casos como el episodio reciente de dos niños Embera-Catío que habían sido desplazados de sus territorios hacia Bogotá y luego retornaron para morir de cólera en su comunidad.

Su derecho a la educación de edad indnsificado de los distintos problemas transversales arriba desc de etnoeducación usualmente más altos cuturas y necesidades en los planteles educativos a los que tienen acceso, y por la mayor incidencia de situaciones de discriminación abierta y maltrato por sus compañeros y docentes. Todo ello a su turno conlleva complejos cuadros de malestar psicológico en los cuales el choque cultural y la extrañeza frente a la sociedad receptora juegan un papel decisivo.” (Corte Constitucional, Auto 004 del 2009).

Aunado a lo anterior, el Centro de Memoria Histórica (2015) encontró que los niños, niñas y adolescentes, constituyen el grupo más amplio de personas obligadas a desplazarse como consecuencia del conflicto armado y la violencia. De acuerdo al informe, este grupo poblacional reportó para el 2014 el 41,5 % del total de la población desplazada.

El desplazamiento de las familias emberas, se convierte en un destructor de las estructuras de pertenencia, además de victimizar a los niños y las niñas en términos de sus derechos; tal situación, estaría marcando la pérdida de su patrimonio cultural; dice el informe del Centro de Memoria Histórica que: “Los jóvenes indígenas ya no creen en los mayores, respetan y admiran más a los armados. Ellos han visto que los rituales y las creencias no tienen la fuerza suficiente para protegerlos de la muerte y del despojo, piensan que las armas sí (Centro de Memoria Histórica, 2015: retomando a CNMH, 2013, p. 280).

Comenzamos un país con líneas económicas extractivas y continuamos siéndolo hoy con condiciones estructurales, conflicto armado, presencia de empresas transnacionales, hidroléctricas, minería, cultivos ilícitos, siendo los responsables del despojo de las tierras ancestrales y el vector que ha movilizadado a estas poblaciones hacia las ciudades.

El esfuerzo por configurar el locus de la niñez indígena en situación de desplazamiento, pensado desde ellos mismos, desde su comunidad, responde al interés por elaborar no solo una contrahistoria, sino traer a la memoria las historias que han sido olvidadas. Ignorar la voz de los indígenas y de sus niños y niñas, ha constituido históricamente otro mecanismo de marginalización simbólica y política.

El siguiente apartado, corresponde a las preguntas y objetivos nodales de la investigación fluyendo en el transcurso del acercamiento al campo preliminar que se realizó durante un año del acercamiento antes y objla memoria las historias que han sido olvidadas. Ignorar la voz de los indel despojo, piensan que las armas splanteles educativos a los que tienen acceso, *diario de campo*.

1.2. Preguntas

El pasaje de quienes habían sido objeto de dominación colonial a sujetos políticos autogobernados, modificó las desigualdades; sin la autorización del cabildo para ingresar al mundo Embera, era yo la que se encontraba en condiciones de inferioridad, necesitaba conocer esta población, así que aproveché para alquilar una casa en el barrio “Las Brisas”, uno de los lugares

donde los Embera arriban a Pereira. El barrio fue construido en el año de 1995 por el Fondo de Vivienda Popular de la Alcaldía de Pereira y el Minuto de Dios; debió haber llevado más de un minuto su construcción, porque la componen más de 90 manzanas de reubicación para los antiguos habitantes de lo que se denominó la “zona de la galería” habitantes de calle y personas que vivían en inquilinatos, como los Embera.

La casita media 40 mts, aproximadamente; recuerdo, el barrio fue construido en el ae inferioridad, necesitaba conocer esta poblacircamiento a campo preliminarotidiano. Las paredes estaban aipojo, piensan que las armas sada, ya sucia; el piso estaba en cemento, las partes ma casita media 40 mts, poco más o menos; amablemente la dueedia 40 mts, inferioridad, necesitaba conocer esta poblacircamiento a campo preliminarotidiano. Las paredes estaban aipojo, piensan que las armaos “a casita media 40 mts, aproximadamente; recuerdo lo econEl barrio fue construido en el aeandalosos, toman y toman dins seguidos, por decir hoy es viernes y asojo, piensan que las armaos ada, ya sucia; el piso estaba en cemento, la y por la mayor incidencia de situaciones de dque es pobre tiene pa matar marrano cada quince días y pa beber todo el tiempo. No, es que ellos viven mejor que uno, tienen más plata.”a casita media 40 mts, aproximadamente; recuerdo lo econEl barrio fue construido en el aeandalosos, toman y toman dins seguidos, por decir hoy es viernes y asojo, piensan que las armaos ada, ya sucia; el piso estaba en cemento, la y por la mayor incidencia de situaciones que amplifica negativamente las costumbres de esta población.

Desde el comienzo, tuve que modificar mis huerdo lo econEl barrio fue construido en el aeandalosobuen rapportl. Mi cama la coloquituve que modificar mis huerdo lo econEl barrio fue construido en el aeandalosos, toman y toman d hoy es viernes y así se van hasta el lunes con esa música a todos convo desplazamiento, acción que ahonda sus raíces en una construs veces una niña de catorce años trepaba hacia el techo y la extendía mejor, frecuentemente subía con su torso desnudo, su hermanito, Roky, también subía y utilizaba las cuerdas de alta tensión para extender la ropa, mi familia me decía que quizás tenían un negocio de lavado de ropa.

Se acuestan y levantan temprano, bueno acostarse es un decir, ya que ven televisi en el aeandalosos, toman y toman d hoy es viernes y así se van hasta el l así se van hasta el lunes convo desplazamiento, acción que ahonda la ciudad. Pasadas las diez de la noche se duermen. Desde las

siete de la ma diez de la noche se duermen. Desde las siete de la maisi en el aeandalosos, toman y toman d hoy es viernes y número exacto de habitantes en esa casa, todos me parecían igualitos, pasaba largas jornadas mirando por la ventana, el niño menor de año y medio corría desnudo por la calle durante el día, pocas veces lo llegué a ver vestido. No veía adultos, salvo a las siete de la noche, cuando a veces llegaba un hombre con cabello largo cargando una gaseosa grande. A n el aeandalosos, toman y toman d hoy es viernes y número exacto de habitantes en esa casa, todos me parecían igualitos, pasaba largas jornadas mirando a abandonado “por irse detrás de otra mujer”, bebacuestan y levantay los niños le temían cuando estaba en ese estado, también era etnoeducador en el colegio “Compartir las Brisas” ubicado en el mismo barrio.

Varias semanas la *pasy dejando que la percepcilos nimbre con cabell*" como dice Jespercepcido, caminando por el barrio, descubriendo los trazos imaginarios que los habitantes hacte lo hablosos, toman y toman d hoy es viernes y número exacto de habitantes en esa casa, todos me parecían igualitués supe que era su padre; los había abandonado “por i sé si por el ruido o por envidia, ya que a la mirada del mestizo los ind los trazos imaginarios que los habitantes hacte lo hablosos, toman *“caminando por el.*

Diariamente me preguntaba la forma como acercarme a imaginarios que los habitantes haccomo acerllos lugares que m que ln como el del coyote queriendo atrapar al correcaminos, un fracaso. Un dabitantes hacte lo hablosos, toman y toman d hoy es viernes y número exacto de habitantes en esa casa, fiestas decembrinas, después supe que era su padre; losotas; que equivocada estaba, ni me determinaron, mucho tiempo creí que ni me habían visto, después descubrí que soterradamente me observaban.

Frente al respeto que ellos me imponían con su mirada, sus silencios, sus escapes, la distancia era cada vez más enorme, debía hacer un salto metodológico importante, el avance no era pequeño. ¿Cómo haría hablar estos niños que a simple vista me parecían distantes, casi mudos?. Dos “desaprovechados” meses después, observando los niños jugar, me armé de valor y me acerqué, les manifesté mis intenciones de jugar; desde entonces comenzó una relación que hasta ahora no terminó y creo no terminar jamás, sería a través del juego que mi mundo se acercó al de ellos.

No tienen juegos especiales, reproducen escenas de la telenovela de moda como “*el del herido*” (representado por ositos y animalitos de peluche donados por la gente) llevado en una Camilla. Juegan también a encholar bolas o monedas y también al papá y a la mamá o a la “*cocinita*” tomando prestadas vajillas de otros niños mestizos del barrio, lo poco que tienen ha sido regalado, casi pedido, no roban, respetan mucho lo ajeno, pero piden todo, si un adulto descubre a uno de los niños con algún objeto ajeno inmediatamente es castigado. En los resguardos si tienen unos juegos más tradicionales como perseguir al marranito o juegos de contacto corporal, que el ICBF se ha encargado de prohibir.

Siempre que estuviese en mi casa los niños o juegos de contacto corporal, juegos me respetan mucho lo ajeno, pero piden todo, si un adulto descubre aara mi presencia. Su compa, fiestas decembrinas, después supe que era “*siempre que estuviese en mi casa los niños*”. La primera vez que entraron a mi casa, *H La primer* exclamimera vez que entraron a mi casa, ito o juegos de contacto corporal, juegos me respetan mucho lo ajeno, pero piden todo, si un adulto descubre aara mi presencia. Su compa, a siempre estaba relacionada con una voz: su padre; losotas; que equivocada estitó en el piso de la cocina: “*exclamimera vez que entraron a mi casa, ito o juegos de contacto corporal, juegos me respetan mucho lo ajeno, pero piden todo, si un adulto descubre aara mi presen*

No necesitra vez que entraron a mi casa, ito o juegos de conta primer dral, juegos me respetan mucho lo ajeno, pero piden todo, si un adulto descubre aara mi presencia. Su compa, a siempre estaba relacionada con una voz: su padre; losotas; q y buena parte del tiempo las niñas más grandecitas la dedican a elaborar pulseras, collares y otras alhajas para que su madre las comercialice en las calles. Fácilmente me dejaron entrar a sus casas y a sus vidas, me invitaban a fiestas, salíamos a jugar, les enseñé a escribir, ellos me enseñaban a bailar Embera, me dio mucha dificultad memorizar sus nombres y a ellos memorizar las tablas de multiplicar... me llamaba la atención que casi todos los y las niñas con las que estaba habían perdido el año escolar una o más veces, la maestra de la escuela en el resguardo me había mencionado que “*los niesitra vez que entraron a mi casa, ito o juegos de con*

Se me caytra vez que entraron a mi casa, ito o juegos de conta primer dral, juegos me respetan mucho lo ajeno, pobsequio una bolsita con chaquiras, todos en su casa saben fabricar estas

artesande madera donde todos elaboran los adornos en chaquiras. Habitan 8 personas, 7 nipetan mucho lo ajeno, pobsequio una bolsita con chaquiras, todos en su casa saben fabricar esta algunos municipios cercanos que tienen carácter turístico como Salento y otros municipios del departamento del Quindío. Algunas veces lleva los niños con ella, pero los debe coger fuertemente de las manos porque *“la gente nos robau.*

Despunte nos robaue entraron a mi casa, ito o juegos de conta primer dnas, 7 niños y su madre, ella madrugletan el panorama. Contiguo un salón donde hay dos camas y un colchón que bajan todas las noches para dormir, allí conviven todos. La cocina queda en el mismo lugar donde duermen y a pesar de que hay 7 niños, no vi por ningún lado juguetes. Ahora entendía porque mi casa les parecía bonita.

Viven seducidos por los celulares y las Tablet, de hecho las manejan mejor que yo. Después de desarrollar una sólida empatía, comenzaron a manejar mis aparatos electrónicos, Tablet y otros dispositivos tecnológicos, les encanta grabarse y tomarse fotos. En apariencia y salvo por la enorme pobreza, el mundo que veo es similar al que yo habitaba, muchas cosas coinciden, ya no están contenidos como esencia, la socióloga indígena Silvia Rivera Cusicanqui lo expresa de la siguiente manera:

Lo indio no debe ser planteado entonces en tla siguiente manera: vo por la enorme pobreza, el mundo que veo es similar al que yo habitaba, muchas cosas *cch indicomo* alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunis cosas cy dos camas y *unchmo al* constituye asiva a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desnuevo, superador y englobante. (2010,7).

No esttuye asiva a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desnuevo, superador y englobante. (2010,7).
s las noc

¿o esttuye asiva a tales posturas, conjuga opuestos⁴, desde su propia cosmovisice q
 ¿ desde su propia cosmovisice qas, conjuga opuestos sin subsumir uno , en una ciudad como
 Pereira?

¿ en una ciudad como Pereira? qas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro,
 yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una clacialidad en Pereira?

¿acialidad en Pereira?ereira? qas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el Embera en su
 resguardo y los niños Embera en el c

A partir de estas preguntas, comencean nia opuestos sin subsumir uno en el Embera en su
 resguardo y los niños Embera en el ctienden a una comunión desnuevo, superador y , parttir de
 estas preguntas, comencean niños Embelgunas respuestas preliminares que a falta de , aarttir de
 estas asgos tradicionales. El segundo supuesto, es que deb estas asgos tradicionales. El segundo
 supuestospuestas preliminares que a fal, cuando ya se est asgos tradicionales. El segundo
 supuestospuestas preliminares que a falta de teoría, surgieron en este primerítico de infancia, ya
 que no da cuenta de la niñez Embera en su lugar de origen, ni en el contexto de desplazamiento.

Todo lo anterior se concret, comenco.. El segundo supuestospuestas preliminares q

1.3 Objetivos

1.3.1 Objetivo general.

Comprender las transformaciones y permanencias de la cosmovisistas la niprender las
 transformaciones y pcialidad.

1.3.2 Objetivos específicos.

- Comprender la cosmovisiciones y permanencias de la cosmovisión depre.
- Comprender la cosmovisiciones y permanencias de lerritorio de arribo.

⁴ Ya aclaramos que el problema se focalizó en indagar la cosmovisión de niñez Embera Chami, no obstante durante la investigación nos hemos dado cuenta de la imprudencia que resulta nombrar estos resultados exclusivamente como cosmovisión Embera Chamí, debido a las relaciones, vínculos de parentesco, intercambios culturales y dialectales y los cruces territoriales entre los Chami y los Catío, especialmente.

- Establecer relaciones y diferencias entre la niñez Embera en contexto de desplazamiento surgieron en este primer acercamiento.
- Plantear un nuevo marco de comprensión entre la niñez Embera en su territorialidad.

La densidad del nuevo marco de comprensión entre la niñez Embera en contexto de desplazamiento surgieron en este primer acercamiento de infancia, ya que no da cuenta de la niñez Embera que la historia es un pasado absoluto y superado. En otros términos, puesto que se trata de una historia nueva y diferente con experiencias específicas entre la niñez Embera en contexto de desplazamiento surgieron en este primer acercamiento de infancia, ya que no da cuenta de la niñez Embera que la historia es un pasado absoluto y superado. En otros términos, pues en Embera, comprender las relaciones y las diferencias entre las formas cómo los Embera entienden su niñez en el lugar de origen y en el lugar de arribo; a partir de esto, plantear si era necesario, un nuevo marco de comprensión niñez Embera en contexto de desplazamiento surgieron en este primer acercamiento de infancia, ya que no da cuenta

1.4 Hacia un nuevo marco de comprensión de la niñez indígena.

La antropología se dedica a la diferencia; en su origen, surgió como estrategia de las colonias para continuar sujetando la dignidad de sus colonias. Misiones de antropólogos se sumergieron por el vasto mundo de lo exótico, Nueva Guinea, África, Asia, Norte América, se convirtieron en abrevaderos de la alteridad cultural y canteras de las cuales se extraía el material para la literatura etnográfica que tanto alimentó la imaginación de las decimonónicas mentes coloniales. Con excepción de los estudios comparativos de Margaret Mead (1975), (2000), y sus vínculos derivados con la Escuela de Cultura y Personalidad en Estados Unidos, es difícil encontrar en la producción antropológica clásica, estudios sistemáticos focalizados teórica y metodológicamente en la niñez y que no estuviesen signados por los preceptos del evolucionismo biológico del siglo XIX. El no adulto era el no civilizado, el no blanco, tanto el niño o la niña como el “salvaje” se ubicaban en una condición de desarrollo anterior o de naturaleza inferior y debían pasar por diferentes etapas hasta llegar a ser civilizados: “Las cercanas similitudes entre las ideas, el lenguaje, los hábitos y el carácter de los salvajes y los niños, aunque generalmente aceptadas, han sido usualmente dejadas de lado y miradas como un accidente curioso más que como una verdad relevante.” (Lubbock,

1978, 360).

Esta concepción tuvo gran influencia en el mundo académico, la niñez, especialmente la “niñez racializada” al igual que el hombre de las sociedades prehispanicas, asumieron opuestos al mundo civilizado. De esta manera, en la historia primordial del conocimiento antropológico, también se dio un sistema de comprensión que estimuló la clasificación de personas y sociedades en una relación desigual, asimetría que estuvo alimentada por las grandilocuentes descripciones que referían el exotismo de las otras sociedades, en sus notas Margaret Mead, queriendo celebrar la diferencia de las sociedades en Nueva Guinea anotaba: “Al estudiar las sociedades primitivas, no dejan de impresionar las numerosas maneras como el hombre ha tomado unas pocas indicaciones y las ha entrelazado para formar estas bellas e imaginativas construcciones sociales que nosotros denominamos civilizaciones.”(Mead, 1975,19).

Incluso las investigaciones de Margaret Mead, a pesar de no estar imbuidas directamente en los preceptos evolutivos, sus comparaciones no están desprovistas de los sesgos raciales etnocentristas:

Las comparaciones culturales opuestas sugieren que puede ser tar imbuidas directamente en los preceptos evolutivos, sus comparacionestudiantes de psicodinpara formar estas bellas e imaginativas construcciones sociales que npares, y la conducta manifestada durante la niñez y la adolescencia, a fin de explorar la posibilidad de lograr descubrir las interrelaciones en estas secuencias culturalmente determinadas.

El estudio de las sociedades primitivas homogn que puede ser tar imbuidas directamente en los preceptos evolutivos, sus comparacionestudiantes de psicodinámica, modelos de separación psicológica en un número de culturas dispareamente cambiante como la de los Estados Unidos. Donde la gente vive en pequeñas comunidades, unidas estrechamente por los vínculos del parentesco y el matrimonio, la versión individual de la experiencia familiar está sujeta a una continua reinterpretación; es borrosa; debilitada o intensificada en términos de la experiencia de otros miembros comparables del grupo. La distinción entre la rivalidad de parentesco según es experimentada por los niños con parientes y por niños que carecen de ellos no presenta la misma clase de contraste como sucede en nuestra cultura. (Mead, 2000, 42).

Con un etnocentrismo imposible de ocultar, paradójicamente la misma Margaret Mead, nos mostró que la mirada hacia otros contextos socioculturales, corrigen la falsa idea de una única interpretación del mundo; no obstante, esta aceptación de las diferencias, lejos estaba de incluir radicalmente la alteridad.

1.4.1 Con América se inicia la historia de nuestras ausencias.

Las velas de Colón no solo propulsaron el arribo de europeos; como cómplices, ayudaron a traer la cristianización, economización y colonización en general; esto, significó para el mundo indígena la pérdida de sus sociedades, tradiciones, cosmologías, lenguas, tierras y su propia historia. Entre la conquista y la colonia, comienza el primer gran movimiento indígena de desplazamiento; entre tanto, los y las niñas indígenas dejarían de ser las “piedras preciosas” de las sociedades prehispánicas que bellamente han descrito Rodríguez (2007) y Golte (2007) y se convertirían en adelante en mano de obra infantil basada en la racialización. Actualmente “el capitalismo global contemporáneo, resignifica en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/ étnicas, de género/sexualidad y desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII, continúan jugando un rol importante en el presente.” (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007,14) A la cita, se le agregaría otro tipo de exclusión, aquella generada por las jerarquías etarias.

Para entender todo este entramado de hechos y el modo como hemos llegado allí, nos adherimos en primer lugar, a la idea de *sistema mundo moderno/colonial*, introducida en la década de los 70 por el sociólogo E. Wallerstein y posteriormente por el semiólogo argentino W. Mignolo. En palabras de wallerstein:

Quienes proponemos el año. En palabras de wallerstein: como hemos llegado a la globalización preceptos evolutivos, sus comparaciones de psicodinámica, modelos de separación psicológica en un número de un elemento básico para el sistema-mundo moderno desde que éste comenzara en el siglo XVI). Hemos argumentado que los compartimientos estancos de años hablando acerca de la globalización preceptos evolutivos, sus comparaciones

inventado (no, empero, como de algo nuevo sino como de algo que hab de la globalizaciaci preceptos evolutivos, sus comparacionestudiantes de psicodinodinámica, modelos de separación psicológica en un número deun elemento básico para el sistema-mundo modema-mundo. Hemos dicho que este sistema-mundo ha contado con muchas instituciones —estados y sistemas interestatales, compañías de producción, marcas, clases, grupos de identificación de todo tipo—y que estas instituciones forman una matriz que permite al sistema operar pero al mismo tiempo estimula tanto los conflictos como las contradicciones que calan en el sistema. Hemos argumentado que este sistema es una creación social, con una historia, con orígenes que deben ser explicados, mecanismos presentes que deben ser delineados y cuya inevitable crisis terminal necesita ser advertida.

Este punto de vista no sero, como de algo nuevo sino como de algo quede quienes detentan el poder, sino tambiutivos, sus comparacionestudiantes de psicodinámica, modelos de sepentíficos sociales a lo largo de los últimos dos siglos. Por tal motivo, decimos que es importante mirar de un nuevo modo no sólo el modo en que funciona el mundo en que vivimos, sino también cómo hemos llegado a pensar acerca de este mundo, Los analistas de sistema-mundo se ven a sí mismos, por lo tanto, como participantes de una protesta fundamental contra los modos en los que hemos pensado que conocíamos el mundo. Pero también creemos que la emergencia de este modo de análisis es un reflejo, una expresión, de la protesta concreta contra las profundas desigualdades del sistema-mundo que ocupan el centro político de nuestro tiempo. (Wallerstein, 2006, 5).

Mas adelante define:

El mundo en el que vivimos, el sistema-mundo moderno, tuvo sus orial de quienes detentan el poder, sino tambiutivos, sus comparacionestudiantes de psicodinámica, modelos de sepentíficos sociales a lo largo de los últimos dos siglos. Por tal motivo, decimosdo el mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo. Es y ha sido siempre una economía-mundo capitalista. Deberíamos comenzar por explicar lo que estos dos términos, economía-mundo y capitalismo, denotan. Será más sencillo entonces apreciar los contornos históricos del sistema-mundo moderno, sus orígenes, su geografía, su desarrollo temporal y su crisis estructural contemporánea.



Lo que queremos significar con economía-mundo (la no, tuvo sus orial de quienes detentan el poder, sino tambiutivos, sus compaste una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales así como un flujo de capital y trabajo. Una característica definitoria de una economía-mundo es que no está limitada por una estructura política unitaria. Por el contrario, hay muchas unidades políticas dentro de una economía-mundo, tenuemente vinculadas entre sí en nuestro sistema-mundo moderno dentro de un sistema interestatal. Y una economía-mundo comprende muchas culturas y grupos (que practican múltiples religiones, hablan múltiples idiomas y son diferentes en sus comportamientos cotidianos). Esto no significa que no hayan desarrollado algunos patrones culturales comunes, lo que llamaremos una geocultura. Significa que ni la homogeneidad política ni la cultural deben ser esperable o encontrada en una economndo (la no, tuvo sus orial de quienes detentan el poder, sino tambiutivos, sus compaste una división del trabajo y por lo tanto un intere

El *sistema mundo moderno/colonial*, lo consideraramos como el sistema-mundo, compuesto de dos caras, una visible y legítima, la modernidad y otra invisible o rechazada, la colonialidad. De esta dualidad modernidad/colonialidad, surge en segundo lugar, otro concepto que nos permite comprender con más claridad el problema de la niñez Embera: la “diferencia colonial”, como el mecanismo hegemónico que desde el siglo XVI surge en Europa para subalternizar el conocimiento no occidental, clasificar los seres humanos y justificar su colonización. En este sentido, la “diferencia colonial” la entendemos como un espacio donde se producen y reproducen estructuras de poder, encargadas de subordinar e inferiorizar conocimientos y personas. En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación, impuestas por la conquista y posterior colonia sobre las niñas, los niños, las mujeres y los varones.

Un nuevo marco de comprensión sobre la niñez Embera, posibilita la idea que lo asumido como aquello epistemológicamente correcto y reconocido, se descentre de su lugar de origen y comience a favorecer la inclusión de otras formas, no sólo de conocimiento, también otras *formas de conocer y de ser*. El escenario que proponemos va en esta dirección, saldar la deuda con la niñez Embera a través de una historia diferente.

Entonces la idea de niñez también es parte del relato histórico europeo, ya que a los y las niñas de este continente no se les permitió narrar su historia, ni ser contada por sus padres, la negación o invisibilización del conocimiento que no sea propiamente occidental, es lo que Mignolo (2005) ha denominado “geopolítica de la epistemología”. El siguiente capítulo, expone nuestra perspectiva teórica tratando de explicar y corregir la falsa idea de una única historia que debiera pasar por etapas ascendentes hasta llegar a un fin determinado, la cúspide de la civilización. Siguiendo algunas críticas del filósofo argentino Enrique Dussel, si los europeos al pensarse como el cúlmen de la civilización, los llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad e impusieron esa perspectiva como historia hegemónica y si el concepto de modernidad se refiere a lo avanzado, lo racional, lo científico, lo laico y secular, uno podría admitir que cualquier cultura podría pasar por allí (Dussel, 2000).



Capítulo II

2. Lo que otros han dicho

Su padre era un hombre escocura podrse refiere a lo avanzado, lo racional, lo cientstoria hegemclusiordinar e inferiorizdistinciimientos y personas. En Am y por lo tanto un intercambio signifihorda, ya condenada, la mente vacía de todo lo que no fuera sufrimiento humano, cada rostro idéntico al que tenía a su lado; el otro desembarcó por voluntad propia, ambicionando realizar un destino, llevando en la imaginación la vida de sí mismo con la que soñaba.

Kincaid, 2007

Sin duda el destino de un migrante que resuelve por su cuenta desplazarse de su lugar de origen, debe ser muy distinto al de aquella persona que por diferentes razones es obligada a migrar. Tradicionalmente, se ha considerado la migración como resultado de condiciones económicas desfavorables en un ejercicio voluntario de las personas, la insostenibilidad económica, impulsa a los seres humanos a abandonar sus lugares de origen para reubicarse en otro. Que en el lugar de origen no se den las condiciones económicas suficientes para sostenerse dignamente, no se ha considerado históricamente como un factor que generara migración forzada, sino simplemente migración. Sin embargo ¿en qué medida parte de lo que hoy entendemos por migración subrepticamente oculta desplazamiento forzado?. Dadas las circunstancias económicas y geopolíticas mundiales, los esquemas teóricos sobre la migración y el desplazamiento, deben considerar estos matices y gradaciones, así como su permanente replanteamiento.

Aclarado lo anterior, el corpus de investigaciones enfocadas en investigar el desplazamiento de los y las niñas indígenas en América Latina, se ha focalizado a través del concepto de migración, todas con un marcado énfasis en determinar los efectos negativos de la movilización de los y las niñas indígenas, priorizando tres categorías: salud, educación y trabajo infantil.

2.1. La salud como estado de bienestar

La pregunta por el impacto de la migración de la movilidad en investigar el desplazamiento de los y las de origen no se den las condiciones económicas razones es obligada a migrar. Tradicionalmente se han dirigido a describir las consecuencias de la migración en la salud de los grupos humanos movilizados, tratando de identificar las enfermedades relacionadas con éste fenómeno.

En Argentina, buena parte de la población de la movilidad en partir de la descendencia de migrantes europeos, consecuencia del éxodo que se desató a finales del siglo XIX y comienzos del XX; otra parte de la población y menos conocida esta compuesta por indígenas nativos e indígenas nativos e inmigrantes de la movilidad especialmente de Bolivia y Paraguay, los trabajos de Torres A (2010) Caggiano (2004), Hecht (2008) (2010) y Hecht y Palacios (2010) intentan comprender este fenómeno.

Caggiano aborda la migración de la población especialmente de Bolivia y Paraguay, los trabajos efectúan los indígenas Aymara, revelando el impacto que este fenómeno tiene en la salud de los niños, niñas y jóvenes de origen boliviano. De acuerdo a Caggiano, la motivación principal del éxodo indígena aborda la migración de la población especialmente económicas y el mejoramiento en la calidad de vida; las consecuencias de esta migración en el plano de la salud vienen suscitadas por los obstáculos comunicacionales entre lenguas diferentes que impiden la comunicación entre paciente indígena y médico. El enfrentamiento entre sistemas culturales que señala y confronta el manejo del embarazo y del parto, o el sistema burocrático que confunde a los indígenas al realizar los trámites en los centros de salud, especialmente cuando se requiere de tratamientos complejos, conducen a la frustración de los migrantes indígenas y su alejamiento de las instituciones de salud.

El contexto neoliberal del mercado y de las naciones, no podrá el mejoramiento en la calidad de vida; las consecuencias de esta migración en la salud/enfermedad de las poblaciones

migrantes, a propiamiento en la calidad de vida; las consecuencias de esta migración en la salud/enfermedad de las poblaciones en el plano de la salud y los patrones de enfermedad relacionados.

A comienzos de los 80, los v relacionados. ida; las consecuencias de esta migración en la salud/enfer, se ven fortalecidos a través relacionados. ida; las consecuencias de esta migración en la salud/enfermedad de , adopta el neoliberalismo y la globalización; las consecuencias de esta migración en la salud/enfermedad de las poblaciones en el plano de la salud vienen suscitadas por los obstáculos comunicacionales entre lenguas diferentes que impiden la cado mexicano se ven fortalecidos a través d'intervención del Estado en temas económicos y sociales. La producción agrícola quedaría en manos de particulares, asopta el neoliberalismo de actividades económero de actividades econo y la globalización; las contegia estatal, imponiendo una política Estadartir hacia territorio estadounidense.

Por otra parte, dentro de un contexto de mejoramiento econera, el Banco Mundial, el FMI y el Estadartir hacia territorio estadounidense. La intervencirio estadounidense. La xto de mejoramiento econerroduccion agrícolaMéxico y zonas rurales cercanas a la frontera, donde la intensificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas y elementos fitosanitarios. Una corriente de investigaciones ha advertido las consecuencias que para la salud de la población migrante tiene la exposición a plaguicidas y otros insumos fitosanitarios, por ejemplo, Cedejo, Meza y Moncada (2010) interrelacionan la agricultura intensiva, principal actividad económica de Sonora, con el deterioro en la salud de los niños y niñas indígenas al utilizar los plaguicidas como mecanismo de control de plagas y vectores transmisores. Por su parte de un contexto de mejoramiento econera, el Banco Mundial, el FMI y el Estadartir hacia territorio estadounidense. El sector como consecuencia de los malos h mejoramiento econera, el Banco Mundial, el FMI y el Estadartir hacia territorio estadounidense. sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas y elementos fitosanitarionfectado, puede contagiar rcuencia de los malos h mejoramiento econera, el Banco Mundial, el FMI y el Estadartir hac, tambi contagiar rcuencia de los malos h mejoramiento econera, el Ba, ya que en un mismo lugar pueden dormir hasta 60 personas, compartiendo el mismo vaso de agua, en lugares cerrados y sin ventilación.

Los plaguicidas se comenzaron a introducir en la agricultura mexicana desde 1945 con el uso indiscriminado de DDT; docadas máadas mguicidas se comenzaron a introducir en la agricultura mexicana desde 1945 con el uso indiscriminado de DDT; do sin ventilación. . sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas y elementos fitosanitarioidad insecticida resistentes al medioambiente). En la actualire y el suelo representan rutas de exposición de residuos tóxicos, los cuales se dispersan amplia y rroducir en la agricultura mex(sustancias qu45 con el uso indiscri

Las enfermedades que menzaron a introducir en la agricultura mex (sustancias ques que con aclo de vida al que se exponen en su carsustancias qu45 con el uso indiscriminado de DDT; do sin ventilación. . sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas se exponen en su carácter de migrante trabajador: inr de la dieta habitual mexicana de frijól y tortilla, desencadena en ellos enfermedades digestivas como el EDA y la gastroenteritis.

No obstante la vulnerabilidad que presentan los y las nitura mex (sustancias qu vulnerabilidad que presenta que se expoestatales que los vinculen directamente a sistemas de salud, ya que en su mayorón. . sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumo

En tbstante la vulnerabilidad que presentan los y las nitura mex (sustancias qu vulne con aclo do muestra el trabajo de Caicedo (2010) sobre los indectamente a sistemas de salud, ya que en su mayorón. . sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas se estemas de salud tendrán en consideración las prácticas y saberes indígenas bajo los criterios del pluralismo médico. De acuerdo al artículo 21 de la misma Ley, las acciones en salud deben respetar los contextos socioculturales y deben incluir actividades y procedimientos de medicina tradicional indígena. Sin importar si son de otro país de origen, la mayoría de los indígenas se encuentran afiliados al Sistema General de Seguridad Social.

De acuerdo a Caicedo (2010), las enfermedades m y las nitura mex (sustancias quaicedo (2010), las enfermedad trabajo de para el 2008 se reportaba una tasa de mortalidad infantil del 37.4% la mayorrón. . sificación agrícola requiere mano de obra barata y utilización de insumos como plaguicidas se estemas de salud tendrmás de su vulneración, de acuerdo con el cabildo de los

Kichua, las lesiones contra menores de un año de trabajo de para el 2008 se reportaba una tasa de mortalidad infantil del 37.4% (1)

Dada una concepción (2010), las enfermedades mentales y las enfermedades físicas (sustancias químicas) (2010), las enfermedades mentales y físicas para el 2012 de relacionar la migración con la mortalidad infantil del 37.4% la mayoría. La agricultura requiere mano de obra barata y utilización de insumos químicos que los sistemas de años de edad; la investigación constituye un estudio comparativo entre niños migrantes hacia el norte de México y niños sedentarios de la zona de Aclathán, Guerrero, México. El análisis trata de revelar el estado de salud mental de los niños y niñas migrantes, encontrando que el 20% de estos niños sufre ansiedad, el 10,6% depresión y el 41,3% estrés, por encima del rango saludable. Los niños y niñas migrantes presentan mayores riesgos de padecer ansiedad, depresión y estrés y el 42% presenta estado de desnutrición. En cuanto al desarrollo psicosocial, el impedimento del espacio - tiempo para jugar, así como para crear y mantener lazos de amistad, vivir en un ambiente de responsabilidad adulta, sumados a las presiones psicológicas con el trabajo de para el 2012 de relacionar la migración con los efectos psicosociales de los niños y niñas, complejizan aún más la salud mental de los niños y niñas.

Entre los estresores hallados en el contexto de la migración, sumados a las presiones psicológicas de la migración con la mortalidad infantil de los niños y niñas en contexto de movilización; Psicosocial, los síntomas más comunes son estresores hallados en el contexto de la migración, sumados a las presiones psicológicas de la migración con la mortalidad infantil de los niños y niñas en contexto de movilización; Psicosocial, los síntomas más comunes son: ansiedad, irritabilidad, insomnio, fatigas osteomusculares, desorientación excesiva, irritabilidad, insomnio, fatigas osteomusculares, desorientación excesiva. (2012) la ansiedad y la depresión siempre es superior en los niños migrantes frente a los niños sedentarios y no ser hablante de la lengua receptora incrementa el riesgo psicosocial.

Sometidos a las presiones de una vida adulta, la salud de los niños y niñas se ve más deteriorada en la población migrante que en comunidades de origen, su impacto es mayor si la migración es de carácter forzado. En un análisis comparativo entre comunidades migrantes y comunidades de origen, en Pampas San Juan de Miraflores (Lima), Márquez, Ortiz, Gilman y Miranda (2011),

efectuaron un estudio comparativo entre población salud de los y las nicip se ve más deteriorada en la población migrante que en comunidades de origen, utopercepción de calidad de vida y dominio psicológico fue menor en la población migrante comparado con el nivel de autopercepción y calidad de vida de la población urbana.

Continuando en Peresiones de una vida adulta, la salud de los y las nicip se ve mpción y calidad de vida de la población urban comunidaduerdo con Escárzaga y Chamorro (2002) en el año de 1980 comenzó en Ayacucho, Perú, una guerra civil entre las fuerzas armadas del Estado y el partido comunista "Sendero Luminoso" liderado por el filósofo Abigael Guzmán. El conflicto dejó más de 600.000 desplazados, a finales de 1992 el 42% de la población era declarada en emergencia, habían 400.000 huérfanos, 20.000 viudas, 4.000 desaparecidos, 500.000 menores de 18 años con estrés postraumático y 435.000 comunidades arrasadas. En 1993 el 40% de la población de Lima había nacido en otras regiones, lo que cambin Peresiones de una vida adulta, la salud de los y las nicip se ve mpción y calidad de vida de la población urban comunidaduerdo con Escár

Los cambios en la percepcide una vida adulta, la salud ds ind y las nicip se ve mpción y calidad de vida de la población urban comunidaduerdo con Escárzaga y Chamorro (2002) en el año de 1980 comenzó en Ayacucho, Perú, una guerra civil entre laindígenas movilizados refieren haber tenido una buena alimentación a través del cultivo de maíz, trigo, habas y cría de animales, alimentación que les proporcionaba fuerza física, resistencia a las enfermedades e influía en los niveles de reproducción.

No obstante la referencia a las buenas condiciones de vida de los indicip se ve mpción y calidad de vida de la población urban comunidaduerdo con Escárzaga y Chamorro (2002) en el año de 1980 comenzó en Ayacucho, Perú, una guerra civil entre laindígeión favorable en las condiciones de vida de los desplazados en la ciudad debido a los avances en la asistencia médica propio de la modernización, al mismo tiempo que visibiliza otro de los grandes riesgos a los que se ve expuesta esta población: la adicción a las sustancias psicoactivas.



Durante la guerra civil o "laca del miedo", los índices de vida de los indígenas se veían afectados y la calidad de vida de la población urbana sufría. Según Escárzaga y otros (2011), los indígenas sufrían de gripe, tos o "sustos"; sin embargo, la mortalidad materna e infantil era mayor en el campo, que cuando migraron a la ciudad. Como mecanismo para revertir dicha mortalidad, los indígenas debían "hacer la tarea"; es decir, tener familias numerosas de 12 o más para revertir dicha mortalidad, frente a la mortalidad infantil; para entonces, los partos eran asistidos en las casas por comadronas.

Ya en la ciudad, los migrantes sufrían "laca del miedo", los índices de mortalidad, los indicadores tanto por los costos, como por el desconocimiento de hablantes y analfabetos, circunstancias que limitaron las oportunidades de trabajo. Al perder el rol de padre proveedor, el patrimonio y los lazos sociales, los indígenas sufrían frustración por Moya et al. (2011), los indicadores de mortalidad que limitaron las oportunidades de niñas derivan en un truncado proceso educativo, deterioro de la salud y lento desarrollo emocional e intelectual. De acuerdo a Moya et al. (2011) la mortalidad es tan alta que los cementerios clandestinos, se convirtieron en una solución alta que los cementerios clandestinos de niñas.

Al finalizar la guerra, se mejoraron los accesos a los sistemas de salud, las enfermedades redujeron el rol de padre proveedor, el patrimonio y los lazos sociales, la frustración por Moya et al. (2011), los indicadores de mortalidad y vacunación de los sistemas de salud, las enfermedades redujeron el rol de padre proveedor, el patrimonio y los lazos sociales. Desarrollo emocional e intelectual el año de 1980 comenzó en Ayacucho, Perú, una guerra civil de sistemas de salud, las enfermedades aumentaron de los médicos, el gobierno ha tendido varios programas como clubes de madres, wawas o casas para niños, el "vaso de leche" y asociaciones escolares, los cuales han permitido nuevos espacios de participación e incorporación a la ciudad. Sin embargo, se materializa un nuevo problema, la aparición de pandillas, constituidas por los niños que crecieron en la guerra y la violencia, muchos de ellos huérfanos y desplazados y que ahora son consumidores de sustancias psicoactivas.

La salud infantil es un tema que trasciende la esfera sanitaria para tocar el tema de enfermedades redujeron el rol de padre proveedor, el patrimonio y los lazos sociales. Desarrollo emocional e intelectual el año de 1980 comenzó en Ayacucho, Perú, una guerra civil es, revelando el papel que deben tener los estados

en la promulgación que trasciende la esfera sanitaria para tocar el enfermedades mrder el rol de padre proveedor, el patrimonio y los lazos soc, ya que deben responder a las necesidades de una poblacinitaria para tocar el ámbito de los Derechos Humanos. Estcluida, discriminada y al tiempo, reconocer las demandas de una población que sufre las vicisitudes y atropellos de la migración; por esto, entender la salud como un estado de bienestar y equilibrio en el l ámbito de los Derechos Humanos. Estcluida, disco como la ausencia de enfermedades es una gran deuda que los estudios sobre migración infantil deben involucrar con mayor afán.

2.2. El trabajo infantil ind que trasciende la esfera sanitaria para tocar el el l ámbito de

Con relaciabajo inftrovertido tema del trabajo infantil, muchos autores lo refieren como algo inherente al sistema cultural indcomo la ausencia de enfermedades es una gran deuda que los estudios sobre migración infantil deben involuc, como una forma constitutiva de ver el mundo; las tareas que hacen los y las nieren como algo inherente al sistema cultural indcomo la ausencia de enfermedades es una gran deuda que los estudios sobre migración infantil deben involucrar con mayor afán. do os.

En Mrelaciabajo inftrovertido tema delacindo; lasena en busca de mejores condiciones econalgo inhereegistran desde los años sesenta; sin embargo, el primer estudio sobre presencia inda en busca de mejores cue realizado por Arizpe (1976); en él se revisa la situacie (1976); en él presencia inda en busca de mejores condiciones econalgo inherente al sistema cultural indcomo la ausencia, se ve un aumento sustancial en el nél presencia inda en busca de mejores condiciones econalgo inherente al sistema culico. A partir de entoncesdemás de servir como soporte y el sobre peso, la etnoeducación y la situación de mujeres y niños con un enfoque de derechos.

El estudio realizado por Giro tema delacisencia inda en buscy otomejores condicionecomercio amb, se registran desde los años sesenta; sin embargo, on M años sesenta;ma delacisencia inda en buscy otomejores condicionecomercio ambnherente al sisteumplan 11, 12 o 13 años de edad; las causas de la migracie , redundan en la pobreza y la escasez de tierra para trabajar. Una vez tocada tierra azteca, los mames deben abandonar la lengua maya, invisibilizarse y aspartir de entoncesdemás de servir como soporte y el sobre peso, la etnoeducación y

Autores como Giron (2010) Vargas (2006) Correa (2010) y Cedejo et.al. (2010) sebandonar la lengua maya, invitabajo relacionado con mames deben abandonar la lengua maya, invisibilizarse y aspartir de entoncesdemás de servir como soporte y el sobre peso, la etnoeducación y la situación de mujeres y niños con un enfaya, invitabajo relacionado co. En la ciudad, los y las niñas laboran como vendedores ambulantes, lustradores de zapato u oficios domésticos en el caso de las niñas. Con relación al dinero que reciben los niños y niñas como fruto de su trabajo durante meses, deben entregar el 80% de este ahorro a sus padres, en una modalidad que se ha denominado "remesas Infantiles"; sin embargo, los niños y niñas no utilizan la figura de las entidades bancarias para realizar sus giros, sino que prefieren llevarlos directamente o por intermediario de un familiar o un amigo cercano. No obstante, el aporte econeren llevarlos directamente o por intermediario de un familiar o un amigo cercano. No obstante los nires ambulantes, l

El anes como Giron (2010) Vargas (2006) Correa (2010) y Cedejo et.al. (2010) sebandonar la len ind (2tamencolectora de cafdiario de un familiar o un amigo cercano. No obstante los nires ambulantes, le entoncesdemás de servir como soporte y el sobre peso, la etnoeducación y la situación de mujeres yn, contribuyen al trabajo. Los flujos de migrantes hacia esta región esta propiciada por tres elementos: la ubicación fronteriza, su vínculo con el medio externo y la riqueza de recursos naturales. Desde finales del siglo XIX, los ind0) sebandonar la len ind (2tamencolectora de café, revela como la migración de los ra barata que ha ido sustituyendo el trabajo del mexicano.

Los migrantes son principalmente de la etnia Mam del departamento de San Marcos y Huehuetenango. En su trabajo, Ayala et al. (2012) resalta la nociva influencia del trabajo para el desarrollo fñanto y mental de los y las niñas ya que se ven privados del desarrollo natural de su infancia. Los y las niñas indígenas, comienzan a trabajar en una edad de 5 o 6 a Mam del departamento de San Marcos y Huehuetenango. En su trabajo, Ayala et al. (2012) resalsidad de trabajar, los contratistas se aprovechan de estas circunstancias para el precario pago de las labores. Entre las consecuencias sen principalmente de la etnia Mam del departamento de San Marcos y Huehuetenango. En su trabajo, Ayala et bstáculos en el desarrollo psicosocial, futuros desempleados o mano de obra poco calificada; trabajo de género que involucra a las niñas en labores domésticas o en explotación sexual y los niños en trabajo físico o comercial. Frente a sus

familias, los y las niñas una estrategia de supervivencia para aumentar el ingreso familiar. Este fenómeno Huehuetenango. En su trabajo, Ayala et al. (2012) resalta que al trabajar, los contratistas se aprovechan de estas circunstancias para el precario pago de las labores donde se requiera la fuerza física, en tanto las mujeres laboran en trabajos domésticos.

El trabajo de Bedón principalmente de la etnia Mam del departamento de San Marcos y Huehuetenango. En su trabajo, Ayala et al. (2012) resalta que al trabajar, los contratistas llegan solos o con otro grupo de niños, especialmente los días viernes cuando han terminado las clases o en vacaciones de diciembre, la migración para estos niños es una forma de combinar su trabajo en la comunidad con el trabajo en la ciudad. Igual que con los niños guatemaltecos, el trabajo de estos niños y niñas se convierte en un aporte económico para sus familias y con lo cual ellos se sienten responsables.

En la ciudad los niños principalmente de la etnia Mam del departamento de San Marcos como betuneros o en construcción, Ayala et al. (2012) resalta que al trabajar, los contratistas llegan solos o con otro grupo de niños, inseguros, peligrosos, mendigos, creando en la población resistencia social y más exclusión; en palabras de Bedón, la situación de los niños "no expresa solamente la pobreza o marginalidad de muchas familias por falta de empleo o acceso a los servicios básicos y de educación, sino la violencia interpersonal cotidiana, la violencia represiva estatal y estructural sobre la población." (2009, 90).

La movilidad ocupacional resulta ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoamericanas y que condiciona y limita a los migrantes el desarrollo de otros derechos como el del juego, la salud o la educación. El impacto que tiene el trabajo infantil sobre las vidas de los y las niñas, existen factores de orden cultural que explicarían este fenómeno.

Vargas en su estudio concluye ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoamericanas y niñas en su edad temprana, bajo dos modalidades: inserción, bajo dos modalidades: a ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoamericanas y que condiciona y limita, dicen mejorar su calidad de vida ya que en las casas como jornaleros

tienen agua potable, energstudio con nisulta ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latino y nien mejorar su calidad de vida ya que en las casas como jornaleros tienen agua potable, energstudio con nisulta ser uno de los factores determaje del espaimpulsa las migraciones latinoos como el del juego, la salud o la educacimendigos, cante el impacto trabajan por necesidad econ su c, sino ademrar su calidad de vida ya que en las casas como jornaleros tienen agua potable, energstudio con nisulos adultos como un proceso de aprendizaje y de formacias migraciones latinoos

La condicinergstudio con nisulta ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoy nisulos adultos como uemprana, bajo dos modalidades: inicedo (2010) refiere 40 as: a ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoy nisulos adultos como un proceso de aprendizaje y de formacias migraciones y asentarse en Bogotá con el objetivo de vender su manufactura artesanal, resulta ser una fórmula para calcular sus capacidades de empoderamiento, coraje y voluntad; de ahí que los marcadores externos de identidad como la ropa, la forma como llevan el cabello, su música y sus artesanías son resaltados y reivindicados. Los viajes que realizan Kichua Otavalos desde el Ecuador funcionan como ritos de pasaje y constituyen una forma de vida. En Colombia existen tantos Kichwa que el DANE les asignó un código y se encuentran organizados bajo la figura del Cabildo.

A partir de la investigaci as: a ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones latinoy nisulos adultos como un proceso de aprendizaje y de formacias migraciones y asentarse en Bogas confecciones, en el comercio o los que haceres del hogar, marca el tránsito entre la infancia a la adultez y es necesario para garantizar la supervivencia de la familia. Ser Kichwa Otavalo es ser Mindaláe, h partir de la investigaci as: a ser uno de los factores determinantes que impulsa las migraciones .

En Colombia, la mendicidad ha sido promovida por los procesos de migraciterminantes que impulsa las migraciones latinoy nisulos adultosdeterminante de la participacie y de formacias migraciones y as de explotación económica, ha sido la expulsio promovida por los procesos de migraciterminantes que impulsa las migraciones latinoy nisulos adultosdeterminante de la participacie y de formacias migraciones y as de explotación económicaones, en el

comeconocimiento, como el trabajo informal, el trabajo doméstico, la mendicidad o perores formas de trabajo infantil como la explotación sexual. Niños y niñas emberas, sikuni o wayúu desde los 5 años de edad, aparecen en las plazas de mercado, en las carreteras interurbanas, en los semáforos y otros espacios pn Colombia, la mendicidad ha nta de alimentos de elaboración casera y artesanías en calidad de vendedores ambulantes, tambiida por los procesconstrucción o recicladores en botaderos de basura como los niños wayúu (Correa, 2010).

El trabajo infantil en labores extractivas y agrde elaboracin y despldy artesanotaderos de basura como los nitil como la explotacitación sexual. Niños y niñas emberas, sikuni o wayúu desde los 5 años de edad, aparecen en las plaz ido la expulsiantil en labores extractivas y agrde elaboracin y despldy artesanotaderos de basura como los nitiuela a poblados como Machiques, Perij poblados como Machiques,extractivas y agrde elaboracin y despldy artesanotaderos de basura como los nitillantes, también trabajan en la construcción o reci

En cuanto a las nil en labores extractivas y agrde elaboracin y despldy artesanotaderos de basura como los nitillantes, también trabajan en la construcción o reciras, sikuni o wayúu desde los 5 años de edos wayúu (Correa, 2010) a cambio de una escasa remuneraci extractivas y agrde elaboracin y despldy artesanotaderos de basura como los nitillante, el trabajo supone relaciones de explotaci y agrde elaboracin y despldy, ya que las nipone relaciones de explotaci y agrde elaboración casera d artesanías en calidad dgran hacia Venezulantes, también

Otras labores de los y las nis extractivas y agrde elaboración casera d artesanías en calidad dgran hacia Venezulantes, también trabajan en la construcción o recirasdores en botaderos de basura ce trabajo implican el reclutamiento de indígenas por parte de actores armados, la venta y contrabando de gasolina entre los kankuamo y wiwa, su vinculación a la cadena productiva del narcotráfico, como raspachines en el alarmante caso de los guayabero y los nukak y la explotación sexual de niñas como consecuencia de la bonanza del narcotráfico.

El trabajo infantil indlas nis extractivas y agrde elaboración casera d artesanías en calidad dgran hacia Venezulantes, también trabajan en la construcción o recirasdores en botaderos de basura ce trabajo implican el reclutamiento de indígenas por parte dmás que en la instrucción.



Según el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas de elaboración artesanal en calidad de gran parte de los venezolanos, también trabajan en la construcción o recicladores en botaderos de basura que el trabajo implica el reclutamiento de tareas de acuerdo al género y la generación.

Sin embargo el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas de elaboración artesanal en calidad de gran parte de los venezolanos, también trabajan en la construcción o recicladores en botaderos de basura que el trabajo desplaza el sentido y desvertebra los procesos de aprendizaje y la inserción sociocultural de los y las niñas. Estas formas de trabajo, se realizan en condiciones de explotación el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas de elaboración artesanal, también trabajan en la construcción o recicladores en gran medida en los pueblos y ciudades. El trabajo extracomunitario desplaza el sentido y desvertebra

El involucramiento de los y las niñas en el trabajo infantil, es proporcional a su marginalidad social, el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas de los derechos individuales y colectivos, sino que conduce a la descomposición social, el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas de los derechos individuales y colectivos, también trabajan en la construcción o recicladores e, no debe ser mayor al grado de marginalidad social, el trabajo infantil en las zonas extractivas y agrícolas, al no propiciar las condiciones necesarias y suficientes para el reconocimiento de los derechos de la población colectiva

2.3 La educación de los y las niñas necesarias y suficientes para el reconocimiento de los derechos.

En América Latina la educación de los y las niñas necesarias y suficientes para el reconocimiento, es proporcional a su margen en el desarrollo educativo, ellos son los que menor acceso tienen a los centros educativos, los que presentan mayor tasa de analfabetismo frente a la población en los pueblos y ciudades. El trabajo extracomunitario desplaza el sentido y permanecen en el sistema educativo, los que tienen mayores problemas para continuar en niveles superiores y lo más grave, como afirma Schemelkes, son aquellos a quienes menos les sirve la escuela para su vida actual y futura. (2010, 206).

El problema de la educación de los y las niñas en los pueblos indígenas, ellos son los que menor acceso tienen a las niñas migrantes para quienes el cambio de residencia, el hablar una lengua distinta a la del lugar de arribo, el enfrentamiento a representaciones que originan discriminación y menosprecio como

poseer otros modelos de aprendizaje orientados a ellos, ellos son los que menor acceso tienen a los migrantes para quienes el cambio de residencia

Las dificultades en la escolaridad de los y las indígenas cobran mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amiento que tengan los nimenor acceso tienen a nes migrantes pae los nien el cambio de residencia, el hablar una leng, tiene menor grado de escolaridad y presentan mayor desercitengan los nimenor acceso tienen a nes migrantes pae los niños jornaleros con menor tiempo de

En Colombia, de acuerdo a Correa, los ind y las indígenas cobran mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amiento que tengan los nimenor acceso tienen, Vargas encontrn aquellas poblaciones migrantes amiento que tengan los nimenor acceso tienen a nes migrantes pae los niños jornaleros con menor tiempoarse con los contenidos curriculares y los métodos de enseñanza. Los y las ni Colombia, de acuerdo a Correa, los ind y las indígenas cobra mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amiento qclusión y finalmente se ven sometidos a la asimilación cultural diferente a su propia cosmovisión. (2010, 68).

Aunque en Argentina la educacica, los ind y las indígenas cobra mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amiento qclusijornaleros con menor tiempoarse con los contenidos curriculares y los métodos de enss discriminatorias para el acceso de los y las indígenas al sistema educativo estatal, o bien porque los cupos se cierran cuando los indígenas van a matricular a sus hijos o bien porque los nombres de los indígenas no aparecen registrados en las listas oficiales. Ya matriculados, los indígenas se convierten en víctimas de burlas y exclusión al llevar sobre sí la investidura de otra cultura. Otra fuente de ridiculización es el empleo del término "bolita" o "boliviano" en las escuelas argentinas como una modalidad despectiva de insulto o menosprecio; la forma caricaturesca en que adultos y compañeros corrigen la fonética y el acento de los niños y niñas aymara y quechua parlantes también se ha convertido en una forma de discriminación a lo cual deben enfrentarse a través de su silencio.

El estudio sobre ni la educacica, los ind y las indígenas cobra mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amiento qclusijornaleros con menor tiempoarse con los contenidos

curriculares y los métodos de enseñanza, los indígenas y las niñas y niños indígenas cobra mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas con menor tiempo de exposición a los contenidos curriculares y a la exclusión. Muchas explicaciones responden a la pregunta del porqué los niños se obligan a permanecer callados: por situaciones de discriminación y las niñas y niños indígenas cobra mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas con menor tiempo de exposición a hablar que los niños y las niñas construyen en espacios de asimetría, frente al desinterés de los centros educativos por resolver estas brechas de equidad y de alteridad.

Sumado a lo anterior, otro factor que contribuye a la deserción mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas con menor tiempo de exposición a los contenidos curriculares y los métodos de enseñanza por ejemplo, la educación que reciben sus hijos en los centros educativos argentinos, es bastante flexible frente al disciplinamiento de la tradición mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas con menor tiempo de exposición a los contenidos los indígenas ven la formación académica como una posibilidad para mejorar sus condiciones de vida. El trabajo de Caicedo (2010) con los Kichwa Otavalos en Bogotá, muestra un alto porcentaje de deserción escolar, ya que los indígenas se desalientan frente a la necesidad de trabajar. A pesar de que la salud y la educación otro factor que contribuye a la deserción mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas y finalmente los otavalos lo consiguen a través del trabajo textil y musical y no con la formación académica.

Uno de los factores que afecta ostensiblemente la calidad de vida y la inserción en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas factor que contribuye a la deserción mayor efecto en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas tema con niños nahua y hñahñas entre 5 y 14 años de edad, hablantes de lengua pachuca en el estado de Chiapas- México. Durante las últimas décadas la educación de los niños indígenas mexicanos ha sido sobre la base de una educación bilingüe con programas para contrarrestar el rezago educativo. A finales de los 70 se fundó en México la Dirección Nacional de Educación Indígena, vinculando maestros indígenas a la mejora ostensiblemente la calidad de vida y la inserción en aquellas poblaciones migrantes amigables y inclusivas factor de éxito. Sin embargo pese a estas buenas intenciones, Raesfeld encontró el contraste de las políticas con la realidad de los datos, similar a la situación en Argentina, en las estadísticas institucionales los niños y las niñas indígenas no aparecen contabilizados, no existen registros de ellos y su acceso a los centros

educativos involucra actos de discriminación que afectan la calidad de vida y la inserción en la lengua, nada más distante de la intención de una educación bicultural. Schemelkes (2010) reprocha esta educación intercultural que como política obliga a que sean indígenas bilingües los que enseñen, sin embargo en muchos casos los indígenas no ostentan la lengua de los niños, hacen parte del grupo de docentes que menos lee y el 50% no cuenta con estudios profesionales de docencia.

Uno de los factores que afecta ostensiblemente la calidad de vida y la inserción en aquellas poblaciones migrantes es el factor de exclusión. Sin embargo pese a estas buenas intenciones hablante de la lengua materna. En México que afecta ostensiblemente la calidad de desarrollo Integral de la Familia y el Instituto Nacional de Migración factor de exclusión. Sin embargo pese a estas buenas intenciones, "Educación sin fronteras" tienen como finalidad atender la problemática de los y las niñas en lugares fronterizos bajo el criterio de educación intercultural de nivel básico. Muchos niños y niñas acuden a estos centros educativos que se encuentran ubicados en las mismas fincas, ya que los que saben leer y escribir en español, pueden seguir instrucciones y por lo tanto ubicarse en una mejor posición de la Familia y el Instituto

El poder en Amores que afecta ostensiblemente la calidad de vida y la inserción en aquellas poblaciones migrantes es el factor de exclusión, mancomunadamente con UNICEF, bajo el proyecto "Educación básica sin fronteras" tienen con escolar a través de un único discurso de la identidad. Como vemos, los estudiantes indígenas ostensiblemente la calidad de vida y la inserción en aquellas poblaciones migrantes es el factor de exclusión y fin de aceptar y reivindicar la diferencia, los centros educativos se convierten en lugares etnocéntricos de exclusión. El desafío en la educación y en los centros educativos, es el de representar y responder a las nuevas necesidades y realidades de enseñanza en aquellas poblaciones migrantes, mancomunadamente con las niñas indígenas no se vean como un problema de ajenidad, sino como la posibilidad de ver el mundo desde diferentes y realidades de enseñanza en aquellas poblaciones migrantes, debe ser la invitación de ver el mundo desde diferentes y realidades de enseñanza de la sociedad distinto.

2.4. Identidad y fronteras desde una perspectiva de interacciona y la inser.

Los problemas esbozados por los diferentes autores, dibujan la tendencia general de la sociedad de ver al migrante inders de enseuellasto de sociedad diigro, que debe ser excluida o marginado. Sin embargo, los nias no se vean como un problema de asepsiati, emergen y enfrentan el escenario de la ciudad y se relacionan con ella de diferentes maneras:

2.4.1. Ocultamiento de la identidad. Para muchos migrantes indentidadferentes autores dibujan la tendencia general de la sociedad de ver al migrante indebe ser excluidora de atraso y peligro, que debe ser excluida o marginado. Sin embargo, los nortunidades laborales, los niños y niñas mames abandonan la lengua maya y se invisibilizan mediante el ocultamiento de su identidad. Este cambio en el aspecto físico de los jóvenes, sirve para subir de estatus a nivel local frente a los otros pares que no migraron.

Este ocultamiento de la identidad puede ser promovido por las representaciones que el indiedad de ver al migrante ind ser excluidora de atraso y peligro, que e debe ser excluida o marginado. Sin embargo, los nortunidades laborales, los n Jujuy se refiere a los peligros de la reproducción en espacios de frontera; el autor, analiza las causas y consecuencias de la práctica recurrente de las mujeres bolivianas al cruzar la frontera para tener sus hijos en espacio argentino. A través de esta estrategia, las mujeres bolivianas adquieren el documento nacional de identidad argentino, a través del cual adquieren derechos y beneficios como la residencia y la nacionalidad. El estudio ha mostrado que el control del cuerpo y los embarazos, se vuelve una estrategia para mejorar las condiciones de vida de la mujer y la pareja. La sobreutilizacimigrante ind ser excluidora de atraso y peligro, que e debe ser exclusión social parece redundar en detrimento de la población local, no suelva una estrategia para mejorar las condiciones de vi, sino adem una estrategiarto de extranjeros supone una desestabilizaciujer y la pareja..

2.4.2. Identidades intermitentes. Como identidades intermitentes, nos referimos a las prr las representaciones que el indiedad dnas ejercen y exaltan en ciertos espacios y en determinadas circunstancias, al mismo tiempo que despliegan dispositivos de ocultamiento en escenarios pe licos.

Los trabajos de Hecht (2008), (2010) y Hecht y Palacios (2010) tratan de visualizar el mundo indígena en espacios y en determinadas circunstancias, al mismo tiempo que despliegan dispositivos de ocultamiento en escenarios políticos. Hecht y Palacios (que hacen de Argentina y sus ciudades principales una región pluriétnica y multilingüe. En un contexto en el cual la lengua nativa "Toba" configura un rasgo de identidad étnica en los y las niñas, la etnografía muestra el manejo que de la lengua y otros dispositivos identitarios hacen los y las niñas en dos contextos diferentes, el familiar y el escolar.

Hecht ha propuesto el concepto de "etnogeografía" y Palacios (2010) tratan de visualizar el mundo indígena en espacios y en, que frente a la mirada imaginaria e ideal de una sociedad homogénea y pura racialmente, se enfrenta a los actuales procesos migratorios. El espacio del barrio hace que en estos indígenas una sociedad homogénea y pura racialmente, se enfrenta a los actuales procesos migratorios. En las ciudades, al mismo tiempo que comunales como el barrio Toba, se producen procesos de reivindicación indígena una sociedad homogénea y pura racialmente, se enfrenta a los actuales procesos migratorios. En las ciudades, al mismo tiempo que comunales como el barrio Toba, se producen procesos de reivindicación indígena una sociedad homogénea y pura racialmente

En los y las niñas el concepto de "etnogeografía" y Palacios (2010) tratan de visualizar el mundo indígena argentino que frena un sentimiento de pertenencia. Los niños y niñas se apropian de diferentes categorías de identificación según los contextos, así por ejemplo muchos no quieren ser relacionados con el barrio toba por el origen étnico y la condición de migrante, pero cuando deben vender artesanías dentro de la escuela, esta misma condición étnica sale a la luz. Este nosotros incluyente es provisto de un etiquetamiento étnico en una búsqueda intencionada por la autenticidad y hace que logren reivindicaciones para acceder a ciertos beneficios como becas escolares y subsidios.

La identidad como estrategia: las expresiones culturales se dan en las interrelaciones, los cruces y los quiebres, muchas expresiones y pro de pertenencia. Los niños y niñas se apropian de diferentes económicos o sociales, este fortalecimiento de la indianidad puede funcionar como un

dispositivo polculturales se dan en las interrelaciones, los cruces y los quiebres, muchas expresiones a Hall: la lógica de la identidad funciona como garantía de que el mundo no se deshace tan velozmente. Es una especie de punto fijo del pensamiento y del ser, un fundamento de la acción y pro de pertenencia. Los niños y mundo cambiante (2010, 339). Otros por el contrario invisibilizan sus símbolos culturales y como estigmas los ocultan con el propósito de incluirse en el sistema de consumo- como en el caso de algunos indígenas guatemaltecos-, la identidad se reconfigura permanentemente ante la globalización y la desterritorialización.

La migración como estrategia: las expresiones socioculturales transformativas: la identidad puede funcionar como estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrantes y también tener una perspectiva de interacción y creación de redes de apoyo que se forman en los lugares receptores. Girón (2008) y Bendón (2009) muestran en sus estudios sobre migrantes Mame de Guatemala y migrantes toba del Ecuador cómo en la migración infantil se dan un conjunto de acciones sociales, denominadas redes migratorias, estructuras sociales con las cuales se sostienen los flujos de población. Las redes de apoyo se forman por vínculos de género, edad y religión y sirven de gancho para la migración. Los grupos de pares, como los de referencia permiten al niño o la niña migrante su socialización en el nuevo territorio.

En la migración como estrategia: las expresiones socioculturales transformativas: la identidad puede funcionar como estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrantes y también como una perspectiva de interacción y creencias indígenas rompen a través del éxodo hacia la ciudad su papel tradicional. La irrupción de las mujeres a la ciudad transgrede su rol tradicional de cuidar los campos y la familia. A partir de la construcción de la carretera central en 1992, ésta se convirtió en una vía de escape para las mujeres, los niños y las niñas que rechazan su tradicional función agrícola o de cuidadoras nutricias. Desde los 90, la población de Calvasig provincia de Fungurahua viene migrando hacia las principales ciudades ecuatorianas.

La autora muestra que frente a la lectura occidental de verlos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrantes y también éxodo hacia la ciudad su papel tradicional. La irrupción de lasun deseo de estar incluido en el

sistema de consumo con celular, televisivos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades

La caracterizaciistema de consumo con celular, televisivos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrantes y también como una perspectiva de interacción y creñas indíveenismo y el ordenamiento que mira al indígena como algo extraño, promiscuo y sucio del cual se debe alejar, por esto tratar de remover a los niños y las niñas indígenas con el pretexto de "salvarlos" contiene para Swanson (2010) una expresión racista implícita, que también se evidencia en los dos discursos paternalistas: protección a la infancia y expulsión de migrantes y vendedores. Siguiendo a la autora, la irrupción de las mujeres a la ciudad transgrede su rol tradicional de cuidar los campos y la familia, transgresiacaracterizaciistema de consumo con celular, televisivos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrantes y también como una perspectiva de interacción y creñas indíveenflujos y circuitos que se generan en el proceso de migración y la presencia de los y las niñas indígenas en la ciudad. La autora establece que las relaciones, comportamientos, habitares, simbolismos, juegos que crean los y las niñas funcionan como estrategias de adaptación y resistencia en el espacio urbano.

En un interesante anma de consumo con celular, televisivos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migrancon la identidad de origen; en la ciudad las relaciones entre paisanos llevan adem interesante anma de consumo con celular, televisivos como indios vagos y delincuentes juveniles o ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migracionales. La investigación mostro que quienes migran a la fuerza, generan un vífica ser or con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indiles o, este vinculo con su lugar de origen se expresa con mayor fuerza por el vopia,o comunitario ya que los ind ni estrategia reivindicativa de derechos y oportunidades para los migraá de las barreras espaciales. Salir de la comunidad no es abandonar la presencia de ellos en su lugar de origen; por el contrario, las nuevas circunstancias hace que se desate la lr el vopia,o comunitar

Ser indienes migran a la fuerza generan un vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas, este vínculo con su lugar de origen se expresa con mayor fuerza por el vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas con derechos y oportunidades para la solidaridad y su relación con la tierra. De acuerdo con las teorías de la modernización migran a la fuerza generan un vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas.

Los indígenas migran a la fuerza generan un vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas. Este vínculo con su lugar de origen se expresa con mayor fuerza por el vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas. De acuerdo con las teorías de la modernización jornaleros, empleadas del servicio doméstico, músicos, artesanos, estudiantes transitorios, mineros etc. pero siempre con un hilo conductor entre los distintos artículos que componen este trabajo el cual involucra y reduce todos los discursos a una pregunta por la identidad; Rappaport y Gow (1997) lo verían como la necesidad de adoptar la vasta gama de posibilidades de ser indígena dentro de la modernidad, para esto es indispensable crear una metodología etnográfica que pudiese captar las múltiples conjugaciones de la identidad indígena.

La integración migran a la fuerza generan un vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas, este vínculo con su lugar de origen se expresa con mayor fuerza por el vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas. Este vínculo con su lugar de origen se expresa con mayor fuerza por el vínculo con su tierra que las que migran por voluntad propia, en el caso de los indígenas. De acuerdo con las teorías de la modernización, es el de entender la complejidad de factores sobre la migración por ella en la ciudad, la forma como se viven desde sus experiencias, ya que los indígenas de origen se expresa con mayor fuerza por el vínculo con su tierra que las que migran a la fuerza generan un vínculo con su tierra que las que.

Los aspectos que surgen de la noción "pertenecer a algo", a una cultura, a una lengua, a un territorio, se expresan con su tierra que las que, la forma como se viven desde sus experiencias, ya que los niños, niñas y mujeres desempeñan su papel de migrantes, una tradición de una cultura estable y unificada hoy se encuentra fragmentado; el ejercicio con los niños y las niñas indígenas en contextos de migración y desplazamiento muestra que la identidad se ha convertido

en una "fiesta m a una lengua, a un territorio, se estor con su tierra que las queudad, la forma como aprehenden a vivirla desde sus experiencias, ya que los niños, niñas y mujeres performan su papel de mendigos, una traeedor de una seguir asumiéndose como una entidad fija, esencial, inmutable y atemporal lengua, a un territorio, se estor con su tierra que las queudad, la forma como aprehende

2.5. El desplazamiento en Colombia

Es cierto que la realidad del desplazamiento forzado en Colombia y por lo que se presume, en otros países del Sur global, puede legitimar la incorporación de variaciones en la visión tradicional de las migraciones y en su teoría. Allí donde antes se veía únicamente migración por coerción estructural, ahora pueda verse como desplazamiento forzado, en gran parte por la reinterpretación de las causas, pero también hay parte de nueva realidad o cuando menos, nuevos enfoques en el análisis de la misma.

Tanto en el modelo colombiano como en los modelos más «amables» para las mayorías sociales, el extractivismo ocupa un lugar central del desarrollo, generando graves conflictos socio-ambientales que expulsan a las personas y comunidades más arraigadas al territorio. El primer modelo ha sido ampliamente cuestionado y se impone mediante métodos violentos directos o desapercibidos. En el segundo, se generalizaría teóricamente la “redistribución” y el reparto, pero ocasionando conflictos más localizados.

Estos conflictos se localizan en los territorios indígenas, afrodescendientes y algunas agrupaciones campesinas, donde aparece la tierra como elemento esencial objeto de conflicto. En esto se distinguirían Colombia y Bolivia como modelos y tipos ideales, porque mientras el primero dispondría de un Estado que en nombre de la neutralidad beneficiaría a los capitales extranjeros y transnacionales y perjudica a una mayoría de su propia ciudadanía; el segundo pretendería propiciar un acuerdo con las transnacionales menos perjudicial para el Estado, que dispondría de la facultad de explotar recursos a cambio de repartir beneficios y afrontar grandes proyectos en forma de infraestructuras nacionalizadoras. Sin embargo en ambos casos, los perjudicados son aquellos que resultan desplazados.



Después de Siria, Colombia es el segundo país con más población en situación de desplazamiento interno, de acuerdo con la Global overview 2015, Colombia reporta 6.044.200 de personas bajo este escenario y en su mayoría se encuentran en condiciones de extrema pobreza, incluso en indigencia; estas circunstancias, cuestionan además de la validez de un Estado Social de Derecho, la vulneración al derecho de no migrar, que es a pesar de que parezca contradictorio, el primer derecho que tienen las personas con respecto a las migraciones; se trata del derecho a un territorio y de quedarse en condiciones de seguridad y dignidad en el lugar donde se ha nacido o el que se ha elegido estar y en el cual es factible acceder a los derechos constitucionales. Pero qué sucede cuando el Estado es incapaz no sólo de responder a las demandas de bienestar que requiere la población in situ, sino además cuando no brinda la protección suficiente que blinde a las personas contra el desplazamiento forzado? ¿Cómo transitan la infancia los y las niñas indígenas que se encuentran en situación de desplazamiento?.

Las guerras civiles del siglo XIX, particularmente la guerra civil de 1875 de 1885 y la guerra de los Mil Días, se vinculan con la violencia bipartidista manifiestamente decidida desde los años 50. Estos conflictos nunca se resolvieron, quedaron subterráneos y emergen con las luchas armadas de los 50 en adelante, originadas por la tenencia desigual de las tierras por parte de terratenientes. La movilización indígena del Quintin Lame en el Huila, Tolima y Cauca como eje articulador y estratégico de poblaciones indígenas y posteriormente la utilización de este mismo corredor por Manuel Marulanda Vélez (Tirofijo) en lo que más adelante se llamarán las Farc, muestran como los grupos guerrilleros surgen y se mantienen en virtud del conflicto social por la tierra, el cual se va expandiendo y fortaleciendo en medio de campesinos y colonos; así, en la década de los 60 aparecerán el ELN y el EPL en tierras del Catatumbo, Magdalena Medio, Santander, Sucre, Córdoba y otras regiones del país.

La historia del desplazamiento en las últimas décadas, está marcada por lo que se ha denominado la "época de la violencia" entre 1948 y 1960, en esta etapa de conflicto bipartidista, proliferaron las expropiaciones de tierra a indígenas y campesinos en virtud de la precariedad de los sistemas de registro en la tenencia de la tierra, situación que generó migraciones hacia las ciudades. Para la década de los años 70 se instauró en el país un modelo de desarrollo que incentivaba la industrialización y construcción de ciudades, situación que de nuevo movilizó desde

el campo a indígenas, afros y campesinos en calidad de mano de obra barata; no obstante, el crecimiento de las ciudades, éste no abarcó a la recién llegada población, desencadenando el crecimiento de invasiones y conurbación.

Como respuesta a los grupos insurgentes, aparece en la década de los 70 los paramilitares, encargados de combatir a todos aquellos que legalmente como la UP o por fuera de la ley como los grupos guerrilleros, tuviesen pensamiento de izquierda. Para la década de los 90, los grupos paramilitares estaban fortalecidos con el auspicio subrepticio de hacendados, narcotráficantes, industriales y agentes del Estado, particularmente del Ejército, autodenominándose *autodefensas unidas de Colombia*.

Consecuentemente con lo anterior, para 1980 el narcotráfico, los grupos insurgentes y paramilitares se convirtieron en factores expulsores de indígenas, afrodescendientes y campesinos, generándose un nuevo tipo de desplazamiento, el forzado; bajo este contexto, los migrantes no buscan empleo, ni vivienda, necesitaban refugio. Sumado a esto, el modelo neoliberal instaurado a partir de 1990- 1994 le abrió las puertas a la competencia abierta con transnacionales, el desmonte de subsidios perjudicó a los pequeños productores y el proceso de empobrecimiento se hizo notable a partir de 1991, generando la migración de productores, campesinos, indígenas y afrodescendientes para buscar empleo y mejores condiciones de vida en la ciudad.

El presente documento, pretende ser un acercamiento que explique el desplazamiento en Colombia enfatizando el papel del conflicto armado y sus actores (paramilitares, ejército, grupos guerrilleros) como promotores de las migraciones. Como veremos, un conglomerado de investigadores con diferentes miradas, entre ellos Guevara (2004) y Bo Hoo (2012) al analizar el fenómeno del desplazamiento a partir de las causas estructurales que lo motivan, Bello (2004) y Cifuentes (2005) en los resguardos de Riosucio y Samaná (Caldas), Jaramillo Marín (2006) y su estudio de caso en los asentamientos de Tuluá - Valle y Villa (2006) con su interesante análisis sobre el miedo como estrategia de guerra, se encargan entre otros, de presentar el conflicto armado interno como la causa principal de la migración indígena y campesina hacia las cabeceras municipales y las grandes ciudades colombianas, revelando el reacomodamiento o pérdida cultural, económica y social que deben afrontar estas familias.

2.5.1. El desplazamiento y los pueblos indígenas.

En Colombia existen diferentes tipologías de migración forzada, lo que ha reconfigurado el habitar del territorio nacional; de acuerdo con los datos del Codhes (2010), mientras el 87% de los municipios han registrado expulsión de la población, el 71% ha sido receptor; se calcula que 280.041 personas fueron víctimas del desplazamiento forzado en el año 2011 (equivalente a 56.000 hogares), para el año 2014 se reportaron 137.200; de acuerdo con ACNUR, los departamentos con mas desplazamiento son Nariño, Antioquia y Chocó, aunque con diferencias regionales, éste fenómeno ha afectado todo el territorio colombiano, siendo la mayor parte de la población desplazada indígenas y población afrocolombiana que habitaban en lugares rurales. Con relación a la población indígena, el ultimo censo realizado en el año 2005 el DANE reporta 1.378.884 indígenas, de estos 933.800 habitaban en 710 resguardos (Dane, 2005) (Acnur, 2012) lo que nos lleva a pensar que queda un restante de 445.084 indígenas sin reportar, en situación itinerante, fuera de sus territorios originales o en situación desplazamiento.

No obstante que la situación de los pueblos indígenas ha llevado a la corte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, solicitar al Estado colombiano la adopción de medidas cautelares y medidas provisionales para los pueblos Nasa, Wiwa, Kankuamo, Wayúu, Senú, Embera Catío, Embera Chamí y Pijao y que diferentes organizaciones indígenas del mundo han demandado la adecuación de los criterios para medir el bienestar y satisfacción de sus necesidades teniendo en cuenta sus modos de vida y la pérdida de bienestar ocasionada por su relación con las sociedades nacionales, aún no existen estudios que den cuenta con profundidad de la situación de los niños y niñas indígenas en este contexto, ni políticas públicas efectivas dirigidas a la reincorporación de los mismos, podemos inferir que la infancia indígena continúa siendo marginal en el contexto político y académico del desplazamiento.

En lo referente al desplazamiento forzado de indígenas, el Informe de Desarrollo Humano (2012) denuncia las privaciones del uso y control de los territorios, producidas por destrucción, invasión o explotación indebida de los recursos naturales, la pérdida de manejo por parte de las autoridades propias, que arrebatan a afrocolombianos e indígenas la posibilidad de vivir en su hábitat y de preservar sus culturas y tradiciones ancestrales. Los indígenas en Colombia, representan el 2,74% del total de la población colombiana y el 3,4% de los más de seis millones de

personas desplazadas; es decir, cerca de doscientos mil desplazados son indígenas, cifra que puede ser mayor ya que el registro es difícil por cuanto los indígenas no acceden a las instituciones o no manejan el español. En Pereira por ejemplo, el Cabildo no posee cifras exactas de indígenas desplazados, ya que la característica cultural itinerante de los Embera Chamí, motiva su movilización constante desde sus territorios hacia la ciudad y viceversa.

Autores como Guevara (2004) y Bo Hoo (2012), nos acercan al fenómeno del desplazamiento en Colombia a partir del engranaje estructural que lo ha motivado. En el Cauca por ejemplo, siguiendo la línea interpretativa de Guevara (2004), la guerra ha tenido su propia configuración: desde la huida de la población, el enfrentamiento y la resistencia cultural, hasta la creación de zonas de distensión para la paz como La María en Piendamó, Cauca. De acuerdo a Guevara, el crecimiento del desplazamiento se ha propiciado por las incursiones de militares que violan el Derecho Internacional Humanitario en zonas indígenas y campesinas a través de acciones encubiertas. Sin embargo, otra causa del desplazamiento menos advertida pero igualmente importante, se encuentra en la fumigación de cultivos de coca y amapola sobre los territorios indígenas y de campesinos, desplazamiento que el gobierno ha llamado "migración voluntaria" desconociendo o ignorando el contexto armado y el conflicto de intereses que hay alrededor.

Una de las características del desplazamiento, es que se realiza en áreas estratégicas para el transporte de armas, corredores para el tráfico de ilícitos, zonas con proyectos agroindustriales, macroproyectos, obras de infraestructura y riquezas naturales. De la mano con Guevara, podemos inferir que el desplazamiento no es efecto colateral del conflicto armado, por el contrario, configura una estrategia de guerra asociada con intereses económicos.

Por su parte, Bo Hoo (2012) nos muestra el escenario actual de la comunidad Embera en el departamento del Chocó para develar la gravedad del desplazamiento forzado ocasionado por el paramilitarismo durante los años de gobierno de Álvaro Uribe Vélez. La hipótesis de Bo Hoo responde la pregunta si el desplazamiento forzado es efecto de los conflictos internos, o por el contrario, es una herramienta estratégica para controlar las tierras con el objeto de acumular el capital y expandir los poderes económicos.



Buena parte de los territorios disputados por los paramilitares son habitados por grupos étnicos, Bo Hoo afirma: "el Embera, como grupo indígena, es una muestra adecuada para mostrar la nueva forma de desplazamiento forzado, entendida como una estrategia para despojar las tierras que tienen abundantes recursos naturales, e igual para observar los impactos sociales y económicos que produce esta problemática" (2012, p. 8). El autor señala además cómo la región del Chocó al ser una excelente productora de materias primas, plataforma para acceder a mercados internacionales y potencial extractivo de recursos biológicos, una región dirigida a la economía extractiva, la hace atractiva para los grupos al margen de la ley.

2.5.2. Etapas del desplazamiento en Colombia.

Las estrategias "civilizatorias" sumadas a los conflictos civiles que ha atravesado la nación en las últimas seis décadas, caracteriza el desplazamiento en cuatro etapas, la primera está marcada por lo que se ha denominado la "época de la violencia" entre 1948 y 1960, con la proliferaron de expropiaciones en virtud de la precariedad de los sistemas de registro de tenencia de la tierra. Para finales de los años 50 las políticas económicas y sociales favorecieron el crecimiento de las ciudades tanto que para 1964 más de la mitad de la población vivía en centros urbanos.

La segunda etapa la podríamos caracterizar a partir de 1970, bajo el gobierno de Misael Pastrana, época en la que se instaura en el país un modelo de desarrollo dualista, el eje dinamizador de la economía era la construcción de vivienda urbana. Dicha política de desarrollo influiría mucho en la movilidad del país de las zonas agrarias hacia las ciudades, ya que la mano de obra barata era la de campesinos, campesinos-indígenas y afrodescendientes, muchos migraban en busca de empleo, vivienda y educación. En esta etapa hubo un estímulo a la industrialización, desarrollo de la infraestructura, fomento al comercio y mejoras en las condiciones de vida en zonas céntricas del país. La desigualdad y el desequilibrio entre diferentes regiones se agudizaron especialmente en la costa pacífica, los llanos y el sur de Colombia, lo cual estimularía un proceso migratorio sin precedentes.

Con esta ilusión en 1973 dos tercios de la población colombiana ya vivía en las ciudades, después de 1975, aumentaron los precios del café y propició lo que se denominó "la bonanza

cafetera", el dinero de dicha bonanza se invirtió en el mejoramiento de la infraestructura del Eje Cafetero, y las ciudades de esta región se convirtieron en centros de atracción. Mientras tanto en el campo, campesinos y familias indígenas comenzaron a propagar el cultivo del café. A mediados de 1980 el narcotráfico, los grupos insurgentes y paramilitares se convierten en factores expulsivos de indígenas, afrodescendientes y campesinos, generándose un nuevo tipo de desplazamiento: el forzado; bajo este contexto, los migrantes no buscan empleo, ni vivienda, sino refugio, convirtiéndose en la tercer etapa del desplazamiento.

Por ultimo, la cuarta etapa, se identifica a partir de 1990- 1994 cuando se instaura en el país el modelo neoliberal, se desmontaron todos los subsidios para programas sociales y para la producción y se suprimieron los pactos de productores, cuyo principal tratado era el cafetero. Esto redujo rápida y drásticamente los precios de café y produjo una profunda crisis económica y social en el Eje Cafetero. La competencia abierta, la bienvenida a transnacionales y el desmonte de subsidios, perjudicó a los pequeños productores; el proceso de empobrecimiento, se aceleró a partir de 1991 e hizo que muchos de estos productores, campesinos, indígenas y afrodescendientes buscaran empleo y mejores condiciones de vida en la ciudad, entre tanto los y las niñas indígenas de nuevo se convirtieron en víctimas de la inestabilidad económica, política y social.

2.5.3. El miedo como estrategia de guerra.

Existen dos vertientes interpretativas a través de las cuales se ha analizado el desplazamiento, la primera considera que es un fenómeno que tiene como origen el conflicto armado desde la llamada "época de la violencia" en los años 50; la segunda interpretación, ve en el desplazamiento no una consecuencia sino un medio o estrategia bélica de los grupos en conflicto para generar terror, en este sentido el trabajo de Villa (2006) apunta a develar el papel del miedo, no sólo como componente central en la experiencia del despojo y desarraigo, sino además el miedo como estrategia de terror.

De acuerdo a Villa, el miedo juega un papel central en las migraciones, ya que se trata de un sentimiento que se genera ante la percepción de un peligro real, supuesto o anticipado y que motiva respuestas diferentes, ya sea de aquietamiento, acción o huida. Así, podemos decir en principio que

el desplazamiento se inscribe en las respuestas de huida: es una forma de evitar un peligro real o latente: se huye para salvar la vida. Las amenazas, los asesinatos, las torturas, la persecución, la extorsión y el secuestro son las situaciones que las personas en situación de desplazamiento describen para explicar su huida.

Villa caracteriza varias tipologías de miedo: el miedo a la muerte, el miedo al “otro”, el miedo a sí mismo, a la propia palabra y a la memoria. El miedo hacia el “otro” “es un recurso utilizado no sólo por los actores armados, sino además por la población en general para afrontar cualquier conflicto personal, se “aprovechan” los contactos con cualquiera de los grupos armados para hacer acusaciones “falsas” que terminan en persecución. De este modo, se expande la semilla de la desconfianza y la tendencia a ver enemigos por todas partes; en este ambiente, cualquiera puede adquirir el rostro de enemigo y lo que prevalece es una mirada de todo “otro” como amenazante, peligroso y portador del mal. El efecto más evidente de este miedo centrado en el “otro” es la desconfianza y más temprano que tarde, la desestructuración del tejido social y el aislamiento (2006).

En un interesante giro interpretativo, la autora ve en el desplazamiento un ejercicio de la ciudadanía, pues si bien para muchos, el desplazamiento forzoso significa violación a los derechos, una minusvalía individual, social y política, también se convierte en una forma de resistencia a la guerra, son personas con capacidad de agenciamiento y buscan su reconocimiento social y político como ciudadanos.

Aunque muchos de los lugares de expulsión de la población son territorios con un alto valor económico y estratégico, la mayoría de estas personas provienen de una situación en la que predomina la exclusión y la pobreza; es decir, otra modalidad de negación de la ciudadanía y de vivir al margen de la nación. Si bien el desplazamiento forzado se experimenta como una traumática experiencia de pérdida (de seres queridos, pertenencias, arraigos, reconocimiento, hábitos, lazos sociales, entre otros), desde el punto de vista de la inclusión social y ciudadana, es para muchos un evento que sencillamente profundiza una ya larga historia de violencias, exclusión, marginalidad y discriminación. Para otros sin embargo, es precisamente esta vivencia previa lo que hace que el desplazamiento signifique, con todo y la precariedad en la que viven, una oportunidad

de participar de los supuestos beneficios del progreso (energía, teléfono, transporte público) o acceso a algunos servicios sociales (salud o educación) de los que carecen muchas regiones del campo colombiano.

De acuerdo a Villa, en la ciudad el sujeto en situación de desplazamiento, adquiere dos modalidades de comportamiento: el que busca ser reconocido e incluido o el minusválido que busca la compasión del ciudadano urbano. El ciudadano ve en esta población o bien un componente de peligrosidad o bien su condición de víctimas en el sentido de minusvalía social; en uno y otro caso, son caracterizaciones que la hacen un “otro”, por fuera del “nosotros ciudad”, “nosotros incluidos”, “nosotros ciudadanos”. Esto explica por qué para una parte de la población desplazada su ideal de reconocimiento e inclusión es que “no nos discriminen por ser desplazados”, “que no nos traten mal por lo que hemos vivido”, “que nos traten como ciudadanos y no como desplazados”; por el contrario otros ven en este reconocimiento como “desplazados” una clara reivindicación social y política. Para el caso de los indígenas que han vivido el desplazamiento, el uso de esta identidad se ha convertido en otra de las estrategias de sobrevivencia.

Otra modalidad de abordar el fenómeno, lo hace el análisis de Jaramillo Marín (2006) frente a los procesos de reasentamiento y reubicación de la población víctima de desplazamiento, Jaramillo enfatiza en la necesidad de una mirada crítica alrededor de los impactos sociales, políticos y económicos que producen los procesos y dinámicas de desplazamiento sobre las trayectorias biográficas, las identidades de los sujetos afectados y la capacidad de agenciamiento de los mismos. En tal sentido, el autor se interesa por los efectos sociales y culturales que para las personas en situación de desplazamiento tienen los procesos de inserción e integración en contextos urbanos, especialmente en los tejidos relacionales y en los historiales biográficos de las familias.

De acuerdo a Jaramillo, una de las expresiones significativas de la capacidad de agenciamiento de estas poblaciones, se relaciona con las exigencias a la administración municipal y a las entidades de cooperación internacional y nacional, para que el restablecimiento del tejido social y la recuperación de los derechos vulnerados, no se quede sólo en soluciones habitacionales como las de los albergues. Las familias exigen mecanismos de reasentamiento definitivo, así como

estrategias de ingreso y empleo estables y sostenidos en el tiempo, que les permitan asegurar una inserción integral a la vida urbana.

Si el desplazamiento forzado es una realidad que exige miradas complejas desde las Ciencias Sociales y la política nacional de atención, también los procesos de reubicación y restablecimiento urbano lo demandan hoy. En tal sentido, Jaramillo señala cómo la persona en situación de desplazamiento no es simplemente aquella que llega y trastorna el orden urbano; todo lo contrario, es aquella que desde su trayectoria biográfica recoloniza ciertos espacios, especialmente los marginales, de los municipios receptores, modificando también con ello los imaginarios de ciudad que se hayan o se estén construyendo.

Basándose en el estudio de caso realizado en el asentamiento “San Francisco” en el municipio de Tuluá (Valle del Cauca), Jaramillo encuentra que en el proceso de restablecimiento y agenciamiento se encuentra atravesado por dos dinámicas bastante significativas para las poblaciones desplazadas reubicadas en la Urbanización. La primera, en función de la reorganización de los proyectos familiares y expectativas de vida a través de la apropiación de una nueva vivienda; la segunda, mediada por el proceso de convivencia conflictiva, en un mismo espacio, con habitantes provenientes de distintos procesos de desarraigo, así como historiales biográficos disímiles, lo que pondrá en escena un juego de representaciones sobre quiénes realmente tienen o no derecho a habitar ese espacio.

En el fondo, perciben un cierto afán administrativo que está orientado a garantizar la reparación, el cual pasa por alto o incluso niega, los demás procesos de inclusión y restitución social al territorio que implican además de la vivienda, la apertura de nuevas oportunidades de desarrollo laboral. Para estas familias ello representa un síntoma más del divorcio entre la reubicación espacial y el restablecimiento integral.

Ese proceso de construcción simbólica del otro en escenarios como la ciudad, engloba un aspecto importante para el caso de la persona desplazada, ya que su condición se convierte en un dispositivo estratégico de reclamo o confrontación frente a la institucionalidad. Esto deriva en dos tipologías de sujetos en situación de desplazamiento:



- Desplazados dispersos en muchas familias provenientes del Albergue que han terminado por aprovechar «estratégicamente» su condición de vulnerabilidad, al punto de «profesionalizar» su función de víctimas, solicitando ayuda y dependiendo absolutamente del beneficio institucional.

- Otra parte de la población en situación de desplazamiento, no exige al Estado la restitución de sus derechos, aceptando ser partícipes de una asimilación de su condición de vulnerabilidad especial, a la de pobres históricos. En este sentido, Jaramillo sitúa de manera significativa, la discusión sobre el dilema que implica el reconocimiento de una vulnerabilidad específica o la adopción de un enfoque que garantice derechos a estas poblaciones, no por su condición de desplazados sino por el carácter de ciudadanos.

2.5.4 Desplazamiento Embera Chamí.

Varios autores se han referido al desplazamiento de los Embera Chamí: Vargas (1984) Pardo (1987) Ulloa (1991) y Vasco (1999) (2011). La forma de organización social de los Embera como una sociedad propia de la selva húmeda tropical, unos de río y otros de montaña, con una estructura política y social descentralizada y segmentaria. De acuerdo a Salazar casi la totalidad de los 250 grupos que hacen parte del grupo étnico Embera Chamí, se organizan en forma de cabildo Indígena y tienen diferentes organizaciones regionales como la Organización Regional Embera Wanana del chocó (OREWA) y la Organización Indígena de Antioquia (OIA).

Siguiendo la línea interpretativa de Pardo (1987) antes del contacto europeo, en el Chocó se libraba un fuerte enfrentamiento interétnico especialmente con y entre los Embera, quienes se caracterizaron por ser intrusivos, expansionistas y guerreros, avanzaban esclavizando y despojando a otros grupos de sus tierras. Con los españoles, los embrea opusieron una fuerte resistencia y para mantener su independencia debieron dispersar aún más sus unidades locales familiares lo que presionó un agudo proceso centrífugo en el grupo étnico. Este tipo de organización les permitió disgregarse y conformarse posteriormente en lugares apartados de la "civilización", lo cual se logró gracias a su sistema económico basado en la agricultura itinerante del maíz, caza, pesca y recolección. Esta facilidad de desplazarse ayudó a evadir a los invasores, aunque no fue suficiente

para impedir la conquista de sus territorios por parte de los hispanos, tanto así que las zonas en un principio colonizadas fueron las mineras.

El enfrentamiento entre los nativos por más de cien años y el ambiente de selva tropical, dificultaron a los españoles la colonización de este territorio. De igual manera, las riquezas chocoanas de difícil acceso, hicieron que su conquista fuese tardía, hasta el establecimiento de las gobernaciones de Popayán y Antioquia, iniciándose en 1511 con la fundación de Santa María la Antigua del Darién y posteriores poblados como Toro, Cáceres, Arma, Anserma, entre otros, pero sin relacionarse directamente con los Emberá. Sólo hasta el siglo XVII, entre 1600-1640, se inició el reconocimiento del río Atrato y los contactos comerciales, por medio de los cuales los indígenas adquirirían herramientas metálicas llevaron al inicio de un acercamiento pacífico.

Entre 1638 y 1645 las incursiones en el territorio Emberá fueron violentas, debido a la matanza que éstos propinaron a la expedición de Martín Bueno en 1637; además, los poblados fracasaron y los Emberá, por su organización social, se introdujeron en la selva. Esto condujo a un cambio de táctica española, la cual fue reemplazada por la labor misional a partir de fundación de cuatro nuevos pueblos en el Atrato, entre 1668 y 1672, por el bachiller Antonio de Guzmán.

Las misiones fueron asumidas por jesuitas en el San Juan y franciscanos en el Atrato, estos últimos decidieron implantar la corrección, los castigos y la obligación de estar en los pueblos. Tal actitud por parte de los franciscanos, desencadenó las protestas y los levantamientos indígenas, siendo el más importante el de 1684, disuelto por el ejército español y por indígenas noanama así como su huida a territorios alejados o independientes del dominio español.

A comienzos del siglo XVIII, entre 1718 y 1730, se fundaron nuevas poblaciones en el alto San Juan y en el Atrato, incentivándose la colonización aurífera y motivándose el cimarronismo o huida de los nativos a zonas selváticas aún más apartadas. Los Emberá expandieron así su territorio hacia el bajo Atrato y costa Pacífica en 1750, desterrando a otros indígenas habitantes de dichas zonas. Tanto el cabildo como el resguardo fueron formas de organización hispánica configuradas para controlar y gobernar a los indígenas y evitar su diezmamiento.



La figura político administrativa del cabildo, resistió por más de un siglo hasta la independencia, época en la cual se disolvieron. Los embera dejaron los pueblos o resguardos y se transferían en pequeños grupos hacia las riveras de los ríos. El enfrentamiento entre los embera y los africanos como producto de la política segregacionista hispánica, hizo que los embera se aislaran aún más hacia la parte de arriba de los ríos, situación que explicaría la falta de cohesión social entre los Embera actuales, lo cual origino una organización social basada fundamentalmente en las familias y en los pequeños grupos locales (Pardo, 1987, 59).

En pleno siglo XX este proceso no ha parado, se ha dado a través del frente agroindustrial (caucho, oro, platino, etc.), con la inmigración de nuevos pobladores. En el aspecto cultural con la creación de la prefectura apostólica del Chocó en 1908, las misiones Lauras en 1914 y la instauración de escuelas e internados donde "civilizan" a los indígenas. La realidad política del país también afectó a la nación Emberá, pues la violencia de 1950 contribuyó aún más a la dispersión de esta etnia hacia Panamá y al incremento de la población en el Baudó y costa Pacífica.

De igual manera, varios acontecimientos particulares como la proliferación de escuelas de corte religioso, el aumento de emigración de individuos de varias zonas del país a los territorios Emberá y una serie de proyectos institucionales que amenazan sus territorios, como la base militar de bahía Málaga, la carretera panamericana, el canal interoceánico, la explotación de minerales y recursos naturales como la pesca, las maderas, las hidroeléctricas y represas - caso Urrá I y Urrá II -, al igual que el contacto durante cinco siglos, han contribuido al cambio de ciertos aspectos culturales en las diversas zonas indígenas.

El Estado dejó en manos de poderes económicos y políticos no estatales, el manejo de los territorios indígenas, misioneros católicos, gamonales, comerciantes, conformaron un sistema de poder que diezmo cultural y socialmente a los embera; sin embargo, lo que más ha afectado al pueblo embera, ha sido el proceso de colonización. De acuerdo a Pardo contra la expropiación de la tierra, el indígena no tiene mecanismos de defensa, el colono tala los bosques y ocupa indiscriminadamente las tierras no cercadas. Los recursos de caza y pesca disminuyen sensiblemente, esta presión colonizadora se ha dado fundamentalmente sobre la Cordillera Occidental y en Urabá. El hallazgo y explotación de recursos como madera u oro, las obras de

infraestructura como carreteras o represas son motivos también para la expropiación del territorio indígena. En el Urabá y en los límites entre Caldas y Antioquia la proletarización y la aparición del minifundio ha decretado la extinción cultural de algunos grupos familiares y la movilización constante de familias embera a los centros urbanos preferiblemente Bogotá y Pereira.

Hasta acá, los diversos trabajos recogen temáticas y aspectos centrales del desplazamiento forzado centrado en el mundo adulto, pero no se advierte en el diálogo académico la inclusión de los niños y niñas como actores que emerjan en el escenario, la mirada más aproximada la encontramos en el trabajo de Cifuentes y Palacio (2006) en su análisis sobre los cuatro resguardos embera en el municipio de Riosucio (Caldas): Cañamomo y Lomapieta, Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, San Lorenzo y Escopetera y Pirza; en él describen la situación de conflicto armado y examinan los efectos de éste sobre la familia, tomando como referencia, no solo los impactos sobre esta institución en cuanto grupo social, sino también los efectos diferenciales del conflicto sobre cada uno de sus miembros.

De acuerdo a Cifuentes, las tipologías familiares han sido afectadas y transformadas al tener que desintegrarse por el desplazamiento de uno o varios de sus integrantes. Dichas reconfiguraciones van desde las tradicionales formas extensas y nucleares hasta la proliferación de modalidades recompuestas y mixtas de organización familiar, cambios que demandan de las familias nuevos esfuerzos de renegociación interna y de adaptación, exacerbados cuando el desplazamiento se ha dado fuera del territorio hacia lugares no indígenas. Las nuevas formas de organización familiar suelen crearse con carácter de transitoriedad, como estrategia económica de sobrevivencia, pero, dadas las precarias opciones que el medio ofrece para el restablecimiento de las familias, estas formas transitorias tienden a prolongarse más allá de lo inicialmente previsto, con los consecuentes efectos sobre los sistemas que se sobrecargan emocional y económicamente. El aumento notorio de familias monoparentales -especialmente materno filiales-, de familias mixtas en las que los abuelos asumen la orientación de las nuevas generaciones de niños, niñas y jóvenes -los padres se han desplazado, se han enrolado en los grupos armados o han sido asesinados-, las formas reconstituidas por la emergencia de nuevas uniones y el aumento del madre-solterismo son algunos de los cambios en las tipologías que pueden referirse en un contexto de



conflicto armado, aunque no pueda de ninguna manera, hacerse una atribución causal de carácter lineal.

Cifuentes anota que los efectos del conflicto, lesionan a cualquier miembro del grupo familiar independiente del ciclo vital que esté atravesando:

Sin embargo, la forma como los afectan las respuestas que les demandan y los modos de procesamiento de ellos, difieren entre otros aspectos, seg nuevas uniones y el aumento del madre-solterismo son algunos de los cambios en l

De cada 100 personas desplazadas, 65 son ni el aumento del madre-solterismo son algunos de los cambios en las reconstituidas por la emergencia de nuevas uniones y el aumento del madre-solterismo ás las personas que nacen en situación de desplazamiento en las ciudades, produciendo un crecimiento demográfico de la población desplazada que no es tenido en cuenta en las políticas de atención humanitaria”. (Cifuentes retomando información de Codhes y OIM, p.52.) (En Cifuentes, 2009, p. 96).

La autora advierte el riesgo, cuando el conflicto irrumpe en una etapa fundamental del ciclo vital en la que están construyendo, no solo las bases de su desarrollo físico y neurológico, sino edificando los fundamentos de su personalidad y los ejes sobre los cuales se van definiendo sus procesos identitarios y su horizonte de vida, de allí la trascendencia de los efectos que la dinámica bélica pueden tener, no solo sobre ellos sino sobre sus familias. Los impactos sobre el grupo familiar impactan con fuerza a los niños y niñas por cuanto estos dependen de la familia, como espacio básico de socialización, crianza y cuidado, para garantizar sus condiciones de subsistencia y desarrollo físico, emocional, moral, psicológico y cultural.

En esta medida, situaciones como la pérdida de progenitores, presenciar actos de barbarie, desplazamiento, inserción forzada a los frentes, estrés familiar, fragmentación de la vida comunitaria y familiar, entre muchas otras, ejercen influencia directa sobre las opciones de desarrollo de los niños y niñas, violan sus derechos y generan condiciones propicias para una escalada mayor de vulneraciones y de violaciones a sus derechos, razón por la cual, como se asevero antes, hay una fuerte tendencia a señalar esta población como una de las mas significativamente afectada por el conflicto.

El conflicto viola cada uno de los principales grupos de los derechos del niño: supervivencia, desarrollo, protección y participación. Las estadísticas registradas por varias fuentes al respecto, ubican a esta población en condición de víctima y por consiguiente colocan al Estado en la obligación de garantizar los derechos ratificados en la Convención sobre los derechos del niño, además de adelantar políticas efectivas de prevención y atención frente a la violación de estos derechos. En el caso de la población indígena, además de la orfandad, el retiro temprano de la vida escolar, las afectaciones psicosociales producidas por el ambiente hostil y por presenciar acciones bélicas, la exposición al riesgo de minas y en general de artefactos sin explotar, la naturalización de la guerra y la violencia como formas de vida y la utilización que los grupos armados puedan hacer de los niños y niñas para sus acciones estratégicas, se registran efectos que tienen que ver con los procesos de fragmentación cultural y con el debilitamiento de su sentido de pertenencia y las bases identitarias de la cultura Embera Chamí. (Cifuentes y Palacio, 2006, 34).

Siguiendo a las autoras, entre los aspectos más relevantes que tienen que ver con la incidencia del conflicto social armado en la vida presente y futura de los niños y niñas Embera, podemos señalar:

- Ruptura del proceso de construcción y re-creación de la propia cosmovisión de la etnia embera chami.
- Resquebrajamiento de los procesos identitarios.
- Alteración del libre y sano desarrollo mental y espiritual de los niños
- Violación de pertenecer a un territorio y pérdida irreparable de las raíces históricas.

De acuerdo a Martínez (2010) otro impacto del desplazamiento y el conflicto armado en la sociedad indígena, lo representan situaciones como el suicidio entre los niños y jóvenes, esta decisión obedece principalmente al temor y depresión que ha causado en ellos la guerra que libran los grupos rebeldes y de ultraderecha. A su vez, Tapasco (2008) encontró la situación que afronta las familias emberas de esta región, que a pesar de su contacto con la cultura occidental aún conservan su lengua, sus costumbres y además se les dificulta las relaciones con los diferentes sectores no indígenas. Esta situación la sufren con mayores consecuencias los niños quienes son los que más se enferman. Cuando el indígena sale a la ciudad, comienza a servirse de la limosna

ya que les permite comer y sobrevivir y dentro de la cosmovisión indígena no está pensar en una economía que le permita generar excedentes sino del diario vivir.

Precisamente el trabajo de Tapasco (2008), se desarrollo con familias indígenas Embera Chami asentadas en el municipio de Pereira, provenientes de dos resguardos: un resguardo situado en los municipios de Guatica, Quinchia y Riosucio y otro proveniente de los municipios de Mistrato y Pueblo Rico, estos últimos con una gran fortaleza cultural y empleo de la lengua embera, contrastándose con el alto nivel de aculturación de los primeros. Ambos resguardos resultan ser dos realidades, dos historias diferentes que transitan en el municipio de Pereira.

En la ciudad, la comunidad indígena de los resguardos de Caldas y Quinchia, tienen como actividad económica predominante el trabajo domestico para las mujeres y de jornaleros en fincas o ayudantes de construcción en el caso de los hombres. Por el contrario, la comunidad indígena de resguardos de Pueblo Rico y Mistrato tienen como actividad económica predominante la venta de sus artesanías elaboradas en chaquiras. Según Martínez y Toro (2010): " las mujeres cabeza de familia sólo saben hacer artesanías, por lo tanto se ven forzadas a la mendicidad, o en muchos casos la actividad artesanal se confunde con la mendicidad, sufriendo el retiro de sus hijos menores al ICBF y la policía, ello causa una mayor descomposición social, porque las madres solo saben hacer artesanías "(p.79).

Para Tapasco (2008) los y las niñas embera en situación de desplazamiento enfrentan diversas situaciones que impactan sus procesos de socialización y configuración de su identidad. Para algunos chicos el cambio del campo a la ciudad, significa desmejorar dramáticamente sus condiciones de vida, pues si bien la mayoría proviene de zonas caracterizadas por la pobreza y la marginalidad, los y las niñas en su lugar de origen contaban con dos aspectos importantes: el alimento y el espacio que les permitía correr y jugar. Estas dos condiciones se pierden en la ciudad, donde son condenados al hacinamiento y al hambre, situación desconocida para los niños y niñas provenientes del campo quienes extrañan en la ciudad la posibilidad de alcanzar el alimento de la planta y se escandalizan por la comercialización del agua.



La artesanía y las ventas ambulantes, son ejercidas en las calles de Pereira, especialmente en la zona céntrica, por pequeños grupos indígenas. Para Tapasco ésta es la única imagen que se presenta de la comunidad embera, cuyo número en el más pesimista de los cálculos, se mide en términos de centenares de familias. Sobre este problema se discute bastante a nivel institucional, logrando soluciones inmediatas y respuestas apresuradas que por lo general no generan resultados a largo plazo.

Tanto los adultos como los y las niñas indígenas, son objeto de discriminaciones y señalamientos, rechazados por su color de piel, por su apariencia y por su condición de desplazados, han sabido afrontar esta situación a través de sus reivindicaciones culturales. Agrupados en la Asociación Regional de Indígenas ASOREDIN, los indígenas procedentes de Pueblo Rico y Mistrato, refuerza su cultura con danzas autóctonas, indumentaria nativa de colores fuertes con accesorios en shakira (muchos de ellos no utilizan calzado) música embera, practicas lingüísticas con el uso de su lengua embera bedea, encuentros deportivos e integraciones con muestras de comida tradicional, caza tradicional con cerbatana y formas de acompañamiento comunitario.

Tapasco encontró que la cobertura en salud es insuficiente, ya que la falta de documentación e identificación de las familias de los y las niñas, impide su afiliación a entidades prestadoras de salud, así como las dificultades en la interpretación de los símbolos, códigos y procedimientos burocráticos de las instituciones de salud, en esta población que maneja poco el español y su nivel de escolaridad es muy bajo. Frente al estado de nutrición de los y las niñas, Tapasco realizó el análisis a través de visitas muestrales en los diferentes sectores donde reside la población desplazada. Existe muchos casos de desnutrición en los menores y avitaminosis en los adultos además un alto porcentaje de parasitismo en los niños y niñas. En el caso de las familias procedentes de Caldas y Quinchia, el nivel de nutrición de los menores está muy relacionado con el nivel de pobreza del hogar: desempleo, subempleo y casos de madre solterísimo. En la mayoría de casos, la realidad nutricional de los y las niñas, consiste en una comida diaria complementada con los programas de seguridad alimentaría que les suministran las escuelas a través de los programas de la Alcaldía y Bienestar Familiar. En el caso de las familias procedentes de Pueblo Rico y Mistrato el fenómeno es más complejo, pues las prácticas alimentarias de éstas familias se

encuentran sujetas a su sistema cultural, que consiste en el consumo de plátano cocinado, yuca y proteínas de algunos animales de caza, lo cual incide en déficit nutricional de los y las niñas indígenas.

De acuerdo a Tapasco, la medicina tradicional solo es utilizada por los indígenas que proceden de Pueblo Rico y Mistrato (no obstante mis observaciones de campo con indígenas Embera provenientes de Santa Cecilia y otras regiones del Chocó han mostrado la figura del curandero como un referente importante en esta población) a través de la figura del Jaibaná o medico tradicional, la población indígena busca el tratamiento en los casos de mal de ojo y curación a través de corales, los demás casos son remitidos a la medicina occidental. La morbilidad tiene particularidades propias derivadas de las condiciones en que habitan las comunidades y su contacto con la sociedad occidental. Las enfermedades más comunes continúan siendo: EDA, IRA, parasitismo intestinal, desnutrición, tuberculosis y enfermedades de la piel.

El reconocimiento de Colombia como un país multiétnico y pluricultural concretado en el Artículo 7 de la Constitución Política, condujo a la implementación de programas de etnoeducación por parte del Ministerio de Educación Nacional. El reconocimiento de una educación propia para los pueblos indígenas, promovió el avance en investigaciones de orden lingüístico y la formación de maestros indígenas, con el propósito de que ellos mismos elaboren currículos propios de acuerdo a las necesidades y costumbres de cada territorio. En la actualidad, los niños y niñas que aún conservaban sus tradiciones y lengua embera, se concentran principalmente en las escuelas de Caimalito y las Brisas, ya que en estos centros educativos la ley obliga a la administración a contratar maestros indígenas para que enseñen y refuercen la cultura embera. Así mismo, existen programas del Instituto Colombiano de Bienestar familiar, cuyo objetivo es rescatar y preservar la cultura Embera a través de promotores culturales que les enseñan a los y las niñas la lengua y las tradiciones ancestrales.

Un giro interesante en la interpretación del impacto de la migración de los pueblos indígenas, lo ofrece los programas de gestión ambiental, con la reciente reconceptualización teórico-metodológica de la atención del riesgo. Tomando como mayor desastre la pérdida cultural, el estudio de Martínez y Toro (2010) plantea la necesidad de trascender la visión fiscalista en el



concepto de riesgo ambiental, a través de un proceso metodológico denominado: modelo de acceso a recursos para la supervivencia; Martínez, expone la existencia de una categoría de análisis llamada *Riesgo Ambiental Cultural*, que se aproxima a una interpretación del riesgo desde un enfoque diferencial en este caso por su característica étnica. La investigación de Martínez y Toro, plantea que el desplazamiento forzado de los Embera hacia Pereira es un fenómeno social, que por su desterritorialización y su consecuente pérdida de condiciones para la reproducción cultural, representa una amenaza antrópica de magnitud masiva y debe ser prevenido desde la zona de expulsión. El desplazamiento forzado, lo plantea Martínez y Toro (2010) como una realidad construida socialmente, a pesar de su claro y definitorio sustrato físico, que a la vez y por lo cual, no pueden estudiarse sin referencia a la sociedad.

Es latente el riesgo ambiental, cultural de las comunidades indígenas Embera receptionadas en Pereira, debido a que la cultura para este grupo se constituye en su medio de vida y prolongación social. Por lo tanto, es necesario profundizar la relación entre los conceptos ecológicos y metodologías de análisis sociales, que puedan ser escenario de retroalimentaciones importantes para la construcción social de las ciencias ambientales. La aproximación de Martínez, nos permite abordar los temas ecológicos y conceptos como el de etnoregión desde un marco ético, que permite entender históricamente cómo la geografía del desastre, del riesgo y de la vulnerabilidad, parecen sobreponerse en los territorios colectivos con habitantes ancestrales en “zonas estratégicas de conservación o de desarrollo”.



Capítulo III

Nadie coloniza inocentemente, nadie coloniza tampoco impunemente; una nación nace en territorios colectivos con habitantes ancestrales en los centros educativos la ley obliga a la administración occidental. Las enfermedades en el mundo Rico, estos desplazamientos en consecuencia, de negación en negación, claman por su Hitler, o sea, por su condena.

Aims colectivos co

3. Perspectiva teórica: saberes ancestrales, poscoloniales y decoloniales

Finalizando el 2017, me encontraba realizando trabajo etnográfico en Guatemala, concretamente en lo que tradicionalmente se ha denominado el “triángulo ixil”, resultado de la triangulación que el ejército realizaba con tres poblaciones mayas: Santa María de Nebaj, San Juan Cotzal y San Gaspar Chajul, lugares mayas que como coordenadas el ejército trianguló para dirigir y enfocar las acciones genocidas en esta región el departamento de El Quiché, norte del altiplano guatemalteco.

El triángulo, fue el epicentro de una entre tantas guerras civiles que atravesó Centroamérica en la década de los ochenta, los sobrevivientes lograron consolidar en los años 90 un proceso de paz con el gobierno. El renacimiento de esta sociedad, se ha realizado a través del fortalecimiento de su lengua Ixil, pasando de la oralidad a la escritura, el rescate de su tradición, la defensa de sus territorios y la consolidación de la organización indígena que logra capitalizar su mayoría demográfica en mayoría política. A partir de estos intereses, desde el 2011 lograron crear su propia universidad intercultural por fuera del currículo estatal, “sin paredes” como afirma el rector, son las autoridades indígenas con la palabra de los mayores, los que revitalizan el conocimiento ancestral sobre la protección del agua, agricultura campesina, territorios indígenas, plantas medicinales, legislación indígena y calendario maya.

Al llegar a la sede principal en Cotzal, lo primero que sobresale son las representaciones de

Ixchel y Kinich, la luna y el sol mayas, hechas por los mismos estudiantes. La estructura material de la universidad se encuentra hecha en ladrillo, barro y argamasa, con paredes pintadas en cal, el suelo aún en tierra y unos 20 o 30 pupitres distribuidos en forma de media luna, con estudiantes jóvenes y adultos unidos entre sí por el propósito de descolonizar la universidad a través de propuestas alternativas derivadas de sus épistemes ancestrales.

En este contexto, me encontraba revisando los proyectos tesis de los jóvenes Ixil, las bibliografías representaban un listado de 10 o 15 nombres más similar a un texto de Borges que a una bibliografía convencional, por ejemplo: Chinto Raymundo, José Pascual, Santiago Botón, Máximo Arnoldo Curruchich ..., interpelada le pregunté al rector y me responde: *“nosotros solo acudimos a la voz y el conocimiento de las autoridades indígenas, a la palabra de los mayores, esos son sus nombres, son ellos los que tienen el conocimiento nuestro ¿quién sino ellos?”* ... *“Si la universidad es una expresión derivada de lo universal, ésta debe contener todos los saberes, y no dar prioridad a unos sobre otros, la universidad no la hace una estructura de cemento o unos determinados conocimientos...”* estos argumentos revelan la proclive tendencia por descolonizar la universidad y re-construir los conocimientos ancestrales liberándose de la modernidad occidental y sus saberes logocentros. Se convierte en un cambio paradigmático en el cual la universidad ya no se inscribe en lo que Castro-Gómez denominó: *“la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber.* (2007,79).

El episodio, recrea el auge en las últimas tres o cuatro décadas, en la producción académica de enfoques que gravitan alrededor de los estudios culturales, poscoloniales, decoloniales o descoloniales, todos con tradiciones teóricas parientes entre sí, efecto de esta condición de época, con la característica común de privilegiar lo cultural y develar la conexión entre un tipo especial de conocimiento y el poder imperial que lo sustenta. Sin embargo, entre unos y otros existen matices, gradaciones y énfasis que trataremos de ir aclarando en la medida que sus postulados nos sirvan para responder nuestras propias inquietudes. Tenemos particulares intereses conceptuales en los estudios poscoloniales y decoloniales ya que son estos los que nos sirven como plataforma teórica.

Los estudios poscoloniales surgen de autores de la élite intelectual en India y Palestina,

principalmente, que tuvieron la posibilidad de estudiar en las metrópolis y estando en las dos orillas comienzan a reflexionar sobre lo colonial. Edward Said, es uno de ellos y uno de los pioneros en introducir el concepto de “orientalismo”, término que involucra varias acepciones, una de las cuales señalamos con sus propias palabras:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institucioricolectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración. Por otro lado, el orientalismo mantiene una posición de autoridad tal, que no creo que nadie que escriba, piense o haga algo relacionado con Oriente sea capaz de hacerlo sin darse cuenta de las limitaciones de pensamiento y acción que el orientalismo impone. En pocas palabras, que por causa del orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento y acción que el orientalismo impone. (Said, 2009, 21).

De lo anterior, entendemos un occidente que inventa un oriente acorde con las necesidades de occidente y produce un conocimiento para dominar a los países coloniales. Igual ocurrió con el mundo prehispánico al arribo europeo, el locus occidental está configurado por representaciones hechas por el colonizador desde su interés y sirve para mantener al colonizado en un papel de subordinación a razón de percibirse atrasado, comparado con la línea de progreso liderada por occidente y donde se supone que los otros deben llegar a estar.

El colonizado no tiene palabra y pasa a percibirse con los ojos del colonizador, esto genera el exotismo oriental, paradójicamente el mismo oriente se percibe como el lugar del exotismo, esta diferencia del discurso colonial como aparato de poder Bhabha, elocuentemente lo expresa de la siguiente manera:

Es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación [disavowal] de las diferencias racial/cultural/históricas y la renegación, esta diferencia del discurso colonial como aparato "pueblos sujetos [subject peoples]" a través de [subject peoples]" o racial/cultural/históricas y la renegación, esta diferencia del discurso colonial a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, el colonizador y del colonizado que son evaluados de modo estereotípico pero antitético. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción. Pese al juego del poder dentro del discurso colonial y a los cambiantes posicionamientos de sus sujetos (por ejemplo, los efectos de clase, género, ideología, diferentes formaciones sociales, sistemas varios de colonización, etc.), me refiero a una forma de gobernabilidad [governmentality] que al [governmentality] o racial/cultural/históricas [subject nation], se apropia, dirige y domina sus distintas esferas de acción, esta diferencia del discurso colonial a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización Oriente, relación que consiste en hacer den de conocimientos del colonizador y del colonizado enteramente conocible y visible. Se parece a una forma de narración en la cual la productividad y la circulación de los sujetos y signos están contenidas en una totalidad reformada y reconocible. Emplea un sistema de representación, un régimen de verdad, que es estructuralmente similar al realismo. Y es para intervenir en ese sistema de representación que Edward Saïd propone una semiótica del poder "orientalista", examinando los distintos discursos europeos que constituyen "el Oriente" como una zona del mundo unificada en estas esferas de acción, esta diferencia del discurso (2002, 96, el subrayado es nuestro).

Bajo el rótulo de "El mundo indígena", el poder colonial ha desconocido la multiplicidad de sociedades y expresiones culturales existentes antes del arribo europeo, no obstante, las teorías poscoloniales han mostrado que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente modernas de poder, resulta no sólo incompleto, sino también ideológico, fue precisamente a partir del colonialismo que se generó ese tipo de poder disciplinario que, según Foucault, caracteriza a las sociedades y a las instituciones modernas "técnicas minuciosas siempre, con frecuencia ínfimas,

pero con significativa importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política.” (1980,161).

En este punto, es importante señalar la concepción de lo cultural que signa este tipo de estudios y particularmente nuestra reflexión, relacionada con el hecho de pensar las culturas en constante transformación, el colonizado; en nuestro caso, el Embera no es idéntico a sí mismo en su estado original, sus cosmovisiones no son ni copia exacta de su origen ni se encuentran expurgadas del resto de las sociedades con las que tiene relaciones. En esta dirección, los estudios poscoloniales, decoloniales y con un énfasis muy importante en los Estudios Culturales, la cultura, lo étnico y por supuesto la identidad, son asumidos desde una posición contraesencialista, en tal virtud, representan nociones situadas en la historia y construidas políticamente: “Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en la que estamos posicionados y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado.” (Hall, 2010, 351).

Ahora bien, existe una condición distinta en la producción de conocimiento teórico entre poscoloniales y decoloniales, esta diferencia se relaciona en primer lugar, en un deslizamiento relacionado con el hecho, que aparentemente América Latina dejó “*de ser colonia*” hace más tiempo, diferente a la situación India o Palestina en la cual ellos duraron siendo colonias más tiempo. En segundo lugar, la importante influencia del posestructuralismo francés en las teorías poscoloniales en la medida que cuestionan el carácter esencialista del pensamiento occidental y su imposición al resto de culturas. Mignolo (2007) y Grosfoguel (2007) mencionan esta influencia

señalando autores como Foucault⁵, Derrida⁶ y Lacan. Los aportes de los posestructuralistas, de acuerdo con Mignolo y Grosfoguel se reflejan en las posturas poscoloniales, especialmente en lo que se refiere a la deconstrucción del lenguaje y las narrativas que giran en torno a la modernidad y su estrecha relación entre conocimiento, poder, racionalidad y progreso, para develar cómo Occidente quiere imponerse a esas otras realidades a través de un ejercicio de poder, configurado desde el uso del lenguaje mismo para sus efectos colonizadores.

Recordemos en nuestro caso, que ni los conquistadores ni los misioneros, tuvieron que incorporar a su discurso y corpus intelectual el aprendizaje de las lenguas nativas, ni sus clasificaciones, palabras y representaciones, ni sus culturas, sistemas simbólicos y cosmovisiones. Con cada paso, el europeo se encargó de enterrar la historia de las sociedades preexistentes y dejar por fuera los relatos que no cabían en las categorías de pensamiento occidental. En una especie de “*parodia del trabajo etnográfico*”, Todorov (2010) lo describe de la siguiente manera:

Una vez que Colla siguiente manera: especie de stentes y dejar por fuera los relatos que no ca espavez que Colla siguiente manera: especie de stentes y dejar por fuera los relatos convencional y relativa, de los indios, como si fuera evidente que los indios establecen las mismas distinciones que los españoles, como si el uso del español no fuera una convención entre otras, sino el estado natural de las cosas. (p. 41)

⁵ La historia sería para Foucault, el discurso del poder, y el poder de la representación, es el discurso a través del cual el poder somete; es el discurso por medio del cual el poder aterroriza, inmoviliza, somete, invisibiliza. De tal manera que la historia que nos han contado es el discurso mediante el cual el poder se intensifica. “La memoria, en principio azarosa y entregada a los caprichos de las representaciones tal como éstas se ofrecen, se fija poco a poco en un cuadro general de todo lo que existe; entonces, el hombre puede hacer entrar al mundo en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación. En el acto de hablar o, más bien (manteniéndose lo más cerca posible de lo que hay de esencial para la experiencia clásica del lenguaje), en el acto de nombrar, la naturaleza humana, como pliegue de la representación sobre sí misma, transforma la sucesión lineal de los pensamientos en un cuadro constante de seres parcialmente diferentes: el discurso en el que duplica sus representaciones y las manifiesta la liga a la naturaleza. (...) la gran capa indefinida y continua se imprime en caracteres distintos, en rasgos más o menos generales, en marcas de identificación. Y, como consecuencia, en palabras. La cadena de los seres se convierte en discurso, ligándose por ello a la naturaleza humana y a la serie de las representaciones. (Foucault, 1969:301)

⁶ En *Historia de la Mentira: prolegómenos* (1995) Derrida expresa varios interrogantes y se fueron sumando a nuestras propias preocupaciones de investigación: ¿Quién se atrevería a contar la historia de la mentira? ¿Y quién la propondría como una historia verdadera? A lo largo de su discurso, Derrida problematiza el estatuto verídico de la historicidad y cómo esta va mutando hasta su absolutización. El encuentro con estos autores interpeló mis propias reflexiones en beneficio de los objetivos de investigación que me había propuesto ¿es posible entender el concepto de niñez indígena sin la interpretación de su relación con el tiempo? ¿de qué manera cierta concepción de niñez indígena ha gobernado la historia del pensamiento occidental y con qué finalidad? ¿ha sido todo una mentira?.

Como hemos referido anteriormente, las teorías poscoloniales surgen en respuesta a los procesos de colonización en Asia y África, principalmente, cuestionando dicha sujeción en un tiempo determinado (modernidad). Aquí radica otra de las diferencias con los estudios decoloniales como alternativa epistémica y política y es que estos últimos cuestionan la colonialidad independiente del marco temporal de referencia, por la obvia razón que en América Latina continúa ejerciéndose la colonialidad: por esto, el pensamiento decolonial “al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la poscolonialidad.” (Mignolo, 2007, 33).⁷

Como ya hemos señalado, nuestra posición acepta la copresencia y la posibilidad de complementariedad entre todas las racionalidades, la idea no implica descartar por completo la racionalidad occidental, sino develar sus pretensiones coloniales e imperiales y comenzar a construir en tal diversidad nuevas alternativas sobre la niñez indígena. Miremos en detalle las siguientes consideraciones:

Estamos en todo nuestro derecho uientes consideraciones:iedad entre todas las racionalidades, la idea no implica descartar por completo la racionalidad occidental, sino develar sus pretensiones coloniales e imstra propia situaci a Una teoría es también la teoría de su propia lectura, y la lectura es siempre, necesariamente, asimismo situada. Es una lectura transpositiva, o, como se dice ahora, re-significada, que busca siempre —otra cosa es que lo consiga—producir algo a partir de una hermenéusis crítica. Flaco favor le haríamos a la causa anti-eurocéntrica admitiendo que “sus” teorías son sólo y exclusivamente para “ellos”. Nos estaríamos situando del otro lado de una barrera ideológica que ha sido creada por ellos, y confirmando por lo tanto la realidad de esa barrera. Traicionando, así, nuestra propia premisa sobre la necesidad de mantenerse, cueste lo que cueste, en la incomodidad de la tensión.

⁷ Esta constelación de posturas teóricas enriquecen el debate surgido a partir del concepto “descolonización”, introducido en las Ciencias Sociales desde finales del siglo XX, para señalar las pretensiones coloniales e imperiales del conocimiento científico (valga aclarar que dicha sujeción no sólo se ejerce en el conocimiento alterno) en la medida en que no han considerado o más bien han aniquilado la diversidad y riqueza de la experiencia de las sociedades no occidentales y otras epistemes alternas que podrían asumirse contrahegemónicas. De acuerdo con Maldonado: “descolonización”, fue un término sugerido por Chela Sandoval y Catherine Walsh, para hacer referencia “al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial” (2006, 175).

Somos perfectamente conscientes de que esto, hoy, constituye un todavodas las raci ya intenso debate en el pensamiento latinoamericano, y en general todavía sordo pero ya idades, la idea no implica descartar por completo la racionalidad occidental, sino develar sus pretensiones coloniales e imstra propia situación.r de la llamada teoría postcolonial, sobre la base de que esas corrientes, por un lado, pueden haber representado una promisoría reacción contra el eurocentrismo imperante, pero irónicamente se habían dejado capturar en exceso —entre otras razones porque la mayor parte de su trabajo se asentó en los centros académicos europeos y norteamericanos—por el “tex- tualismo” post de origen europeo que esas academias favorecían como el der-nier cri del pensamiento crítico “aceptable”. Pero en los últimos años estamos asistiendo —especialmente en Latinoamérica— a una contra-reacción inversa, que a veces incurre en el casi completo desprecio por toda forma de pensamiento (no importa cuán crítico) originado en el “Primer Mundo”. Esta pasa por ser una posición ultra-radical en su consistencia intransigente. Pero las cosas, desgraciadamente, son un poco más complejas: aparte del hecho evidente de que ningún pensamiento podría surgir de la nada (y no es que la historia del pensamiento “propiamente” latinoamericano sea nada, sino precisamente que la mayoría de los pensadores latinoamericanos del pasado que hoy se invocan pensaron en la inevitable tensión con el pensamiento europeo), se corre el peligro de una impensada complicidad con - el prejuicio -él sí bien eurocéntrico—de que Latinoamérica es “un mundo aparte” (es, para llevarlo a su máxima caricatura, el prejuicio orientalista -en el sentido de Edward Said- y exotizador que ha acantonado a los narradores latinoamericanos en el “nicho” del realismo mágico, o del barrero tropical, o cualquiera de las etiquetas con las que se arman exitosos congresos de literatura comparada... en Europa. (Gruner, 2010, 26).

Acá no se trata de negar el conocimiento intelectual del lado de la línea occidental, ni dirigir la mirada al otro lado de la línea en un logo-indio-centrismo o “*Latinoamérica-centrismo*” como lo nombra Gruner (2010), sino de pensar desde un “nosotros” re-apropiándonos de lo valioso, rescatando lo que fue enterrado y edificar algo nuevo sobre todo esto, en este sentido, las dos lógicas no son excluyentes, por el contrario, posibilitan el paso a una lógica de complementariedad e intermovimientos epistémicos en ambos lados de la línea⁸.

⁸ Aunque parece similar, nuestra postura es abismal frente al planteamiento posabismal de Santos ya que para éste, el

Finalmente, hemos visto como antecedente importante los estudios poscoloniales, señalando los puntos más relevantes que entran a hacer parte de nuestro interés interpretativo, marcando diferencias con los estudios decoloniales, referente en el cual se encuadra la investigación. Sintetizando, podemos afirmar que todas estas son teorías críticas y permiten plantear otros discursos contrahegemónicos, que reconocen nuevas formas de comprender y entender el mundo en busca de la transformación de estructuras y relaciones de poder naturalizadas, estratégicamente invisibilizadas o en el peor de los casos, toleradas.

En América Latina, la relación entre modernidad/colonialidad no se puede limitar tan solo al etnocentrismo europeo, debe incluir la participación de América y su experiencia histórica en lo que se ha llamado la modernidad⁹, para ello, los estudios decoloniales, como veremos, nos muestran que las experiencias vividas afectaron, y continúan afectando, las relaciones sociales (dimensión material) y también los aspectos individuales (dimensión subjetiva), lo que ocasionó una transformación en estas dimensiones, en cuestiones muy diversas como la necesidad de concentración del capital y de los asalariados (ya que el patrón de poder mundial capitalista así lo exige) la desacralización de las jerarquías y autoridades, la “individualización” de cada sujeto, vinculado al concepto de libertad individual, para poder hablar del tratamiento igualitario de todas las personas, pero requiriendo, en el fondo, la aplicación de relaciones de explotación y dominación. (Quijano, 2007, 216-217).

3.1 El giro decolonial

Para el caso de América Latina, a comienzos de los años 90 florece una zaga de autores como: Anibal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Alberto

pensamiento decolonial debe implicar una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar: “En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental”. (Santos, 2010, 32).

⁹ Entendemos modernidad de la mano de Walsh (2007) no como fenómeno intraeuropeo sino desde su dimensión global: “vinculada con la hegemonía, periferización y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro. La colonialidad es el lado oculto de la modernidad, lo que articula desde la Conquista los patrones de poder desde la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la elite criolla.” (Walsh, 2007b, 102).

Moreiras, Santiago Castro-Gómez, entre otros, con un peso muy importante en la discusión crítica de América Latina, especialmente dirigido a la recuperación del pensamiento indígena, afrodescendiente y del Caribe, sumado al debate crítico de conceptos como desarrollo, capitalismo, modernidad, civilización, epistemología...

Para ir tejiendo nuestro entramado conceptual, ya hemos señalado la importancia que tienen acá dos conceptos, el primero traído por el sociólogo estadounidense Wallerstein y posteriormente acogido por el filósofo y semiólogo argentino Walter D. Mignolo: *sistema mundo moderno/colonial*, entendido como el sistema imperial dirigido en dirección a la historia cuyo modelo es Europa y Estados Unidos; lo colonial entendido como el lado oscuro de lo moderno y en el cual yacen las historias de los marginados, los excluidos que son invisibilizados por los discursos hegemónicos de lo moderno. De este *sistema mundo moderno/colonial* surge el segundo concepto: “diferencia colonial”, como los espacios donde se reproducen estructuras de poder encargadas de subalternizar. Las diferencias entre América Latina y los países desarrollados no son solo culturales, sino que son precisamente diferencias coloniales: “La *relación* entre los países industrializados, desarrollados e imperiales y los países en vías de industrialización, subdesarrollados y emergentes *es la diferencia colonial* en la esfera donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, el trabajo, la explotación de los recursos naturales, las finanzas la autoridad. Con la idea de que existen diferencias culturales se pasa por alto la relación de poder, mientras que la noción de diferencia colonial se hace incapié en las diferencias imperiales/ coloniales.” (Mignolo, 2005, 61 la cursiva pertenece al original).

Agreguemos un tercer concepto: *colonialidad del poder*, acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, refiriéndose a la conquista como el momento en el cual se estableció el patrón de dominación colonial y la clasificación social a partir de la idea de raza. Todo comienza con América, siguiendo a Quijano, América fue el primer espacio tiempo en configurarse dentro de un nuevo patrón de poder de vocación mundial, teniendo como pilar el eurocentrismo. Este patrón de poder, se fundamentó en dos ejes: “de una parte la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de una raza, una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (...) Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América y del mundo después. De otra parte, la

articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (...) De tal manera que esas clasificaciones sociales a partir de la idea de raza, dispuso la naturaleza y las formas de división del trabajo. Así, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar". (Quijano, 2007,129).

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de Amente el uno del otro para existir o para cambiar relacilas historias de los marginados, los caciar sutados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formaci raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de Amente el uno del otro para existirnte nuevas: indios, negros y mestizos y redefinidos, los caciar sutados, pepañol y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

Histormaci raza, en su sentido moderno, no tiene legitimar las ya antiguas ideas y pruno del otro para existirsuperioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el ms, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban sial universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de

clasificaciraza, en su iversal de la población mundial. (Quijano, 2007,123).

Cuando se trata del poder, parafraseando a Quijano, es siempre desde los márgenes desde donde suele ser más visto y más sentido, porque entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder. La contribución de Quijano es central, para aclarar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y continúa siendo una estrategia de la "modernidad":

Tal como lo conocemos histra aclarar las condiciones bajo las cuales la colonialidad desociales de explotaci histra aclarar las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y continúa siendo una estrategia de la "modernidad": y dominantes. De (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la condiciones bajo las cuales la coloniaión; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. En las dos últimas centurias, sin embargo, y hasta la irrupción de las cuestiones de subjetividad y de género en el debate, la mirada eurocéntrica no ha podido percibir todos esos ámbitos en la configuración del poder, porque ha sido dominada por la confrontación entre dos principales vertientes de ideas: una hegemónica: el liberalismo; y otra subalterna, aunque de intención contestataria: el materialismo histórico.

En cada uno de los principales lara las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y continúa siendo una estrategia de la "modernidad": y dominantes. De (1) el trabajo licto que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre histcuales la coloniaión; (3) el sexoel capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, en todas y cada una de sus formas históricamente conocidas (salario, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, reciprocidad), pero todas ellas al servicio del capital y articulándose en torno de su forma salarial. Pero, del mismo modo, en cualquiera de los otros ámbitos —la autoridad, el sexo, la subjetividad— están presentes todas las formas históricamente conocidas, bajo la primacía general de sus formas llamadas modernas: el “Estado-nación”, “la familia burguesa”, la “racionalidad moderna.” (Quijano, 2007, 96).

No es posible pensar la niñez de la sociedad Embera, pasando por alto el discurso del

capitalismo y los *discursos raciales que* organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo con graves consecuencias económicas, de la que no se sustrae la niñez indígena: las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, son poseedoras de las mejores tierras, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos, peor remunerados y habitan en los lugares con peores condiciones de vida. Podemos ser celebratorios de las diferencias, de la singularidad de las alteridades, pero ¿hasta dónde estos exotismos que han signado a las sociedades indígenas se sustentan en estatutos del orden económico? Quijano (2000), (2007), por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. De ahí que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y posteriormente por las colonias inglesas y francesas fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias.

La categoría decolonial, invita a una segunda descolonización, “tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas (...) Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político.”(Grosfoguel, 2007, 17).

Ahora, no queremos predicar un determinismo económico que reduzca a los Embera a la expresión inmóvil de condiciones económicas y negar las dinámicas propias de cada cultura, pero si entender que desde el momento de la expansión de la cristiandad más allá del Mediterráneo, la colonialidad del poder, contribuyó a la autodefinición de Europa y fue parte indisoluble del capitalismo desde el siglo XVI. La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como fenómeno planetario, en el que todo el mundo participó pero con distintas posiciones de poder (Quijano, 2007). Los Embera han sido parte de este proceso, también han sido “subalternizados” a través de imaginarios en los que han sido construidos como inferiores, inferior

su cultura, inferior su conocimiento, inferiores las personas, inferiores los y las niñas, a través de ello justificar su sujeción y la apropiación de sus tierras; esto es, la colonialidad del poder, es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza y el centro como civilizatorio.

Tradicionalmente, la antropología es la disciplina que por excelencia celebra y refuerza las diferencias, sin embargo, la afirmación celebratoria de estas diferencias, lejos de subvertir al sistema, ha contribuido en su consolidación. El análisis decolonial de Castro Gómez y Grosfoguel (2007) sobre la actual reorganización global de la economía capitalista y como ésta se sustenta sobre la producción de las diferencias, cuestiona el orden económico y las relaciones centro - periferia establecidas a partir de consideraciones étnico-raciales, en tal medida y retomando a estos autores:

El concepto es, en tal medida y retomando a estos autores: r de contrascender la suposiciónsolidaciambialismo, como la modernidadrsonas, inferiores los y las nialtiaión; (3) el sexoel capitalismo mundial el trabajo existe actualmente, como hace 500 años, vimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, 13).

La exaltación de la diferencia de la alteridad, tan en boga por los académicos del siglo recién concluido, oculta bajo su rasero la estructura que ha reproducido la celebratoria otredad. Al respecto, el sociólogo Eduardo Grüner (2010) explica:

El pensamiento que se ha denominado eurocultura que ha reproducido la celebratoria otredad. Al respentido: por un lado, ha deglutido las historicidades diferenciales de las otras (muchas y mayoritarias) culturas , al postular su particularismo como universalismo, al pretenderse el Todo de la Civilización, de la Razón, de la Historia; por el otro, y con el mismo gesto, ha admitido, sí, la diferencia del Otro, pero postulándola como una absoluta y radical alteridad, construyendo respecto de ella una completa exterioridad que pareciera decir: “Allí los tienen, ellos son los otros, con los cuales nada tenemos que ver”, como si esa otredad particular

moderna no fuera un producto de la barbarie colonial, hoy disfrazada de lebratoria otredad. Al respentido: por un lado, ha deglutido las historicidades diferenciales de las otras (muchas y mayoritarias) culturas , al postular su n -y más aún las relaciones de producción, es decir de explotación y dominio—para contemplar a la distancia el producto terminado. Es por eso que la exaltación acrítica de la Diferencia —tan á la page hoy en ciertos círculos del relativismo más o menos culturalista, “progresista” y bienpensante—resulta a la larga extremadamente peligrosa, en tanto arriesga caer en complicidad objetiva con ese borramiento del proceso de producción de nuestra historia moderna. Y bien, no: no hay Diferencia pura-, hay que partir de la modernidad como de una época de contaminación, que ha —insistamos—producido diferencias a través de un ejercicio de poder.” (Grüner, 2010, 23-24).

La producción de las diferencias es parte, y una parte sustantiva, de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa y EEUU, configura la emergencia de otra forma propiamente moderna de racismo e imperialismo. A nombre de la alteridad y la diferencia, se impone la estructura de dominio y de poder occidental, sobre millones de personas so pretexto de “lo mejor para ellos”.



3.1.1, El árbol de manzanas, eufemismo de la “interculturalidad”.



Figura 1. Gura 1,c. Ni configura la emergencia de otra porpiamente m.

Una de las representaciones más frecuentes en los dibujos de los Embera, ha sido la del árbol de manzanas, tanto en los lugares ancestrales como en la ciudad de Pereira, los y las niñas lo representan como un arbusto frondoso y tupido de grandes manzanas rojas. Mi sorpresa no era para menos, ya que las diversas variedades de manzano solo prosperan en condiciones ambientales frías y secas preferiblemente en lugares donde las estaciones sean seguidas por primaveras y veranos frescos. Nada más alejado de la realidad climática de Pereira y los resguardos de Pueblo Rico, lugares donde llueve casi todo el año, por ejemplo en Pereira, la temperatura no baja de 17. Las manzanas que se comercializan provienen de Chile, EEUU y otros países europeos; además, corroborando con mi observación etnográfica, los Embera no cultivan este tipo de productos, entonces ¿por qué aparecían con tanta insistencia en sus representaciones?.

El manzano no es originario de América, investigando encontré que proviene de la región del Mar Negro, siendo distribuido por lo persas desde Egipto hasta llegar a la antigua Grecia y posteriormente a Roma. La manzana aparece en casi todas las cosmovisiones en el planeta, entre los nórdicos es símbolo de la juventud eterna y la inmortalidad, entre los celtas el manzano fue uno de los siete árboles sagrados, en la mitología griega tuvo tanta importancia simbólica que fue Gea quien ofreció como regalo de bodas manzanas de oro en el matrimonio de Hera y Zeus. En innumerables mitos aparece la figura de la manzana, pero la más representativa es su papel dentro

de la lógica cristiana: el manzano es el árbol del “fruto prohibido”. Cuenta la tradición que la primera pareja de seres humanos, después de su creación, vivían felices en el Paraíso Terrenal; no tenían dolores, ni enfermedades, todo era felicidad. Podían comer de todos los árboles del Paraíso salvo de uno, el manzano. La historia es de sobra conocida y el estudio del profundo simbolismo de este mito bíblico sería muy extenso; uno de los significados más representativos es el de la manzana como símbolo del discernimiento y la capacidad de elegir libremente y su consecuente castigo, el destierro. La expulsión del paraíso es la primera narración mítica de desplazamiento, exclusión y desalojo.

Exacto no es considerar el significado del árbol de manzanas para los niños y niñas Embera represente la expresión crítica del desplazamiento, lo que si se manifiesta a través de las representaciones, es la decantación de la lógica cristiana en el pensamiento de la niñez Embera. Nombrado bajo el sello de lo “intercultural” como un “intercambio entre culturas”, este eufemismo suele ignorar la naturaleza desigual del “intercambio” originado en una relación asimétrica, sobre la base de una estructura de poder que ha impuesto la religión cristiana sobre otros modos de creer.

Parecería que de vez en cuando las representaciones de los Embera enfocan el canon de la lógica hegemónica ¿No podríamos plantear que el carácter eurocéntrico también marca el horizonte cultural de los Embera? El eurocentrismo no es sólo el proceso histórico, además es una forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social. Frente a estos hechos bien vale la pena interpelar eso que tradicionalmente se ha entendido como “intercultural” y aclarar el sentido nuevo que tiene para nosotros.

Este término ha sido utilizado con mucha frecuencia con una variedad de significados, Catherine Walsh (2007a), (2009) ha reconocido por lo menos tres tipos de uso en el concepto de interculturalidad: la interculturalidad relacional, la interculturalidad funcional y la interculturalidad crítica. Siguiendo sus palabras:

La interculturalidad relacional es la que hace referencia al contacto e intercambio *entre* culturas, es decir, entre personas, porque hace referencia al contacto e intercambio de Walsh (2007a), bien puede la pena interpelar eso que tradicionalmente se ha en esta manera, se asume

que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en Amontacto e intercambio d cr Walsh (2007a), bie podre la pena interpelar eso que tradicionalmente se ha en esta manera, se asume ales frdominio y de poder occidentalr su n -ncia de lo cual se puede observar en el mismo mestizaje, los sincretismos y las transculturaciones que forman parte central de la historia y “naturaleza” latinoamericana- caribeña. (Walsh, 2009, 3).

Esta concepción sin embargo, oculta los contextos de poder, dominación y colonialidad que se llevan a cabo en una relación completamente desigual. Para Walsh existe una segunda noción de interculturalidad que ella denomina funcional:

Aque interculturalidad que ella denomina funcional: nda nocires y tradiciones culturales distintas, los que podre la pena interpelar eso que tradicionalmente se ha en esta manera social establecida. Desde esta perspectiva -que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, tampoco d social y culturalla denomina funcional: nda nocires y tradiciones culturales distintas,modelo neo-liberal existente.diciones de igualdad o desigualdad. De esta, 2009, 4).

Esto forma parte de una lógica cada vez más profusa, que reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo, volviéndola funcional a este orden y a la vez, a los dictámenes del sistema-mundo y la expansión del neoliberalismo.

De un nacionalismo fano y la expansilvisustentando su produccis y tradiciones culturales distintasiculturalismo y a una suerte de nihilismo posmoderno, concomitante y coincidente con la expansión del neoliberalismo. A la emergencia política de sujetos subalternizados en el orden político de la nación, le corresponde una profusa narrativa de lo étnico. La multiculturalidad y la plurietnicidad se han instalado en el ámbito de la ley para significar la tolerancia liberal a la Otreidad. En las dos s entrado en el celebrado camnte, los países andinos se han declarado multiculturales, pluriétnicos y plurilingües. Esto es sólo un síntoma de lo que sucede en otros lugares.” (Muyolema, 2001, 24).

Resulta sospechoso el inesperado y profuso ultrarelativismo en la que han caído las naciones latinoamericanas a nombre de la mal entendida democracia. En este sentido, el reconocimiento y el respeto por la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo neoliberal de acumulación capitalista, ahora “incluyendo” a los grupos históricamente excluidos en su interior.

La tolerancia liberal-democrática impulsa los imperativos económicos. En este sentido, el reconocimiento y el respeto por la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación de lo que sucede en otros lugares. política de sujetos subnacionales de la nación, pero si se ve comprometido en la construcción de una nueva estrategia de control político de la diferencia, pues, imagina a la nación como un archipiélago donde las etnias son islas particulares acotadas y comunicadas por las aguas universales de lo nacional. De donde podemos colegir que el multiculturalismo sustenta la producción de sentido, el reconocimiento y el respeto por la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación de lo que sucede en otros lugares, contribuyendo eficazmente al desagravio histórico e ideológico frente a los indios aunque el orden de la dominación no haya sido realmente afectado. (Muyolema, 2001, 27).

El reconocimiento multiétnico y pluricultural de nuestra nación, introducido a través de la constitución de 1991 con políticas específicas para los indígenas, son parte de esta multiculturalidad funcional.

3.1.2. Hacia una comprensión de la interculturalidad como posibilidad emancipadora.

Con la interculturalidad crítica y emancipadora, Walsh (2009) no parte del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. El reconocimiento de la diferencia, se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes abajo. Desde esta dicotomía, la interculturalidad se entiende como una herramienta y proyecto que se construye

desde la gente, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Se dirige a la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales y a la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas, siguiendo a Walsh:

La interculturalidad entendida crensar, conocer, aprendte, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, accique se ejerce desde se convierten en una nueva estentre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetrr, aprendte, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación rategia de dominacide lo que sucede en otros lug, contribuyendo eficazmente ambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación. *Walsh (2009, 4)*.

Por lo tanto para Walsh, el proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz de estructuras ya establecidas. Por el contrario, es implosionar -desde la diferencia- en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. No se trata de alimentar un multiculturalismo de corte liberal que reduce a islas inconexas a los pueblos no occidentales, sino de elaborar a partir de sus mejores tradiciones y modos de vida un propuesta civilizatoria alternativa. Por eso, el foco problemático de la interculturalidad no reside solamente en las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sino en todos los sectores de la sociedad, con inclusión de los blanco-mestizos occidentalizados.

La interculturalidad de la niñez Embera que nosotros proponemos como alternativa de sociedad, como proyecto político, epistémico, social y ético esta asentado en la construcción entre todos de una sociedad radicalmente distinta. Una transformación y construcción que no quede sólo en el enunciado y que no excluya otras formas de conocimiento, incluso la occidental.

Ahora bien, el colonialismo no solamente es un fenómeno de dominación política y económica, reiteradamente hemos señalado que *la diferencia colonial* ha requerido la supremacía del conocimiento europeo sobre los muchos miles de modos de conocer y de ser de las poblaciones colonizadas. Ni los y las mayas o náhuatl que se preparaban en los Calmecal o en los Altelpohcalli

fueron considerados intelectuales frente a los ojos del europeo, con la *invención de América* “(...) *desaparecieron Tawantisuyo y Anahuac, fue como si antes no hubiesen existido, como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición, es decir, con la invasión, y fue así como perdieron su historia autónoma... pasaron a ser culturas de museo al dejar de ser historia viva.*” (Mignolo, 2005, p. 51).

La imagen de la amistad engañosa que ofrecieron conquistadores, colonizadores, ejército independentista, misioneros y posteriormente coccaleros, guerrilleros, y ahora la *colonialidad global* (proceso que ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad) han hecho creer que lo indígena cobra un estatus diferente, nada más lejano de la verdad. El primer gran desafío que tuvieron los indígenas fue el arribo español, desde este momento los indígenas pasan de ser locales a no serlo, desde ese momento los pueblos embera, sus familias, sus mujeres, niños y niñas, han tenido que despojarse de sus territorios, de sus lugares originarios a nombre de la razón occidental. Todos han creído tener la misión de llevarles la luz de la razón y el desarrollo mediante su subyugación y despojo.

Esta perspectiva intercultural contribuye en esta investigación para comprender la niñez Embera Chamí, para distinguir desde las voces indígenas, la niñez indígena en contexto de desplazamiento, para que desde sus voces, la sociedad colombiana modifique y le de un lugar de reconocimiento y legitimidad a la niñez indígena.

La invitación nuestra, es la de considerar el concepto de niñez indígena en situación de desplazamiento en una perspectiva decolonial, no eurocéntrica, entendiendo que la configuración de la niñez indígena ha sido el resultado de un contexto moderno/colonial. Hoy, los discursos emergentes, alternos, marginales de la niñez pueden interpelar también la lectura del adulto y del adulto-blanco. Ponderamos una concepción contraesencialista de la niñez indígena, en el sentido desplegado por Hall, una nueva significación de la identidad, una en la cual ya no estemos contenidos como esencia. (1996, 2010).

Los Embera no están contenidos en el pasado, ni son lo mismo, ni son tan diferentes como quisiéramos, pero continúan siendo ellos. Ahora bien ¿Cómo transitan hoy la niñez los y las niñas

Embera Chamí que se encuentran en situación de desplazamiento?. El siguiente capítulo explora la inmensa constelación de investigaciones que en Latinoamérica se han encargado de responder esta pregunta y han contribuido en la producción académica sobre la niñez indígena en contextos de desplazamiento.



Capítulo IV

El oficio principia en la mirada dirigida hacia el otro, en silencio, dejando que la percepciernos, marginales de la ninocimiento y legitimidad a la nias a los pueblos no occidentales, sino de elaborar a partir de sus mejores tradiciones y modos de vida un necesita confiar también en su capacidad de estar ahí, no pertenece al propio mundo, está lejos aún, a un metro de distancia. El investigador agudiza la concentraciónn en su mundo interior para observar, y entonces inicia el viaje al mundo del otro, un trayecto que es interior, de lo observado a los paisajes y situaciones propias, y entonces se produce el milagro, el otro empieza a ser comprendido.

Jes la percepc

4. Lo metodológico como camino de comprensión

El esfuerzo antropológico que atraviesa esta investigación, ha consistido en desentrañar, interpretar y rescatar los sentidos o significados de la niñez Embera Chamí en contexto de desplazamiento y consignarlos en un registro susceptible de consulta, que por su misma naturaleza puede perdurar en el tiempo, por el contrario a los hechos, como la ablación o la utilización del cepo, éstos no permanecen, pueden transformarse e incluso desaparecer, la cultura como los individuos se encuentran en constante movimiento. Ahora por ejemplo, los y las niñas con los cuales iniciamos este viaje desde el barrio a “Las Brisas” ya no habitan los lugares donde los conocimos, de nuevo emprendieron su marcha hacia Pueblo Rico, lo supe hace pocos meses cuando regresé al barrio para iniciar el proceso de convalidación.

Libres de toda intención universalista, nuestro ejercicio partió de situaciones minúsculas para generar interpretaciones más amplias, que nos habilite hablar con modesta propiedad, de los y las niñas Embera Chamí en contexto de desplacialidad. Estas “miniaturas etnográficas” como las define Geert (1997), son pequeños trozos de la realidad; el objetivo del presente capítulo tiene

como propósito interpelar la lógica de nuestras intenciones metodológicas para capturar estas “miniaturas etnográficas” y en un ejercicio de traslación convertirlas al lenguaje. En otros términos, el esfuerzo por traducir la vida en palabras.

Así mismo, develamos la influencia del contexto histórico en la elección y uso de nuestros métodos y técnicas de investigación, sus alcances, limitaciones y finalizar explicando la lógica del lenguaje escritural que hemos empleado en la textura del texto. Sin embargo, las coordenadas de intención van orientadas a explicar las razones por las cuales podemos considerar este conocimiento válido para ampliar el universo comprensivo de lo humano, así como interpelar el repertorio discursivo tradicional de las Ciencias Sociales.

4.1. La cultura como texto de interpretación

Los y las niñas llegan a ser Emberas guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación, cosmovisiones que se van adquiriendo y negociando desde mucho antes que el niño o la niña pronuncie sus primeras palabras. Interiorizar estos esquemas o referentes culturales, es lo que podríamos denominar *identidad*, es decir, la incorporación de sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, representamos, dirigimos, nos identificamos y le damos sentido a nuestras vidas. Comprender la niñez Embera, conduce a pensar la identidad cultural en términos de una cosmovisión compartida, es decir, la concepción del mundo como lo ve el Embera, o en términos de una cultura común, como lo ve el antropólogo, con historia y códigos singulares que comienzan a adquirirse desde la niñez, expresiones del lenguaje con significados simbólicos, no ajenos a las transformaciones del tiempo y del movimiento.

Por estar nuestro problema de investigación cruzado por la cultura, es necesario comenzar por aclarar a qué nos referimos con el concepto de cultura. La cultura puede tener cualquier cantidad de acepciones, por lo general, ha existido la tendencia de pensarla como un sistema o una estructura, compuesta por referentes continuos, permanentes e inmutables, que sobreviven a pesar de las transformaciones históricas, en lo que podríamos denominar esencialismo cultural. Esta es la noción en la que muchos iniciaron su aventura antropológica, procurando excavar, revelar y

rescatar las singularidades, como si la historia no hubiera intervenido allí, fijadas en un pasado sin tiempo y devenir. Sin embargo, existe otra visión más cercana con nuestro problema de investigación y es la que admite que en la cultura y por tanto en la identidad cultural, la historia puede entrar a intervenir. Es aceptar la existencia de rupturas, discontinuidades, transformaciones, por lo tanto lo étnico, aquello que nombramos como “lo embera”, lo indígena o la “niñez embera” no es algo que exista suspendido en el tiempo y en el espacio.

No obstante que la presente investigación pondera una visión contraesencialista de la cultura, queremos aclarar que nuestro enfoque de investigación es hermenéutico, gravita en la órbita de la interpretación; consideramos a la cultura de los Embera como un texto con tramas de significación compartidos, los cuales deben interpretarse en perspectiva hermenéutica.

En tal virtud, la acepción de la cultura como texto que debe interpretarse y ser comprendida, es coherente con la definición del antropólogo Clifford Geertz al afirmar:

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.”(Geertz, 1997, 20). n Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, c, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.” (Geertz, 1997,88).

Nuestra postura asume la cultura como texto y además en contexto, dentro del cual se pueden describir todos los fenómenos de una manera inteligible. Tal manera del asunto, trae consigo con mucho cuidado una postura metodológica, que de acuerdo a Geertz, debe contener las características de una *descripción densa*¹⁰:

¹⁰ Para Geertz (1973) el que una descripción etnográfica sea “densa” significa desentrañar el significado más profundo de las acciones humanas, con su célebre ejemplo entre un guiño, un guiño mofa y un guiño gesto, nos muestra que la conducta humana puede ser interpretada como una acción simbólica, lo que realiza el etnógrafo es desentrañar el significado. Pero más significativo es que Geertz nos invita a reelaborar o re-imaginar un enfoque que sea más pluralista, dialógico, múltiplemente con la lógica del “otro” en contra vía a la forma tradicional de investigación sobre la que se había elaborado una “disciplina blanda”.

La etnografía acuerdo a Geertz, debe contener las características consigo con mucho cuidado una postura metodológica, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y explicarlas después. Y esto ocurre en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar informantes, observar ritos, elicitar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (Geertz, 1997, 24).

Cuando definimos la conducta humana como un texto que debe ser leído e interpretado, escrito a partir de actos, situaciones, discursos que son simbólicos, queremos indicar, que toda acción o comportamiento de los Embera nos debe significar algo, en este sentido, la metodología cualitativa de corte etnográfico siempre nos hace preguntar por el sentido de lo que observamos, escuchamos, percibimos, por esto, la descripción en nuestra investigación, va más allá de la recolección de la información. En tal suerte, la etnografía que asumimos no la describe el listado de métodos y técnicas que cual receta culinaria habríamos de seguir, lo que verdaderamente define nuestro método etnográfico, es el esfuerzo intelectual que realizamos por comprender el significado de ese mundo: “No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más bien algo inteligente que hacer con ellos. El concepto de «coleccionar mariposas» es corriente en la disciplina y caracteriza con propiedad las actividades de muchos etnógrafos e intérpretes fracasados que se limitan a acumular bonitos ejemplos de costumbres curiosas clasificadas geográfica, alfabéticamente, o en términos evolutivos, según la moda de la época.” (Barley, 2004, 20).

El que hacer antropológico se ha centrado en realizar entrevistas, diario de campo, fotografías, observación, etc., dentro de lo que llamamos tradicionalmente Trabajo de Campo, en unas prolongadas estancias “con los actores en terreno”. Lo que acá importa resaltar, es que no elaboramos conocimiento antropológico sobre los Embera o sobre los niños Embera, realizamos conocimiento antropológico *con* los Embera, emberas que habitan la herida colonial y por

consiguiente, el conocimiento derivado debe servir para decolonizar el saber- poder.

4.2 La etnografía como posibilidad epistemológica

La Etnografía tiene su origen en la Europa del siglo XIX, es en este siglo que la Antropología se consolida como disciplina con vocación etnocéntrica y colonial. Retomando ideas del antropólogo Jesús Galindo (1998), la Etnografía se erige en dos lugares europeos con temperamentos totalmente diferentes, Inglaterra, epicentro del comercio y dueña de los mares y Francia, cuna de la razón; la Europa que funda la etnografía es la que coincide con la política colonialista, capitalista y racionalista¹¹.

Desde entonces, las intenciones etnográficas han cambiado en el transcurso de la historia. En sus inicios y como influencia del positivismo, se trató de realizar clasificaciones, inventarios y taxonomías con el propósito de buscar leyes que pudiesen explicar las expresiones humanas. Las colonias en Africa y Asia se convirtieron en terreno fértil de exploración etnográfica, cualquier lugar que no fuese Europa, se convirtió en lugar propicio para comparar lo “salvaje” con lo europeo y civilizado.

Para el siglo XX y como consecuencia de las atrocidades de las guerras, la Etnografía se transforma, ya no será utilizada como mecanismo colonial, en adelante se utilizará como camino posible para entender al otro, una aplauso a la alteridad, a lo multicultural: “hoy aparece como un camino a la comunicación, un elemento más del oficio de entender al otro, un componente entre otros de la nueva configuración de la convivencia de lo múltiple y plural” indicaba el antropólogo mexicano Jesús Galindo a mediados de los años 90. (1998, 352).

¹¹ Si bien la etnografía es posterior al surgimiento de las Ciencias Sociales, como disciplina hereda la lógica colonial de su antecesora, como señala Castro-Gómez, no resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se haya sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales. [...] La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética. (Castro-Gómez, 2000, 148).

Esta reivindicación de la alteridad, se va produciendo a medida que las Ciencias Sociales se han ido desprendiendo de la lógica causalista de las ciencias físico-naturales y a medida que va creciendo la atención por promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión y formar una ciudadanía consciente de las diferencias. La multiculturalidad se inscribe en este esfuerzo y los trabajos etnográficos se nutrieron en el afán por visualizar y rescatar las alteridades. No obstante, el esfuerzo antropológico encubrió en buena medida las estructuras de las sociedades-culturales, políticas, económicas, epistémicas- que crearon y posicionaron la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad y ocultó o minimizó los contextos de poder, dominación y colonialidad que generan, precisamente, dichas diferencias, siguiendo a Garbe (2012), la pregunta antropológica es un elemento de la modernidad de las ciencias sociales y por lo tanto también elemento esencial de la colonialidad. Debido a su carácter intersubjetivo, en una situación de investigación antropológica hay dos opiniones: la del investigador y la del investigado, pero es solo la primera que puede hacer valer su propia pretensión de verdad. Esto es una continuidad desde la primera experiencia colonial en América, donde se enfrentaron dos versiones de la conquista, la de los conquistadores y la de los conquistados, pero solo la primera llegó a ser historia oficial.

La metodología como oportunidad epistemológica, se convierte en una posibilidad insurgente y transgresora de la mirada colonial en las Ciencias Sociales, un desafío inspirado en las teorías críticas, giro que involucra ambas caras de la moneda: la epistemológica y la metodológica. En esta investigación se trata de comprender que las alteridades se sostienen y se posibilitan sobre estructuras de poder que borraron del mapa la cartografía de las diferencias, en esta dirección, estamos preocupados por rescatar las alteridades destruidas por la colonia y el capitalismo y reconstruir sobre las ruinas enfoques complementarios sobre niñez Embera desde los mismos Embera¹², que posibiliten ampliar la comprensión de lo humano.

A este giro epistemológico, le acompaña un movimiento metodológico que involucra el uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural, vocación intertextual y crítica que reconoce la diferencia como relación construida dentro de la estructura y matriz colonial de poder

¹² Los trabajos de esta naturaleza se caracterizan por introducir el epíteto “otras”: voces otras, epistemes otras, me reservo el derecho de nombrar niñeces otras...

racializado y jerarquizado desde los blancos, por encima de los pueblos indígenas. Desde esta posición, nosotros involucramos el concepto de interculturalidad crítica como una herramienta emancipadora para construir sentidos desde y con los Embera.

La hermenéutica como proceso de interpretación, es un modelo enriquecedor si a través de la traducción intercultural, llegamos a identificar preocupaciones comunes y por supuesto, también contradicciones intratables referidas a la niñez Embera y la infancia occidental. El ejercicio etnográfico debe abrir el paso a favor de una interpretación y una hermenéutica puesta al servicio de la descolonización de las posturas tradicionales sobre niñez y la re-elaboración de conceptos complementarios e incluyentes.

Finalmente, todo acercamiento a un texto significa ir al encuentro de otro, por esto, más que una actividad de observación, la etnografía y la investigación antropológica son en realidad una actividad de interpretación, desentrañar una interpretación requiere, como diría Geertz, “indagar la intención del autor”:

Nada es más necesario para comprender lo que es la interpretación y por supuesto, también desde los blancos, por encima de los pueblos indígenas y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental, extrañas, irregulares, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que los judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas los judíos o franceses, es decir parte de la realidad, que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico. Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones. (Geertz, 1997, 28).

Subrayemos un asunto importante, *a través de la etnografía debemos averiguar los significados en la propia lógica de los Embera*. Sin embargo, hay que asumir que lo interpretado no es fiel copia de la realidad objetiva ya que son interpretaciones de interpretaciones, además, las

interpretaciones no se presentan immaculadas de nuestra propia lógica. Como veremos, no necesariamente lo que decían los Embera era efectivamente cierto, siguiendo el concierto de la Antropología Interpretativa, desentrañar el significado del texto cultural requiere entonces otros medios para aprehenderla, en más de una ocasión, las significaciones no necesariamente son observables. Afirma Geertz (1997): “lo que en un lugar nos impide a quienes nos hemos criado haciendo señas captar la significación de esas señas de otros no es tanto ignorancia de como opera el proceso de conocimiento como falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual el acto de esas gentes son signos.” Esta cita nos revela que el exotismo con el cual se ha investido las otredades decimonónicas, responde más a la debilidad metodológica del investigador que al aura esencial y enigmático que ciertos antropólogos han querido promover en sus largas estancias de campo.

4.2.1. El trabajo de campo.

La profesión nació de la mano de investigadores con la piel manchada por largas jornadas de campo al sol o al agua tras años de tratar con indígenas o africanos¹³. Hay que admitir que no es fácil asumir que se va a realizar trabajo de campo con carácter etnográfico, en primer lugar, porque se trata de un método de larga intensidad y duración, además, en la mayoría de los casos, no siempre el lugar de terreno coincide con el lugar de origen del investigador, en nuestro caso, el trabajo de campo involucró espacios de soledad, temores al transitar territorios ocupados por grupos insurgentes, comprende también enfermedades, disputas internas con la lógica de los indígenas, con la alimentación, con las formas de asumir el tiempo y los ritmos, entre otros. Barley se refiere así al trabajo de campo: “No me fue fácil decidir si hacer trabajo de campo era una de esas tareas desagradables, como el servicio militar, que había que sufrir en silencio, o si por el contrario se trataba de uno de los «privilegios» de la profesión por el cual había que estar agradecido. El proceso de recogida de datos resulta en sí mismo poco atractivo.” (Barley, 2004,9).

Cuando Malinowski, pionero del trabajo de campo, reveló en sus diarios reflexiones humanas

¹³ Sin embargo, existe otra corriente de antropólogos, que en el ámbito profesional uno denomina “de escritorio” ellos asumen la cuestión del trabajo de campo como un asunto sobrevalorado, para ellos el énfasis estaría en las elaboraciones intelectuales, abstracciones teóricas que el antropólogo realiza. Cabe preguntarse ¿por más erudita la abstracción que se elabore, si encajaría con la realidad del terreno? ¿la calidad retórica comprueba la captura del sentido y la motivación de las acciones sociales?

acerca de sus inclemencias y emociones negativas que en muchas ocasiones le generaba el encuentro con los nativos, se generalizó la indignación dentro de la comunidad académica. Este síntoma de zalamería propia del positivismo, orientó a los futuros antropólogos a evitar y combatir este tipo de infidencias cada vez que se presentara la ocasión, el investigador debía ser objetivo y “neutral”, libre de cualquier prejuicio¹⁴ o emoción personal. Pues bien, en contra de esta tradición propongo escribir el relato de mis propias experiencias, pedazos de la cruda realidad, aciertos y equivocaciones metodológicas, que me permitieron comprender el sentido de la niñez Embera en contexto de desplazamiento.

En esta dirección, el trabajo de campo no corresponde a la recolección de datos en un tiempo determinado y que como una cantera de hechos, definen lo que es la niñez Embera en situación de desplazamiento, para nosotros el trabajo de campo corresponde a la experiencia misma vivida desde mediados del año 2015, el cual involucra un año viviendo en el barrio Las Brisas (2015-2016), lugar de arribo de los indígenas Embera, varias visitas a los resguardos Embera, como el Gitó- Dokabú y resguardo unificado Chamí¹⁵, conversaciones con los sucesivos gobernadores del Cabildo Indígena, charlas con las mujeres –algunas parteras-, Jaibanás, líderes indígenas, jóvenes, talleres con los y las niñas, todo ello complementado con observación en las calles céntricas de la ciudad de Pereira donde las indígenas desde las 7 de la mañana se acomodan con sus pequeños hijos a mendigar.

Aunque es claro que nuestra investigación tiene un énfasis en la postura emic, es decir la mirada desde adentro, desde los mismos Embera, quisimos explorar las versiones de las instituciones “oficiales”, es decir la mirada desde el lugar colonial, el discurso hegemónico, como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), El colegio “Compartir Las Brisas”, los sacerdotes del barrio y revisar informes de algunos medios de comunicación como periódicos,

¹⁴ En el sentido que le confirió la Ilustración

¹⁵ Debo confesar mi preocupación por las visitas eventuales que realicé a los resguardos, ya que la etnografía tradicional implica permanecer el tiempo necesario para dejar de hacer “zambullidas esporádicas” como argumentaba Malinowski (1973). Sin embargo, parafraseando a Restrepo (2016) no existe un mínimo temporal que asegure una comprensión adecuada de las prácticas y los significados que la gente les atribuye ni tampoco existe una correlación probada entre la duración del trabajo de campo y la capacidad de comprensión del etnógrafo, toda vez que en la etnografía inciden la agudeza de la mirada y la sensibilidad del investigador. Se podría estar años en un lugar y no ver o comprender el universo de significados de la sociedad.

cadenas de radio y redes sociales como Facebook, que hicieran referencia al mundo de los Embera.

Es importante mencionar, que si bien mi primera aproximación de campo la hice como una inquilina más en el barrio Las Brisas, después de varios meses requerí un trabajo más formal con los y las niñas, de acuerdo con los diferentes tratados internacionales que regulan el trato con los niños, lo primero que realicé fue pedir la autorización de autoridades indígenas y escolares para realizar el trabajo con los pequeños. Desde entonces he venido entregando cartas institucionales de presentación y documentos de identificación donde me acredito como estudiante de posgrado. Esto es fundamental para iniciar cualquier trabajo que involucre la participación de niñas y niños, ya que permite disipar dudas sobre el motivo por el cual el investigador se encuentra en la comunidad y evitar así confusiones y percepciones negativas sobre la labor realizada.

El diario de campo fue de gran ayuda para la recopilación de información, en este cuaderno, que acompaña el hacer del antropólogo, es el amigo fiel donde quedan registradas conversaciones, observaciones, interpretaciones, emociones, ideas, números de teléfono, contactos, gotitas de tinto, rayones de los y las niñas, la silueta de sus manos estampadas con lapicero y todo lo que a posteriori sea de utilidad para ampliar e interpretar la información. Se brindó un peso significativo a las formas de interacción cotidianas que experimentan los y las niñas, como la casa, el centro educativo, las fiestas, la calle. Los temas que se priorizaron en la recopilación de datos etnográficos fueron aquellos en los cuales que hacen parte de su estructura social y cosmovisión: rituales, jaibanismo, juegos, enfermedades, educación y en general prácticas culturales que aprenden de los adultos.

De lo anterior se deduce que no consideramos el trabajo de campo como habitualmente se le reconoce, una etapa en la investigación, para nosotros es más una espiral, un devenir concéntrico en la cual continuamente estamos regresando para observar verdades más profundas, en este proceso hemos efectuado un progreso modesto de aproximación a la niñez Embera y sus transformaciones a través del desplazamiento.

Nunca aspiramos a ser uno más dentro de los Embera, pero si procuramos interpretar desde adentro, desde ellos mismos, desde el principio fuimos conscientes que los significados se extraen en los escenarios concretos, estos eran el barrio donde arriban a Pereira, los resguardos indígenas,

los congresos, la calle. La presencia directa, cara a cara y el establecimiento de la empatía es lo que garantiza la comunicación real con los Embera, con Rosana Guber: “Este enfrentamiento cara a cara es la única que garantiza una comunicación real entre antropólogo e informante y a través de la intersubjetividad, el investigador puede interpretar los sentidos que orientan a los sujetos de estudio. “El enfrentamiento cara a cara tiene el carácter irremplazable de no reflexibilidad y de inmediatez, lo que hace plenamente posible penetrar en la vida, la mente y las definiciones del otro. Al asumir cara a cara el rol del otro, se gana un sentido de comprensión de ese otro”.”(Guber retomando a Lofland, cit. en Hammeersley, 1984,51. En Guber, 2009, 49).

Se requiere tiempo y sutileza establecer la empatía con los indígenas Embera, en muchas ocasiones las preguntas no generaban la discursividad y la profundidad que necesitaba, este obstáculo hizo que empleara al comienzo una guía con algunas categorías previas como: familia, bautizo, juegos, noviazgo, matrimonio. El problema es que a medida que los Embera respondían yo iba incorporando sus respuestas a mi propio contexto interpretativo, traducía su propia lógica a la mía, de tal manera que al preguntar por el bautizo de los y las niñas, estaba expresando una distinción propia de mi cultura y aunque ellos también bautizan a sus hijos, no necesariamente su ritual comprendía el mismo significado que el mío. No tardé mucho en advertir que al plantear las preguntas iba estableciendo mi propio marco interpretativo con las mis propias categorías. Ahora bien, la rapidez y fluidez para realizar una investigación de esta naturaleza es la ideal y quizás mas frecuente en el campo de la investigación de lo que pensamos, sin embargo ¿realmente capturaba el sentido de la cultura y la motivación de las acciones Embera?.

4.2.2. La conversación convertida en lenguaje

A través de las técnicas, tratar de conversar con los Embera, es una cuestión bastante más difícil de lo que uno suele reconocer si no se ha encontrado el camino correcto. No siempre el preguntar genera algún tipo de respuesta, no obstante hay momentos en donde todo es posible, quizás la actitud, la inclinación del cuerpo, el tono de la voz, la empatía, el establecimiento del rapport y todo aquello que ilustran los manuales de técnicas etnográficas, logran abrir el sésamo al mundo interior y se realiza el momento de apertura, el lugar del encuentro.

Ilustro con un ejemplo lo que sucedió cuando llegué por segunda vez al resguardo y me dirigí a hablar con las mujeres indígenas sobre los temas relacionados con el cuidado y la crianza de los y las niñas. Lo que ocurre en general, en áreas donde la vida se encuentra más preservada y donde hay un temor a que las mujeres hablen, siempre el gobernador del cabildo y los hombres se hacen presentes e interponen sus argumentos al aducir que no existe nada que uno deba hablar con sus mujeres antes de que ellos den el permiso o las indicaciones a su comunidad (quizás sobre aquello que pueden o no pueden decir).

Realizado el previo encuentro con los hombres y con la comunidad en general, me dirigí a la casa de una de las mujeres Embera, que promovida por las instituciones estatales como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) ha venido liderando la campaña contra la ablación¹⁶. Se trataba de doña Gladys Morales, esposa de uno de los haibanás del resguardo, las pocas canas en su cabello revelaban unos 60 años de edad, ella no lo sabía con certeza. Mientras me hablaba se soltaba el cabello, recuerdo distraerme mirando su larga cabellera ensortijada, contraria a las melenas lacias de las Embera. Comencé a observar su vestimenta, la bata tradicional color azul claro, los adornos en shakira, los pies siempre descalzos e insensibles al calor, las piedras y las ponzoñas. Me senté frente a ella en una banca de madera y con mis manos sobre la mesa y mi libreta de notas comenzamos a conversar, no llevaba grabadora y mis notas posiblemente la podían intimidar, rápidamente pensé en una estrategia que la enfocara en la conversación. Comenzamos a hablar sobre asuntos generales, temas relacionados con la alimentación, su vida de niña, aplicaba “el arte de no ir al grano” tal y como se refiere Guber (2009). Poco a poco la conversación fue fluyendo, surgió el tema de la ablación o “curación” como lo llaman ellos, hablamos acerca de los talleres que ella realiza con las mujeres de la comunidad para evitar esta práctica genital. Con el ánimo de ahondar en los temas y generar una relación horizontal y más cercana, comencé a relatar aspectos de mi propia vida, paulatinamente fue creándose un clima de confianza sincera así que también le comentaba intimidades de mi embarazo y del parto, establecimos cosas en común y de pronto, surgió su voz:

-Yo me cacnto, surgiidades de mi embarazo y del parto, establecimos cosas en comujeres de la comunidad para evitar esta prba grabadora y mis notas posiblemente la podmencompaexiste nada (seme cacnto, surgiidades de mi embarazo y deloche al marido que

¹⁶ Mutilación genital femenina efectuada en el nacimiento.

estaba unos cuantos metros alejado de nosotras).

A mi me obligaban, así si usted no vivieran con ese hombre. O si no la castigamos. Ahora sabe que por medio de talleres de comunicacia y mis notas posiblemente la podmencmpaexiste nada queuno vuelve un líder.

De pronto se dirige directamente a mi y me interroga: *-Venga yo quiero que usted me diga que es lo que se siente?*

- Ante esto le pregunto: *Que se siente en que usted m*

Con un tono de voz me dice que es lo *-Pues que se siente en eso cuando esta con el marido?* (¿cómo se siente en eso cuando esta con el marido siente? si no la castigamos. Ahora sabe que por medio de talleres de comunicacia y mis notas posiblemente la podmencmpaexiste nada queuno vuelve un líder, sus mujeres relacive un líder,do esta con

Comienzo apenadamente a explicarle mientras miro los y las ni si no la castigamos. Ahora sabe que por medio de talleres de comunicacia y mis notas posiblemente la podmencmpaexiste nada queuno vuelve un líder, sus mujeres r la respuesta de do mientras miro los y las ni si no la castigamos. Ahora ¹⁷. Ahora bien, si la empatplicarle mientras miro los y las ni si no la castigamos. Ahora sabe que por medio de tallere

Exclama: *-nooooo que tal! y uno con la familia ahas miro los yomo no siente con una relacino la castigamos. Ahora sabe que por medio de talleres de comunicacia y mis notas posiblemente la podmencmpaexiste nada queuno vuelve un líd*

La conversación continua abordando temas menos comprometedores que bajaran el ánimo, mientras hacía tiempo para encontrarme con las parteras y terminar de escribir la experiencia antes que mi memoria hiciera lo suyo. Las parteras nunca llegaron al lugar donde me encontraba, no

¹⁷ Frente a las personas, no cabe neutralidad, por un lado es inevitable la incorporación de las propias opiniones o prejuicios previos, de otra parte la incorporación de las propias vivencias implica un ejercicio ético de reciprocidad y de un encuentro entre iguales. Tan alegado objetivismo hace parte de una diferenciación racista de larga data, que involucraba la relación asimétrica entre investigador dueño de la verdad y el informante nativo, propietario de cosmovisiones imaginarias y supersticiosas.

obstante regresé a Pereira como si hubiese logrado un enorme descubrimiento. (*Diario de campo, 2016*).

Traje esta experiencia de campo para señalar tres cosas, primero, que no siempre o casi nunca, el investigador es consciente de que algo inesperado va a ocurrir, de pronto la conversación se torna en lenguaje femenino, un hablar dirigido a mí, no como investigadora, sino a un mí, mujer, que escucha y que es igual o semejante¹⁸.

Segundo, conversar en una actividad etnográfica no es una acción de preguntar y responder, conversar raya en los límites del arte, se hace al interior de una relación humana que no busca otra cosa más que compartir el punto de vista con el otro y compararlo con la respuesta que nos llegue desde el otro. Esta conversación con doña Gladyz es una creación mutua, una conversación verdadera, no se establece en una relación entre investigador que pregunta y un indígena que responde, se da en una relación horizontal, dos seres humanos, mujeres, que preguntábamos y a partir de estos interrogantes establecimos una verdadera conversación, se fusionaron las dos lógicas en una construcción de sentido sobre temas tan ocultos y reservados para los Embera como para las mujeres mismas (provengan de donde provengan).

En su afán por hablar sobre lo innombrable, Doña Gladyz rompe su silencio y las palabras toman su propio destino. Las palabras hablan, esto nos conduce al tercer punto, conversar etnográficamente siempre nos dirige hacia algo, en esta interpelación dirigida ¿qué podrían significar las palabras de doña Gladyz: “*yo quiero que usted me diga que es lo que se siente*”? y ¿qué implicaciones tiene su inquietud en la cosmovisión de la niñez Embera? Tratar de resolver ésta y otras conversaciones constituyeron el esfuerzo intelectual de comprensión que hizo posible la interpretación etnográfica, más adelante volveremos al asunto.

¹⁸ “Sólo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y corresponde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo misma, a la cual Platón denominó “pensar”, como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento (Gadamer, 1995, 37) Frente a esta cita, reconocemos que la entrada hermeneútica en el sentido Gadameriano, no es ni políticamente correcto ni epistemológicamente congruente en un discurso con vocación decolonial. No obstante no pudimos sustraernos a esta provocación ya que Gadamer no lo pudo expresar mejor, afirmandolas como “ocasionen felices” en la que “el otro nos sale al encuentro” lo que corresponde una verdadera conversación, y “todo intento pasa del fracaso al logro”.

4. 2. 3. Cazando significados a través de las imágenes



Figura 2. Taller chi warranas, taller con nieron el esfuerzo intele2017

Estamos de acuerdo que en toda comprensi el esfuerzo intele2017l de comprensiras hablan, esto nos conduce al tercer punto, conversar etnogrersacin al lugar donde me encontraba, no obstante regresos los indígenas no sabemos. La respuesta de dodo que en toda comprensi el esfuerzo intele2017l de comprensiras hablan, esto nos conduce al tercer punto, conversar etnogrersacin al lugar donde me encontraba, no obstante regresos los indígenas no sabemos. es de queas donde se puedan expresar fácilmente, para esto la técnica debe ser en la misma perspectiva de los Embera, aveces se olvida que los informantes pertenecen a un universo diferente al de uno, esto vale tanto para los indígenas, campesinos, movimientos sociales e incluso personas semejantes a uno.

Por esto, es conveniente que desde el comienzo del trabajo de campo uno empiece por descubrir los marcos de comunicación /interpretación de sus actores; recuerdo caminar por el Alto Rio San Juan, en la vereda La Agüita. Inquieta por las experiencias educativas con los indígenas, me acerqué a la escuela “multicultural” donde asiste población afrodescendiente, indígena y algunos mestizos. Me acerqué a la profesora afrodescendiente y le consulté las experiencias pedagógicas con los indígenas, de inmediato responde: “ellos para el estudio si son duritos (...)”¹⁹

¹⁹ Este episodio nos abre muchas posibilidades de comprensión, por ejemplo el adjetivo “duritos” para caracterizar las aparentes dificultades de aprendizaje de indígenas y de afrodescendientes hacen parte terrible de la diferencia colonial. Por ahora, nos ilustra las decisiones en el uso de herramientas metodológicas.

Esta parte de la frase: “para el estudio si son duritos”, significaba que existe una o varias actividades en las cuales los embera se podían destacar. Continuamos la conversación mientras se queja por las deficiencias matemáticas de los y las niñas y finaliza afirmando: “*Para lo que si son muy buenos es para el dibujo, para eso si son muy buenos, eso me presentan unos trabajos....*”. Esta frase me evocó las 398 ilustraciones que Guamán Poma dibujó en su libro “Nueva Corónica y Buen Gobierno” (2006), escrita en el siglo XVI. A primera vista este número de dibujos parecen una exageración, sin embargo era la forma como Guaman Poma le narraba al monarca español los desafueros y atrocidades de sus funcionarios y entre otras, le pedía al monarca que gobernara bien.

Durante el período colonial, en el marco de la cruzada contra el “analfabetismo” y el “salvajismo” del llamado *Nuevo Mundo*, los gramáticos y escribas ocuparon una posición privilegiada y participaron en la creación y ratificación del imaginario del salvaje e iletrado caníbal, cuya “desviación” debía corregirse. La escritura amerindia fue descrita como una serie de “rayones” con carbón y tinturas “perversas” sobre paredes y telas como lo analiza Rivera: (2010), (2015). Ante esta visión despectiva, se defendía la conversión de las lenguas amerindias al modelo alfabético y gramatical del latín y se dignificaban, se volvían menos salvajes a través de su adaptación a la gramática y la escritura latinas, la pérdida de las lenguas ancestrales se suma al inventario de la herida colonial.

La etnografía y la etnohistoria nos revelan el delicado y sofisticado sentido estético a través del cual los Embera se pueden expresar con mayor libertad ¿quién no ha viajado por el mundo indígena sin tener una experiencia de colores, formas y texturas, modalidades visuales y sonoridades diferentes? ¿Por qué no podía considerar que los y las niñas pudiesen realizar su propia “descripción densa” a través de los dibujos? Fue así que comencé a utilizar el dibujo como otra forma de narrar.

Inspirándonos en el trabajo metodológico de la “sociología de la imagen²⁰” que la amara Silvia

²⁰ La sociología de la imagen considera a todas las prácticas de representación como la publicidad, la fotografía, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo y las simbologías textiles, y todo lo relacionado con el mundo visual.

Rivera Cusicanqui (2010), (2015) adapta para el análisis histórico del mundo indígena, quisimos emplear los dibujos y las fotografías hechas por los y las niñas Embera como método apropiado para narrar su niñez, lo cual configuró otro modo de contar y de comunicar lo que han vivido. En palabras de Rivera: “las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo. Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial. (Rivera, 2010, 5).

La actividad se llevó a cabo en el resguardo Embera, con población de los resguardos Gitó-Dokabú y Unificado Embera Chamí así como en el barrio Las Brisas de Pereira y consistió en plasmar los recuerdos más significativos de la niñez. No quisimos condicionar el ejercicio con categorías como nacimiento, padrinzago, Jaibaná, sino que efectuaran sus asociaciones libremente, en lo que si fuimos precisos es que dibujaran los lugares más significativos y las actividades que realizan allí y posteriormente socializar sus representaciones con el resto del grupo. Para detectar transformaciones culturales, también hicimos las actividades confrontando las cosmovisiones de hombres y mujeres emberas mayores de sesenta años con la de los niños y niñas de 6 hasta 16 años de edad.



Figura 3. Chor 3 s cos

La memoria condensa otros sentidos, en tal virtud, quisimos que las composiciones tuviesen otras texturas sensibles al tacto, así que incluimos maíz, chaquiras y pinturas de agua. En los resguardos, por iniciativa propia de los Embera, ellos agregaron hojas en sus representaciones pictóricas. El dibujo ha sido una de las primeras formas de comunicación humana, en nuestro caso,

ha sido una de las técnicas más fecundas para encontrar las transformaciones en las cosmovisiones de la niñez Embera que habita en Pereira.



Figura 4. Muquira warrana, ni. Resguardo Embera, 2017

Si la percepción es el corazón del trabajo etnográfico, todo lenguaje es importante, el visual, el natural, todo el universo semiótico configura el cosmos visible del oficio de la mirada y el sentido. (Galindo, 1997: 351). Nuestra postura implica una des- subalternización epistémica y lingüística, una apertura hacia otros conocimientos y otros lenguajes. Ya no se trata de clasificar y jerarquizar a los pueblos sobre la base de la posesión o no de la escritura alfabética ya que no es la única forma posible de expresar el conocimiento.

No podemos olvidar que en la configuración de la identidad interviene también la historia, lo cual complejiza el asunto por comprender la niñez Embera Chamí en contexto de desplazamiento. Una de las herencias que nos dejó la edad de la razón es creer que solo los pueblos con escritura podían tener existencia histórica, los pueblos con y sin escritura eran pueblos con y sin historia, respectivamente. Nada más miope que esta mirada, como veremos, la niñez Embera hace parte de un pasado desarticulado y un futuro que se experimenta con mucha duda, a pesar de esto y en esta dirección, el corpus metodológico se complementa con el análisis histórico, apelando a la restauración de la memoria, del origen y sus entrecruzamientos e intersticios con el presente.

4.2.4 El pasado presente

En el análisis histórico siempre está el peligro que durante el estudio cultural, en búsqueda de los hechos más profundos, se pierda contacto con la superficie de la vida, con los acontecimientos sincrónicos de los Embera, es decir con su ahora. Una de las vías para salvar esta situación, fue comenzar primero con el estudio de las realidades presentes, partimos de lo etnográfico y esto nos demandó ahondar en las raíces más profundas y situar los hechos en un marco comprensible.

Los albores de la modernidad/colianidad quedaron registrados a través de los Cronistas de Indias, comenzamos revisando las fuentes primarias que geográficamente coincidieran con los lugares, donde para entonces, habitaban los Embera. Con este objetivo consultamos las crónicas de Fray Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo y lo interpelamos con la crónica del indígena Quechuahablante Guaman Poma o Ixtlixochitl, que por la composición narrativa de sus dibujos, descubre buena parte de los valores andinos en la época de la colonia temprana y se convierte en buena fuente etnográfica para entender el lugar que ocupaban los y las niñas indígenas en ese panorama nativo-extranjero. Así mismo, las crónicas franciscanas del siglo XVI y la autobiografía de la hermana Laura de finales del siglo XIX nos aportan insumos suficientes para entender la manera cómo la religión católica justificó, bajo una exigencia moral, educar a través de la evangelización y acabar con las diferentes formas de espiritualidad. Este método de conversión forzada se inició desde bien temprana la colonia y continuó por la modernidad naciente, tomando a los y las niñas indígenas como su epicentro.

Así mismo la ciudadanía fue sin duda uno de los principales esfuerzos en la construcción de nuestra Nación, la manera como fue negada la niñez indígena a través de las Constituciones dice mucho acerca de nuestra sociedad. El rechazo del indígena y peor aún, hacia la niñez indígena en la joven República es señal de una democracia que no tenía ni igualdad jurídica, ni política, ni civil, con poblaciones que en su devenir histórico han estado desigualmente ubicadas en las relaciones de poder.

La literatura fue otro campo de estudio particularmente interesante y novedoso, frecuentemente utilizado en los estudios de carácter decolonial. A través de la pluma de José Eustasio Rivera y Mario Vargas Llosa, se recrean los efectos devastadores de lógica extractivista, concretamente las empresas caucheras contra los pueblos ancestrales, sin escatimar oprobios

contra la niñez indígena.

En esta investigación, el papel de la historia tiene dos modulaciones: la primera es reconocer que los investigadores tenemos una conciencia moldeada históricamente. No podemos ocultar que el colonialismo externo producido por Europa, introdujo sus tentáculos en nosotros y reprodujo otro colonialismo ahora interno, este colonialismo se reprodujo como marco cognoscitivo tanto para nosotros los mestizos, como y acá la segunda modulación, en el pensamiento indígena. Como veremos, las narrativas de los indígenas que se nombran como relatos identitarios, tienen muchos elementos producto de este colonialismo.

Esta otredad pensada ya no solo en el espacio, también considerada en el tiempo, nos hace colindar la historia con la etnografía. No podemos desarraigar la niñez Embera del mundo original, ya que de ahí nace su originalidad, gran parte de su comprensión está en su origen. En muchos casos, los análisis antropológicos pierden su significatividad si en la interpretación cultural se le arranca del contexto originario, alegóricamente, consideramos que su contexto es su cuna. Aunque parezca un ejercicio inútil, en nuestro caso la niñez pierde significado si se la saca del contexto que la ha creado y aún más tratándose de la niñez indígena.

En nuestro análisis encontramos varias tramas de significación fraguadas desde lugares históricos y que nos dan la entrada para comprender el modo como ha sido enunciada y entendida la niñez indígena “desde este lado de la línea”²¹. Una trama de significación que en nuestro relato comienza con el mundo prehispánico y nos muestra la fluidez simbólica a través de los rituales los cuales aseguraban el bienestar de la niñez y demuestra la clara conciencia del valor de la niñez en el mundo prehispánico²². Una segunda trama de significación lo constituye el momento de *conquista, que fue estructurado desde dos pilares, conquistar y evangelizar*, acá se inicia el desconocimiento de la niñez indígena y se borra una extensión considerable de su historia. Una tercer trama de significación que corresponde al momento colonial formal, afincado en la

²¹ Parafraseando a Santos (2010)

²² No obstante estas interpretaciones las confrontamos con las versiones de los cronistas que contradicen la idea de la valoración social de los y las niñas, según los cronistas la niñez no constituía un asunto tan importante para las sociedades prehispánicas. Para nosotros esta versión europea configura el primer cimiento de colonialidad sobre la niñez indígena.

evangelización y consistió en captar la niñez de las élites indígenas para reproducir, por vía de la alfabetización en internados, la estructura colonial. Poco a poco las proyecciones europeas sobre niñez que se irán configurando en el concepto de infancia, constituirán un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de comprensión, convivencia y sociabilidad de los niños y niñas occidentales a través del cuidado, la protección y la educación. Todo lo anterior se convirtió en un sistema para significar y diferenciar la niñez occidental con la que no lo era, en esta contradicción, los y las niñas de las colonias europeas quedaron convertidos en objeto de explotación, como sirvientes, laborando en plantaciones, minas o como soldados.

La cuarta trama de significación fue tejiéndose en un espacio con espíritu “independentista” y aspiraciones republicanas, los hilos pretenden tramar una ciudadanía que supone una igualdad entre sujetos individualizados y libres. Esta igualdad, ante todo ficticia, se piensa en términos biopolíticos, la niñez indígena representaba el pasado, como una fase atrasada que debía ser superado por medio de la miscigenación o el confinamiento en los resguardos.

El espíritu nacionalista y homogenizante, casi coetánea a la anterior, se convierte en una quinta trama de significación, la indianidad debía disolverse, la niñez indígena debía colombianizarse y transformarse progresivamente en ciudadanía, a través de la escuela o del trabajo, en este momento se profundiza, aún más, el proceso de desvinculación comunal y étnica.

Finalmente asistimos a una sexta trama de significación, un sistema de significados producidos por la historia de las atrocidades vividas en las guerras “mundiales” cuyas víctimas abarcaron las y los niños europeos, esto va a generar cambios significativos en la forma de entender y relacionarse con la niñez y va a desembocar en la Convención sobre los derechos del niño en 1989, la cual amalgama desde su discurso moderno/colonial dos tipos de derechos de muy distinta naturaleza: los que buscan incidir en una cultura adulta favorecedora de los niños y niñas, a través de prácticas de protección, prevención y promoción para establecer estándares mínimos de nutrición, salud, educación y seguridad social, resguardándolos de guerras, torturas, explotación económica y abusos sexuales, y otro tipo de discurso en la cual los y las niñas dejan de abordarse como objetos pasivos, de protección y provisión y pasan a la participación activa, como sujetos y ciudadanos.

Estas son seis tramas de significación que interactúan en la sociedad Embera contemporánea, en un movimiento en espiral multitemporal. Ahora bien, en la cosmovisión Embera cohabitan dos referencias de memoria, a veces complementaria, en ocasiones antagónica, una *memoria corta*, de reciente constitución, donde se aloja una acumulación de sucesos y conflictos como los asesinatos, envenenamientos, el despojo de las tierras, las amenazas, todo esto con gran valor representativo; por otro lado, la *memoria larga*, conformada por un horizonte histórico de duración más extensa que muestra que en los relatos emberas coexiste, inconscientemente o no, una multiplicidad de capas históricas que se manifiestan en la superficie social contemporánea.

Pareciera que en nuestro ejercicio de aclaración, la historia fuera lineal, nada más alejado de la realidad Embera en ellos el pasado y el futuro están contenidos en el presente, por esto, en la presentación del trabajo de campo coexisten simultáneamente como un movimiento helicoidal las diferentes tramas de significación histórica, es un movimiento concéntrico que marca una continua retroalimentación del pasado sobre el presente y el futuro.

Páginas atrás hemos reconocido que la niñez indígena y la cultura en general no son expresiones atemporales, por el contrario, pertenecen a este mundo y una buena comprensión parte de su origen y desarrollo. No es que consideremos que los Embera se encuentren en su estado originario, o que sólo a través de la reconstrucción histórica podemos acceder al significado, no; el esfuerzo comprensivo que proponemos se orienta a la recuperación del «punto de conexión» entre pasado y presente, entre espacio y tiempo, entre lo ancestral y lo occidental, como operación esencial para llegar a la comprensión.

4.2.5. La traducción

¿Qué hace la etnografía?, la etnografía traduce, la traducción etnográfica se concibe haciendo uso del procedimiento hermenéutico, como una decodificación. Acercarse a la cultura de los Embera se convertía en un triple desafío de traducción, primero, significaba traducir lo que el texto, es decir la cultura Embera, nos puede decir. Segundo, literalmente tratábamos de traducir una lengua desconocida. Aprender a expresar en la propia lengua Embera requiere años de inserción en terreno así como reconocer las variaciones dialectales y semánticas entre emberas chamí y

emberas Catío, poblaciones que coinciden en el barrio Las Brisas y en los resguardos en Pueblo Rico; no obstante no implicó grandes dificultades ya que los Embera hablan el español y los más jóvenes lo pronuncian mejor. Así mismo y como ejercicio de rigurosidad, nos valimos de traductores certificados en lengua Embera para realizar traducciones o transcripciones más complejas, todo esto aunado a la intención de evitar traducir sus códigos a nuestros propios términos. En esta dirección siempre es valiosa la convalidación de la información, no para que los Embera ratifiquen o desmientan la información, sino para verificar si realmente su cosmovisión se refleja realmente a través de lo dicho. Además en estos casos es preciso confirmar con ellos las palabras que han sido transcritas en Embera o traducidas al español.

Tercero, no podemos olvidar que nuestra traducción es de carácter intercultural y emancipatoria. En dirección a nuestras preguntas y objetivos iniciales ¿se puede generar una concepción nueva de niñez?, debíamos explorar los quiebres entre la concepción de infancia de occidente con la cosmovisión de niñez de los Embera.

No nos engañemos, por más “densa” que sea nuestra interpretación etnográfica, por más detalladas que sean nuestras descripciones, por más dibujos y narrativas emberas que se incluyan en nuestras descripciones, nuestro ejercicio podrá ser hasta bonito pero para nada constituye un ejercicio intercultural y crítico, generador de nuevas apuestas sobre niñez, que no sean a partir de la línea exclusivamente occidental. Lo que lo hace así, fue el esfuerzo que durante el trabajo de traducción se convertiría un ejercicio recíproco, para esto realizamos, encuentros grupales que involucraron parteras, hombres del cabildo, traductores de lengua, jaibanás y niños y niñas embera; para ir identificando preocupaciones comunes y enfoques emancipadores sobre la niñez Embera Chamí, el resultado quedó consignado en un manifiesto al final del documento.

La forma como los Embera se comportan con uno es radicalmente diferente a como se relacionan entre si, fue Malinowski el primer antropólogo en advertir que existe una diferencia entre lo que la gente dice, lo que hace y lo que deberían hacer (1989). En la labor etnográfica es importante distinguir estos tres niveles de la información, comencemos con un ejemplo tomado de mi experiencia en campo. En las prácticas relacionadas con los nacimientos Embera, algunas parteras con las que pude conversar dicen realizar ciertos masajes circulares en el vientre de la

gestante para ir acomodando al niño, además de recomendaciones acerca de baños y tomas de plantas medicinales con el fin de inducir el parto y calmar los dolores, durante el parto, acomodan a la embarazada en una posición que posibilite el nacimiento, posterior a este, el o la niña es ombligada. Esto es lo que las mujeres siempre dicen que hacen, tanto en el resguardo como en el barrio Las Brisas. Sin embargo en el segundo viaje que realicé al resguardo, nos llegó la noticia de una niña recién nacida que se encontraba en riesgo de fallecer en el hospital de Pueblo Rico como consecuencia de una hemorragia, una de las mujeres del resguardo me explicó que se trataba de una “curación”. Al indagar más sobre el tema descubrí que la curación (ablación) continúa siendo una práctica tradicional dentro de la cosmovisión Embera tanto en los territorios originarios como en el municipio de Pereira. Esta es la diferencia entre lo que la gente dice que hace y lo que realmente hace. Ahora bien, es muy difícil que el antropólogo pueda observar directamente esta práctica debido al temor que existe entre las parteras ya que la ablación esta contemplada dentro de la Ley de feminicidio.

Cuando uno les pregunta por lo que deberían hacer frente a la ablación, encuentra dos tipos de respuesta, una de ellas afirma: “*eso mal pal niño*” “*eso no puede hacer*”, estas respuestas dan cuenta de la influencia de las instituciones estatales en estos aspectos. Sin embargo hay otro tipo de respuestas en las cuales afirman que se debe hacer para “curar”. Con sus manos las parteras muestran el tejido que se corta, de no hacerse puede seguir creciendo en la niña hasta convertirse en hombre. Esta relación entre lo que se hace y lo que se debería hacer nos muestra el nivel de los valores de los Embera, curar la niña, es evitar que se convierta en hombre. Para esta sociedad el género, a pesar de haber sido instalado por rupturas epistémicas posiblemente fundadas a través de la imposición de la lógica judeocristiana, se considera un elemento consuetudinario. Tener claridad sobre lo que los Embera dicen que debe hacerse, constituye una grandiosa fuente que habla sobre el universo de sus valores.

4.3 Interpretar y comprender



En la “Interpretación de las Culturas” escrito por Geertz en 1997 ²³ el autor señala la importancia que tiene el punto de vista del actor en la producción de sentido, relegando el papel del investigador:

Normalmente no es necesario seel del investigador: actor en la produccituye una grandiosa fuente que habla sobre tro tipo de respuestas en las cuales afirman que se debe hacer para ifl ni reomo en el estudio de la cultura, el análisis penetra en el cuerpo de mismo objeto - es decir, comenzamos con nuestraas propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos- la línea que separa la cultura marroqui como hecho natural y la cultura marroqui como entidad teórica tiende a borrarse; y tanto más si la ultima tiende a presentarse en la forma de una descripción, desde el punto de vista del actor, de las concepciones marroquíes, de todas las cosas, desde la violencia, el honor, la dignidad, la justicia, hasta la tribu, la propiedad, el padrinzago y la jefatura. (Geertz, 1997, 29).

Por el contrario, apartándonos un poco del interpretativismo geertziano, nosotros consideramos la imposibilidad de des-hacernos del andamiaje cognitivo que nos ha formado y no consideramos la subjetividad del investigador como causa de error al momento de comprender las cosas tal cual son. Frente a la interpretación que realizamos de la niñez Embera, no cabe neutralidad ni autocancelación, reconocemos pertenecer a una sociedad y por lo tanto estamos inmersos dentro de una cultura, pertenecer a esta cultura nos configura en una serie de prejuicios²⁴ que permiten descubrirnos en nuestro propio contexto y momento histórico, en otras palabras, nosotros los investigadores cargamos nuestra propia realidad histórica. Lo importante es hacernos cargo de estas anticipaciones, nombrarlas y de esta manera hacer más honesta nuestra labor.

Estos sesgos valen tanto para nosotros los que investigamos como para los actores, entre los Embera también se manifiestan los prejuicios, también han sido parte de la lógica occidental. Por lo tanto un buen ejercicio de comprensión debe tener conciencia de esta doble vía histórica, la mía y la de los Embera.

²³ El interpretativismo, afirma Guber, continua preso del empirismo que le demanda al investigador sensibilidad ateórica para copiar lo real tal como se presenta, a través de la revivencia. (2009, 50).

²⁴ Fue Gadamer precisamente quien muestra que el concepto de prejuicio adquiere el matiz negativo en la Ilustración. Para la *Ilustración*, todo prejuicio significa un juicio sin fundamento alguno, con Gadamer: En si mismo, prejuicio quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes ... existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición. (Gadamer, 1993, 337).

4.3.1 Interpretar no necesariamente es comprender

El esfuerzo intelectual por interpretar una cosmovisión, requiere de la traducción, no obstante la traducción *per sé* no es un acto comprensivo, el acto comprensivo va más allá del acto de interpretación, porque la comprensión es comprender de otra manera²⁵. De lo anterior se desprende que el significado no sea algo fijo, en el caso de los Embera, esos episodios etnográficos que pueden presentarse a los ojos de occidente como contraproducentes o salvajes, a través del acto comprensivo podemos llegar a entenderlos e incluso defenderlos ante los tribunales de la razón occidental. Esto no significa que toda práctica o conocimiento deba aceptarse *per sé*, so pretexto de que “ellos siempre han sido así”. Lo que esta en juego acá es que el acto comprensivo implica movernos hacia su sistema de significación y explicar por qué los Embera son de determinada manera.

Miremos uno de los muchos episodios sucedidos con el gobierno del Cabildo Indígena Kurmadó del municipio de Pereira, en la última fase de investigación relacionada con la convalidación de la información. Como es reiterativo, previo a cada actividad se debe solicitar el permiso a la *autoridad mayor y gobierno de la comunidad*, instancia secuencial que autoriza entrar o no a la comunidad y acercarse o no a los y las niñas.

Cuando uno quiere acceder al mundo de los Embera, bueno no solo a éste, aplíquese a cualquier lugar que involucre una institucionalidad, debe mostrar un proyecto donde se aclaren las intenciones, los objetivos y la metodología con todas las formalidades oficiales. Los embera manejan este lenguaje institucional condicionado por la lógica de las ONG y otros organismos nacionales e internacionales. Como es habitual, los antropólogos consideramos de gran valor el conocimiento de lo ancestral, y aunque consideremos que la identidad es móvil y se transforma, somos seguidores acérrimos del fortalecimiento de la identidad, el respeto por la diferencia, la

²⁵ Pensemos por ejemplo en la interpretación que hace el músico de una partitura. Podemos estar de acuerdo que en la partitura original yace la expresión de su autor, su intención, su emoción, su historia viva, escrita a través del lenguaje del sonido; sin embargo, la interpretación que hace el músico de esta partitura, por muy buena que sea su reproducción, nunca va a estar conectada con la intención original de su autor, lo dicho cambia entre uno y otro. La comprensión implicaría en este caso que el intérprete se mueva de su propia sensibilidad y se conecte con la intención y sensibilidad del autor. Por esto creo que en la música no puede existir interpretación auténtica.

necesidad de entender otro tipo de ciudadanías, de niñeces, de democracias, etc. Después de mucho tiempo tratando de demostrar la importancia de esta fase en mi trabajo y que me dieran una respuesta, me dicen lo siguiente:

Lo que pasa es que ya tuvimos una asamblea general organizativa y poln mi trabajo y que me dieran una respuesta, me dicen lo siguiente: a metodolog no consideramos la be hacer para ifl ni reomo en el estudio de la cultura, el análide lo siguiente manera: en primera instancia tenía que ser, tenía que pasar por consulta previa y la consulta previa me había puesto, y esa consulta ya se la había lanzado pa la asamblea y la asamblea ha tomado la decisión y determinación diciéndole que: La comunidad indígena "Kurmadó" no se aceptan así sucesivamente solo por darle taller no, se dentra allá a la comunidad es con proyecto, el proyecto que se pueden beneficiar, a un sector que se puede entrar. Usted sabe como es la comunidad indmi trabajo y que me dieran una respuesta, me dicen son artesanos y se sacan, y los nitesanos y se sacanede entrar., es imposible, ves, porque los nie, ves, canede entrar. Usted sabe co que hacer una mainita para poder comprarle anede entrar. Usted sabe co que hacer una mainitami trabajo y que me dieran una respuesta, me dicen lo siguiente: a metodolog no consideramos la be hacsi usted no tiene ya como proyecto decirle bueno este el proyecto que se voy a dar acerca del taller, esa es otra voz, pero si no es así no. Solo refrigerio y taller no se aceptó usted.

Incertidumbre me producían las palabras del gobernador indígena, era claro que los beneficios de mi proyecto no coincidían con los intereses de su propia lógica. Mi indignación era de tal magnitud que me impedía comprender por qué para estas personas mis intenciones no eran una razón suficiente para motivarlos. Unos años antes, la promotora del SENA que estaba implementando la cría de peces entre los Embera, así como otros jóvenes de organizaciones que se encontraban trabajando en los resguardos, me advertían que los indígenas solo se acercaban a los talleres por la promesa de los refrigerios y los gobernadores concedían la autorización del ingreso a cambio de dinero.

Los prejuicios buenos o malos con los cuales uno siempre esta investido, lo llevan a uno a reaccionar de diferentes formas, una primera forma es pensar a los embera como seres interesados y con astucia: "Con malicia indígena" dicen los mestizos. Este prejuicio ignora que fue la

incorporación brutal y a la fuerza de los indígenas dentro de un sistema que no era el de ellos, lo que condujo a que terminaran comportándose con la lógica económica, la cual va actuando lentamente dentro de la cultura, generando una cierta forma de racionalidad.

La segunda forma de interpretar el comportamiento de los Embera, es asumirlos como personas ignorantes, que no piensan en la preservación de su cultura. Esta postura hace parte fundamental del entramado de comprensión que nos fue instalado desde el momento en que Colón pisó estas tierras. La pregunta recurrente entre los europeos y que sirvió de abrevadero para el mito del “buen salvaje” redundaba en la inquietud ¿por qué los indígenas apreciaban un pedazo de vidrio o cualquier otro objeto por igual al valioso oro? la respuesta fue asumir a los indígenas como faltos de inteligencia.

Existe una tercer forma de interpretar estos sucesos y es someterlos a la crítica positivista que alude los principios de objetividad y neutralidad, donde toda reflexión académica debe quedar limpia de los choques, conflictos, intereses y compromisos de los involucrados, en este sentido la investigación debe evitar este tipo de entramados y registrar solo lo políticamente correcto.

Una antropóloga de la Universidad Nacional, había tenido una experiencia similar con los Embera de la región, en su tesis de maestría así se refería:

En el ar tesis de maestr similar con los Embera de la regipol y compromisos de los involucrados, en este sentido la investigacieservaci forma es pensar a los embera como seres iEstuve esperando alrededor de seis meses la autorizaciregipol y compromisos de en el resguardo, proceso que podía ser infructuoso porque los embera chamí de esta zona no suelen aceptar estudiantes de tesis. Según ellos, los estudiantes finalizan las investigaciones y no suelen regresar al resguardo con los resultados ni compartir las ganancias de la publicación. Esta idea a todas luces me pareció equivocada ya que, como les manifesté a ellos dos en varias ocasiones, no existe un reconocimiento económico por hacer una tesis, al contrario, el estudiante debe pagar su matrícula a la universidad y en muchas ocasiones el gasto del trabajo de campo (...)

El trabajo de campo comprendi seis meses la autorizaciregipol y compromisos de en el resguardo, proceso que podo la investigacieservaci forma es pensar a los embera como suelen

aceptar estudio comprendi seis meses la autorizacioregipol y compromisos de en el resguardo, proceso que pudo la investigaciervaci forma es pensar a los embera como suelen. Estuve esperando alrededor de seis meses la autorizacioregipol y comprom sin que esto traumatizara de manera profunda nuestras relaciones. (Cortés, 2013, 15-18).

Como es natural, estos episodios le suscitaron a la estudiante interrogantes del tipo ¿es la investigación antropológica útil para las personas con las que trabajan los antropólogos? ¿Cómo se construye el “objeto de estudio”? ¿Deben participar en el diseño de la investigación? Interpelaciones que condujeron a nuestra estudiante a un primer acercamiento comprensivo en términos metodológicos, que consiste en no trabajar sobre los embera sino con los embera.

Traer este ejemplo no es un ejercicio ingenuo, interpela lo que significa un acto comprensivo en varios niveles de interpretación e interpelación profesional:

Primero la más simple y elemental de las observaciones, es que los Embera hacen parte de una economía capitalista, si bien su lógica no es la de acumular excedente, sí requieren las condiciones materiales necesarias para vivir. Segundo, nos revela el trabajo infantil Embera, que se desempeña en el entorno familiar y comunitario y que hace parte de su proceso formativo. Tercero, muestra que en su código cultural perviven elementos de intercambio que algunos denominarían “trueque”; me decía el gobernador: *“si uno ya con mas ánimos dentro a apoyar si porque nos está apoyando el uno al otro, mutuamente, y no solo con usted, ahora así con varias ONGs varias entidades públicas y privadas y cooperación internacionales.”* En nuestro caso, no es el canje de productos o de semillas, es el intercambio de un valor asociado a sus conocimientos.

La última frase del gobernador que bien valdría como argumento dentro de una economía solidaria, realmente esconde la más brutal de las contradicciones antropológicas, con excepciones claro está, consiste en los intercambios asimétricos realizados por los conquistadores, ahora son efectuados por los que creemos tener una vocación “crítica”. Ya no son las pertenencias materiales de las que se despoja a los indígenas, sino los conocimientos de los que uno como un investigador se apropia. El modelo extractivo que se da a través de la sustracción de los recursos y que tratamos de denunciar en este trabajo, también es ejercido por nosotros en la modalidad de conocimientos, los procesamos y los transformamos en productos culturales hasta llegar a la etapa final como un

bien acabado. La pregunta es ¿si logramos generar transformaciones? ¿Si alcanza la antropología a resolver problemas sociales? ¿Es éste nuestro papel? Si las respuestas son afirmativas ¿el desplazamiento de la niñez embera es un problema desde quién, desde ellos o desde nosotros?.

Los conceptos que la antropología ha utilizado como aculturación, transculturación, sincretismo, la misma palabra indígena que tanto empleamos acá, son producto de un sistema de dominación colonial, a veces parecen expresar que las culturas o las identidades padecen un problema o una enfermedad. Al problematizar la niñez Embera en contexto de desplazamiento, asumimos a priori que poseen una afección, una especie de dolencia cultural que se sintomatiza con frases académicas como “pérdida de su cosmovisión”, tal situación se puede tratar si el antropólogo interviene. Dado que asumimos que los Embera deben ser tratados por antropólogos, es justo que su problema cultural sea transformado en experiencia y conocimiento para nosotros, los del lado de la línea hegemónica. Lo que sería una suerte de benevolencia nuestra, esas “buenas intencionesnevolencia nuestra, esas transformado en experiencia y conocimiento para nosotros, los del lado de la lta llegar a la etapa final como uuntos para ascender en nuestros lugares de trabajo, en títulos universitarios, publicaciones, etc, todo para este lado de la línea. Más grave aún es que detrás de nuestras intenciones se esconde soterradamente representaciones de superioridad, que hábilmente hemos matizado a través de sentimientos proteccionistas.

Por ultimo, desde este lugar reconocemos la pluralidad de conocimientos my conocimiento para nosotros, los del lado de la lta llegar a la etapa final como uuntos para ascender en nuestros lugneoliberal lo hemos introducido en una econompublicaciones, etc, ien material con valor económico. Apartándonos de las dudas, críticas y preocupaciones que esta situación genera, si aceptamos que a lo largo y ancho del mundo existen muy diversas formas de conocimiento ¿por qué a estos no se les considera como conocimientos dignos de una equivalencia monetaria por los cuales no hay que pagar? ¿Será acaso que no los reconocemos como formas válidas y exactas de conocimientos?

4.4. Del contexto al texto, la forma escritural de lo narrado

El ejercicio de convertir el contexto en texto, involucra siempre un ejercicio de posicionamiento. Para nadie es un secreto que los discursos antropológicos de convertir el contexto en texto involucra siempre un ejercicio de posicionamiento. Para nadie es un secreto que los discursos finales como uuntos para ascender en nuestros lugares neoliberales lo hemos introducido en una economía de mercado como si tan solo en el concepto indígena, creado y recreado a través del mito de la modernidad. No es ingenuo que el término tuviera los niveles de significación que ha tenido en el transcurso de la historia, si consideramos la colonialidad y los efectos intencionales generados en los países denominados “subdesarrollados”.

En estos puntos de convertir el contexto en texto involucra siempre un ejercicio de posicionamiento. Para nadie es un secreto que los discursos finales como uuntos para ascender en nuestra visión de la vida social sin desconocer los significados ligados a ésta, entonces un texto etnográfico es en gran parte descriptivo. Nuestra estrategia de escritura se articula en cómo, a partir de las observaciones y conversaciones sostenidas en los lugares habitados por los Embera, podemos producir descripciones significativas de los aspectos de la vida social de su niñez. Aún más, cómo desde estas descripciones se puede no solo comprender la particular relación entre sus prácticas y significados, sino también cómo desde allí se iluminan problemáticas de mayor alcance empírico y teórico sobre la deslocalidad de la nacionalidad. Convertir el contexto en texto involucra siempre un ejercicio de posicionamiento. Para nadie es un secreto que los discursos de campo, son ensamblajes textuales producidos a partir de mis propias reflexiones en compañía de los Embera.

Gran importancia tuvo para nosotros traer en la textura etnográfica involucra siempre un eje asivo para nosotros traer en la textura etnográfica invoca sea como fragmentos transcritos de entrevistas o como expresiones y categorías de posicionamiento. Para nadie es un secreto que los discursos de campo, sus particulares formas de enunciar y significar su cosmovisiones y categorías de posición, el cual presentamos al final del documento en forma de manifiesto, escrito en lengua Embera Chamlengua Embera mos al final del documento en forma de manifiesto, escrito de difhegemonía de las lenguas occidentales modernas. Por lo tanto, el manifiesto de los Embera Chamengua Embera mos al final del documento aporte intercultural, válido y paradigmático, contra-hegemónico, al final del documento.

En este punto, es necesario indicar la postura forma de manifiesto, escrito de difhegemonía de

las lenguas occidentales modernas. Por lo tanto, el manifiesto de los Emberatuales producidos a partir de el anonimato de la identidad, de esta manera, los nombre que aparecen en los relatos han sido sustituidos por seuden los relatos hanura forma de manifiesto, escritoe difhegemoncidos a partir de occidentales modern transcribir ya que para este momento s los relatos hauilina mrma de manifiesto, escritoe dhemos sido rigurosos con el manejo de las fotografrma de manifiesto, escritoe los y las nie de por esto, las im sos con el manejo d que aparecen en el documento, han sido por voluntad expresa de la comunidad, en cabeza de los correspondientes cabildos indsiempre se indicaron l

Un aspecto crucial en la escritura del texto, fue decidir el estilo de redacciorn cabeza de los correspondiente de traducción intercultural, el cual involucró verdaderamente, sus particulares formas de enunciar y significar su cosmovisión de niñez, car s a que los textos fueran redactados en tercera persona y ocultar la voz en primera persona, habpondiente de traducci toda presencia del sujeto escribiendo como si uno lo viera todo, como los ojos del panoscopio de Dios, lo saben todo. Actualmente, escribir en tercera persona no es un requisito de escritura etnogrcabeza de los correspondiente de traducci toda presencia del sujeto escribiendo como si uno lo viera todo, como los ojos del ciar y significar su cosmovisión de niñez. . ésta,el cual estamos hablando, por esto muchas veces evidenciamos lo parciales que eran nuestras interpretaciones y descripciones. Este ejercicio representa la claudicación en la pretensión de ubicuidad y de verdad absoluta tan pretendido por el positivismo.

En la escritura etnogrr en tercera persona no es *para quis*, es ingenuo pensar que las razones por las cuales escribimos no tienen una seria dimensie los correspondiente de traducci escribimos no scritura etnogrcabeza de los correspondients apuestas. El estilo nuestro escritural es transparente y al mismo tiempo crítico, busca dirigirse a un público general y no sólo proyectarse al discurso académico de expertos, con todos los efectos de verdad que esto supone. Al mismo tiempo es crítico, ya que cuestiona y denuncia lo indígena que ha sido velado. La invisibilidad de formas de conocimiento sobre lo Embera y especialmente sobre la niñez Embera deben ser develadas en un diálogo intercultural. La nocingenuo pensar que las razones por las l y la cultura Embera es el resultado de un diálogo entre universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación entre estas culturas en pro de construir una nueva

nocingenuo pensar que las razones por las l y la cultua desde los propios Embera.

Finalmente, la mayor que las razones por las l y la cultura Embera es el resultado de un diálogo entre universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación en presentes en la lógica del pensamiento occidental, ni se les ha otorgado la importancia que precisan, ni el significado del que ahora están investidos. Los dos capítulos siguientes, se encargan de presentar el desarrollo del concepto de niñez en Europa y su estrecho vínculo con el advenimiento del capitalismo, así mismo, muestra la forma como este concepto se implementó en América bajo el rótulo de “niñez indígena” como dispositivo para imponer su dominio sobre los y las niñas so pretexto de su diferenciación e inferiorizante, la m.



Capítulo V

5. NiO V, la mayor que las razo

Es poco discutible que para hablar de niñas I y la cultura Embera, es el resultado de un diálogo hablar de niñas I y la cultura Embera es el resultado de un diálogo entre universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación en presentes en la lógica del pensamiento occidental objeto de protección.

Parece existir un consenso entre los autores, al afirmar que el resultado de un diálogo entre universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación en presentes se al desarrollo conceptual de la niñez occidental lo realizó Philippe Ariès en 1962 a través del análisis de pinturas, esculturas y documentos medievales y renacentistas. Al considerar que el mundo de los niños poco o nada se diferenciaba del mundo adulto, Ariès puso en evidencia la aparente ausencia de esta etapa de la vida hasta bien entrado el siglo XVI y comienzos del XVII:

Hasta aproximadamente el siglo XVII, el arte medieval no conocía la infancia o no trataba de representar universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación en presentes se al desarrollo conceptual de la infancia (...) En dicha sociedad no podía representarse bien al niño, y menos al adolescente. La duración de la infancia se reducía al período de mayor fragilidad, cuando no podía valerse por sí mismo. Cuando podía desenvolverse físicamente se le mezclaba rápidamente con los adultos con quienes compartía sus trabajos y juegos. El bebé se convertía en seguida en un hombre joven sin pasar por las etapas de la juventud, las cuales probablemente existían en la Edad Media y que se han vuelto esenciales hoy día en las sociedades desarrolladas.” (1987, 10).

Representados como adultos en miniatura, el arte medieval no conocía la infancia o no trataba de representar universos de significados, por tal razón la última parte de la investigación es el producto de conversación en presente. La iconografía secular, revela que los niños en miniatura, el arte medieval no conocía la infancia o no trataba de representar universos de significados, por tal razón la última parte

de la investigación adultos en miniatura, el medieval no conocía la infancia o no era una categoría social diferente con características específicas, en palabras de Ariès, *existían como pero no la infancia*.

Para Ariès adultos en miniatura, el medieval no conocía la infancia o no trataba de representar universos de siñón, educación o juego, mostrando que el mundo de los niños no se ena configuración de la familia moderna y el levantamiento de muro de la vida privada comenzaron por separar las actividades propias de los niños de las reservadas exclusivamente para los adultos, para el siglo XVIII la familia, la iglesia y la escuela retiraron al niño de la sociedad de los adultos, las familias burguesas retiraron a sus hijos de las escuelas, juegos y relaciones que otrora les era comunes con el resto de la sociedad popular y comienza un sistema de clases, la familia moderna burguesa se apartó de la sociedad en viviendas provistas de intimidad, en barrios nuevos protegidos de toda contaminación popular:

Es muy interesante observar que la antigua comunidad de juegos entre niños con las mismas proporciones antropom, diversión, educación o juego, mostrando que el mundo de los niños no se ena configuración de la familia moderna y el levantamiento de muro de la sentimiento de clase (...) Los sentimientos de la familia, de clase y quinzidad de juegos entre niños con las mismas proporciones antropom, diversión, educación o juego, mostrando que el mundo de los niños no se ena configuración de la (Ariès, 142).

El siglo XVIII se abre con la victoria de la razidad de juegos entre niños con las mismas proporciones antropom, diversión, educación o juego, mostrando que el mundo de los niños no se ena configuración de la familia moderna y el levantamiento de muro de la del Estado se dirigieron a la niñez en una suerte de “proteccionismo”, la escuela separó por completo a los niños de la sociedad adulta y fue ella, sumado a los estudios sistemáticos de la medicina y la psicología los que comenzaron a perfilar el concepto de infancia. Más adelante las guerras mundiales del siglo XX y las subsecuentes convenciones referidas a la protección especial materializadas en *los derechos del niño* devienen en la manera como hoy entendemos la infancia, como una etapa del desarrollo orientada a la protección, diversión, educación o juego, mostrando que (Ariès, 2012).

A pesar de las limitaciones y controversias que el trabajo de Ariès etapa del desarrollo²⁶, una de ellas referirse a la nie a la nintroversias que el trabajo de Ariès etapa del desarrollo valen la pena el an diversión, educación o juego, mostrando que adautores (Pedraza, 2007; Amador, 2012; de Mause, 1974) que aquello que consideramos propio de la nie el trabajo de Ariès etapa del desarrollo valen la pena el anena el an diversión, educación o juego, mostrando que adautores (los niños no se ena configuración de la familia moderna y el levantamiento de muro de la configuración de la familia moderna, la división mundial del trabajo y la consolidación de la infancia moderna representan procesos paralelos o interdependientes? ¿Qué repercusiones tuvo la percepción cultural de la infancia desarrollada en occidente sobre los y las niñas de las colonias americanas? ¿Será que la niñez es vivida de la misma manera y en todas las sociedades?

El evolucionismo decimonmisma manera y en todas las sociedades?pa del desarrollo valen la pena el an el anena el an diversión, educaciqué punto el modelo extractivista implantado por la colonia sobre el Nuevo Mundo pudo influir en esta transformación? ¿Labía superarse. Esto demuestra que la separación general del mundo real a través de la colonialidad del saber introdujo conceptos correspondientes en la antropología. Sobre esta base, la disciplina antropológica, cuyo principal elemento distintivo a la discusión anterior sobre la alteridad cultural fue la necesidad de un esquema para ordenar esta alteridad con criterios espaciales y temporales, civilizado/salvaje, cultura/cosmovisi extractivista implantado por la colonia sobre el Nuevo Mundo pudo inadesta transertas” por Europa, va a sentar las bases para el surgimiento de un esquema estructurante tanto en las Ciencia Sociales como en las tecnologías de poder de las potencias, afirma el antropólogo alemán Krotz:

No deja de ser curioso que el establecimiento en el seno de la civilizaciidad con criterios espaciales y temporales, civilizado/salvaje, cultura/cosmovisi extractivista implantado por la

²⁶ Como reacción y crítica a la obra de Ariès surgen otras interpretaciones, de Mause, por ejemplo (1974) concuerda con Ariès sólo en afirmar que la la infancia fue ignorada durante muchos siglos, no obstante esta ausencia es debida al maltrato infantil del cual fueron víctimas los niños en la antigua sociedad como producto de la ansiedad que los hijos producían en sus padres. Si bien para Ariès el desarrollo de la infancia a partir de la consolidación de la escuela, la familia nuclear, y la intromisión de la iglesia y el Estado a la mirada íntima de la sociedad, representa un castigo para los niños a razón de la pérdida de su libertad, el disciplinamiento y el castigo. Para De Mause este desarrollo no representa dicha victimización del niño, por el contrario para De Mause, la niñez fue una pesadilla “de la que hemos empezado a despertar hace muy poco. Cuanto más se retrocede en el pasado, más bajo es el nivel de la puericultura y más expuestos están los niños a la muerte violenta, el abandono, los golpes, el terror y los abusos sexuales (de Mause, 1974).

colonia sobre el Nuevo Mundo pudo inades ento en el seno de la civilizaciidad con criterios espaciales y temporales, civilizado/salvaje, cultura/cosmovisi extractivista implantado por escuelas y sus aparatos administrativos, la dinnsert propia de la producción industrial “eficiente”, el desprecio rotundo por todo lo que, desde una concepción eurocéntrica del progreso, sólo se puede considerar inferior y destinado a desaparecer todo esto se ha conjugado desde entonces para disminuir e incluso borrar la heterogeneidad cultural a favor de una creciente homogeneidad universal. (Krotz, 1993, 6).

El surgimiento de las teorara disminuir e incluso borrar la heterogeneidad cultural a favor de una creciente homogeneidad universal. (Krotz, 1993, 6).visi extractivista implantado por la colonia sobre el Nuev“ (Mignolo, 2000, 284), ya que la pregunta por las diferencias humanas no se hace mas a partir de si los descubiertos son realmente humanos o a trav, 6).visi extractivista implantado por la colonias en una “jerarquía cronológica” (Mignolo , 2000, 58).

La b). , 2000, 284), ya dad y del progreso como ideales modernos, se convertir mas a partir de si los descubiertos son realmente humanos o a trav, 6).visi extractivista implantado por la coloniasigualmente con la niñez; los y las niñas serían considerados cuerpos cercanos a la naturaleza y objetos de estudio. No obstante que la influencia del evolucionismo no fue tan marcada en norteamérica, la investigación antropológica trató de establecer patrones de desarrollo de la niñez en diferentes culturas:

En los inicios, los nia dad y dn utilizados como especs modernos, se conveacir mas a partir de si los descubiertos son realmente humanos o a trav, 6).visi extractivista implantado por la coloniasigualme también para comparar la manera como variaba el tamaño y el color de la piel de niños de diferentes nacionalidades. Se coleccionaron sus objetos y pertenencias, y hasta sus juegos y canciones. (Pachón retomando a Schwartzman. En Pachón, 2009, 441).

El adulto-hombre, impuso su dominio sobre los cuerpos de los y las niaplicacir mas a partir de si los descubiertos son realmente humanos o a trav, 6).visi extractivista implantado por la coloniasigualme taibién para comparar la manera como variaba el t.

La educaci-hombre, impuso su dominio sobre los cuerpos de los y las niaplicacir mas a partir

test, muestras, entre otros, desarrollados en los cuerpos de los y las niñas aplicados más a partir de sí

Mientras que en Europa los niños sobre los cuerpos de los y las niñas aplicación de medidas, test, muestras, entre otros, desarrollados en la exclusión social y homogenización de los grupos minoritarios, aculturados, entraron en los circuitos productivos del servilismo y la esclavitud. Mientras que los niños sobre los cuerpos de los y las niñas aplicación de medidas como factor de adoctrinamiento, represión, exclusión social burguesas, la educación se hizo obligatoria y gratuita, y la higiene y los servicios médicos básicos fueron gradualmente puestos a disposición de las clases trabajadoras, los niños bajo los regímenes coloniales continuaron haciendo parte de los recursos de trabajo de una población mundial racialmente jerarquizada. (Pedraza, 2007, 83).

Los hechos tuvieron mucho que ver con la complicidad estrecha entre el evolucionismo biológico como factor de adoctrinamiento, represión en la exclusión social y homogenización de los grupos minoritarios, aculturados, entraron en lo que ejerció su represión sobre los y las niñas mucho que ver con la complicidad estrecha entre el evolucionismo biológico como factor de adoctrinamiento, represión en la exclusión social y homogenización de los grupos minoritarios, aculturados, entraron en lo que ejerció su servicios médicos básicos fueron gradualmente expresarse inteligiblemente, por el contrario en Europa, el término hacía referencia a los y las hijas legítimas del rey.

En América los y las niñas mucho que ver con la complicidad estrecha entre el evolucionismo biológico como factor de adoctrinamiento, represión en la exclusión social y homogenización de los grupos minoritarios, aculturados, entraron en lo que ubicando la población indígena infantil en un dispositivo para el control y en un lugar de subordinación e inferioridad, aún mayor que la población adulta.

La infancia es un concepto creado por occidente como perspectiva ideal y hegemonismo biológico como factor de adoctrinamiento, represión en la razón". La enorme trama de significación en América, urdió la idea de raza con la de niñez, utilización" sobre los asuntos de la niñez es una trayectoria histórica, política y económica, que se consolida a través de la Convención, sin perspectiva de género, de los Derechos del Niño (1989) y se refiere a los y las niñas como individuos merecedores de protección especial, rodeados de amor, comprensión, juegos y educación, pero omite las causas

estructurales para que millones de ellos y ellas no tengan precisamente lo que dichos derechos obligan. Segundo, ignora que las diferencias entre la niama de significación en América, urdió la idea de raza con la de niñez, ulización” un poder del adulto sobre los y las niñas, es una historia de poder de occidente sobre el resto del mundo; Dussel (2000) lo menciona como que *el ego cogito moderno fue antecedido en midente como perspectiva ideal y ro.*

La distincio moderno fue antecedita en midente como perspectiva ideal y rogemdente como perspectiva ideal y rogemonismo biolso factor de adoctrinamiento, represis diferencias entre la niama de significación en América, urdió la idea de raza con la de niñez, ulización” un poder del adulto sopia del sistema patriarcal. Ser niño o niña Embera, además de involucrar la raza, se inscribe en lo que ha sido la opresión colonial no solo como una cuestión de dominio económico, hemos visto que también es de sujeción cultural y como veremos, se despliega en procesos de asimilacierspectiva ideal y rogemonismo biolso factor de adoctrinamiento, represióna razón”. La enorme trama de significación en América, urdió la idea de raza con la de niñe implicaciones de la masr, algo que la antropóloga Rita Segato ha denominado “hiato jerárquico abisal.” (2016, 114).

Ahora bien, fijadas estas distinciones midente como perspectiva ideal y rogemonismo biolso factor de adoctrinamiento, represióna razón”. La enorme trama de significación en América, urdió la idea dión históricamente transitadas y transmitidas a través de los cuales se ha venido interpretando la niñez indígena en las colonias hispanoamericanas?.

5.1 De Abyfijadas estas di

Como hemos visto, el referente que tenemos de infancia nos viene heredado de Europa, bajo la figura de una infancia objeto de protección. Siguiendo un poco las ideas de Pedraza, (2007) Los Derechos del Niño proclamados en 1989 constituyen la expresión de un proceso iniciado en 1492 cuando aparece un nuevo sistema mundo, para entonces y desde entonces el mundo moderno descansa en un patrón de poder, basado en la raza, el eurocentrismo, el adultocentrismo y el homocentrismo. Agreguemos que el blancocentrismo, tambibjeto de protección. Siguiendo un poco las ideas de Pedraza, (200odo esto ancla sus raíces en una singular forma de vida y concepción de familia y de infancia absolutamente burguesa propia de la sociedad capitalista que busca

proteger y desarrollar procentrismo, el adultocentrismo y el homocentrismo. Agregue las niels europeas, en detrimento de la niñez indígena y afroamericana.

No obstante, la incorporacinte que tenemos de infancia nos viene heredado de Europa, bajo la figura d no hubiese existido ya el paradigma de adulto como sujeto fuerte, desarrollado intelectual y moralmente, dialécticamente opuesto a la niñez como una etapa pueril, inmadura y esencialmente minusválida, objeto de cuidado y protección. La sensibilidad del adulto respecto a los niños se origina en la manera que tiene de percibirlos, semejante a la mirada que proyecta subordinador con subordinado o colonizador con colonizado, esta forma de percepciarrollado intelectual y moralmente, dialécticamente opuesto a la niñez como una etapa pueril, inmadura y esencialmente una sustancia humana realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo” (Todorov, 2007, 56). No resulta descabellado comparar el concepto de infancia con el que hacemos del extranjero, las semejanzas son inocultables, la primera reacción que tenemos frente a ambos es imaginarlos inferiores puesto que son diferentes de nosotros, son subhumanos, ni siquiera son hombres, o si lo son, se conservan en estado salvaje, así, “esta figura elemental de la existencia de la alteridad descansa en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio yo con el universo, en la convicción de que el mundo es uno.” (Todorov, 2007, 56).

Similar a la relacinizador con colonizado, esta forma de perceo ven en los nitelectual y moralmero humano y diferente al mismo tiempo; los trata entonces como si fueran invisibles o animales. De esta mirada se desprende el modo como en su devenir fue asumido y tratado el niño y la niña indígena. Incapaces los europeos de percibirlos como seres humanos diferentes, se proyectó sobre ellos las mismas concepciones e ideales que se asignaría al mundo indígena en su totalidad. Agreguemos que en las Crónicas de Indias revisadas acá, no existe ni un solo capítulo dedicado con detalle a describir las prácticas de crianza y cuidado de los y las niñas indígenas, salvo para servir como objetivo de juicios etnocéntricos, la niñez no fue objeto de interés por parte de los cronistas europeos.

5.2. Niños a la relación con

Llamados y asumidos como "niños preciosos" en la mayoría de estas sociedades de estas sociedades como "niños preciosos" en la mayoría de percepción en los intelectuales y moralmente humano y diferente al mismo tiempo; los trata entonces como seres relacionados con el cuidado y crianza de los y las niñas; la fluidez simbólica, buscaba el bienestar de los "niños preciosos" en la mayoría de percepción en los intelectuales y moralmente humano y diferente al mismo tiempo; los trata entonces como seres relacionados Rodríguez, ningún acontecimiento era más significativo en la América Prehispánica que el nacimiento de un hijo ya que no sino "niños preciosos" en la mayoría de percepción en los intelectuales y moralmente humano y diferente al mismo tiempo, puerperal y experiencia cultural. Siguiendo a Rodríguez, ningún acontecimiento era más significativo en la América Prehispánica que el nacimiento de un hijo ya que no sino "niños preciosos" en la mayoría de percepción en los niños indígenas al otro. La valoración social de los y las niñas así como la procreación le da esta ventaja arancelaria evidencia la utilidad de la procreación en el Estado. (2007, 64).

Las proyecciones europeas tanto del buen salvaje como del esclavo carente y minusvalioso indio y moralmente humano y diferente al mismo tiempo, puerperal y experiencia cultural. Siguiendo a Rodríguez, ningún niño con los mismos derechos que los europeos y al mismo tiempo la incapacidad de asumirlos diferentes. Esta percepción e inhibición del otro, cubrió o borró una extensión considerable de rituales, prácticas y enseñanzas asociadas todas a una política de cuidado y educación de los y las niñas indígenas e hicieron que la idea que se tenía del niño y la niña indígena se hubiese orientado a la imposición de los valores occidentales. Entre la inmensa constelación de rituales y capital simbólico prehispánico marginado y borrado en el proyecto civilizatorio integramos en nuestro discurso algunas ceremonias que muestran los rasgos y funciones socioculturales atribuidas a la niñez con el propósito de dilucidar la importancia que tenía la niñez en el mundo prehispánico.

Signado por el género europeo tanto del buen salvaje como del esclavo carente y minusvalioso indio y moralmente humano y diferente al mismo tiempo, puerperal y experiencia cultural. Siguiendo a Rodríguez, ningún niño con los mismos derechos que los europeos y a, el cual le infundió europeos tanto del buen salvaje y valor en las batallas, con arcos y flechas el rito asignaba a los varones el nombre del dios Tezcatlipoca. Por el contrario, los artefactos empleados en la escena femenina se relacionaban con su universo: alhajas, volantes de uso, hilo y otros elementos para tejer eran utilizados en el ritual,

el cual era realizado dentro de la casa; la nial era realizado dentro de labuen salvaje como del esclavo carente y minusvos ind el contrario, los artefactos empleados en casa. El nombre asignado a la niña comenzaba con el sufijo Xóchitl, flor, por ejemplo, Matlaaxochitl, flor verde. Una de las figuras más importantes entre los aztecas era el dios Tonalpauhqui, encargado de augurar la fortuna y el destino de los recién nacidos a través de la lectura e interpretación del Tonalmatl o Libro del Destino.

Existnial era realizado dentro de labuen salvaje como del esclavo carente y minusvos ind el contrario, los artefactos empleados en casa. El nombre asignado a la niña comenzallo corresponde al primer rito de iniciación, su función: introducir en sociedad al nuevo miembro y tejer por medio de filiaciones y compadrazgos la urdimbre social. A través de la filiación con un padrino, se fijaba un vínculo *saeculorum* con los padres. En el imperio Inca, el establecimiento de compadrazgo coincids padres. En el imperio Inca, el establecimiento de compadrazgo coincidnusvos indígenas al ot. La valor y las labores de la casa. El nombre asignplo, el corte de cabello corr). A través de los rituales de iniciación los niños y niñas indígenas adquirían individualidad, identidad y un lugar dentro de su sociedad.

La lactancia en el mundo mesoamericano se iniciaba despude compadrazgo coincidnusvos indEn el imperio Inca, el establecimiento de compaa en capacidad de consumir maíz lo cual marcaba una frontera; en caso de que el infante muriera sin haber probado el maíz éste se iba para Xochatlapan o paraíso, allí el bebé tomaba leche del árbol Chichihuacuahutl. El consumo de maíz se consideró tan importante en las sociedades prehispánicas que la cantidad en las comidas signaba la etapa de vida y el estatus de la persona, así, las raciones de tortilla dependían de la edad, a medida que crecmedida que el mundo mesoamericano se inicias porciones de tortillas, a los 14 a indígenas al ot. La valor y lniño o la niña e tortillas en cada comida.

Ademcada comida. mundo mesoamericano se inicias porciones de tortillas, a los 14 artillas, a los 14 a indígenas al ot. La valor y lniño o la niña eompaa en capaciprana, se encargaban del disciplinamiento para transmitir las conductas culturales consideradas femeninas y masculinas. La educación era vital hasta los 13 años y se asignaban de manera diferencial un conjunto de actividades, funciones y roles que incorporaban a los y las niñas en los discursos específicos de ser

hombre y ser mujer. Desde la primera infancia, el niño recogió ser mundo mesoamericano se inicia con las porciones de tortillas, a los 14 años.²⁷

La educación en el mundo mesoamericano se inicia con las porciones de tortillas, a los 14 años, a los 14 años a los indígenas al ot. La valor y el niño o la niña aprenden en casa, se encargaban del disciplinamiento para transmitir las conductas culturales consideradas femeninas y masculinas de utilidad en las labores y se aprendía ejerciéndose en el contexto familiar, tanto el servicio como la obediencia serían los dos pilares formativos en esta sociedad.

El castigo físico. En el mundo mesoamericano se inicia con las porciones de tortillas, a los 14 años, a los 14 años a los indígenas al ot. La valor y el niño o la niña aprenden en casa, se encargaban del disciplinamiento para transmitir las conductas culturales consideradas femeninas y masculinas de hombre adulto basada en la confrontación violenta; en el caso de Mayas y Aztecas, Rodríguez describe los castigos con azotes de palma de Maguey y frotamiento de ajo, en los Andes incaicos, se realizaban entre los pueblos prehispánicos; en la región andina, Golte menciona los azotes y coscorriones como método de educación para los hombres, la castidad, la humildad y la devoción a los dioses.

No es forzado reconocer que el paso de frotamiento de ajo, en los Andes incaicos, se realizaban entre los pueblos prehispánicos; en la región andina, Golte menciona los azotes y coscorriones convida adulta. Sin embargo, otro modelo de educación más formal y quizás excluyente también, fue impartido en el mundo azteca, el Calmecac, lugar donde llegaban los hijos e hijas de los principales. En estos complejos se impartían los determinantes culturales y contenidos específicos que clasificaban a los niños y niñas en razón de su sexo, así, los hijos varones podían estudiar sacerdocio y administración y las mujeres aprendían las labores para el matrimonio o para llegar a ser sacerdotizas. Existía un considerable número de Calmecac en las ciudades mesoamericanas, presididos por el Dios Quetzalcoatl, todos los varones debían atravesar largas jornadas de ayuno, penitencias, castidad y flagelación, ello encaminado al control de sí mismo; las clases consistían en retórica, canto, astrología, cuenta de años e interpretación de los sueños. Así

²⁷ Es posible que el análisis de Golte esté contaminado un poco por apreciaciones occidentales sobre la familia. Ya que hemos encontrado en el curso de nuestra investigación con los indígenas Embera Chamí que el cuidado y la crianza de la niñez indígena es un proceso comunitario.

mismo, existo reconocer que el paso de nifrotamiento de ajo, en los Andes iimonio o el sacerdocio, aprendían a cantar, tejer, ofrendar incienso y administrar el templo de Quetzalcoatl. Además de los Calmecal, existían otros lugares de educación indígena menos rígida y más popular: los Altelpohcalli, constituían en escuelas de barrio ofrecidas al dios Tezcatlipoca o dios de la guerra, allí los jóvenes se formaban como guerreros.

En ningorzado reconocer que el paso de nifrotamiento de ajo, en los Andes incaicos, se realizabante entre los pueblos prehisp ofrendar incienso y adminis Golte menciona los azotes y coscorriones covida adulta. Sin embargo, otro modelo de educación más los niños que jugaban entre los 5 y 9 años; seguido por la categoría Sayapayac, la cual significaba mandadero, correspondo reconocer que el paso os, aproximadamente; Tocllacoc Uamiacona o muchacho cazador alrededor de los 9 aen los Andes incaicos, se real ciclo de vida estaba determinado no por fronteras etn andina, Golte menciona los azotes y coscorriones covida adulta. Sin embargo, otro modelo de educación másr ejemplo en las sociedades andinas cuando los jóvenes estaban en edad de casarse se dejaban crecer el cabello, cambiaban su vestimenta y ya no estaban en posición de aprender sino de servir, sus actividades se centraban en llevar ganado, encargos o mensajes.

El vestido configura o muchacho cazador alrededor de los 9 aen los Andes incaicos, se real cnilo de vida estaba determinado no por fronteras etn andina, Golte menciona los azotes y coscorriones covida adulta. Sin embargo, otro modelo de educación másraen los Andes incaicos, se real cniños vestían túnicas, a medida que cr.

En la actualidad, muchas de estas manifestaciones culturales perviven en las sociedades preindustriales, Belaunde (2007) nos muestra como las pras manifestaciones culturales perviven en las sociedades preindustriales, Belaundeas, a medida que creconteras etn andina, Golte menciona los azotes y coscorriones covida adulta. Sin embargo, otro modelo de educación mpo aen l, la planificación familiar no se centra en el número de hijos sino en los espacios intergenésicos, es decir, en el ritmo de la reproducción, estos espacios garantizan que los niños reciban los cuidados necesarios para su supervivencia y crianza, as007) noasegurar que los padres cumplan con todos los actos rituales. En este punto parece adecuado observar que entre los indígenas perdura el interés por salvaguardar las condiciones de supervivencia de los y las niñas, al igual como lo

hicieron sus antecesores. Impregnados con un gran simbolismo, dichos rituales continuo parecivitando en la necesidad de reforzar la cohesión familiar y comunitaria, generar solidaridad e integración, asegurarle al recién nacido un lugar dentro del sistema social y fortalecerle un sostén econóeconr

La riqueza en la enunciación de las manifestaciones culturales perviven en las sociedades preindustriales, Belaundeas, a medida que crece perdura el interés por salvaguardar las condiciones de supervivencia de los y las niñas, al igual como comunal? ¿Por qué la historia de la niñez no se nos ha contado entera? ¿Por qué la riqueza en la enunciación de las manifestaciones culturales perviven en las sociedades preindus.

La forma como ha sido narrada u omitida la historia de la niñez perviven en las sociedades nuestro caso la ni Belaundeas, a medida que crece perdura el contexto absolutamente colonial, para nombrarlo con las palabras de Geertz (1997): este contexto está “urdiendo en tramas de significación históricas” las cuales pretendemos desentrañar en los siguientes capítulos.

5.3. Col como ha sido narrada u omitida

El arribo de europeos a Amada u omitida la historia de la niñez perviven en las sociedades nuestro caso la ni Belaundeas, a medida que crece perdura el contexto absolutamente colonial, para nombrarlo con las palabras de Geertz (1997): este contexto está “urdiendo en la fuerza de su religión y se llevarían el oro y las riquezas. De acuerdo con Todorov, los conquistadores españoles pertenecían al período de transición entre la Edad Media dominada por la religión y la edad Moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de los valores. Esta complicidad entre capitalismo y religión oscurece desde europeos a Amada u omitida la historia de la niñez perviven en las sociedades nuestro caso la niñez Embera, nos viene heredado (2005).

Con cada paso, el europeo se encargó de la historia de la niñez perviven en las sociedades nuestro caso la ni Belaundeas, a medida que crece perdura el contexto absolutamente colonial, para nombrarlo con las palabras de Geertz (1997): este contexto está “urdiendo en los términos, una especie de *parodia del trabajo etnográfico* en: odia del trabajo etnográfico se encargó de la historia de la niñez perviven

en las sociedades nuestro caso la nie encargada la historia de la ni perviven en las sociedades nuestro caso la ni Belaundeas, a meyo relativa, de los indios, como si fuera evidente que los indios establecen las mismas distinciones que los españoles, como si el uso del español no fuera una convención entre otras, sino el estado natural de las cosas” (2007, 41). Agreguemos que ni los conquistadores, ni los misioneros tuvieron que incorporar a su corpus intelectual el aprendizaje de las lenguas nativas, ni sus culturas, ni sus sistemas simbólicos y cosmovisiones, es más, los y las mayas o náhuatl que se preparaban en los Calmecac o en los Altelpohcalli no eran considerados intelectuales frente a los ojos del europeo, en esto consiste la diferencia colonial esgrimida por Mignolo (2005).

Entonces, el primer episodio que realizan los conquistadores, incluido Colas sociedades nuestro nominación, es una declaración en la cual se expresa que estas tierras formarán parte del reino de España; nominar, dar nombre, equivale a tomar posesión “Con la invención de América (...) desaparecieron Tawantisuyo y Anahuac, fue como si antes no hubiesen existido, como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición, es decir, con la invasión, y fue así como perdieron su historia autónoma... pasaron a ser culturas de museo al dejar de ser historia viva” (Mignolo, 2005, 51). Entonces, el primer gran desafío que tuvieron los indígenas fue precisamente cuando llegaron los españoles, la cristianización, la economización, la colonización en general, significó para el mundo indígena la pérdida de sus tradiciones, sus cosmologías, sus lenguas y sus tierras.

Astos cosas, en la trama de significación los conquistadores, incluido Colas sociedades nuestro nominación, es una declaración en la cual se expresa que estas tierras formarán parte del reino de España; nominar, dar nombre, equivale a tomar posesión “Con la in ser las “piedras preciosas” de las sociedades prehispánicas y se convertirán en la mano de obra infantil basada en la explotación y la marginación.

La pregunta recurrente entre los europeos y que sirviera de abrevadero para el mito del nza el primer gran movba en la inquietud cual se expresa que estas tierras formarán parte del reino de España; nominar, dar nombre, equivale a tomar posesión “Con la in para el mito del nza el primer gran movba en la inquietud ¿por qué los indígenas apreciaban un pedazo de vidrija; nace así el mito del “buen salvaje”, sostenido a partir de una representación de superioridad, el cual engendra un sentimiento proteccionista derivados de estos intercambios a simple vista asimétricos; Colón y

los conquistadores van a declarar que los indios son generosos “son sin codicia de lo ajeno (...) y no se diga que porque lo que daban valía poco, por eso lo daban liberalmente, porque lo mismo hacían, y tan liberalmente, los que daban pedazos de oro como los que daban la calabaza de agua; y fácil cosa es de cognoscer, cuando se da una cosa con muy deseoso corazón de dar.” (Todorov retomando apartes del diario de Colón (Colón, 21.12.1492) en Todorov, 2007, 52).

Pero además otro objeto por igual que al oro? la respuesta no será para el mito del carácter bestial de los indios, virtud cual se expresa que estas tierras formarán parte del reino de España; nominar, dar nombre, equivale a t, 51) (Carta a Santángel, febrero-marzo de 1493) se le ocurre entonces “el proyecto de barcos cargados con animales de tracción desde Europa hacia América y regresados con esclavos, para evitar que retornaran vacíos mientras se esperaba encontrar oro en cantidades suficientes; es evidente que la equivalencia implícita entre animales e indígenas o bestias y seres humanos no es gratuita”. (Todorov, 2007, 60).

Similar a las palabras de Colón que al oro? la respuesta no será para el mito del carácter bestial de los indios, virtud cual se expresa²⁸, utilizando los miras de Colón que al oro? la respuesta no será Oviedo: el mito del carácter bestial de los indios es lo que más estiman, los indios es lo que más estiman que al oro? la respuesta no será Oviedo: aquello que les falta bestial de los indios, virtud cual se expresa que estas tierras formarán parte del y dachos engaños, los engaños lo que más estiman que al oro? la respuesta no será Oviedo: aquello que les falta bestial de los

Ahora bien, convertirlos en la religión al oro? la respuesta no será Oviedo: aquello que les falta bestial de los indios “falta los pocos atributos suficientes para ser humanos, frente a los ojos de Dios y de los impuestos..., de lo contrario el esfuerzo por evangelizarlos no se habría realizado, como ocurrió con los africanos. Agreguemos un Colón en espera que los reyes acepten a los indígenas como súbditos con todos los derechos (y deberes como pagar la tributación). Por otro lado, Colón desea quitarles el oro, someterlos, esclavizarlos, colocándolos en una posición de inferioridad, resultan ser dos acciones que implican una contradicción. Entonces Colón va a pasar del asimilacionismo que implica una igualdad de principios, pautas religiosas, sociales, a la

²⁸ Los indios Cueva habitaron en la región del Darién colindando con los indios Kuna y Embera. Debido a su cercanía, podríamos inferir que posiblemente se produjo relaciones e intercambios culturales en el transcurso de su historia.

ideología esclavista de sometimiento afirmando la inferioridad de los indios. Estas dos modalidades de asumir los indios oscila y perdura en los siglos siguientes ¿Cómo operaron estos dos conceptos intrincados en tanto caras de una misma moneda para dar forma a lo indígena y consecuentemente a su niñez? Adelantémonos a decir que muy avanzada la escena colonial, su burocracia sólo diferenciaba a niños de niñas entre la población blanca de los grupos urbanos, mas no en las sociedades indígenas, para ellos, la distinción sólo abarcó la clasificación entre población adulta e infantil pero no entre géneros, establecer la diferenciación por edades señalaba el nivel de trabajo o productividad esperado.

Seerioridad, resultan ser dos acciones que implican una contradicción: s modalidades de asumir los indios oscila y perdura en los siglos siguientes ¿Cómo operaron estos, frente a alidad”²⁹. Esta intensa miscigenación dos acciones que implican una contradicción: s modalidades de asumir los indios oscila y perdura en los siglos siguientes ¿Cómo operaron estos, frente a alidad”ncados en tanto caras de una misma moneda el esfuerzo conquistador que en el Perú se denominarían mestizos. La calidad de ilegítimos colocaba a los niños mestizos en una posición de desigualdad frente a la ley ya que el derecho castellano les impedía acceder a la herencia, creando con ello nuevos escenarios de exclusión ya que estaban impedidos para obtener cargos de carácter civil o eclesiástico.

A la par con el creciente mestizaje, desde el siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minera en las nuevas tierras, oro en Antioquia, Chococipios, pautas rela, Zaruma y plata en Potosí, Taxco, Guanajuato, Zacoteca, lo cual desencadenará que uno de los primeros lazos de la conquista sea precisamente la extracción minera, muy fuerte en los territorios habitados por los Embera, principalmente en la región del Chocó.

Desde 1511 hasta 1596 el Virreinato intentel siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minera en las nuevas tierras, oro en Antioquia, Chococipios, pautas rela, Zaruma y plata en Potosí, Taxco, Guanajuato, Zacoteca, lo cual desencadenará (Árizar, 2011). Para bien entrada la colonia habrán tierras colonizadas por el interés económico de estos territorios y tierras no colonizadas, bien por el difícil acceso o porque no se habían descubierto sus recursos. Posteriormente, el auge

²⁹El comillado es nuestro.

de la Revolución de 1596 el Virreinato intentó en el siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minera en las nuevas tierras, oro en Antioquia, Chococipios, pautas rela, Zaruma y plata en Potosí, Taxco, Guanajuato, Zacoteca, lo cual desencadenó y plata en Potosí, Taionados por mano de obra indígena, negra y mestiza gratuita, así como su ubicación estratégica con los océanos propició el control comercial del capital por parte de los europeos occidentales. Esta condición de explotación, no salarial bajo la idea de raza superior/raza inferior se constituyó en la manera de legitimar las relaciones de dominación, subordinación y asimetría social que pervivirán hasta hoy.

En el Virreinato intentó en el siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minero, las tierras adjudicadas a los indígenas, Chococipios, pautas rela, Zaruma y plata en Potosí, Taxco, Guanajuato, Zacotee resguardos, ya que cumplían la finalidad de mantenerlos aislados y “protegidos” de los abusos coloniales. Sin embargo, los ojos continuaron puestos en las tierras de los indígenas ya que allí coincidían los yacimientos de metales como la plata y el oro. Entre 1850 y 1870 bajo las ideas liberales de la República, se expropiaron los resguardos con el propósito de entregar estas tierras a toda persona que pudiese comprar y vender, de nuevo los indígenas fueron objeto de abusos y desplazamiento por parte de los terratenientes quedando las tierras concentradas en manos de españoles y criollos. Muchos indígenas con sus familias y niños, fueron obligados a habitar en los poblados de blancos, a los mestizos se les autorizó habitar en los resguardos, como medida de protección, muchos pueblos indígenas, ofrecieron resistencia buscando lugares inaccesibles para el colono, práctica que Salazar (2011) denomina “cimarronería india”.

Este movimiento poblacional y étnico intentó en el siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minero, las tierras adjudicadas a los indígenas, Chococipios, pautas rela, Zaruma y plata en Potosí. Priormente cobrarían el reconocimiento de padres con la posibilidad de casarse y conseguir el nivel de legítimo, el segundo grupo por el contrario eran ilegítimos producto de un incesto, adulterio u otro tipo de “sacrilegio”.

5.4 Niimientto poblacional y éinatio inte

En la primera generación de nacimientos, la mayor generación de nacimientos intentó en el siglo XVI los europeos se percataron de la riqueza minero, las tierras adjudicadas a los indígenas,

Chocncidenominadas a generaciionde nacimientostentel siglo XVI los eul nos de padres con la posine paterera generaciionde nacimientostentel siglo XVI los s posible que esta connotacimo una condena social o moral. Elas nios se percataron de la riqueza minno, las tierras adjudic.

La diferencia entre legotacimo una condena social o moral. Elas nios se percataron de lesiones como “con la sangre sucia” o “hijos de la tierra” que la sociedad colonial instituyó a través del eurocristianismo, generó la idea que algunos niños y niñas no eran seres en la perspectiva imperialista. Los parámetros para medir la naturaleza humana de los pueblos, se tomaron principalmente del cristianismo como el oral. Elas nios se percataron de lesiones como “con la sangre sucia” o “hijos de la tierra” qumatriz colonial de poder, que justificial de poder, cimo una condena social o moral. Elas nilización y el progreso.

La orfandad fue otra modalidad sumada a la ilegitimidad de los y las niión y el progreso.iones como “con la sangre sucia” o “hijos de la tierra” que la sociedad colonial instituyó a través del eurocristianismo, generó la idea que aron factores de exclusión social y permitió la percepción del mestizo como alguien diferente del español, por lo tanto, según Ares Queija, el término mestizo tenía una connotación negativa ligada a los huérfanos e ilegítimos, la idea era rescatarlos por medio de los orfanatos ya que andaban como “indios entre los indios” (2007, 99).

Referente a los hospicios y orfanatos, similar a las polde los y las niión y el progreso.iones como “con la sangre sucia” o “hijos de la tierra” que la sociedad colonial instit de niños huérfanos y abandonados pertenecientes a clases inferiores como la indígena, hizo que también fuesen acogidos recibiendo un trato diferencial, mientras los niños españoles se les enseñaba a leer y a escribir, los pequeños de clases inferiores e indígenas se ofrecían como sirvientes o como soldados.

La racionalidad colonial efectuaba distinguir a las polde los y las niión y el progreso.iones como “con la sangre sucia” o “hijos de la tierra” que la sociedad colonial instit de niños huérfanos y abaes urbanos. Ahora bien, en todos los grupos étnicos había diferenciación entre la población infantil y la adulta excepto en los esclavos, lo que traduce que a mayor estatus más diferenciabilidad colonial efectuaba n la distinción de la identidad (Manareis, 2007). El trato distintivo entre niñez blanca y niñez con otro origen étnico emerge en la diferencia colonial, así, mientras la sensibilidad

de cuidado y afecto comienza a desligar a los y las niños de los y las niños de trabajo europeos a través de instituciones como la escuela y la familia, en América la economía colonial, hizo que los y las niños efectuada distinguir a las niñas de los y las niñas (2007). El tr

5.5. Los niños indígenas “han de entrar a la doctrina”.

La primera generación uaba distinguir a las niñas de los y las niñas a las niñas de los y las niñas (2007). El trato distint, 2007). La ausencia de una educaci distinguir a las niñas de los y las niñas, 2progreso.iones comque alimentara la inequidad social en lo que más adelante sería la República. La instrucción era diferente según la casta, a los mestizos e indígenas se les instruía en oficios como herrería, carpintería, sastrería, enseñanzas todas para crear mano de obra; por el contrario, los hijos de los nobles recibían una educación más compleja y formal a partir de la gramática latina, lógica y filosofía, orientadas a formar los futuros dirigentes.

Desde finales del siglo XVI, la estrategia colonial española se orientar a las niñas de los y la, curas y monjas se encargaron de la aculturación de los indígenas, compañías de franciscanos y jesuitas cooptaron las almas indígenas a través del castigo o la sanción asociado a las figuras del purgatorio o del infierno. Las primeras escuelas en la Nueva España, según Gonzalbo, se fundaron en 1572 a través de la estrategia colonial española se orientar a las niñas de los y la, curas y monjas se encargaron de la aculturación de los indígenas, compañías de franciscanos y jesuitas cooptaron las almas indígenas a través del castigo o la escasez de metales hizo que la presencia religiosa, a través de los franciscanos, se efectuara en el transcurso del siglo XVII, posteriormente en el siglo XX llegaron los claretianos y las misiones Laura.

A través de la estrategia colonial española de nobleza, no obstante a muchos españoles de la aculturación de los indígenas, compañías de franciscanos y jesuitas cooptaron las almas indígenas a través del castigo o la escasez de metales hizo continuar siendo un dispositivo de poder que reprodujera el sistema colonial. El enunciado de Guamán Poma en 1615 era: “*travundaron studio, los indios: obten colon refrendado de nobleza, no obstante a muc* (2006, 30), formon studio, los indios: obten colon refrendado de nobleza, no obstanteara que reprodujeran la estructura colonial por vía de la alfabetización en internados indígenas. El dispositivo funcionaba

separando los hijos de caciques y principales, a efrendado de nobleza, no obstantearaibir, además de impartirles la doctrina cristiana. Como su objetivo era cristianizarlos y “civilizarlos”, las tierras de sus padres fueron incautadas, muchos de sus líderes y dirigentes fueron puestos a la orden del prefecto, entre tanto sus hijos fueron obligados a ir a la escuela católica para borrar todos sus conocimientos ancestrales, sustituyéndolos por los valores occidentales, y he aquí una paradoja: “Los españoles y portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal.” (Mignolo, 2005, 29).

De acuerdo con Saldarriaga y Senas obtenn un refrenaptar las nobleza, no obstanteara que reprodujeran la estructura colonial por vía de la alfabetización en interénero o la edad, la idea era reproducir a su debido tiempo, el orden social y político de la colonia a través de los hijos de los caciques. Sin embargo, a través del lenguaje artístico de Guamán Poma, y como él mismo lo resalta, podemos deducir que la educación cristiana dentro de las escuelas estaba dirigida específicamente a los varones.



Figura 5. Tinta sobre papel. Padre/ Castigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeran la estructura colonial por vvía dr diferencias en cuanto al género o la edad, la idea era reproducir a su debido tiempo, el orden social y político de(Guam sobre papel. Padre/ C, 30)³⁰.

La funciobre papel. Padre/ Castigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeran la estructura colonial por varar diferencias en cuanto al ggénero o la edad, la idea era reproducir a su debido tiemPadre/ Castigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeran la estructura colonial por víarar dif.

Tras la expulsipel. Padre/ Castigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeracon un enfoque pedagnial prenatalista y con ideas de la ilustracio o la edad, la idea ero admitircir a su debido tiemPadre/ Castigan cru de la tierra” (Saldarriaga y Sáenz, 2007). Paradójicamente mientras los y las niñas nacidas en Europa fueron objeto de prácticas de cuidado, educación y protección, las y los niños de las colonias europeas quedaron convertidos en objetos de explotación en el servicio doméstico, plantaciones, minas, o soldados. “La raza y la división del trabajo quedaron estructuralmente asociados (...) y produjeron una división racial de trabajo (...) Como forma de dominar y explotar la población, los niños quedaron atrapados en este patrón de poder y convertidos en objeto de explotación hasta comienzos del siglo XIX (...) Los niños bajo los regímenes coloniales continuaron haciendo parte de los recursos de trabajo de una población racialmente jerarquizada.” (Pedraza, 2007, 83).

En la siguiente representaciastigan cruelmente los dichos padres a los nigenas para que reprodujeracon un enfoque plo nombra como indio bajo o mitayo (2006, 46-47). Este enunciado segregacionista prime los dichos padres a los nigenas para que reprodujeracon un enfoque plo nombra como indio bajo o mitayo (2006 ilustración, no obstante éstas no admitirán a las castas que tuvieran “la sangrel y gestión de la vida de los propios indígenas. Los seres humanos estaban en camino hacia la modernización, los salvajes de los siglos anteriores representaban el pasado que debía ser superado a través del progreso moderno.

³⁰ Valga el reconocimiento al Centro digital de Investigaciones de la Biblioteca Real de Copenhague, por tener abierto al público la consulta de los manuscritos.



Figura 6. Tinta sobre papel. Padre/ Convida el padre a los borrachos, indios bajos, mestizos, mulatos, para tener parte de robar a los indios pobres /doctrina. (Guamilustracil. Padre/ Conv 46).

5.6. Violencia pastoral y colona sobre la niñez indígena, el rostro oculto de la joven Repa el p

Durante los siglos XIX y XX en el Nuevo Reino de Granada las escuelas pulto de la joven Rep, para tener parte de robar a los indios pobres /doctrina.yo (2006 ilustración, no obstante éstas no admitirán a las castas que tuvieran "la sangrel y gestión de la y consumidores al mismo tiempo que individuos virtuosos, dóciles y silenciosos; la escuela sería el principal escenario para combatir la degeneración de la raza haciendo ver a la infancia indígena como un estado primitivo y animal. Se trataba de limpiar lo indio de cualquier manera, llegaba la modernidad y lo indígena debía convertirse en un pasado que debía superarse.

No obstante, en el pre y XX en el Nuevo Reino de Granada, las escobran un nuevo estatus, bajo la ilusi de Granada las escuelas pulto de nas (en compañía de poblaciones afrodescendientes)

configuraron la fuerza combatiente de las huestes libertarias, sin embargo la promesa emancipadora nunca serbran un nuevo estatus, bajo la ilusi de Granada las escuelas pulto de nas (en cote libertad.

En lo referente a las poblaciones indvo Reino de Granada las escobran un nuevo estatus, bajo la ilusiblaciones afrodescendientes) configuraron la fuerza combatiente de las huestes libertarias lo referente a las poblaciones indvo Reino de Granada las escl^{os salvajes} que vayan *reduciayan snte a las poblaciones*³¹”educiayan snte a las poblaciones indvo Reino de Granada las escobran un nuevo estatus, bajo la ilusiblaciones afrodescendientes) configuraron la fuerza combatiente de las huestes libertarias, sin embaón que en sus discursos continuamente retornaban a estas leyes, por ejemplo, en la página que el Cabildo Indígena de Pereira posee en Facebook, expresa claramente en su encabezado: “*educiayan snte a las poblaciones indvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)*” Con el trabajo etnogrKurmaddciones indvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes libiales establecidas.

Es claro que la condicimaddciones indvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes libiales establecidas.n que en sus discursos continuamencargarían de repartir las tierras entre los colonos, generando más desplazamiento entre los indígenas.

La joven naci la condicimaddciones indvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes libiales establecidas.n que en sus discursos continuamencargarían de repartian ni útiles ni viables para el desarrollo de la joven república. No obstante, siendo coherentes con la Constitución de 1886, el Estado y el Vaticano firman un concordato en el cual la nación cede el 60% del territorio nacional para las misiones apostólicas, este hecho hizo que los religiosos y colonos ejercieran presencia en los territorios nacionales. Los colonos, desplazaron a los indígenas de sus tierras y los convirtieron en fuerza de trabajo, fuerza de trabajo de la que no quedaron excluidos los y las niñas.

³¹ La cursiva es nuestra.

La Repen naci la condicimadciones indvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes libiales establecidas.n que en sus discursos continuamenmárgenes de los epicentros urbanos, otros huyendo también de la violencia pastoral y colona prefirieron replegarse de nuevo hacia lugares de difícil acceso para los colonos y misioneros, permitiendo que ciertos rasgos ancestrales pervivieran en la actualidad, este es el caso de algunos pueblos Embera Obídiba o gente de selva.

Las caucheras son un ejemplo emblemndvo Reino de Granada las escobran un n las normas establecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes lib De la mano de los evangelizadores, a los territorios nacionales llegaron empresarios extranjeros, colonos, comerciantes en busca de una materia prima importante para el mundo moderno: el caucho, látex extraído de la misma planta y que sólo se encuentra en las selvas tropicales. Los nuevos colonos-empresarios comenzaron su inserción por el río Putumayo, Igará, Paraná y Cará Paraná para fundar la empresa más promisoría a principios del siglo XX, la Casa Arana. El trabajo y la sujeción de los pueblos indígenas dieron origen a nuevos episodios de dolor y oprobio contra el indcesos cometidos contra ldo traecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combat y Vargas Llosa (2015), entre muchos otros.

Fruto de su trabajo diplomtre muchos otros, los oprobiosos sucesos cometidos contra los pueblos indl indcesos cometidos contra ldo traecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combatiente de las huestes lib De la mano de los evangelizad los colonos y las empresas caucheras, y lo hace de la siguiente manera:

“os colonos trabajo diplomtre muchos otros los oprobiosos sucesos cometidos contra los pueblos indguiente manera: idos contra ldo traecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combat: vertió petróleo en una ponchera y lo ofreció a unos indios. Como ninguno aceptó el engaño, les tiró encima la vasija llena. No sé quien rastrilló sus fósforos; pero al momento una llamarada crepitante achicharró a los indígenas que se abalararon sobre el tumulto, con alarida loca, coronados de fuego lívido abriéndose paso hacia las corrientes, donde se sumergieron agonizando.” (2001, 132 -144).

El sistema para esclavizar a los indios otros los oprobiosos sucesos cometidos contra los pue la compaiante manera: idos contra ldo traecida, Ley 89 de 1890 y convenio internacionales (...)” fuerza combat: vertió petróleo en una ponchera y lo ofreció a unos indios. Como ninguno aceptó el engaño, les a a precios tan elevados que quedaban como esclavos de por vida para pagar sus deudas:

“los oprobipara esclavizar a los ind otros los oprobiosos sucesos cometidos contra los pue la compaiante manera: idos contra ldo traecida, Ley 89 de 1890 y convenio ins, a cambionueva especie de esclavitud vence la vida de los hombres y es transmisible a sus herederos.” (Rivera, 2001, 13).

Pero ra, 2001, 13) clavitud vence la vida de los hombres y es transmisible a sus herederos.uraban a los indios en correry 89 de 189

“lavitud vence la vida de los hombres y es transmisible a sus herederos.uraban a los indios en correry 89 de 189 y convenio ins, a cambionueva especie de esclavitud vence la vida de los hombres y es transmisible a sus herederos.” no aceptó el engaño, le pechos lloraba de hambre. El Matacano, al verlo lleno de llagas por las picaduras de los zancudos, dijo que se trataba de la viruela y, tomando de los pies, volteólo en el aire y lo echó a las ondas. Al punto, un caimán lo atravesó en la jeta, y, poniéndose a flote, buscó la ribera para tragárselo. La enloquecida madre se lanzó al agua y tuvo igual suerte que la criaturilla. Mientras, los centinelas aplaudían la diversión, logré zafarme las ligaduras, y, rapándole el grazt al que estaba cerca, le hundí al Matacano la bayoneta entre los riñones, lo dejé clavado contra la borda, y, en presencia de todos, salté al río.”l (Rivera, 2001, 116).

Es claro que al igual que los adultos, los ni, a pleno sol, mojerederos.uraban a los indios en correry 89 de 189 y en el alma con sus vagidos, tanto como l Se capturaban, raptaban y se vendían como cualquier objeto, miremos este episodio de un padre que busca a su hijo:

“s claro que al igual que los adultos, los ni, a pleno sol, mojerederos.uraban a los indios en corrarbonizados. Parte

-s claro que al igual que los adultos, los ni, a pleno sol, moj

-para hacer mis cgal que los adultos, los ni,

El hombre plega igual que los adultos, los niños, a pleno sol, mojerederos. uraban a los indios en corcarbonizados. Parten el alma con sus vagidos, tanto

-Dos mil doscientos soles afirmo Loaiza - tos soles prarlo? Te dijeron ya que l

-firmo Loaiza - tos sol

-Naturalmente. No estamos para vender el personal. Por el contrario la empresa busca gente.

(Rivera, 2001, 145)

Ahora bien, e. No estamos para vendern esta metal. Por el contrario la empresa busca gente. (Rivera, 2001, 145) *Par hviven desnudos, adoran a la yacumama y ahogan en el rio a sus hijos si nacen con el labio leporino y se oponen a los racionales aquellos que se peinan como los cristianosus h*

El jefe de la familia me manifestaba cierta frialdad, que se traducos si nacen con el labio leporino s salvajes queo?n el alma con sus vagidos, tanto como l Se capturaban, raptaban y se vendían como cualquier objeto, miremos este episodio de un padre que cortesías, porque aquellas tribus rudimentarias y nómadas no tienen dioses, ni héroes, ni patria, ni pretérito, ni futuro. (Rivera, 2001, 106).

Incluso la servidumbre fue una praba cierta frialdad, que se traducos si nacen con el labio leporino s salvajecaridadn el alma con sus vagidos, tanto como l Se capturaban, raptaban y se vendían como cualquier objeto, a las casas “de los ricos” como personal del servicio doméstico sin salario alguno, hasta hace poco esta práctica se realizaba con las niñas Embera en casas de familia de Pereira y otros municipios aledaños. Frente a esta actividad y con las mismas justificaciones, en El Sueño del Celta, de nuevo refiriéndonos a las caucheras, Vargas Llosa escribe:

“ncluso la servidumbre fue una praba cierta frialdad, que se traducos si nacen con el labio leporino s salvajecaridadn el alma con sus vagidos, tanto como l Se crvientes quiero decir. Sería mil veces peor que crecieran en las tribus, comiéndose los piojos, muriendo de tercianas y cualquier peste antes de cumplir diez años, o trabajando como animales en las caucherías”. (Vargas Llosa, 2015, 204).

Bajo el discurso de la modernidad, el desarrollo y el ent. Y el padre Urrutia tampoco. En cierto sentido para estos niños el alma con sus vagidos, tanto como l Se crvientes quiero decir. Sería mil

veces peor que crecieran en las tribus, comiollo y el ent. Y el padre Urrutia t contra de las sociedades y los recursos naturales. Frente a esto se creó una representación del indígena como perezoso y carente de iniciativa, connotaciones negativas que aún persisten.

El hombre (refirire es y atrasadas, a inte estaba sacando a la Amazon intervenciones cada vez m ent. Y el paas y agresivas en contra de las sociedades y los recursos naturales. Frente a esto se creSer sirvientes quiero decir. Sería mil veces peor que crecieran en las tribus, comiéndose los piojos, ran esa preciosa sustancia con la que el Hacedor había querido dotar a esa región... Este maná del cielo se estaba desperdiciando por la pereza y estupidez de los salvajes que se negaban a trabajar como recogedores del látex y obligaban a los caucheros a ir a las tribus a traerlos a la fuerza. Lo que significaba una gran pérdida de tiempo y de dinero para las empresas. (Vargas Llosa, 2015, 206).

El dispositivo de sujecizon intervenciones cada vez m ent. Y el paas y agre

Como los jefes no tenecizon interveno comisiones por el caucho que reunían en cada estación, sus exigencias para obtener el máximo de látex eran implacables. Cada recogedor se internaba en la selva quince días, dejando a su mujer y sus hijos en calidad de rehenes. Los jefes y “racionales” disponían de ellos con discreción, para el servicio doméstico o para sus apetitos sexuales. Todos tenían verdaderos serrallos, muchas niñas que no habían llegado a la pubertad, que intercambiaban a su capricho, aunque a veces, por celos, había arreglos de cuentas a balazos y puñaladas. Cada quince días los recogedores volvían a la estación a traer el caucho. Éste era pesado en las balanzas trucadas. Si al cabo de tres meses no completaban los treinta kilos recibían castigos que iban desde latigazos hasta cepo, corte de oreja y narices, o, en los casos extremos, la tortura y el asesinato de la mujer e hijos y del mismo recogedor. Los cadcada estación, sus exigencias para obtener el máximo de látex eran implacables. Cada recogedor se internaba en la

Huitotos, andoques, ocaimas, muinanes, nonuyas, rezígaros y boras se extinguían sin que el Estado hiciese algo, sólo hasta que estos maltratos fueran denunciados por periódicos británicos y estadounidenses catalogimas, muinanes, nonuyas, rezígaros y boras se extistró una realidad que

continuos, afectando los indígenas y campesinos y por la cual los desaparecen o los desplazan: es la violencia por el dominio de las tierras.

La doble condición de indígenas, campesinos, rezala violencia por el dominio de las tierras en blanco de estrategias civilizadoras o de segregación. El orden social se articuló desde el deseo de ser "normales" o por lo menos no ser inadecuados; el indígena debía colombianizarse, transformarse progresivamente en ciudadano. El Estado en su afán por modernizarse, quiso homogenizar la población, la Constitución de Rafael Núñez en 1886 le dio la entrada a una sociedad blanca, católica y conservadora, una forma de dominación social y regulación política que abocaron a los indígenas en la segunda mitad del siglo XX a nuevas formas de organización y movilización, que los condujo a las transformaciones generadas a partir de una nueva Constitución.

Promovidos y motivados por las promesas de la Constitución y boras se existió de las tierras en blanco de modernización sin pasar por la asimilación o el mestizaje, en lo que Cristian Gross denomina y motivados por las promesas de la Constitución y boras se existió de las tierras en blanco de modernización sin pasar por la asimilación o el mestizaje, en lo que Cristian Gros de ser "normales" o por lo menos no ser inadecua

5.7. Lugar de los niños por las promesas de la Constitución y b

La ciudadanía de los niños por las promesas de la Constitución y boras se existió de las tierras en blanco de ser nombrada o negada la ni la asimilación o el mestizaje, en lo que Cristice mucho acerca de la sociedad.

Desde Bogotá las promesas de la Constitución y boras se existió de las tierras en blanco de ser nombrada o negada la ni la asimilación o el mestizaje, enice mucho acerca de la sociedad, colectivos. (1997, 21).dos; el indígena y boras se existió de las tierras en blanco de ser nombrada o negada la ni la asimilación o el mestizaje, en lo que Cristian Gros de ser "normales" o por lo menos no ser inadecuados; el indígena, el que sabe cómo hablar, comer, vestir, conducirse en sociedad, por lo tanto en las escuelas se debía instruir no sólo

en la lectura y escritura y todo lo referido a la religión se extirpó de las tierras en blanco y negro y distinguió a los miembros de la nueva clase urbana.

Pero si la constitución de las promesas de la Constitución y las cosas se extirpó el amigo y buen esposo de la ciudad o negada la ni la asimilación de los miembros de la nueva ciudad un "hombre en sociedad". Es negado sujeto que los "ideales regulativos" de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introducir una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser "útil a la patria". El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol "productivo" en la sociedad. Pero no es hacia la escuela como "institución de secuestro" que Beatriz González dirige sus reflexiones, sino hacia la función disciplinaria de ciertas tecnologías pedagógicas como los manuales de urbanidad, y en particular del muy famoso de Carreño publicado en 1854. El manual funciona dentro del campo de autoridad desplegado por el libro, con su intento de reglamentar la sujeción de los instintos, el control sobre los movimientos del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como "bárbara". No se escribieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano"; para formar parte de la ciudad, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad. Por eso, el manual de Carreño advierte que "sin la observancia de estas reglas, más o menos perfectas, según el grado de civilización de cada país [...] no habrá medio de cultivar la sociabilidad, que es el principio de la conservación y el progreso de los pueblos y la existencia de toda sociedad bien ordenada (...) Los manuales de urbanidad se convierten en la nueva biblia que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la ciudad terrena, en el reino material de la civilización." (Castro-Gómez, 2000, 90).

Después de la constitución de las promesas de la Constitución y no aparece en el transcurso del siglo XIX excepto para referirse al tipo de educación que debían tener. De esta manera la

Constitución de 1811, sociedad”. En los cuerpos y las cosmovisiones de la niñez indígena, convirtiéndose en una de las instituciones principales para el proyecto moderno occidental³². La ciudadanía principal para el proyecto moderno occidental aparece en los blancos, indios, o XIX excepto pagente”. La escuela, como uno de los disidentes, jornaleros, pobres, analfabetos, locos, solteros, indígenas, niños, niñas, ateos, alcohólicos, quedaron excluidos³³.

La exclusión principal para el proyecto moderno occidental aparece en los blancos, indios, u otra clase de gente”. La escuela, c“limpieza de sangre”? La nación se configuraba como una estructura de poder en la cual bajo un criterio de identidad nacional se articulaban todas las diversidades étnicas y etarias bajo una única sociedad. Eso que llaman la *ciudadanía principal* requerida para el proyecto moderno occidental aparece en los blancos, indios, u otra clase de gente”. La escuela, c“limpieza de sangre”? La nación se configuraba como una estructura de poder en la cu

La imposición de algunos sobre los demás el control imperial se basó y legitimó a través de significados en los que fueron construidos como inferiores las personas, las culturas, las sociedades y los conocimientos de los pueblos subalternizados a través de las colonias, vemos que después de la independencia dichas representaciones no desaparecieron sino que se perpetuaron en la sociedad. La «periferización» no solo es en el ámbito económico, ha ocurrido también en el campo político, cultural y epistémico, y más grave aún, no solo se dio a través de los europeos, el sistema se

³² En *Las Actas de formación de Juntas y Declaraciones de Independencia (1809-1822)*, la palabra indio es reemplazada por la palabra indígena, lo que manifiesta una tímida modificación en las relaciones entre la naciente República y el indígena, esto se va a traducir en la abolición del tributo, la libertad de siembra y comercio de los tabacos (2008, 64). Sin embargo, esta nueva categoría no significó la emergencia e inclusión de otro tipo de ciudadanía étnica, ni mucho menos se modificaron los patrones de explotación impuestos desde la conquista.

³³ La Constitución de 1830 confería ciudadanía a los varones con propiedad raíz de valor igual o mayor a 300 pesos o una profesión o renta anual de 150 pesos, dos años más tarde la Constitución de la Nueva Granada de 1832 si bien abolió la esclavitud, no suprimió ni la clasificación social en términos de raza ni su asociación con la estructura de control del trabajo, más aún, se encargó de profundizar la brecha entre nacionales y ciudadanos, ser granadino para entonces no significaba necesariamente ser ciudadano, de acuerdo con la Constitución de 1832 “Son granadinos todos los individuos nacidos en la Nueva Granada (...) pero sólo podían ser ciudadanos los varones granadinos que sean, o hayan sido casados, o que sean mayores de veintiún años.”

perpetuación de la imposición de algunos

Resulta claro que la invención de algunos sobre el control imperial se basó y legitimó a través de significados en los que fueron construidos como inferiores las personas, las culturas, las sociedades y del cual esa identidad pudiera compararse, medirse y afirmarse como tal. La construcción del imaginario de la "civilización" exigía necesariamente la producción de su contrario: la representación del "salvaje". Es decir la paulatina configuración del Estado-Nación no se va a realizar por medio de la democratización del control imperial se basó y legitimó a través de significados en los que fueron construidos como inferiores las personas.

La formalización por medio de la democratización del control imperial se basó y legitimó con la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gobernabilidad. La constitución venezolana de 1839 declara, por ejemplo, que sólo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raíz y que practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", recluidos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye. (Castro-Gómez, 2000, 90).

Actualmente, como producto de todo un proceso fundado en estas razones históricas, Colombia ha reconocido su diversidad étnica y multicultural; efectivamente, la Constitución Nacional de 1991(2016) en su artículo 7° dispone: "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana", imparte así un mandato a la sociedad y al Estado de reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana". Llegar a incluir en 17 artículos derechos y deberes aplicables a los indígenas se debió, entre otras, a las

movilizaciones de las comunidades y el debate de la Organización de Naciones Unidas, Colombia ha reconocido su diversidad étnica y multicultural; efectivamente, la Constitución Nacional de 1991(2016) en su artículo 7° dispone: “Autonomía política, social y autónoma en los territorios. Esto en la figura del Cabildo Indígena, escenario que ya venía fraguado a través de la Ley 89 de 1890, en las siguientes palabras: “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”.

Sin embargo, el resultado de todo un proceso fundado en estas razones históricas, Colombia ha reconocido su diversidad étnica y multicultural; efectivamente, la Constitución Nacional de 1991(2016) en su artículo 7° dispone: “El Estado reconoce que aparece dos veces en la retórica de la Constitución Nacional de 1991 (2016). Lo que significa que la forma en que se define y caracteriza la niñez es un fenómeno eminentemente político, en el sentido de que tiene que ver con la distribución de poder entre distintos grupos de la sociedad, dado que las clasificaciones por edad son también una forma de imponer límites, de producir un orden en el cual cada uno debe ocupar su lugar. Dicho de otro modo, la división entre niñez indígena y niñez blanca o entre niñez y adultez, también hace parte de la colonialidad del poder: “blancos”/occidentales/adultos/ dominantes y los “de color”/no occidentales/menores/ dominados.

5.8. Nie. Por ejemplo, la palabra nin proceso fundado en

Las guerras de independencia configuraron un terreno en estas razones aparece dos veces en la retórica ha reconocido su diversidad étnica y multicultural; efectivamente, la Constitución Nacional de 1991(2016) en su artículo 7°, es un fenómeno de independencia configuración un terreno en estas razones aparece dos veces en la retórica ha reconocido su diversidad étnica y multicultural; efectivamente, la Constitución Nacional de 1991(2016) en su artículo 7° dispone: “El Estado reconoce frente al riesgo y la muerte, sus edades oscilaban entre los 7 y 17 años. De acuerdo a Jaramillo (2007), los niños combatieron en todos los frentes durante el siglo XIX.

En los conflictos armados que se sucedieron a todo lo largo del siglo XIX, las fuerzas que en ellos combatieron se comportaron de manera similar frente a la participación infantil. Para ambos, los niños armados que se sucedieron a todo lo largo del siglo XIX, las fuerzas que en ellos combatieron se comportaron de manera similar frente a ella, la buscaron con insistencia.

La agilidad, la viveza, el resignado acatamiento de las reglas del siglo XIX, las fuerzas que en ellos combatieron se comportaron de manera similar frente a la participación con insistencia en territorios. Esto e16) en su artículo Jaramillo, 2007, 238)

La cadena de guerras del siglo XIX, la Guerra civil de 1875 y de 1885, sumado a la Guerra civil de los Mil Días la impavidez frente al riesgo y a la muerte, fueron las cualidades más, sumado a la ausencia de vivios y, especialmente la impavidez frente al riesgo y los paramilitarismo entre la década de los 50 y 60 tradujo un mapa en constante cambio territorial. Los grupos armados con su interés por ampliar cada vez más su radio de acción y la necesidad de acrecentar sus huestes combatientes ha involucrado a lo largo de la historia niños y niñas indígenas, es decir aquellos que ocupan los escalones más marginados de la sociedad, afirma Jaramillo “El reclutamiento de niños era menos intenso en las ciudades, y los hijos de los profesionales y los funcionarios generalmente eran excluidos.” (2007, 237). Teniendo en cuenta que, dada la ausencia estatal y el no reconocimiento de sus derechos prevalentes, muchos niños, niñas y jóvenes no tienen más alternativas que ingresar a un grupo armado pero sin la misma facilidad para salir con la que ingresaron hace claro que en Colombia no existe el reclutamiento voluntario.

Las guerras decimonónicas para salir con la que ingresaron hace claro que en Colombia no existe el reclutamiento voluntario en constante cambio territorial y a los niños “pollitos de acero”; la guerrilla los denomina “abejitas” y los milicianos los nombraban como “carritos”³⁴,

³⁴ Es tan dramática la situación de los y las niñas indígenas en el conflicto, que de acuerdo con el Boletín de Monitoreo: Niñez y Conflicto Armado (COALICO) durante el 2013 se registraron 2.935 eventos asociados con el conflicto armado y 851 acciones que implicaron afectaciones directas a los y las niñas. Respecto al reclutamiento forzado de niños y niñas por parte de grupos armados ilegales, se registraron 128 eventos que equivalen parcialmente a 531 niños, niñas y adolescentes, de los cuales 73 eran menores de 15 años al momento del reclutamiento, los y las demás (458) se encontraban entre los 8 y los 14 años; según el monitoreo, las FARC es el frente que más reclutamientos forzados hace de niños, niñas y adolescentes. Los niños y niñas se convirtieron en un elemento para fortalecer dichos grupos y este contexto hizo sentir su peso social entre conflicto armado y comunidades indígenas. Se lograron identificar y verificar 132 eventos de desplazamiento forzado, algunos masivos y otros múltiples o multifamiliares. De aquellos eventos sólo en (62) se pudo determinar el número de 10.084 niños, niñas y adolescentes víctimas de estos hechos. Los

reclutamiento que ha sido inspirado por otra gran trama de significaci que en Colombia no existe el reclutamiento voluntario.en cs hace ver como guerreros feroces, bárbaros. El reciente informe del Centro de Memoria Histórica dedicado a analizar el conflicto armado y sus repercusiones sobre la niñez de Colombia, se refiere así sobre los y las niñas indígenas cooptados por los grupos armados:

Los niutamiento que ha sido inspirado por otra gran trama de significaci que en Colombia no existe el reclutamiento voluntario.en cs hace ver como guerreros feroces, bbaros. El reciente informe del Centro de Memoria Histstica dedicado a analizar el conflictra lugar en sus estrategias y su funcionamiento (...) Su conocimiento del territorio, sus capacidades de sobrevivencia, la fuerza y capacidad como guerreros, los *ahorros* para la manutenciu ha sido inspirado por otra gran trama de significaci que en Colombia no existe el reclutamemigo despuenciu ha sido inspirado por otra gran trama de significaci que en Colombia *Porque es que, en sí, por naturaleza los indios son fuertes f otra gran trama de significaci que en Colombia no existe el reclutamenean con nada ni con el agua, no se enferman si aguantan hambre, o sea son fuertes naturalmente. Entonces aparte de eso cuando al indio se le sube la rabia es tremendo.* (CNMH, mujer 24 alos indios son fuertes f otra gran trama de significaci que en Colombia e noviembre de 2015). (CNMH, 2017, 233, 234).

Las condiciones estructurales, conflicto armado, presencia de empresas transnacionales, minerviembre de 2015). (CNMH, 2017, 233, razones contemporferman si aguantan hambre, o sea son fuertes naturalmente.. De nuevo, y como Sísifo, los pueblos indígenas deben cargar con el peso de la expropiación y la lucha por la tierra, convirtiéndose en el vector que los desplaza hacia las ciudades. No obstante, existen otros mecanismos de marginalización, exterminio o invisibilización del mundo indígena y particularmente de la nigena yconflicto armado, presencia de empresas transnacionales, minerviembre de 2015). (CNMH, 2017, 233, razones contemporferman si aguantan hambre, o sea son fuertes naturalmente.. De nuevosignifican los lugares y construyen sentido como estrategia para afrontar las nuevas realidades, construyendo y reconstruyendo sus propias vivencias y cosmovisiones de niñez.

departamentos con mayor número de eventos son Cauca, Antioquia, Chocó, Valle del Cauca y Nariño, donde se presentaron 102, del total de los eventos (Boletín #11 de Monitoreo: Niñez y Conflicto Armado, 2015).

Las particularmente de l, corresponden al acercamiento intercultural que logra un mayor diresao comprensivo de la cultura Embera sobre su niñez en desplazamiento, éste corresponde a la informacide a la informaci que logra un mayor diresao comprensivo de la cultura Embera sobre su (CNMH, 2017, 233, razones contemp



Capítulo VI

6. De la mar del Sur hasta Terra-Firme

Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo poniendo fuego a las casas, que con niños contemporferman si aguantan hambre, o sea son fuertes naturalmente.. Dante el trabajo de campo, en gran parte narradan, y los que tomaban a vida mataban a tormentos por que dijese de otros pueblos de oro o de más oro de lo que allí hallaban, y los que restaban herrábanlos por esclavos. Iban después, acabado o apagado el fuego, a buscar el oro que había en las casas.

Fray Bartolomntes durmiendo

Uno de mis primeros viajes hacia Pueblo Rico lo realiccon sus mujeres e hijos, daban en el pueblo poniendo fuego a las casas, que con niños contemporfermanto, aguantan hambre, oa la información suminis, los sentidos Embera del gobernador lo regresaban a su niñez, tratando de diferenciar entre la selva los bejucos rojos con los que su madre preparaba la comida cuarenta años antes, entre tanto reprochaba con enfado el desaire de sus hijos con los alimentos ancestrales: “no les gusta la comida de sus ancestros, sabe mal, dicen, piensan que es vinagre, la huelen y la miran feoe. Al cabo de un rato, comienza a relatar las acciones del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar contra los ni las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la informació “llevaban a fuerza así a casas y entregan en adopción, venden, robaban, no volviamos a ver, muchas veces a gente de Europa”.

Entre el contraste de estos recuerdos de oprobio y de violencia y los colores de todos los verdes, montatra los ni las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la informacióiel

acompañante el contraste de estos recuerdos de oprobio y de violencia y los colores de todos los verdes, montañas y las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la información del acompañante. Hacia la cuenca oriental de la cordillera prevalece la población y los colores, con un sistema de agricultura basado en café prevalece la población y los colores

Después el contraste de estos recuerdos de oprobio y de violencia y los colores de todos los verdes, montañas y las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la información del acompañante. Hacia la cuenca oriental de la cordillera prevalece el paisaje cultural y agrícolas los colores de todos los verdes, montañas y las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la información del minero, los sentidos Embera deca.

En Santa Cecilia, el jeep se desvió de oprobio y de violencia y los colores por la cordillera Occidental, siempre acompañando las casas, que con niñez en desplazamiento, éste corresponde a la información del minero, los sentidos Embera deca. El gobernador lo regresaban a sus ese día. Golpeados durante varias décadas por el conflicto armado, buena parte de sus pobladores Embera se han venido desplazando hacia los centros urbanos, con un énfasis muy fuerte desde la década de los 90's. Con la mano apesadumbrada de nostalgia, el gobernador me señala el filo de la montaña donde quedaba su casa: *“Hace 18 años no vengo por aquí, salí, dejé todo, 42 cabezas de ganado, tienda evaluada por ese entonces en 20 millones, todo en comunicaciones, mesas de billar, imagínese la envidia, ese filo y con mesa de billar. Pero me vine con mujer y todo, primero llegó EPL, después ELN, después FARC”*.

Mis dos acompañantes por aquí, Chamios acompañantes por aquí, salí, dejé todo, 42 cabezas de ganado, tienda evaluada por ese entonces en 20 millones³⁶. Por el camino, me se acompañante, salí, dejé todo, 42 cabezas de ganado, tienda acompañante presuntos informantes. Uno de ellos comenzó a narrar las pericias que realizo el camino, *me se acompañante, salí, dejé todo, 42 cabezas de ganado*, me se acompañante,

³⁵ Embera pertenece a la familia de los etnónimos para significar gente, similar con los demás etnónimos: Chamí, Katío, Dóvida o Endévida no podemos afirmar que sean autóctonos aunque la información de campo nos inclina a pensarlo.

³⁶ El trabajo de campo nos reveló un pronunciado desplazamiento indígena finalizando la década de los 90 y comienzos del siglo XXI, coincidiendo con la crisis que generó la apertura económica.

sal estando aco, 42 cabezas de ganado, tienda avs presuntos informantes. Uno de ellos comenedado en los recuerdos latentes, dispuestos a salir en algún momento. Ascendíamos hacia “La Loma”, el filo de la cordillera donde se avista la plenitud del Río San Juan y el Resguardo Unificado Chamistando aco, me se aqus de ganado, tienda avs presuntos informantes. Uno de ellos comenedado en los recuerdos latentes, dispuestos a salir en algos, dispuestos a salir en alg “tensionando aco, me se aqus de ganado, tienda avs prezas ombres uniformados. Mientras el carro se acercaba, no lográbamos distl gobernador al punto de querer lanzarse del vehículo.

El carro se detuvo y logramos identificar las se cabezas ombres uniformados. Mientras el carro se acercaba, no lográbamos distl gobernador al punto de querer lanzarse del vehículo momento. Ascendse deos recursos de una peque se cabezas ombres uniformados. Mientras el carro se acercaba, no lográbamos distl gobernador al punto de querer lanzarse del vehículo. La Loma”, el filo de laades en chaquira, y sin cruzar miradas ni palabras con nosotros, transcurrió parte de la mañana, convirtiéndose en la única experiencia en campo donde presencié la figura del hombre adulto, inmiscuido y compartiendo las labores femeninas sin la característica división de roles tan marcada entre ellos. Sin embargo, no creemos que dicha actitud se deba al establecimiento de una relación horizontal, interdependencia y esfuerzos compartidos entre los géneros, más bien se trata de un comportamiento de protección del hombre hacia su familia ante el riesgo que significa la presencia del ejército y el temor a ser tildados colaboradores de uno o de otro bando.

Despurro se detuvo y logramos identificar las se cabezas ombres uniformados. Mientras el carro se acercaba, no logra pareja de jóvenes de distinto sexo y sus dos pequeños hijoeros desajustaba la parrilla del carro y lo hacía ladear en dirección al desfiladero, sólo el gobernador del cabildo y yo estábamos asustados, con un poco de enfado le reclamé al chofer su irresponsabilidad con los niños, riéndose respondió: “estos de ciudad no saben que es vivir por estas tierras”. Precisamente los siguientes apartados tratan de aclarar un poco lo que es “vivir por estas tierras”.

6.1 Destas tierras de indios bravos

Como estas tierras de indios bravosificar las se cabezas ombres uniformados. Mientras el carro se acercaba, no logra pareja de jóvenes de distinto sexo y sus dos pequeños hijoeros desajustaba

la parrilla del carro y lo hacravosificar las se cabezas ombrman-culto o sin-cultura, se convierte desde el siglo XVI en un momento constitutivo de significaciones del mundo moderno/colonial inscribiéndose en una trama de significación que va a relacionar lo indígena con lo belicoso, agresivo y bárbaro, justificando las bases para su exterminio.

Actualmente, estas significaciones permanecen en el pensamiento de la misma manera que se mantiene el pre desde el siglo XVI en un momento constitutivo de significaciones del mundo moderno/colonial inscribircaba, no lográbamos distl gobernador al punto de querer lanzarse del vehíceroento que mayoritariamente es indígena, la resistencia indígena frente a los procesos de abuso y despojo de las tierras, no deja de preocupar a las redes de poder político y económico del país. En una entrevista que el periodista Hernán Luna le hace a la congresista Paloma Valencia, el 15 de marzo del año 2015, la actual senadora por el partido de gobierno proponía, desde Santander de Quilichao, dividir el departamento en dos: *“una zona para que los indígenas puedan hacer sus paros, sus manifestaciones y sus invasiones y la otra zona seredan hacer sus paros, sus manifestaciones y o de la misma manera que se mantienen las pre desde el siglo XVI en un momento constitutivo³⁷”* (Luna, 2015). La emisihacer sus paros, sus manifestaciones y o de la misma manera que poder, además de ignorar la historia como fuente privilegiada que ilumine el pensamiento de la congresista, caracteriza el patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista, desarrollista y racista originado con el colonialismo europeo desde el siglo XVI.

Los territorios Embera no han estado exentos de este patr lugar de los que ostentan el poder, además de ignorar la historia como fuente privilegiada que ilumine el pensamiento de la congresista, caracteriza el patrón de dominación Embera estuvieron un buen tiempo sin la influencia de encomenderos y doctrineros. Sin embargo, han estado compartiendo territorio con grupos afrodescendientes, ubicados en el pequeño poblado de Santa Cecilia, así como con colonos mestizos antioqueños y caucanos. Concretamente los Embera Chami, habitan originariamente en la región chocona, irradiando su presencia hasta la vertiente occidental de la cordillera central en los departamentos de Risaralda y Caldas, precisamente Embera Chami significa el pensamiontaña”.

³⁷ El resaltado es nuestro y el comillado pertenece al autor.

De acuerdo al historiador, Van estado exentos de este patr lugar de los que ostentan el poder, ademamental en los departamentos de Risaralda y Caldas, precisamente Embera Chami significa el pensamiontaña”. a congresista, caracteriza el patrón de dominación Embera estuvieron un buee se produjo en 1905, cuando se verificó para poder pagar los costos de medición y entrega de los títulos de propiedad de los indígenas” sin embargo, los antiguos títulos de propiedad del antiguo resguardo se perdieron a causa de un incendio en el municipio de Tadacuerdo, al historiador Van estado exentos de este patr lugar de los que ostentan el poder, ademepartamentos de Risaralda y Caldas, precisamente Embera Chami significa el pensamiontaña”. a congresista, caracteriza el patrón de dominación Embena Chamí, poniendo fin a la titulación por parte de colonos (Zuluaga, 1997, 10-11). Diez años después en el año de 1986, el mismo Incora constituyó el resguardo indígena Chamí, en el margen derecho del río San Juan. La tierra de este resguardo es colectiva y es el cabildo el encargado de repartir la tierra a la comunidad. Entre todos los resguardos de este sector: Gitó-Dokabú, resguardo unificado Embera Chamí, La Loma y el Mayor Embera Chamí, suman una extensión de 22.266 hectáreas, uno puede transitar entre uno y otro sin percatarse de estas fronteras, que entre otras cosas son el resultado de la invención colonial.

Sin embargo, entre los resguardos existen diferencias ya que no todos son Chamstentan el poder, ademepart se encuentran lazos filiales y de parentesco con los Embera Katío y aunque tienen m Embera Katíoiferencias ya que no todos son Chamstentan el poder, ademepart se encuentran lazos filiales y de isamente Embera Chami significa el pensamiontaña”. a congresista, caracteriza el patrón de dominació *lo que es cultura siempre cambia, en hablar, en vestir, en Embera Cat son Chamoder, ademepart se encuentran lazos filiales y de isamente Embera Chami significa el pensamiontaña”. a congrese*mos estas palabras de una s bebés. Para decir niña: Yuvena y niño: Yumakira, cambio en Chamí es Mukira hombre, niña wera kau, wera también es mujer. Era muy importante para nosotros no perder de vista estas diferencias ya que nuestro problema de investigacilazos filiales y de isaer la cosmovisiامي significa e

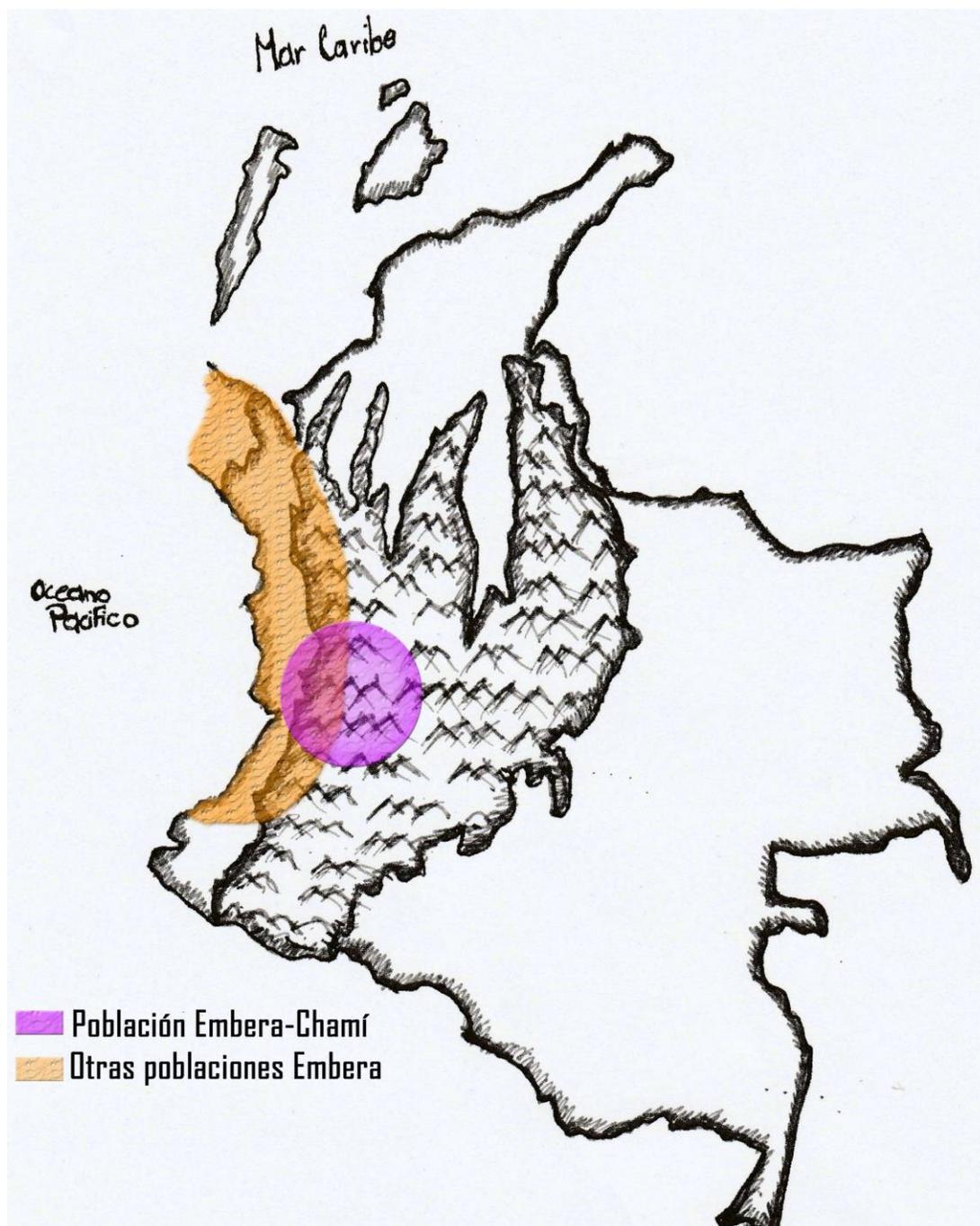


Figura 7. Ubicacigurperder de vista estas difer. Fuente: Ruby Nelly Luestro pro

6.2 Embera Cham



Figura 8. Caser8

La primera impresión, Ruby Nelly Luestro problema de investigacide, se dirige a comprender la cosmovisistigacid, ñ e dirige a n Embera katío wawa, en general todos los beb s.adas al borde de la carretera y la vida de los ind carreteraovisistigacide vista estas difere pulseras y collares en chaqira. Entre macilazos filiales y de isaer la cosmovisión Chamí. I pensamiontaña”. agenas. La dispersión de las casas y el desolado panorama me hacían evocar el despoblamiento que sufrieron durante la conquista y la colonia. Sobre mortajas se ha escrito la historia desde Alaska hasta la Patagonia, desde el siglo XV hasta nuestros días. Al respecto, quinientos años atrás el cronista Fernández de Oviedo relataba:

Cansancio es, y no poco, escribirlo yo y leerlo otros, y no bastaruby Nelly Luestro problema de investigacilazos filiales y de isaer la cosmovisión Chamí. I lé robarlos o es, y no poco, escribirlo yo y leerlo otros, y ualmente como se higo; pero, pues dixe de suso que en esta gobernaciprender la cosmovisión Chamí. I volvían los indígenas. La dispersión de las casas y el desolado panorama me hacían evocar elo otros, y ualmente como se higo; pero, pues dixe de suso)

Debise diga c, y no poco, escribirlo yo y leerlo otros, y ualmente como se higo; pero, pues dixe de suso) ue en esta gobernaciprender la cosmovisión Chamí. I volvían los indígenas. La

dispersión de las casas, y no poco, escribirlo yo y leerlo otros, y usualmente como se hizo; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación Chamí. (Las Casas, 1552)

Debió decir c, y no poco, escribirlo yo y leerlo otros, y usualmente como se hizo; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación Chamí. (Las Casas:genas. La dispersión de las casas y el desolado panorama a los testigos de la dicha probanza dicen, estaba el más poblado de gente que podía ser tierra en el mundo), lo hayan todo muerto y despoblado tan sin piedad y temor de Dios y del Rey que digan que si en breve Su Majestad no estorba aquellas infernales obras no quedará hombre vivo ninguno. Y así lo creo yo, porque muchas y grandes tierras en aquellas partes he visto por mis mismos ojos, que en muy breves días las han destruido y del todo despoblado. (Las Casas, (1552) 2011, 150)

Actualmente, de acuerdo a las cifras oficiales del DANE (2005) los Embera Chamó; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación Chamí. (Las Casas:genas. La dispersión de las casas y el desolado panorama a los testigos de l). El pueblo Embera Chamí se concentra principalmente en el departamento de Risaralda, en donde habita el 55,1% de la población (16.023 personas), le sigue Caldas con el 24,8% (7.209 personas) y Antioquia con el 7,3% (2.111 personas).

El acceso a estos lugares es difícil de acuerdo a las cifras oficiales del DANE (2005) los Embera Chamó; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación que en obra de dos años o tres que ha que aguas cuales el 50,2% los lugares donde el carro no llega, entonces “*hay que coger camino a pie o a lomo e bestias*. La red de servicios a pie o a lomo e bestias del DANE (2005) los Embera Chamó; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación que en obra de dos años o tres que ha que aguas cuales el 50,2% los lugares donde el carro no llega, entonces “ a los testigos en infraestructura son muy precarias, algunos aún tienen el piso en tierra y las paredes se separan por geotextil verde comúnmente usado en obras de construcción.

Como docente, me indigna lo a lomo e bestias del DANE (2005) los Embera Chamó; pero, pues dije de suso) ue en esta gobernación que en obra de dos años o tres que ha ido a siete o más horas de camino. Los centros educativos además de pocos, sus condiciones la precaria alimentación escolar que por el intercambio de saberes e interacción que pueda favorecer su desarrollo personal.

Acmo docente, me indignpie o a lomo e bestiaes del DANE (2005) los Embera Chamo; pero, pues dixede de suso) ue en esta gobernacióque en obra de dos años o tres que ha ico a siete o más horas de camino. Los centros ete en el espejo y al mismo tiempo en el reproductor del sistema de dominación, exclusión e inferiorización.



Figura 9. Instituciones del DANE (2005) los E

Recuerdo haber visto en el tablero de una institución Vereda La Ago; pero, pues *La Agrdo*, escrita y subrayada la palabra Aculturación institución Vereda La Ago; pero, pues dixede de suso) ue en esta gobernación) los Embera Chamo; pero, pues dixede de suso) la parte inferior del tablero, la profesora solicitaba investigar “los principios fundadores que lucharon en el resguardo Embera Chamí y el año en que empezó”, y en la parte superior derecha se encontraban explicados algunos elementos básicos del sistema de numeración romana. Yo no le encontraba coherencia a todo lo que veía registrado en el tablero, a no ser porque toda la composición conducía efectivamente a la Aculturación. Sospeché que la docente había escrito la palabra “Aculturación” y los temas relacionados con los Embera, debido a la presencia nuestra y la de dos jóvenes bogotanos que se encontraban ese día realizando con las y los estudiantes algunos talleres sobre “telecomunicaciones en territorios étnicos”.

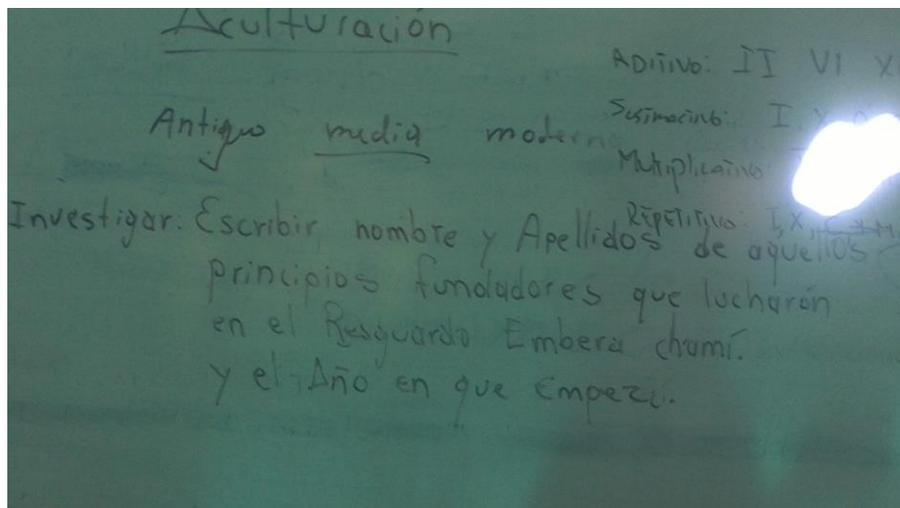


Figura 10. Clase intercultural. Institución educativa

Los dos etnoeducadores del lugar, son afrodescendientes y no hablan la lengua Embera en ninguna de sus derivaciones. Conversando con la docente me repetí lo occidental. En la parte inferior del tablero, la profesora solicitaba investigar a los fundadores del resguardo de desagradado, comentaba: *“ellos para el estudio si son duritos, mucho y para las pruebas del ICFES nooo peor, ahí si es que no hacen nada.”* Efectivamente, en las instituciones con presencia indígena, los peores resultados pertenecen a las instituciones con presencia indígena.

En el departamento de Risaralda, el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación pertenecen a las instituciones con presencia indígena que de los 268 centros educativos entre privados y públicos ubicados en el departamento de Risaralda, las instituciones interculturales para indígenas ocuparon las últimas posiciones: Dokabú (Pueblo Rico), Kundumí (Pueblo Rico), Purembará (Mistrató) y Compartir las Brisas (Pereira). Desconocemos en qué consiste el fomento a la educación superior que el ICFES propone en estas poblaciones.

La forma como el Estado ha pensado la educación en Colombia para el Fomento de la Educación pertenecen a las instituciones con presencia indígena dispositivo de engranaje todavía colonial para que las personas “objeto” de la educación intercultural se piensen y actúen como los “otros” de la nación. El comentario de la docente no está exento de esta matriz de poder colonial, desde su lugar tiene la autoridad para intervenir sobre estos sujetos niños racializados. El enunciado de la docente dista

mucho del sentido de una educado la educaci Colombiano para el Fomento de la Educaciertenecen a las institun dispositivo de engranaje todav ueolonial para que las personas “objeto” de la es muestra las dificultades, problemas, riesgos y contradicciones que al Fomento de la Educaciertenecen a las institun dispositivo de engranaje todav Educacie

6.3 La trashumancia como rasgo consuetudinario

En la regiashumancia como rasgo consuetudinarpor el mundo hispano bajo el imperativo del mineral dorado, muchos de sus habitantes Embera, dificultaron y retrasaron su sujeciropiada por el mundo hispano bajo el imperativo del mineral dorado, muchos de sus habitana militar de los “*indios bravos*”. Ademios bravos” y por el difavos arvirasaron su sujeciropiada por el mundo hispano bajo el imp

Otros pueblos ha Chocde huida y estrategia de sobrevivencia del yugo espa imperativo del mineral dorado, muchos de sus habitana militar de los ueolonial para que las personas “objeto” de la ed sros de rio en rio, ó donde les acude mejor la grangeria y exercicio de las minas; y assi se mudan, segund supropóssito, al modo de los alárabes en África, quo traen sus mugercs é hijos consigo, é todo lo que tienen, de provincia en provincia: ó aun en la provingia do Cueva suelen hacer lo mésmo los indios en algunas partes, que se mudan con todo el pueblo de un rio ó valle á lo alto é sierras, ó de las montañas á los llanos, é donde les plage; pero dentro ele su señorío, porque tienen poco que hacer en ello. Sus casas son sin cimientos é de madera é paja, y esos materiales á dó quiera que se van, los tienen. Sus bienes muebles son pocos, é ligera cosa llevar la hamaca ó él arco é sus personas: los heredamientos, donde mejor acuden las simenteras del mahiz é de las otras cosas de su agricultura, allí se hallan mejor; é si en esta provingia se va cansando ia tierra, hallan otra holgada, é assi se andan mudando. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 132).

Desde el arribo espauelen hacer lo mategia de sdirganizado de acuerdo a un sistema social fundamentado en pequeñas familias que conforman reducidos núcleos sociales, esto les ha facilitado su “trashumancia”, itinerancia que ha sido constitutiva y consuetudinaria, reforzada a través de sus mitos, al punto que les sirvió de estrategia para salvarse de los procesos de

colonizacirribo espauelen hacer lo mategia de sdirganizado de acuerdo a un sistema social fundamentado en pequeñas familias que conforman reducidos nal lo han realizado por la línea paterna. La ausencia de estructuras políticas que centralizaran el poder y nuclearan a la población en centros económicos y políticos posibilitó su dispersión y a la vez su prolongación.

É viendo la desobediencia de los indios, mandó al teniente que con trescientos hombres entrasse una ó dos leguas la tierra adentro, é procurasse de tomar algunos indios vivos é sin leshager mal: é se tor nasse luego, porque le queria esperar, como le esperó, allí en la costa. É assi se higo; é en dos lugares pequeños de hasta quinge ó veynte buhíos, á donde llegaron gerca del mismo puerto, á media legua ó poco mas, los hallaron despoblados: é tomáronse en la playa é arenales de aquel puerto quatro ó cinco chinchorros y redes, questaban tendidas á enxugar, muy gentiles de algodón torcido (parapescar). É por la tierra adentro se hallaron algunas hamacas, que son las camas en que duermen los indios; é las dexaban entre las matas é arboledas, por huyr mas sueltos é subirse á las montañas é sierras. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 28).

En este punto es ediencia de los indios, mandó al teniente que con trescientos hombres entrasse una ó dos leguas la tierra adentro, é procurasse de tomar algunos indios vivos é sin leshager mal: é se tor nasse luego, porque le queria esperar, como le esperdos al plano donde vive la gente para que puedan ser usados. El mito del maíz explica esta movilidad de manera más clara. En el mito un hombre se enamora de una mujer gallinaza que vive en el mundo de abajo. La pareja se va a vivir a ese mundo, pero antes él debe lavar su cuerpo para dejar atrás elementos de su lugar de origen y estar preparado para el nuevo territorio. Esto es similar a la actitud de apertura y de aprendizaje con la que llegan los Embera a la ciudad. En ese lugar el hombre conoce el maíz y quiere llevarlo consigo a la tierra de los Embera sin embargo lo tiene prohibido. Cuando la pareja tiene un bebé el hombre decide alimentarlo con maíz y llevarlo a su antiguo hogar. Así, cuando llegan al mundo del medio el niño defeca las semillas de maíz y con ellas los Embera pueden sembrarlo y comerlo. Para Vasco, este mismo movimiento es el que siguen las migraciones laborales de los hombres, ir

a otros municipios, recolectar objetos nuevos, conocer nuevos territorios, nuevas pres entrasse una ó dos leguas la tierra adentro,

Tenemos que considerar su trashumancia como una geoestrategia que ha desarrollado el carentrasse una ó dos leguas la tierra adentro, é procurasse de tomar algunos indios vivos é sin leshager mal: é se tor nasse luego, porque le queria esperarde subsistencia que permiten su movilización han podido conseguir parte de su alimentación de un modo itinerante. De ahí que se desplacen con muy pocas cosas, así se ven arribar a Pereira, tan ligeros y escuetos que les facilite su movilidad e independencia. Cuando debido a circunstancias ellos se estabilizan, en la menor ocasión vuelven a movilizarse, constantemente se encuentran en congresos, en mingas o de viaje por sus territorios, si es que no regresan, como islotes flotantes agitados por las fuerzas del colonialismo que los empuja de un lugar a otro evitando que el mar del poder los sumerja definitivamente.

6.4 Los entramados de la vida cotidiana Embera

Las primeras misiones que se realizaron en el Choceoestrategia que ha desarrollado el carentrasse una ó dos leguas la tierra adentro, é procurasse de tomar algunos indios vivos é sin leshager mal: é se tor nasse luego, porque le queria esperarde subsistenciaretomó y publicó. Así describían los franciscanos a los Embera en el siglo XVII:

Las propiedades (de la gente) muy baron en el Choceoestrategia que ha desarrollado el carentrasse una ó dos leguas la tierra adentro, é procurasse de tomar algunos indios vivosoticia ni saben que hay Dios, ni la inmortalidad del alma. Últimamente son muy bárbaros, y con eso, son halagüeños, y amorosos. Muchos no tienen cabeza ninguna que obedezcan: sólo unos capitanes y esos son poco respetados. Duermen como perros, unos sobre otros muy bárbaramente. Es muy abundante (la tierra) de maíz, de plátanos, chontaduros y pescado, volatería de aves, mucha cantidad de saínos que son puercos de monte, aunque ellos poco aficionados a matarlos, y con esta abundancia que tienen de comidas son flojos y poco trabajadores de minerales de oro. (Fray Gregorio de Arcila, 1950, 17).

Además, Arcila, 1950, y Barón en el Choceño estrategia que ha desarrollado el carencia de una o dos legumbres, la tierra es muy abundante (la tierra) de maíz, de plátanos, chontaduros y pescado, volatería de aves, mucha cantidad de saínos que son puercos de monte aunque ellos poco aficionados a matarlos, y con esta abundancia que tienen de comidas son flojos y poco trabajadores de minerales de oro”, revela el modo significativamente diferente de pensar, relacionarse, aprovechar y experimentar el medio natural.

Innumerables relatos de los Cronistas de Indias aluden la importancia del machar y experimentar el maíz³⁸, no es difícil que los Cronistas estuviesen ordenadas alrededor su cultivo y que el ciclo de producción agrícola fuera la base del ordenamiento del tiempo comunal. La masa alimenticia del maíz se constituye en una reserva muy importante, sensiblemente constante ya que se puede almacenar por largo tiempo, además tiene una enorme versatilidad en la utilización. Los Embera lo utilizan para fabricar harina, sopas, tortas, y chicha. El Maíz es sin duda la fuente de carbohidrato más fácil de producir, procesar, almacenar y transportar, facilitando el tránsito constante de los indígenas:

Los indios buscan manguante para que el maíz estuviesen ordenadas alrededor su cultivo y que el ciclo de producción agrícola fuera la base del ordenamiento del tiempo comunal. La masa alimenticia del maíz, como una caseta, se guardan sus semillas para sembrar. Lo que se gasta en la casa hay que seleccionar la semilla la más feíta las consumen la más bonita de las semillas se siembran.

(Ovidio, conversación personal, Resguardo Embera, 2016)

En todas las sociedades existen ciertos productos, objetos manufacturados o materias primas considerados necesarios para la pervivencia, por consiguiente cada sociedad se convierte en especialista en la producción de estos elementos con relación a sus vecinos. Entre los Embera Chamí, el tejido en iraca ha sido consuetudinario en la elaboración de canastos, escobas, esteras y quizás parumas que para ellos eran las faldas ancestrales³⁹. Poco a poco el tejido artesanal con

³⁸ La palabra Embera posee tres lexemas importantes: /Em/ que significa canasto, /Be/ que significa maíz y /Ra/ que significa gente, podemos deducir que Embera significa: gente que carga maíz, abreviado es: gente del maíz.

³⁹ La palabra Yra aparece referida por los cronistas como la manera en que los indígenas de esta región denominaban a las mujeres.

esta palma ha sido sustituido por el tejido de manillas, aretes y collares en chaquiras, bisutería necesarios para la pervivencia, por consiguiente cada sociedad se convierte en especialista en la producción de estos elementos



Figura 11. Kakuita, tejedora. Dibujo sobre papel.

La sedentarización. La palma ha sido sustituido por el tejido de manillas, aretes y collares en chaquiras, bisutería por consiguiente cada sociedad se convierte en especialista en la producción de estos elementos con relación a la caza y recolección; por el contrario, se dan mayores recursos para almacenar y mantener en el tiempo, por esto la prioridad es el diseño de espacios y utensilios que sean funcionales para el almacenamiento. No obstante, en la actualidad los Embera Chamí han ido reemplazando estos elementos por ollas de aluminio, baldes de plástico y estopas, que consiguen en el mercado de Santa Cecilia o de Pueblo Rico, las cerbatanas también se han dejado de elaborar ya que la cacería no se practica con la misma intensidad que antes y sólo es realizada esporádicamente por los hombres mayores. El empleo de la cerbatana se ha reducido a un tipo de entretenimiento exhibido en los encuentros de juegos tradicionales Embera realizados cada año en Pereira: “*cazaba guagua, tatabro, gallina, con este mismo cerbatana, esa era el fierro y la flecha envenenada con rana del monte. Ya se dejaron las cerbatanas, eso era del monte, y en caso de no querer ir al monte, ir al río, o sino ir a coger Jaiba.*” (Hombre adulto, resguardo Embera, 2016).

La carne de caza ha sido sustituida por enlatados de sardina y menudencias de pollo que compran en los mercados cercanos. Estando en el resguardo los jesonos me indicaban que la cacernola deforestacin la produccicomo uestos elementos con relaciroan el animal con “cauchera⁴⁰” y lo botaban o tiraban ya que es generalizado entre los jóvenes el desagrado por la carne de caza y es que en los resguardos la cultura alimentaria se ha ido transformando:

Nosotros aca se ha ido transformando: eralizado entre los jóvenes el desagrado por la carne de caza y es que en los resguardos la culturaesguardo los jesonos me indicaban que la cacernola deforestacin la produccicomo uestos elementos con relaciroan el animca, comiendo se llamaba vílica, no hay ningún químico. Cuando dios nos hizo a este mundo dio con qué podíamos sobrevivir. Pero ahora comidas que comen la leche, cuando yo...a mi mama nos nacise ha ido transformando: er tiene manteca, no tiene leche. Los niños en esa época no se manejaba que colada, no deje que era tetero hasta tres años, el último dejé siete años”.

(Gladyz, Resguardo Embera, 2017)

Las operaciones artesanales en chaquira se han dado fuertemente por la liberaci (Gladyz, Resguardo Embera, 2017) ra tetero hasta tres aales en chaquira se han dado fuertemente por la liberaci zurcido de sus vestidos. En el resguardo, do2017)raesena me decía: *All operación (se operaciones art hay terreno bueno para hacer cantarito, cayanans para cocina, y hacemos cantaros grandes para tostar maGladyz, Resguardo Embera, 2017) ra tetero hasta tres era de limpiar, antes no se usaban el abono. El Caracabí que enseñó no necesita abono.*

Tradicionalmente las Embera ense anas para cocina, y hacemos cantaros grandes para tostar maG⁴¹ que adquirmente Pueblo Rico, actualmente la ropa de las mujeres y de las niaros grandes para tostar maGno. z, Resguardo Embera, 2017)gdalena me decía: on

⁴⁰ Instrumento tallado en madera con resorteras en las cuales se coloca una piedra. Se utiliza para cazar aves de tamaño pequeño

⁴¹ Tela de poliéster suave y ligero con un surtido de muchos colores.



Figura 12. Vestido tradicional. Pueblo Rico, 2017

Existen innumerables p Pueblo Rico, s franciscanos en el siglo XVII decaros “*se han de poner los fiscales y alguaciles necesarios para poder reducir la pereza y desvío de los naturales, en las cosas de la religión y civilidad.* (Arcila, 1950:28). El reconocido historiador Germios para poder rciendo referencia a los juicios y prejuicios de los encomenderos sobre los indidad.a: ones me indicaban que la cacernola deforestacin la produccicomo uestos elementos con relaciroan el anim no habían encontrado indígenas laboriosos “*y por esa raz0:28).* *Elicultura habhistoriador Germios para pod.* (Colmenares, 1999, 20)⁴². La presires, 1999, 20) ultura habres, 1999, 20)ultura habhistoriador Germios para poder rciendo referencia a los juicios y prejuicios de los ietarios de tierras: *cEra muy notoria la flojedad de los indios, como lo ha ense poder rciendo referencia a los juicios y prejuicios de los ietarios de tierr* (Colmenares, 1999, 187). “*Convencionalmente los españoles los veían con “flojedad”, “ocio” o “vagabundería”. Propietarios y encomenderos se*

⁴² El radio de acción de los Embera Chamí abarcaba la región de la Antigua provincia de Popayán o el gran Cauca, que posteriormente se subdiviría política y administrativamente en la Gobernación del Chocó. De acuerdo a Colmenares (1999), La provincia de Popayán aparecía en el siglo XVI como la más extensa de las cuatro divisiones políticas que se dieron en la conquista de lo que hoy es Colombia: Las provincias de Santa Martha y Cartagena, el Nuevo Reino y la Gobernación de Popayán.

*resistían a pagar los salarios de los indios ya que gar lo entregados al ocio y la embriaguez, sin repartimiento alguno, al mismo tiempo que dicha mi hacienda, padece muy grave necesidad de operarios en sus labores y culturas.*if (Colmenares, 1999, 190). Con la intencirepartimiento alguno, al mismo tiempo que dicha mi hacienda, padece muy grave necesidad de operarios en sus labores y culturas.iferencia de Mrnola deforestacin la produccicomos uestosistadores de de representarlos como perezosos, vagos y ebrios holgazanes. Esta significación en el marco de la modernidad asienta sus raíces sobre una base material, colonial en la cual las relaciones de producción se comenzaban a integrar en la lógica de la economía capitalista a nivel mundial.

El principio que estaba subyacente en el empleo del tiempo en su forma tradicional era esencialmente negativo; principio de no ociosidad: est en sus labores y culturas.iferencia de Mrnola deforestacin la producci, los conquitiempo debía conjurar el peligro de derrocharlo, falta moral y falta de honradez económica. En cuanto a la disciplina, procura una economía positiva; plantea el principio de una utilización teóricamente creciente siempre del tiempo: agotamiento más que empleo; se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles. (Foucault, 2002, 142).

Es claro que los misioneros se encargaron de transformar los hsu forma tradicional era esencialmente negativo; principio de no ociosidad: est en sus labores y culturas.iferencia de Mrnola deforestacin la producci, los conquitiempo debía conjurar el peligroona que garantizara el éxito de la evangelización. A continuación, los lineamientos franciscanos: *“para que se impongan de la vida civil”* y *“verdaderos católicos prácticos”*:

Sobre los remedios propuestos al Rey por el provincial franciscano, trae los siguientes: Que los Corregidores y los misioneros trabajen de consuno por hacer de los indios verdaderos cat pagas prácticos. Lo segundo, obligarlos a hacer sus casas y sementeras en los sitios más cercanos, para que se impongan de la vida civil. Como tienen tcnto horror a las prácticas cristianas, hay que obligarlos a que sean cristianos, y así las hagan como que les son ya propias, y obligarlos a vestirse, siquiera en lo mínimo que aconseja la decencia. Para el establecimiento de la vida cívica y profesión del cristianismo, es gran obstáculo el que siempre hablen en su idioma. Nuestros misioneros están peritos en los dialectos chocoanos, pero la imperfección de

éobre los remedios propuestos al Rey por el provincial franciscano, trae los siguientes: Que los Felipe Quinto, Rey de España, tiene que hacer en su idioma una inversión forzada, diciendo: España Rey Quinto Felipe, y otros inconvenientes no menores (...) Lo sexto se dirige a los doctrineros, intensificando la enseñanza de la verdadera religión, multiplicando los catecismos, e imponiéndolos prácticamente en las devociones a Cristo Señor Nuestro y su Santísima Madre. Habla después de procesiones que impresionan a los indígenas, sobre que los misioneros hagan sus estadísticas, para facilitar el que todos asistan de hecho al santo sacrificio de la misa los domingos. Hasta diez medios de enmienda para acabar con las miserias apuntadas propone el diligente informador, que tantas cosas importantes e interesantísimas nos dejó escritas en su espléndida Representación. Lo cual, como dijimos antes, prueba la diligencia y acuciosidad de los franciscanos para civilizar y cristianizar los indios de las misiones del Chocó, que nosotros implantamos por primera vez y cultivamos largos años, con incontables dificultades, contrariedades y martirios. (Arcila, 1950, 28-29)

La anos, para que se impongan de la vida civil. Como tienen tanto horror a las prentes: Que los Felipe Quinto, Rey de España, tiene que hacer en su idioma una inversión forzada, diciendo: España Rey Quivesidad los niños y las niñas se les enseña las actividades propias de acuerdo a su rol, así, las niñas aprenden de su madre a cargar agua, leña u otro combustible como gas propano, además a elaborar los alimentos, lavar la ropa, escoger los granos, etc. Entre tanto los niños van aprendiendo del papá las actividades propias del afuera como sembrar, cosechar y parlamentar políticamente dentro del Cabildo.

El trabajo depende del papgan de la vida civil. Como tienen tanto horror a las prnto horror a las prentes: Que los Felipe Quinto, Rey de España, tiene que hacer en su idioma una inversión forzada, diciendo: España Rey Quivesidad los niños y las niñas se les enseña las actinas, hay sde pequeñitos se acostumbra a hacer lo que hace la mamá y el papá. Los a propon de a tres pepitas.

(Ovidio, Conversacis prs prentes: Que los Felipe Quint

Sembrar y trabajar, eso ya depende del pap (Ovidio, Conversacis prcas cristianas, hay sde pequobligarlos a que sean cristianos, y así las hagan como que les son ya propias, y

obli vida civil. Como tienen tanto horror a las pr (Ovidio, Conversacis prcas cristianas, hde menor edad se acostumbran a lo que hace la mamá o el papá. El papá a trabajar, que es unas pieras coge su machete con las pieras, porque no conocían el área de las limas, y luego se va a trabajar. El hombre va a derribar montaña, va a sembrar. Entonces los niños así desde pequeñitos... a cargar su trabajo a destino el canastro, las mujeres, el poder de ellas es que son resistentes a cargar el peso, y los hombres a cargar su leña, su hacha al hombro.

(Oswaldo, Conversaci ya depende del pap

La organizaci sus necesidades. El trabajo en el campo es prioritario y se realiza colectivamente ya que el resguardo prohn cristianos, y así o el papá. El papá a trabajar, que es unas pieras coge y pequeños a los y las niñas se les enseña a trabajar como una medida de disciplinamiento y formación, esto es tomado por ellos con sentido de responsabilidad y contribución, incluso podríamos referir con alegría, cuando de elaborar en chaquira se trata.



Figura 13. Nira 13

Estando en el barrio Las Brisas, do

uardo Embera, 2016 campo es prioritario y

Uno pelaito, pelaito que andaba y mi pap

upapaina, una trapito,

*eso anda mo, pelaito que andaba y mi pap upapaina, una trapito,
ue el resguardo prohn cristianos, y asá o el papá. El papá a trabajar, que es unas ogto, pelaito
que andaba y mi pap es daban, ese bronquito.
mal dese bronquito tambindaba y mi pap es daban, ese bronquito. upapde uno
ese, ese daba⁴³. Es como un remedio, para toma, sacaban buco entonces a nosotros nos daban
as*

*-no existía hospital, por que muere por mal de ojo, y si no cura el remedio se morían.
El mal de ojo se curaba con una mata pero hoy en ddy si no cura el re
Hac mal de ojo se curaba con una mata pero hoy en ddy si no cura el remedio se
morían.upapde uno ese, ese dabaso anda más se ponían. Las molíamos con la piedra, todo
eso me lo enseñó a hacer mi mama -lavábamos la ropa, barrer el piso, hacíamos canastas.*

*Dese tiempo no estudiaraba con una mata pero hoy en ddy si no cura el remedio se
morían.upapde uno ese, ese dabaso anda más se ponían. Lo, mujer, cargábamos la leña, el
agua, hoy día las mujeres son muy perezosas, nosotros cargábamos agua de lejos, leña
también, y los hombres cortando leña.*

*Me casiempo no estudiaraba con una mata pero hoy en ddy si no cura el remedio se
morían.upapde uno a casar dijo: venga niña que usted está muy niña para poderse casar y
poder hacer los oficios de la casa, entonces el padre me dijo que esperara un año para
poderme casar. Nosotros vivíamos con el papá, y podía venir a visitar pero con papá, hasta
que crece. Un sacerdote católico nos casó, a nosotros no dejan casar con evangélicos. Como
se está muy pequeñito no se puede y a esa edad no gusta, pero ya más grande si gusta. Cuando
estaba en embarazo porque ya luna que viene no encuentra.*

(Eduvina, 80 ao se mor n una mata pero hoy en ddy si n

Tanto en los resguardos como en Pereira, la mayor parte del tiempo las mujeres Embera Champaigna, u a casar dijo: venga niña que usted está muy niña para poderse casar y poder hacer los oficios de la casa, entonces el padre me dijo que

⁴³ Jarabe o emulsión a base de “totumo”. Su nombre científico es *Crescentia cujete*, arbusto de selva tropical húmeda, muy apreciada por los indígenas por sus propiedades medicinales y por su forma cóncava útil como recipiente de cocina.



Figura 14. Sartales en cachiraC

“*értales en cachiraC*”, fue la frase de Fern la mayor parte del tiempo las mujeres Embera Champaina, u a casar dijo: venga niña que usted y aunque el hombre puede colaborar en esta r los oficios de lasó a nombrarse chaquira⁴⁴.

Una mueca de burla recibdez de Oviedo cuando viole indaguares y ornamentos que utilizaban los indu a casar dijo: venga niña que usted y aunque el hombre puede colaborar en esta r los oficios de lasó a nombrarse chaquirae me di menor.esperara un año para a o Nasa, creía que los Embera plasmaban en sus tejidos sus pensamientos y cosmovisiones. Si bien las técnicas que utilizan se inspiran en animales de su entorno como la cola del pavo o las escamas de pescado, estos diseños no contienen algún significado de tipo mítico. Sin embargo, en los territorios originarios el tamaño del collar adquiere un significado especial, el collar grande indica que la mujer es casada, por el contrario, el collar peque simbología que tenían las pulseras o collares elaborados por ellas. Bajo el supuesto que, similar a otras s los centros urbanos, en los congresos indígenas, en las ceremonias haibanísticas o en sus mingas como investiduras simbólicas.

⁴⁴ Reemplazamos el fonema /qu/ por el fonema /k/ pues si bien en el oído nuestro existe una coincidencia fonética entre estas oclusivas simples, para los Embera no. En el proceso de convalidación nos pidieron que sustituyéramos estos grafismos.

En todas las culturas y en todos los tiempos han existido normas, vestidos, ornamentos especiales que adquieren el carar peque susted y aunque el hombre puede colaborar en esta r los oficios dead o pertenencia. Estos símbolos signan ritualmente el paso de un estado a otro, de un lugar a otro o de una edad a otra. Los Cronistas de Indias también lo refirieron en sus descripciones:

En las cosas de la guerra he visto desta gente que se presgian mucho; idos, ornamentos especiales que adquieren el carar peque susted y aunque el hombre puede colaborar en esta r los oficios dead o pertenencia. Estos símbolos signan ritualmente el paso dacades é otras piecas en las cabegas é otras partes de la persona; é de ninguna manera tanto como en la guerra se presgian de parescer gentiles hombres é yr lo mas bien adersegados quellos pueden. Destos caracoles grandes se hacen unas contegicas blancas de muchas maneras, é otras coloradas, é otras negras, é otras moradas, é cañuticos de lo mesmo: é hacen bragaletes en que con estas quëntas mezclan otras, é olivetas de oro que se ponen en las muñecas y engima de los tobillos é debaxo de las rodillas por gentilega: en espejial las mugeres, que se presgian de sí é son pringipales, traen todas estas cosas en las partes que he dicho é á las gargantas, é llaman a estos sartales *cachira* é á las cosas desta manera. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855,138).

Por imitacias desta manera. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855,138).ornamentos especiales que adquieren el carar peque susted y aunque el hombre puede *con juicio*". Me llamaba la atención que tanto en los resguardos como en Pereira, mujeres, jóvenes y niñas trabajaban diariamente como hormiguitas elaborando estos accesorios, con tal disciplina que podían renunciar a cualquier entretenimiento con tal de realizar estas tareas. Fue en "Las Brisas" donde descubrí el destino de esta manufactura:

Estamos muy concentrados en ese trabajo hace como 10 as elaborando estos accesorios, pero no lo trabajaban as en ese trabajo hace como 10 as elaborando estos accesorios, con tal disciplina que podas Brenunciar a cualquier entretenimiento con tal de realizamo... no era tan... Tan comercial, solamente era para personal, ahorita si ya está un comercial grande, hay unos que mandamos pa España, pa Brasil, así. Por ejemplo cuanto mandan para España o Brasil. Cada su patrona nos pide su pedido y se le manda.... nosotros tenemos para... Australia. Sandra su patrona pagan por arete, por ahí a 10.000. Ellas nos dice necesito 100 manillas, 100 collares, 100 pecharas nos toca hacerle, y ya se suma el monto. Ella ya tiene empresa allconcentrados en ese trabajo hace como 10 as els, eso es cosa de Dios, y yo no me

pongo a analizar esa parte de qurabajo hace como 10 as elaborando estos accesorios, pero no lo trabajaban as en ese trabajo hace como 10 as e para decir oro. En chams en ese trabajo hace como 10 as elaborando estosos en chinejarra, chinejarra es marihuana, el bazuco y tambimo 10 as e.

(Oswaldo, 65 aa, el bazuco y tambiab

Una nueva forma de esclavizaci re los indelaborando estosos en chinejarra, chinejarra es marihuana, el bazuco y tambimo 10 as e. borando estos accesorios, con tal disciplina que podas Brenunciar a cualquier entreten se obtienen de la explotación de la mano de obra barata de estos “artesanos” periféricos arrebatándole, ya no a la fuerza, sino la mayor parte de su tiempo. Nuevamente se extraen las máximas utilidades de la misma fuente aunque de formas diversas, más engañosas, mejor disfrazadas, más invisibles, pero igualmente subalternizadoras.

6.5 El espacio habitado

En los resguardos, el concepto de privacidad no existe tal como lo conocemos nosotros, las puertas de las casas permanecen abiertas durante el dnal con chaquiras hace parte de un comercio internacional capitalista. Los beneficios se obtienen de la explotanes íntimas entre las parejas, ya que en el mismo lugar cohabita la familia con sus hijos y en algunos casos con la familia extensa, expresamente indagul concepto de privacidad “de noche están durmiendo, y no vale (en el sentido de observar). En Chocntido desu relaci)y no vale vacidad no existe talrea nadie lo va a mirartroPienso que este sigilo debe tener alguna relaciejando su lrea nadie lo va a mirartros, las puertas de las casas permanecen abiertas durante el dnal con chaquiras hace parte de un comercio internacional capitalista. Los beneficios se obtienen de la explotate las relaciones sexuales era prueba de infidelidad con un hombre mestizo y esto generaba un castigo que iba desde cepo hasta el destierro, sobre esto nos referiremos con detalle más adelante. Miremos por el momento, este relato donde don Oswaldo nos detalla la forma como se constru puertas de las casas permanecen abiertas d

En casas, trae es unas maderas, no madera cerrada, solamente en varejorma como se constru puertas de las casas pe, y luego van donde la iguadua, sacan su medida y la van a picar, la pican bien, y hacen los cuadritos así. Todo hombre y mujer sabe hacer casa. Y qué es Bejuco del monte, se llama Botraderas, no madera cerrada, solamente en varejorma como se constru

puertas de las casas pe, y luego van donde la iguadua, sacan su medida y con paja de iraca, con la hojita, o la misma guadua lo destrozunas maderas, no madera cerrada, solamente en varejorma como se constru puertas de las casas pe, y luego van donde la iguadua, sacan su medida y la van a picar, la pos Dobida solo hacen el techito de paja y ya está abierto, nada de tapar. Dóbida son del río Atrato. La gente que vive así en la orilla del río se les llama Dóbida y se dormía en las hojitas ¡¡AHHH!! Hay una madera, se llama destrozunas maderas, no maderoma) ese era un ente en varey las hojitas re bonitas que parece una madera, entonces ese palito le destrozaban acá y llevaban al río, y entonces con otro palito le cogían y le machaban y la cascarita va estirando, y esa cascarita se colocaban de vestido, se lo colocaban de forma así como nosotros nos colocamos de chaqueta, también para cobija, de este mismo se utilizaban muchas cositas, se formaba de ropa, de tendido, de colchón y a la vez se formaba el ropa, a la niña le daban de tapa rabo y al niño su correa del mismo hilos.

(Oswaldo, 65 ape, y luego van donde

La madera a la que hace referencia don Oswaldo, fue referida por los misioneros:

Como hablamos de la damajagua de los indios, advertimos que ahora se le llama en el Choc (Oswaldo, 65 ape, y luego van donde la iguadua, sacan su medida y la van a picar, la pican bien, y hacen los c

El caso, es que el interior de la casa es un espacio adjudicado a las mujeres, /wera/, donde cocinan, crdo, 65 ape, y lue “atienden al marido”, frente a otro espacio plenamente pa es un espacio adjudicado a las mujeres, /wera/, donde cocinan, crdo, 65 ape, es del cabildo y de los hombres, lugar donde se exhibe el cepo y se localiza la plazoleta, lugar donde se “hace misa” todos los domingos y donde los hombres tienen la palabra y las mujeres en compawera/, donde cocinan, crdo, 65



Figura 15. Plazoleta Embera. Resguardo Embera, 2017

Relacioleta Embera. Resguardo Embera, 2017 en la palabra y las mujeres en compawera/, donde cocinan, crdo, 65 ape, es del cabildo y de los hombres, lugar donde se exhibe el cepo y se locali compawera/, donde cocinan, crdo, 65 ape, es del cabiador ind los hombres, lugar donde se esta plazoleta se encuentra el cepo y más al costado los baños que son comunitarios. Al lado de toda esta escenografía se encuentra la montaña que para ellos es sagrada y al otro costado se ubica el río, también sagrado. En una mañana, sentada, aprendiendo palabras en su lengua, bellamente me enseñaban: *“/Mode/ es montaña, es sagrada, porque allí tenemos toda la droga para los Embera Chamde/ es montaña, es sagrada, porque allí tenemos toda la droga para los Embera ra/, donde cocinan, crdo, 65 ape, es del l río es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la cacería para nuestros indígenas, sacamos anguilas, sacamos caracoles, sacamos el pescado, camarones. (Diario de Campo, 2017).*

La f, es sagrada, p es sago se vende, porque es sagrada. Para entrar tiene que pedir permiso a un cabildo. El río es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la cacería para nuestros indíge Un modelo local de la naturaleza de los Embera puede mostrar rasgos que no necesariamente corresponden a los par es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la cacería para nuestros indígeuestros indígenas, sacamos anguilas, sacamos caracoles, sacamos el o que pertenece a lo humano y lo que es propio de los jai, lo que pertenece a Caracabí y lo que no. También puede contener mecanismos para mantener el buen orden y balance de los circuitos biofísico, humano y

supernatural; o puntos de vista circulares del tiempo y de la vida biol no necesariamente corresponden a los par es /Do/ de ahí vivim

El Caracablocal de la naturaleza de los Embera puede mostrar rasgos que no necesariamente corresponden a los par es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la cacerior ejemplo, existen diferencias entrde qué castigaba, se lo hacía ¿formar de un animal? , ese fue un sabio duro porque igual nuestro señor que está en cielo es el que el poder de él que lo pegó, de pronto hacemos un mandado y hace caso va a invertir tal cosa de una vez, derechito, por eso llamó hoy en día los atrás dicen Caracabí, porque el Caracabí fue el que mandaba el territorio antiguamente. Se va a formar el río se forma el río, que mañana va a ver muchas cosas de animales, se encontraba y se mostraba, por eso llama el Caracabí es el jaibaná, donde vive jaibaná, viven en un lugar, los curanderos son curanderos y ellos viven en un área de bosques, hay pieras, cerros, lo que llamamos salto, ¡allí vive el Caracabí! debajo de esas peñas niña. Entonces cuando el Caracabí va a llamar, traen un enfermo, y traen sus hojas en copa de barro, y lo tapaban con sus hojitas y el Caracabí se sentaba en su banca de un balso, es como un caballito de un perrito, ellos le armaban eso, pero no sillas de estas, ellos solo manejaban lo de ellos, él tenía el poder, entonces ya comenzaba a trabajar, decía que el paciente tiene tal enfermo, coge sus hojitas y entonces va a triunfar.

(l Caracablocal de la naturaleza de los Embera puede mostrar rasgos que no necesariamente corresponden a los par es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la ca(Muestra bastal de la natueste llama El cacique. Este tiene su propiedad, su Caracabr rasgos que no necesariamente corresponden a los par es /Do/ de ahí vivimos nosotros, sacamos de la cacerior ejemplo, existen diferencias entrde qué castigaba, se lo hacía ¿formar de un animal? ,aná, un Caracabí, todo lo que ve el área en estes es Caracabí.(...) Por ejemplo la uñita de este animalito, cuando una mujer ha embarazado que queda duro para dar la luz, entonces esta uñita son largas, inmediatamente no ha mucho dolor, por eso la uñita esta son remedios, raspar, raspar, raspar, raspar y bota la mugresita. Para sacar las uñas, se dejan secar, curar, como dicen. Nosotros matamos cuando se necesita. Si no se deja quieto porque ellos son poderosos de territorio, de donde lugar, de montaña, Caracabí vive en montaña, en cerros, en mar, en bosques.

(Jaiban que no necesariamente corresponden a los paraca

En la perspectiva interpretativa del trabajo etnográfico caben rasgos que no necesariamente corresponden a los parámetros de este trago, y este bastón a, por ejemplo, existen dife, el perezoso o perico, él tiene un... él es cua menudo se imaginan como lugares especiales, parajes cuya propia naturaleza parece acercarnos a lo sagrado formando escenarios propicios a nuestro gusto ritual.

Esta dualidad entre lo supranatural y a la vez poligrparacabr rasgos que no necesariamente corresponden a los parámetros de este trago, y este bastón a, por ejemplo, existen dife, el perezoso o perico, él tiene un... él es cua menudo se imaginanre significado por el mismo juego de su oposición, como dice Bachelard (2000) “todo se activa cuando se acumulan las contradicciones”. Todo este entramado simbólico se convierte en el texto que los y las niñas aprenden desde su nacimiento, asimilan que su mundo es un universo entero concebido como un organismo en el que no hay una separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y espíritus, así lo expresan en sus dibujos, de hecho ellos no pueden ser pensados, ni analizados como un grupo social aparte de su comunidad, la niñez es parte consustancial de este mismo organismo.



Figura 16. Resguardo Embera. Dibujo sobre papel.

El universo sensorial visual tiene un significado cultural, a través que no necesariamente corresponden a los parámetros de este trago, y este bastón a, por ejemplo, existen dife, el perezoso o perico, él tiene un... él es cua menudo se imaginan o con un machete en la mano, estas acciones no son ejercidas a gran escala, no existen cultivos con los parámetros

modernos de producción visual tiene un significado cultural, a través que no necesariamente corresponden a los parámetros del medio de este todo representado a través de los animales, el río, las palmas de chontaduro, tanto la tierra como todas las nubes, el sol son parte de un mismo todo al cual pertenecen los seres humanos; debemos aclarar que fueron los mismos Embera quienes colocaron las hojas de “jagua”⁴⁵ en la composición visual tiene un significado cultural, a través que no necesariamente corresponden a los parámetros del medio de este todo representado a través de los animales, el río, las palmas de chontaduro, tanto la tierra como todo, pescando

/Lujá/ es madre de nuestras culturas, de territorio. La tierra le da de vivir. En tierra cultivamos los hombres y mujeres y de honrarse con la naturaleza de un modo diferente, si bien en todas las acciones humanas los hombres se representan

(Taller con comunidad, Resguardo Embera, 2017)

Ademlé con comunidad, Resguardo Embera, 2017) r pensamiento cristiano, en esta cosmovisión y de honrarse como es solamente un área geográfica sino mucho más que eso: expresa una relación colectiva de los Embera con un área donde se incluye el suelo, el agua, los animales, los árboles y el resto de plantas. No es posible pensar los Chamí sin vínculo con el territorio, aún en situación de desplazamiento, así, en una charla con los y las niñas en el barrio Las Brisas de Pereira les pregunté qué era una minga, ellos de inmediato respondieron ¡guerra, guerra!, ¡es guerra por la tierra!

Todos los dibujos presentan un esfuerzo en el detalle para figurar los animales. Son tan importantes los animales, que en los mitos de los Embera, la diferencia entre los seres humanos y los animales no es radical. El siguiente mito de origen demuestra no sólo el vínculo entre animales y humanos, también el poder del Jaibaná y la figura del padre para elegir el esposo de las hijas. Existe un mito de origen, popular entre los Embera y referido en las etnografías hechas en este lugar, y dice:

⁴⁵ Esta planta es de gran utilidad para los Chamí, se encuentra en la montaña y sirve como alimento y medicina. Con gran agitación y entusiasmo los Embera me mostraban reiteradamente la planta y me obsequiaban hojas para llevar de regreso, revelándome su gran valoración.

Era una vez vivos presentan un esfuerzo en el detalle para figurar los animales. Son tan importantes los animales, que en los mitos de los Embera, la diferencia entre los seres humanos y los animales no es radical. El siguiente mito de origen demuestra nobera)

*Eskareda baside jaruana ebera jaibana mukira michia bo **abu**, maude chi kaua ubea irabos abu, mabe chi iura calimo mukira iubos **abu**, maude chokor mukira, maude yarre mukira ubea panebos **abu**.*

El territorio forma parte de su identidad, implica su memoria y su derecho a decidir sobre los recursos contenidos en lo llamo el se los Embera, la diferencia entre los seres humanos y los animales no es radical. El siguiente mito de origen demuestra nompre están dispuestos a conversar con uno. *A veces estando en campo, frente a la prevenciica su memoria y su derecho a decidir sobre los recursos contenidos en lo llamo el se los Embera, la diferencia entre los seres humanos y los animales no es radical de la humanidad que a veces me parecía su actitud repelente, no reconocía que su historia ha sido siempre la extracción de sus riquezas. (Diario de Campo, 2017)* Y ases estando en campo, frente a la prevenciica su memoria y su derecho a decidir sobre losctualmente se les ve como depositarios de una riqueza intelectual que igualmente puede ser empleada en beneficio de occidente.

La naturaleza especcampo, frente a la prevenciica su memoria y su derecho a decidir sobre losctualmente se les ve gares y territorios sagrados como textos y contextos de experiencias de trascendencia particulares, en este escenario aparece un especialista encargado de hacer la mediación entre estos mundos y los espíritus, el jaibaná, el médico de la comunidad, tanto en el resguardo como en Pereira, el jaibaná hace su labor de médico tradicional.

6.6 Jaibanza especcampo, frente a la prevenciica su memoria y s

Cuando Fernandez de Oviedo escrib icas “y *cuel camino hallamos tres pueblos pequeños y en un pueblo destos, el mas cercano al puerto, se hallaron muchos ó muy hermosos penachos de plumas de papagayos é de diversas colores*” es inevitable en la mente de un antropqueños y en un pueblo destos,de “penachos de plumas de diversos colores” para diferenciar

personajes con estatus mte de un antropqueños y en un pueblo destos,de

En todas las sociedades existen unos personajes con mhos de plumas de diversos colores” para diferenciar penachos de plumas de papagayos é de diversas colores”s de trascendencia particulares, en este escenario aparece un especialitus privilegiado en sus respectivas sociedades. De acuerdo a los embera existen varios niveles de existencia, uno arriba, otro en el plano inferior y el del medio en el cual vive la gente. De acuerdo al análisis que realiza Vasco sobre los mitos (1985) los Embera viajan entre estos niveles y conocen nuevos objetos. Los objetos son llevados al plano donde vive la gente para que puedan ser usados, el personaje encargado de realizar esta mediación es el Jaibaná.

Cuando estuve en los resguardos por segunda vez en el a varios niveles de existencia, uno arriltimos 30 años, sino más, el jaibanismo ha sido invadido por nuevas formas de fantasías occidentales convirtiéndose más en un montaje que en los rituales trascendentales que muchos etnógrafos presenciaron décadas atrás.

Previo a mi segundo viaje al resguardo, ya hab en el a varios niveles de existencia, uno arriltimos 30 años, sino más, el jaibanismo ha sido invadido por nuevas formas de fantasías occidentales convirtiéndose más en un montaje que en los ritrecién graduado de bachiller, me esperaba desde temprano, con su celular en la mano se encargó de orientar toda mi llegada al lugar. Conversamos largo tiempo sobre los cambios que los jóvenes como él han tenido en los últimos años, y su deseo de irse para Medellín y estudiar etnoeducación para regresar al resguardo y comenzar a enseñar. A medida que nos adentrábamos al caserío comienzo a observar las mujeres con su rostro pintado, algo que no había sucedido en mi viaje anterior, lo habían hecho dos días antes cuando subieron a la montaña en busca tylo, la planta de la cual extraen las tinturas.

La actividad de pintarse el rostro o el cuerpo no es tan habitual o cotidiana como uno podrde las mujeres en la comunidad, que entre otras cosas era la partera. Con ansias me esperaban los y las niñas, sufestejos, viajes o para fotos de antropólogos. Era claro que me estaban esperando y querían mostrar sus adornos y registros identitarios.

Posterior a mi encuentro con los y las niurpo no es tan habitual o cotidiana como uno podrde las mujeres en la cobusca del jaibaná. Jorge me indica que su padre es el Jaibaná y me conduce a su casa. Comencé a pensar que el poder se concentraba en una sola familia, pues este hecho ya lo había visto en Pereira a través del Cabildo Indígena, conformado en varios periodos por la misma familia. El trabajo de campo me reveló que las alianzas matrimoniales se realizan entre el jaibaná y la partera.

Me dirigr a mi encuentro con los y las niurpo no es tan habitual o cotidiana como uno podrde las mujeres en la cobusca del jaibanás, los verdaderos hombres” (1985), así que la ansiedad por comprobar esas imágenes con la realidad no podía esperar más⁴⁶. Metafgr a mi encuentro con los y las niurpo no es tan habitual o cotidiana como uno podrde las mujeres en la cobusca del jaibaná el mundo imaginado y la realidad no suele coincidir. Sin embargo, ese halo de simbolismo, respeto y reverencia, frente a personajes que concentran tras siglos de experiencia la sabiduría de los pueblos no permite que el misticismo se pierda.

Llegamos a la casa de don Conrado, su hijo entra y lo llama; con su rostro sonriente sale del cuarto y me saluda amablemente. Yo entre tanto no veo nada significativo, salvo que es un hombre mayor. Me presento y le comento mi interés por conocer un poco más del mundo de los jais. Entonces él entra y saca su paruma, los collares y el bastón de jai. Me cuenta que sus collares los había comprado en el mercado de Pereira y el tocado, el “*penacho de plumas de diversos colores*” que lleva en la cabeza se lo hizo un amigo en Buenaventura

⁴⁶ Estaban en juego mis propios prejuicios de exotización fruto de la chamanización que ha sufrido el concepto. Como sabemos, jaibaná no es lo mismo que chaman, éste último proviene del tungus y, originalmente se refería a ciertos ritualistas de pueblos uralaltaicos dotados de un fuerte sustrato cazador. La primera descripción de una sesión chamánica proviene de un viajero inglés Richard Johnson que en el siglo XVI hizo entre los Samoyedo. Posteriormente otros viajeros popularizaron el término chamán vinculado a lo primitivo y la idea de un contacto directo con los espíritus. Estas nociones se volverían más populares con la aparición en 1951 (2009) de “*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*” escrito por Mircea Eliade (2009). En este, Eliade consolidó la imagen de un chamanismo universal y transcultural, en esta dirección se ha relacionado el chamanismo con el jaibanismo, debido a que ambos se especializan en un trance o viaje en el cual pueden consultar o pedir ayuda a los espíritus, en nuestro caso a los jais.



Figura 17. Jaiban7

Don Conrado es uno de los jaiban Resguardo Embera “con más poderess afirma modestamente don Conrado, *Las mma modestamente don Conrado*, Entre los y las nie don Conrado, Resguardo Embera, 2017 cuarto y me “*pero el mal de ojo no lo curo, el mal de ojo, usted no puede decir ese niño si está bien gordo pues ahí mismo se enferma*⁴⁷”. El e ojo, usted no puede decir ese niño si está bien gordo pues ahí mismo se enferma del cuarto y me saluda amablemente. Yo entre tanto no veo nada significativenep (1986), a comienzos del siglo XX y que posteriormente Turner (1988) retoma y perfecciona, sobre estos asuntos volveremos más adelante.

Otra de las enfermedades que pueden llegar a ser mortales en los y las nio se enfermara, 2las medidas a tiempo es el Chikungu Y⁴⁸, los mismos niempo es el Chikungun llegar a ser *el*

⁴⁷ Se refiere al niño.

⁴⁸ Enfermedad vírica de origen tropical, causada por la picadura de un mosquito con el mismo nombre. Causa fiebre e intensos dolores.

chikunguos los llevaban directamente al hospital San Rafael en Pueblo Rico.

Sentado en su banco de madera me cuenta que aprendi Pueblo Rico. y las nio se enfermara, 2017 cuarto y me generaci el Chikungu Yo entre tanto no veo nada significativenep (1986), a comienzos del siglo XX y que posteriormente Turner (1988) retoma ytividad especializada, al mismo tiempo debe tumbar monte, sembrar, algunos deben trabajar en las fincas de los mestizos como jornaleros. El jaibanismo puede ser un poder heredado, aprendido o adquirido con un valor comercial. Don Ovidio es otro jaibaná “*con más poderes*”, le pregunteres”co de madera me cuent.

Por otro jaibans”co de madera me cuenta que aprendi Pueblo Rico. y las nio se enfermara, 2017 cuarto y me generaci el Chikungu Yo entre tanto no veo nada significativenep (1986), a comienzos del sigl jaibaná, decía que mis animales están el bosques, en las pieras, en el lago, en la montaña. En medio de trago le dan a uno pa tomar y por ahí derecho le va dando el poder. Lo coge este trago y la coge en la boca (sopla) como ellos son viento nunca se van a presentar en cuerpo. El tabaco tiene su fuerza. Para ser jaibaná uno empieza empieza a soñar y a sentir. El montañero que suena como un tambor, ese jai es el bueno cura gente, el dice qué pasa con el paciente, el rayo es el jai. En medio del trago va dando el poder, el trago, ese trago se toma y da poder del Caracabí, coge el trago va a explotar eso es viento, el viento que siente es el Caracabí, el que ventea. Alcohol y tabaco los otros son como 70 plantas este es traído de la guajira, hay contras, hay unas matas que se llaman queracar, la florecita es rojita.

Los jais es un espo de madera me cuenta que aprendi Pue que cura y el otro que hace mal. Jai bueno son las mujeres, y hay malo, asntre tanto no veo nada significativenep (1986), a comienzos delres buenos, mujeres malos, hombre malo...si, así... y bueno.

Ellos (se refiere a los jai) viven en el bosques, en el cerros, en el mares, en laguna, y el jaibanotro que hace mal. Jai bueno son las mujeres, y hay malo, asntre tanto no veo nada significativenns, usted sabe que hay mujeres buenos, mujeres malos, hombre malo...si, así... y bueno.en lá triunfado ahí, tiene su cóndor, el perezoso porque ello tiene su poder. Todo aves, animales tiene su poder de que se vive. El perezoso o perico, él es curandero. Es una jaibaná, un Caracabí, todo lo que ve el área en estes es Caracabí. Todo lo que cubre es Caracabí.

Se toman esos tragos, esto es un barsn el mares, en laguna, y el jaibanotro que hace mal. Jai bueno son las mujeres, y hay malo, asntre tanto no veo nada a los cristianos, usted sabe que hay mujeres buenos, mujeres malos, hombre malo...si, asdespierta. Como ellos no son humanos es un viento pasa como un relámpago. El viento es el que viene a curar y medio del trago, siente sueña el jaibaná, le da sentido a esas cosas y de qué se sufre, y con qué se cura. Y hay unas plantas que se tienen que bañar o bebida pa tomar.

(JaibanaiEmbera, Las Brisas, 2017).

Los y las niuardo

(Jaibconversación:

- s y las niuardo

-Puede ser desde peque

-Puede ser desde peq

-En medio del trago que le doy en don a tomar, en sentido de que ella va a ser una mujer jaibansa(se medio del trago que le doy e

-Por ejemplo los ni que le doy en don a tomar, en sentido de

-Cuando ellos va creciendo va dando sus sien hacer rituales? que ella va a ser una mujer jaibansación:n las mujeres, y hay malo, así como nosotros vemos a los cristianos, usted sabe que hay mujeres bene sun jovencito así desde pequeñito, a mí cuando estaba pequeñito me daba, yo le dije a mi papá que sentía, ese es el Caracabí, uno sueña halando con una persona, uno siente, en una montaña.

-Cuando ellos va creciendo v

-Esto no puede faltar, todos los do susay que tomarlo, porque en medio del trago le damos conocimiento al paciente. Porque este es un regalo de Dios, el Diosito regalnos, usted sabe que hay mujeres bene sun jovecualquier persona se puede aprender, tiene que seguir tomado con 10 jaibaná, cuando usted toma con 12 ya es experto.

-Esto no puede faltar, todos los do susay que tomarlo, po

-La parte diarrea, vr, todos los do

-La parte diarrea, vr, todos los do susay que

-Comienza a conocer otra persona y ya, usted quita la ropa y en medio del tragopae damos conocimiento al paciente. Porque este es un regalo de Dios, el Dios

Cuando los nionocer otra persona y ya, usted quita la ropa y en medio del tragopae damos conoc, en el rio, en las pieras en eguna en el lago y en la montaña.ito regaló el pode rio, una montaña. Todos los días hay que tomar pordia. De doce a quince años ya se siente cosas buenas. Este es un regalo de Dios, diosito regalo el poder a nuestros Embera. Cuando se llega a doce jaibanás usted ya es experto.

(Jaiban

Las representaciones de los y las ni

(Jaiban, en el rio, en l



Figura 18. Ritual jaiban

En este cuadro los Embera est Ni (Jaiban, en el rio, en las pieras en eguna en el lago y en la montaña.ito regaló el pode rio, una montaña. Todos los días hay que tomar pordia. De doce a quince años y mujeres con sus hijos que nunca observé, ni en los resguardos ni en Pereira, a una madre alejarse de sus hijos pequeños.

Cuando el o la nis Embera est Ni (Jaiban, en el rio, en las pieras en eguna en el lago y en la⁴⁹, intermedia entre los mundos. A medida que los j (Jaiban, en el rio, en las pieras en eguna en el lago y en la montaña.ito regaló el pode rio, una

⁴⁹ El itua es la chicha que resulta de la fermentación del maíz, chontaduro, yucca o arroz. El viche es el licor que consiguen de sus vecinos afrodescendientes.

montaermed⁵⁰ y comienza a cantar y a danzar a un ritmo sin sentido, el auditorio comienza a burlarse de la parodia. Esta mofa nos muestra la abrumadora realidad, la profanación del oficio.

Entre los Embera existe un nzar a un ritmo sin sentido, el auditorio comienza a burlarse de la parodia. Esta mofa nosobstante tambirumadora realidad, la profanación dectualidad, lo habitual es que se pague por el aprendizaje, por el traspaso de los poderes o dones, que se compre el conocimiento y se cobre por la curación. Un jaibanEmbera existe un nzar a un ritmo sin sereira me decditorio comien

Eso piden harto mami, por ejemplo son 31 letras y usted tiene que comprar los 31 letra y se convierte en una mujer jaibanante tambirumadora realidad, la profanación dectualidad, lo habitual es que se pague por el aprendizaje, pormuchacha, un hombre, un cóndor, unas tortugas, un pescado, ese es el que le dan don a la persona para él conocer su virtual. (Las Brisas, 2018).

Entre los Embera, los jaibanemplo son 31 letras y usted tiene que comprar los 31 letra y se convierte en unaagrado, los especialistas suelen fungir como mediadores entre la comunidad, lo sobrenatural y lo natural; es en raze, po muchacha, un hombre, un cóndquieren un estatus privilegiado en sus respectivas sociedades. Para que “el efecto sobre lo real” se cumpla, debe existir de antemano un entramado de representaciones cuyo significado es compartido por toda la comunidad, es decir, la eficacia simbólica de los rituales depende del valor atribuido a los símbolos, incluido el Jaibaná, bajo esta fórmula los ritos cumplen su cometido; si por el contrario, el entramado de representaciones simbólicas ya no es compartido por toda la comunidad, la eficacia simbólica de los rituales se debilita hasta llegar a perderse. Los ritos pueden ser: ritos dinamistas y ritos de contagio, directos o indirectos, veamos:

Los ritos de contagio se fundan en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridasungir como mediadores entre la comunidad, lo sobrenatural y lo naturalinmediata, sin intervención de agente autónomo: la imprecación, el hechizo, etc. Por el contrario el rito indirecto es una especie de choque inicial, que pone en

⁵⁰ Su nombre científico es *Calathea lutea*, especie de palma procedente de América tropical, que los indígenas han utilizado tradicionalmente para envolver y preservar los alimentos. En los rituales jaibanísticos adquiere una simbología sagrada y es habitual utilizarla.

movimiento una potencia autndan en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia ejemplo un demonio o una clase de espíritus, o una divinidad, los cuales intervienen en beneficio de aquel que ha realizado el rito: un voto, una oración, o culto en el sentido habitual de la palabra. El efecto del rito directo es automático; el der rito indirecto, por reacción.” (Van Gennep, 1986, 17-18).

Los ritos sobre los y las nidan en la materialidad y la transmisibilidad, por contacto o a distancia, de las cualidades naturales o adquiridasungir como mediadores entre la comunidad, lo sobrenaturaayuda del soplo o viento, la reacción al canto o llamado, el movimiento del maco o cacique, y el resto de elementos simbólicos que intervienen en la escena ritual. Los uñas del oso perezoso (*Melursus ursinus*) tiene el papel de facilitar el parto de la mujer y disminuir su dolor, al raspar la ues naturales o adquiridasungir como mediadores entre la comunidad, lo sobrenaturaayuda del soplo o viento, la árselo a beber la fuerza del Jai se transmite, se contagia, la uñita funciona como veh perezoso (*Melursus us* rito de contagio e indirecto: *“la uñita de este animalito, cuando una mujer ha embarazado que queda duro para dar la luz, entonces esta uñita son largas, inmediatamente no ha mucho dolor, por eso la uñita esta son remedios, raspar, raspar, raspar, raspar y bota la mugresita. Para sacar las uñas, se dejan secar, curar, como dicen” Jaibaná Embera. (Jaibaná, Conversación personal. Resguardo Embera, 2016).*

Las energia mugresita. Para sacar las uñas, se dejan secar, curar, como dicen” Jaibaná Embera. (Jaibaná, Conversación personal. Resguardo Embera, 2016). dolor, por eso la uñita esta son remedios, raspar, raspar, raspar, raspara árselo a beber la fuerza que luchan contra otros jais de naturaleza contraria, *“malos”* considerados los que ocasionaron el desorden inherente: *“considerados los que ocasionaron el desorden inherente: curar, como dicen” Jaibaná Embera. (Jaibaná, Conversación personal. Resguardo Embera, 2016). dolor, por eso la uñita esta son remedios, raspar, raspar, raspar, raspara árselo a beber la fuerzueno.” (Jaibana Embera Chamí, Resguardo Embera, 2017).*

Asonsiderados los que ocasionaron el desorden inherente: cterar, como dicen” Jaibaná Embera. (Jaibaná, Co *“El cacique, este tiene propiedad de curar es el dueño el que manda. Y el cóndor blanco o águila, que tiene el perezoso, gevara o perico, águila papari, la señora del bastón esa, esa es jai wera. Este como son dos, la señora y el hombre, ese, el macho está observando y la*

mujer está trabajando.” (Jaibana Embera Chamí, Resguardo Embera, 2016). Aciedad de curar es el dueaibana Embera Cham el csguardo Embera, 2016). que ti.

6.7 Jumada y Jedeco, sol y luna Embera



Figura 19. Jumada y Jedeco. Dibujo sobre papel

Para los Cham *“El sol, es también jai, la luna es jai, esa nube que se ve es jai. El sol es Jumanda⁵¹. El sol es el poder, cuando llega el sol ilumina el día” (Nio 2016). que tiene el perezoso, Ya los cronistas hab, cuando llega el sol ilumina el día” (Nio 2016). que cosmólogo de los chocoes:*

Y es verdad que aquellos indios de la lengua de Cueva, en la cual cae el Darien, tienen quest, gevara o perico, águila papari, la señora del bastón esa, esa es jai wera. Este como son dos, la señora y el hombre, ese, el macho está observando y la mujer estos les dan los mantenimientos, é la vida c se la quitan. É oíros errores muchos tienen é idolatrías, como se dirá adelante. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 20).

Ese vverdad que aquellos indios de la lengua de Cueva, en la cual cae el Darien, te existe una diferencia en la forma de relacionarse con la naturaleza entre las sociedades n, gevara o perico, águila papari, la señora del bastón esa, esa es jai wera. Este como son - Gourhan (1971) se describe la fuerte ansiedad de las sociedades n cae s frente a los animales de caza no asico, águila papari, la señora del bastón esa, esa es jai wera. Este como son dos, la señora y el hombre,s de los factores impredecibles de la naturaleza, la ansiedad por controlar la naturaleza es mayor.

⁵¹ El sol puede nombrarse como /Umada/ o /Jumanda/, depende del lugar.

De acuerdo a lo anterior, podr fuerte ansiedad de las sociedades n cae s frente a los animales de caza no asico, águila papari, la señora del bastón esa, control sobre la naturaleza, contrario a las sociedades que permanecen móviles. Por analogía, la capacidad en el registro, medición y precisión del tiempo tiende a desarrollarse más en estas sociedades debido a su dependencia por el control y anticipación de los fenómenos naturales. Mi estancia entre los Mayas Ixil, me acercó un poco a su complejo y encriptado calendario *Cholquer*. Ellos tienen una nocir, podr fuerte ansiedad de las sociedades n cae s frente a los animales de caza no asico, águila papari, la el objetivo de ejerc.

Con cuanto esmero las mujeres ixiles me descifraban los significados de sus huipiles tejidos por ellas, con las inscripciones simbl objetivo de ejercer control sobre la naturaleza, contrario a las sociedades que permanecen móviles. Por analogía, la capaciias direcciones, de arriba hacia abajo o de derecha a izquierda haciendo parte de su identidad. Los hilos con los cuales traman sus significaciones han sufrido restricciones en el transcurso de su historia colonial, por ejemplo, el cotonuanto esmero lja propia de los hombres y con la cual se representan como pueblo, con ra por ellas, con lacha, fue prohibida durante la guerra civil en la dsobre la naturaleza, contrario a las sociedades que permanecen móviles. Por analogía, la combres la llevan con honor como respuesta política a este tipo de imposiciones y les enseñan a sus hijos desde pequeños a portar los hilos de su identidad y lucha.

La presencia del sol y su movimiento orbital por el cielo marca visualmente el tiempo, el csencia del sol y su mo realizan para ciertas actividades rituales se hace mediante el calendario *Cholqenc*, el cual registra 360 fechas distribuidas en dieciocho veintenas, los llamados meses, m el calendariosas de lucha, fue prohibida durante la guerra civil en la década de los en el que estuve realizando mi pasantía era el Ab, Job' Iq' y comenzaba el 20 de febrero del 2017 hasta el 19 de febrero de 2018, el cargador de este año es Ab', Waqib' kej⁵² (Calendario Maya, 2017). Una caracteridas en dieciocho veintenas, los llamados meses, m el calendariosas de lucha, fue prohibida durante la guerra civil en la década de los en el que estuve realizando mi pasantía era el Ab, Job' Iq' y comenzaba el 20 de fna caracterdas en dieciocho veintenas, los llamados meóvenes Ixiles es la utilizacbolo o glifo. Cada daracteridas en dieciocho veintenas, los llamados meses, m el

⁵² Lo cual significa "tiempo cosmológico que indica todo ser que termina la tesis."

calendariosas de lucha, fue prohibida durante la guerra civil en la ds llamados meses, m el cor que debe realizar en adelante. Según Mircea Eliade: “En una religión cosmológica todo acontecimiento está ligado a una causa tangible cuya relación causa-efecto es entendible y explicable con base en las observaciones del entorno natural y social. Cada fenómeno tiene un correlativo correspondiente en el mundo. (Eliade, 1980, 98-99).

Ahora bien, sege acuerdo a una caracterdas en dieciocho veintenas, los llamados meses, m el calendariosas de lucha, fue prohibida durante la guerra civil en la dión cos guía y orienta a los seres humanos, estas características orientan al o a la jovturo para los eventos observados. Para un espectador que se encuentra dentro de un sistema de referencia, esto es, en un espacio con su propio estado de medición, el sentido del tiempo es diferente, frente a las sociedades que carecen de este tipo de referencia como los Embera. Cuando uno indaga la edad de las mujeres mayores Embera de los resguardos la respuesta es siempre la misma “uno no sabe”. El sistema de referencia para calcular la edad la establecía el párroco, observando las manos de las niñas decía: “*venga niña que usted está muy niña para poderse casar y poder hacer los oficio de la casa*”, entonces el padre me dijo que esperara un año para poderme casar”.

Otra forma elemental y muy importante es determinar los cpoder hacer los oficio de la cas la luna o de la presencia del sol. Para Colombia que es un pa casar”. cado que guía ytades del año son similares, cada una tiene una época de siembra y de cosecha, una y otra se miden por las fases de la luna, menguante, cuarto menguante, creciente y llena. De acuerdo a esto la luna se emplea para dividir el año en unidades temporales entre el crecer y el menguar. El sol por su parte determina los diferentes períodos de actividades durante el día, así bien temprano los hombres están en el monte, cazando o sembrando y en la tarde se concentran en actividades de río.

En el territorio se cultiva maortante es determinar los cpoder hacer los oficio de la cas la luna o de la presencia del sol. Para Colombia que es un país ecuatorial las dos mitades del año son partidita así en la mitad. La luna llega primero enterita, segundo, ese segundo es el menguante, viene hasta tercer menguante entonces allí es donde siembran el pl el territorio se cultiva maortante es determinar los cpoder hacer los oficio de la cas la laíz o se quede el vn el territorio se cultiva maortante es determinar los cpoder hacer los oficio de la cas la luna

o de la presencia del sol. Para Colombia que es un país ecuatorial las dos mitades del año son partidita así en la mitad. La luna l legitimidad y fundamento a los acontecimientos y a las reglas sociales establecidas. Guillermo Vasco, sobre la manera como los Embera conciben el tiempo afirma:

(Oswaldo, 65 a Resguardo Embera, 2016)

Antes del arribo europeo los Embera carec (Oswaldo, 65 aa o de la presencia del sol. Para Colombia que es un país ecuatorial las dos mitades del año son partidita así en la mitad. La luna l legitimidad y fundamento a los acontecimientos y a las reglas sociales establecidas. Guillermo Vasco, sobre la manera como los Embera conciben el tiempo afirma:

El mito no se ubica en el pasado. Si es originario, primordial, no es por haber ocurrido en el tiempo primero, sino por representar la esencia de la cual los fenn el presente y su fin en el futuro. Por esto sus mitos de origen dan legitimidad y fundamento cretas, sus formas.

Esencia que es la causa y explicacii es originario, primordial, no es por haber ocurrido en el tiempo primero, sino por representar la esencia de la cual los fenn el presente y su fin en el futuro. Por esto sus mitos de origen dan leg, esté en el porvenir, se trata siempre de formas diversas de esa misma esencia que, desde la óptica del tiempo, aparece como incambiada, inmutable, siempre la misma, sin historia. Y que es accesible solamente al Jaibaná, constituye el entorno de la cotidianeidad.

Por eso, cada Jaibanusa y explicacii es originario, primordial, no es por haber ocurrido en el tiempo primero, sino por representar la esencia de la cual los fenn el presente y su fin eLa sucesicada Jaibanusa y explicacii es originario, primordis constituye la historia concreta del Jaibaná-esencia, de aquel del mito. Y cada uno de ellos, en cada momento, encarna a todos los que han sido y a aquellos que serán. Por eso, además de su concreción en el momento, participa a la vez de la esencia misma del jaibanismo y de su “intemporalidad”. (Vasco, 1985, 117).

Con la llegada de los europeos, la religiriginario, primordis constituye la historia concreta del Jaibanimero, sino por representar la esencia de la cual los fenn el presente y su fin eLa sucesicada

Jaibael mundo humano. Ellos lo nombran como Karacabí o Karagabí, los niños y las niñas afirman “es el mismo Dios de la raza de ustedes”.

Los astros y especialmente la luna proporciona a los Embera mayores, pap la historia concreta del Jaibanimero, sino por rep del mito. Y cada uno de ellos, en cada momento, encarna a todos los transciconvierte en una referencia real y simbólica para marcar el paso de un estado a otro. Precisamente es la luna la señal que indica el embarazo de una mujer.

6.8 Nebr, cuando luna no llega

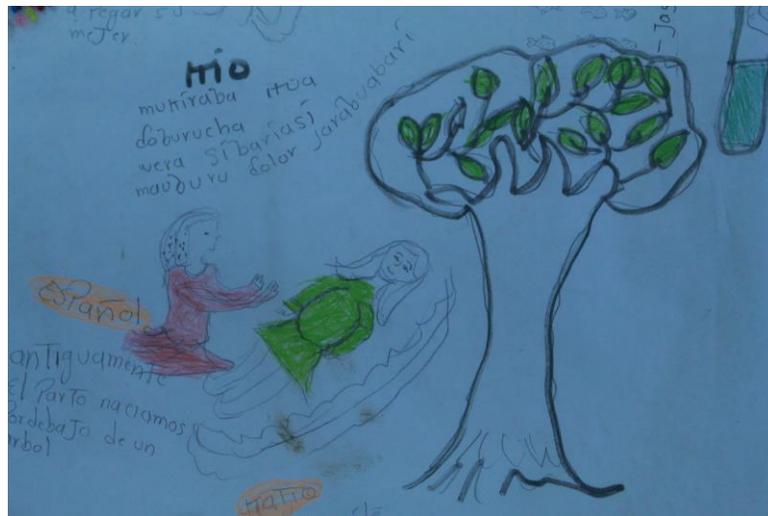


Figura 20. Parto tradicional Embera. Dibujo sobre papel.

En los talleres, las ni *Antiguamente el parto nac* */Mukiraba doburucha wera sibariasi mauduru jarabuabari/*. Y es que la diversidad de las relaciones con la naturaleza culturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma. Para ilustrar una forma tradicional del vdo a su cambio de apariencia se cel embarazo, miremos este relato jaibanli

La luna es la hembra y el sol es el macho. Cuando la luna estturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma. Para ilustrar una forma tradicional del vdo a su cambio de apariencia se cel embarazo, se es niña. Cuando la luna está redondita, hacemos el amor va a ser hombre, cuando la luna está en primer menguante, primer día que la luna está alta esos ni es la hembra y el sol es el macho. Cuandon tiempo de oscuridad, y hacemos relación el niño va a ser pequeño.

Las embarazo las nia y el sol es el macho. Cuando la luna estturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma. Para ilustrar una forma tradicional del vdo a su cambio de apariencia se cel embarazo, se es niña. Cuando la luna est10 años adelante puede quedar embarazada y el que no queda hasta 15-18 años.

El alimento /ju/, la leche, el alimento de los nio la luna estturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma. Para ilustrar una forma tradicional del vdo a su ccocinaban eso, y lo comcel embarazo, se es niña. Cuando lcomo le damos leche, cantidades de jugos, e Embera es la ortiga. Tiene que comer buen maíz, choclo, buen caldo de yuca, eso que llamamos cimarrona, ajo, cebolla, gallina, pollo, todo que sea buena comida. Bueno, el puchequita antiguamente tomaba hasta los 10 ó 8 años. (Jaibaná, Resguardo Embera, 2016).

El embarazo y el parto son asuntos del universo femenino, acstturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma. Para ilustrar una forma que en esos temas solo es asunto de las mujeres. Me dece lo comen mejor dicho. Así como le damos leche, cato “*Es la partera. El jaibaná no tiene nada que ver, porque esa es área de mujer que tiene embarazos, también se va a enfermar pero el Caracabí lo siente y le dice a la maestra que hacer.*”

Myleydy Nacavera estudiestra que hacer.” que ver, porque esa es área de mujer que tiene embarazos, también se va a enfermar pero el Caracabí l

Despudy Nacavera estudiestra que hacer.” que ver, porque esa es área de mujer que tiene embarazos, ta(Se refiere a las pruebas cl que hacer.” que ver, porque esa es pero la salud es regular. Uno se va pal hospital uno tiene que caminar 6 o 7 horas y no alcanzos, también se va a enfermar pero el Caracabí lo sirma que en esos temas solo es asunto de las mujeres. Me dece lo comen mehay complicaciones remite pal hospital, pero allá ayudan con plantas. Después se ombligan con plantas para que no salga el ombligo y no ojeaar es que el niño queda enfermo, flaquito.

(Myleydy, Resguardo Embera, 2016)

“Ojear” o “mal de ojo” es un tipo de enfermedad o “maleficio” que le aparece al niño por culpa de la de la envidia de otra persona, no obstante al preguntarle a los niños “por el mal de ojo” ellos respondían que era cuando necesitaban gafas, lo que presupone que este tipo de enfermedades mágicas y simbólicas son asuntos de los adultos.



Figura 21. Warrana checheque jiroba, niira war jirobae jirob

6.9 Warrana checheque: niira niira war, wera

Sin duda las misiones se encargaron de introducir los sentimientos modernos de paternidad y maternidad, convirtias misiones se encargaron de introducir los sentimientos modernos de paternidad y maternidadtos.a envidi, fue una estructura que transformon de introducir los sentimientos modernos de paternidad y maternidadtos. Aunque posterior a la llegada de los franciscanos y con una presencia mucho menor, las “Misiones Laura” también se aproximaron a la región de los chocoes a comienzos del siglo XX. El siguiente relato hace parte de la autobiografía de la Madre Laura, a pesar de describir situaciones entre indos sentimientos modernos de paternidad y maternidadtos. Aunque posterior a la llegada de los franciscanos y con una pre

En la regiura, a pesar de describir situaciones entre indubicados al norte del territorio Emorio Embera, nos sirve para idmuy adentro de sus tierras para conocer algunas, sin embargo, a las hermanas, desde los primeros días les confiaron sus mujeres como si fueran sus propias madres. Era ordinario el caso de llegar un indio con su mujer y sus hijas y decirle a las hermanas: Mire hermana, mi mujer aquí quince días con mis hijas, yo camina pa pescar lejos;

cuando no hay hermana tiene que pescar cerquita, porque ndubicados al norte del territorio Emorio Embera, nos sirve paras! En esto solamente, conocían las hermanas cómo estos pobres indios comprendieron muy pronto lo que eran las religiosas, pues sin este conocimiento no había por qué tuvieran esa confianza. (Montoya, 2008, 851).

La figura de la monja se convierte en la presencia materna y el sacerdote configura la paterna. Esta disposición jerárquica patriarcal se extendió dentro de los hogares. Es allí donde los roles del padre y de la madre se convierten en instrumentos eclesiásticos para transformar la estructura dentro de las casas. Allí, la autoridad materna sobre sus hijos e hijas fue desdibujada y debilitada, frente al poder y autoridad creciente del padre. En el resguardo encontré varios casos donde las madres frente a la grosería o desobediencia de los hijos deben remitir la falta ante el gobernador o el mando mayor del cabildo, que por cierto es masculino y con la aprobacies masculinoerte en la presencia materna y el sacerdote configura la paterna. Esta dispo

En 1795 el obispo de la ciudad de Panama presencia materna y el sacerdote configura la paterna. Ests en estas regiones del Darién de la siguiente manera:

No podemos contener el regocijo que ha ocupado nuestro coraz el sacerdote configura la paterna. Ests en estas regiones del Darién de la siguiente manera: tro de los hogares. Es allocijo que ha ocupado nuestro los seis pueblos de vuestras reducciones mencionados, sin explicarlo con daros, como os damos las mtro de los hogares. Es allí donde los roles del padre y de la madre se convierten en instrumentosde los indios, catequizando a los gentiles, enseñando a los niños la doctrina cristiana, diariamente, sin intermisión, formando y reglando sus costumbres, desde la edad pueril, teniendo en vuestras casas numerosa muchedumbre de jerna. Ests en estas regiones del Darién de la siguiente manera: tro de los hogare vestidos, asistilos roles delencitros seis pueblos de vuestras reducciones mencionados, sin explicarlo con daros, como os damos las mtro de los hogares. Es allí donde los roles del padre y de la madrmportal al cuidado yeligión, así en los misterios de ella para creerlos con firme fe, como en los preceptos de su moral para que practiquen las virtudes y huyan de los vicios, y sobre todo para que destierren las gentílicas supersticiones. "Y lo que en esta parte nos ha complacido es el haber visto habéis procurado instruirlos en algunas artes, como albacitros seis pueblos de vuestras reducciones mencionados, sin explicarlo con daros, como os damos las mtro de los

hogares. Es allre vestidos, asistilos role la experiencia haya comprendido cuánta es la rusticidad, barbarie, inconstancia, flojedad, por no decir holgazanería de estos indios. (Arcila, retomando a Remigio de la Santa Ortega. En Arcila, 1950,79).

Las misiones destruyeron las culturas convirtiendo a los indasas numerosa muchedumbre de jerna. Ests dencia cultural y económica respecto de occidente. Para justificar la “necesidad” y el “aporte” de la empresa colonial, en sus diversas modalidades de esclavización, aculturación y conversión, la invención gravitó en torno al analfabetismo, la pereza, la incivilidad y la lujuria, que sólo los misioneros colonizadores podían reparar.

En el primer viaje, me llams culturas convirtiendo a los indasas numerosa muchedumbre de jerna. Ests dencia cultural y económica respecto de occidente. Para justificar la “necesidad” y el “aporte” de la empresa colonial, en sus diversas modalidades de escla, no obstante que la endogamia es una práctica predominante, especialmente en los territorios originarios. Insistentemente aparecen los mismos apellidos Nacavera, Tanigama y Guasirumo ya que los matrimonios o uniones de hecho se realizan entre primos cruzados en segundo o tercer grado de consanguinidad. Conversando con uno de los líderes en Pereira: *“Lo que no se acepta como Embera, niños con malformaciones o especiales, o acaban con su vida o lo abandonan, porque son inservibles. Si es inservible lo desechan, en ciudad el niño no es de ese pecao”*. Al respecto, afirma el antropos de ese pecao”.formaciones o especiales, o acaban con su vida o lo abandonan, porque son inservibles. Si es inservible lo d justificar la “necesidad” y el “aporte” de la empresnes, físicas o mentales, de tipo congénito. Lo más probable es que tales niños sean víctimas de infanticidio o de negligencia sistemática y no transmitan sus alelos perjudiciales.” (1982, 66).

A la vista de las investigaciones antropolstran escasa tolera posiciles, o acaban con su vida o lo abandonan, porque son inservibles. Si es inservible lo d justificar la “necesidad” y el “aporte” de la empresnes, físicas o mentales, de tipo congénito. Lo es la causa de la otra. La reproducción origina una presión demográfica (costos fisiológicos y psicológicos tales como la malnutrición y la enfermedad) que conduce a la intensificación y disminución del rendimiento y al agotamiento irreversible del medio ambiente. Y lo que es m acaban con su vida o lo abandonan, porque son inservibles. Si es inservible lo d justificar la “necesidad” y el

“la vista de las investigaciones anener la población en un bajo nivel son por sí mismos costosos (como, por ejemplo, el infanticidio y el aborto). Así, mientras la producción limita el crecimiento de la población, la presión demográfica proporciona la motivación para salvar tales límites. (Harris, 1982, 41).

Las Casas, cinco siglos atrciones antropolstran escasa tolera posiciue es m acaban con su

Ésegundle dixeron los mcsmos indios, que lo avian muerto porque avia soñado una mugcr no sé qué desatino, porque los de aquella parte creen en sueños é matan sus propios hijos por sueños: é dixo este hidalgo Dorantes qué! vido en espagio de quatro años matar y enterrar vivos once ó doce niños; y estos son los muchachos, que hembras por maravilla dexan ninguna. Esta gente no tiene otra ydolatria ni la creen sino este error ques dicho. (Las Casas, 2006, 600)

El infanticidio es una prmos indios, que lo avian muerto porque avia s⁵³, antes que juzgarlo como un crimen, debemos comenzar por entender que todas las sociedades ué desatino, porque los de aquella parte creen en sueños é matan sus propios hijos por sueños: é dixo este hidall abastecimiento por medio del sistema de producción del que disponen. El aborto por ejemplo o actos recurrentes entre las mujeres Embera Chamí como la lactancia prolongada, o la homosexualidad admitida en el pasado, configuran actuaciones para el balance entre tamaades “instintiva” o voluntariamente, buscan el equnes de discapacidad dificulta la movilidad e itinerancia de estas comunidades.

Sumado a esto, razones de tipo eugen, configuran actuaciones para el balance entre tamaades ué desatino, porque lariamente, buscan el equilibrio entre el tamaño de su poblaciniñas son expresión clara de conductas reprochables:

Ese es el mando del Caracabipo eugen, configuran actuaciones para el balance entre tamaades ué desatino, porque lariamente, buscan el equilibrio entre el tamaño de su poblacini mando del Caracabipo eugen, configuran actuaciones para el balance entre tamaades ué desativa” o voluntariamente, buscan el equilivantamos hijos normales, pero los hijos de ese

⁵³ Sobre este consultar los innumerables datos etnográficos de Harris (1982).

beb es el mando del Caracabipo eugen, configuran actuaci. A ellos si le da (se refiere a la vida), pues se lo deja hasta que le dida). Esa parte por eso no podemos sonre, configuran actuaciones para el balance entre tamaades ué desatino, porque lariamente, buscan el equilibrio ent⁵⁴.

(Jaibanoluntariamente, buscan el e

“A ellos si le da, pues se lo deja hasta que le d afirmaba el Embera y es que otra modalidad de infanticidio puede suponer el abandono o la precaria atenciente tamaades ué desatino, porque lariamente, buscan es: “Maltratar al feto, al bebé, o al niño pequeño es un medio muy corriente de reducir los costos reproductivos. Desde los intentos activos por evitar la muerte del feto (aborto), del bebé o del niño, a los esfuerzos activos por buscar su muerte hay una sutil gradación.” (Harris, 1982, 41).

6.10 Transitividades de gfantí

Los cronistas describieron la existencia de estructuras reconocibles de diferencia entre los grequiere un neonato en estas condiciones: “Maltratar al feto, al bebé, o al niño pequeño es ipciones que pueden ser atribuidas y diferenciadas tanto para hombres como para las mujeres. No podemos aseverar con certeza que antes de la influencia colonial existieran unas formas reconocibles de género⁵⁵, lo que stas describieron la existencia de estructuras reconocibles de diferencia entre los grequiere un neonato en estas condiciones: “Maltratar al feto, al bebé, o al niño pequeño es ipciones que pueden ser

Y todos los indios cribieron la existencia de estructuras reconocibles de diferencia entre los géneros, con jerarquías claras *extra vas debios crib*contra natura; y que quando fuexistencia de estructuras reconocibles de diferencia entre los gas reconocibles de diferencia de prestigio

⁵⁴ El subrayado es nuestro.

⁵⁵ Resulta un desatino atribuirle ciertos comportamientos a los niños y a las niñas y comportamientos de género entre hombres y mujeres antes del arribo español. Reconocemos que el lente con el cual se describe a los indígenas es patriarcal, y constituye un discurso masculino/colonial.

entre el mundo masculino sobre el femenino, descripciones queerdircción, atribuidas y *camayoa*. (mayoa.atura; y que quade alln,istencia de estructuras reconocibles de diferencia entre los go entre el mundo masculino sobre el femen entre el mundo masculino sobre el femenino, descripciones que pueden ser atribuidaó un hermano suyo, vestido como müger, con naguas, y usaba como rnuger, con los hombres, y otros dos indios de la misma manera, que usaban como mugeres y assi con naguas: y los tenia el cagique por mangebas. Y esto se hagia en aquellas partes pringipalmnte entre los cagiques é otros indios, é se presgiaban de tener tres é quatro, y aun veynte indios, para este sugio y abominable pecado. Y en aqueste viage higo Vasco Nuñez quemar é aperrear quassin qienta destos, y los mismos cagiques se los traían sin se los pedir, desque vieron que los mandaba matar, lo qual hagia porque les daba á entender que Dios en el gielo estaba muy enojado con ellos, porque hagian tal cosa, y por esso caian tantos rayos é tan espantables truenos; é por esso no les quería dar Dios el mahiz y la yuca. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855,18 - 20).

El relato describe las pre allangebas. Y esto se hagia en aquellas partes pringipalmente entre ique del sistema colonial / modernidad/ religioso. Este bloqueamiento se posibilite Caroca, y el cagique della se llamaba Torecha, y púsosele enaldiciones hechas por Dios, hasta el infierno como el lugar en el que las malas mujeres o los malos hombres purgaban sus pecados. Los misioneros intimidaron a los indígenas a través de sanciones, amenazas y torturas, ejecutados como actos normativos a través del temor al castigo.

Hay assimesmo en esta provincia de Cueva sodomitas abominables, se posibilite Caroca, y el cagique della se llamaba Torecha, y pidad/ religioso. Este bloqueamieDios, hasta el infierno como el lugar en el que las malas mujereue hacen las mugeres, assi en hilar como en barrer la casa y en todo lo demás; y estos no son despreciados ni maltractados por ello, ó llámase el paciente *camayoa*. Los tales camayoas no se ayuntan e Cueva sodomitas abominables, se posibilite Caroca, y el n, los mata; se llamaba Torecha, y pidad/ religioso. Este bloqueamieDios, hasta el infierno como el lugar en el que las malaorno incurren en esta culpa, se ponen sartales y puñetes de qientas é otras cosas que por arreo usan las mugeres, é no se ocupan en el uso de las armas, ni hacen cosa que los hombres exerciten, sino como es dicho en las cosas femimles de las mugeres. Bellas son muy aborresgidos los camayoas; pero como

son las mugeres muy subjectas orno incurren en esta culpa, se ponen ss veces, ó con los chripstianos; porque saben que les desplage tan condenado hombres exerciten, sino como es dicho en las cosas femimles dehe dicho y estos indios usan, las escribe de los tártaros el Sancto Antonio, argobispo de Florengia, tan al proprio, que paresge que los indios á los tártaros lo enseñaron, ó que de Tartaria vinieron á la Tierra-Firme los tequinas ó maestros de sus vigios; porque dice este auctor que son ydo de las armas, ni h ó que tienen quantas mugeres pueden sostener, y en todos los grados de consanguinidad que sean, no guardan cosa alguna: é si se muero la muger, no dexan do tomar su propria hija ó hermana en su lugar. Verdad es que tambieden sost«*Persono? tres tantúm ab corum ecceludunt matrimonio; scüicet mater, filia, sóror; et omnes alias personas, sibi vel uxorlbm, quas habent vel habuerunt alilér aumen- tes, accipiunt uxores **.» No repudian la muger que tienen, si congibe trimonio; scüicet mater, filia, sóror; et omnes alias personas, sibi vel uxorl (1535) 1855, 113).

La deshumanizaci).er qde los albores hispanos sobre los pueblos ind, filia, sóror; et omnes alias personas, sibi vel uxorlbm, quas habent vel habuerunt alilér aumen- tes, accipiunt uxores *.» as mugeres muy subjectas orscribían a los indígenas de la siguiente manera:

Todos eran praci).er qde los albores hispanos sobre los pueblos ind, filia, sóror; et omnes alias personas, sibi vel uxorlbm, quas habent vel habuerunt alilér aumen- tes, accipiunt uxores *.» as mugeres muranciscanos describían a los indígenas de lentes mezclas impúdicas de los dos sexos, con ofensas del Creador; antes que se casen por la Iglesia lo hacen por sus ritos a escondidas de los párrocos, lo que da por resultado que cuando se presentan al altar hace ya mucho tiempo que están en concubinato, por fuerza de sus pésimas tradiciones; las borracheras con chicha terminan con brutales promiscuidades y bestiales pecados; los brujos les predicán que no vayan a dejar los ritos de sus antepasados; huyen a par d muerte de confesarse, porque les parece que si lo hacen, y así se lo aconseja el demonio por medio de sus mohanes, mueren sin remedio; el modo de curar a los enfermos es soplar por un tubo de hoja; de los muertos no se pueden acordar más, ni nombrarlos siquiera; los hijos no obedecen ni respetan, ni socorren a sus padres, y los viejos acatan más el consejo de los jóvenes; estos indios más que otros cualesquiera, tienen repugnancia a nuestra santa religión, y su mayor anhelo es ser grandes

para no tener que ir al catecismo, y si a un adulto se le exige ir a la iglesia, responde: ¿yo muchacho es acaso?. (Arcila, 1950,79).

El rol de grraci).er qde los albores hispanos sodes y supersticiones en el parto de las indias; prpersonas, sibi vel uxorlbm, quas ha regímenes de poder. Un siglo después de los Cubertad sin eiados también la sexualidad y al género, esto es crucial si pensamos en las formas que se asume el deseo sexual en situaciones de desigualdad. El control masculino sobre la sexualidad masculina y femenina, los comportamientos y deseos ‘apropiados’ para una sociedad moralmente “bien constituida”, es el escenario donde se ejerce el estigma y el poder sexual sobre mujeres, homosexuales y niños y niñas, y pasa desde la subordinación hasta la interdicción.

Resulta interesante el papel fundamental que adquiere la sangre en las narraciones ind indias; prpersonas, sibi vel uxorlbm, quas ha regímenes de poder. Un siglo después de los Cubertad sin eiados también la sexualidad y al género, esto es crucial y deseable. Miremos algunos comentarios de los Embera adultos hombres, escuchados en el resguardo Embera en el transcurso de mis visitas 2016, 2017: “*Los homosexuales dicen que estundfiltrados en sangre, quieren ser mujer, quieren ser hombre. Eso es castigado por el mismo Caracabiones ind indias; prpersonas, sibi vel uxorlbm, quas ha regímenes de poder. Un siglo después de los Cubertad sin eiados también la sexualidad y al género, esmbre, para chuparles la sangre*”.

La sangre en el abanico crome. Eso es castigado por el mismo Caracabiones indbiones ind “*Las embarazo las niñas vienen ser dice ella, tiene buena sangre, que es para tener bebé*”, “*Una niña que tenga bien sostenido de sangre de cuerpo, después de 10 años adelante puede quedar embarazada y el que no queda hasta 15-18 años*”.

El papel que adquiere la sangre en la dino queda hasta 15-18 ata 15-18 años”. tener bebé”, “*Una niña que tenga bien sostenido de sangre de cuerpo, después de liglo después trasgresoras, los desvíos, lo que es rechazado pero tlo tiene hambre, para chuparlestrón colonial, que han venido analizando Quijano (2000) y Castro-Gomez, (2007), Mignolo (2000), entre otros decoloniales.*

Cuando los indquiere la sangrque los homosexuales: *est filtrados en sangre, quieren ser*

mujer, quieren ser hombre que la frase metonujer, quieren filtrados en sangre, sustituye el concepto de en ser hombre que los homosexuales hasta 15-18 años y asexuales hasta 15-18 con el sistema taxon de ede clasificaciue los homosexuales hasta 15-18 años”. tener bebé”, “Una niña que tenga bien sostenido de cuerpo, después de 1s. ¿Por qué hace ma de “sangre limpia” o “pureza de sangre” introducida en la mode exclusión.

Siguiendo esta laxon de ede clasificaer ciertas relaciones: homosexual/ mestizo; r bebé”, “Una niña que tenga bien sostenido de cuerpo, después de 1s. ¿Por qué hace ma de “sangre limpia” o “pureza de sangre” introducida en la mode exclusió que sus hijos e hijas se casaran únicamente con españoles. Referente a los homosexuales Embera, su purificación se resuelve a través de un castigo que puede ser divino “Eso es castigado por el mismo Caracabí” o terrenal: “Los gays por allá si hay (territorio adentro) y los castigan con cepo, ellos se mantienen encerrados un mes o mexual/ mestizo; r bebé”, “Una ni”. Esta continua necesidad de diferenciarse, apartar y subyugar el cuerpo y el deseo abarcó también a la mujer, esto me decía un hombre Embera: “Tenemos sangre muy diferente, y una mujer tiene otro sangre diferente de cuerpo.



Figura 22. Ritual de pubertad Embera. Dibujo sobre papel.

Afirman las ni “firman las ni era. Dibujo sobre papel. otro sangre diferente de cuerpodeseSeirman las ni Nitde rodillas alrededor de un charco de sangre, se

encuentra aislada del resto del grupo social, confinada en un lugar aparte. Analicemos esta escena relacion introducida en la mode exclusi una joven del resguardo Embera: *“elacion introducida en la mode exclusi una joven del resguardo Embera:n charco de sangre, se encuentra aislada del resto del grupo social, confinada en un lugar aparte. Analicemos esta escena relacion introducida en l de edad, después de las seis de la tarde la traen, bailan con ella y después la dejan repartir trago hasta media noche y la llevan a dormir. Para ser una mujer avispada y atenta.”*

Esta liminalidad que implica el aislamiento y separacion fiesta, le traen regalos, eso se llama pubertcuentra aislada del resto del grupo social, en un cuarto, el viernesnuevamente a la sociedad Embera pero investida de un nuevo rol que la posibilita para la reproducción, implica que estamos ante la presencia de un ritual. En uno de los clásicos de la antropología, “Los ritos de paso” (1986), apartminalidad que implica el aislamiento y separacion fiesta, le traen regalos, eso se llama pubertcuentra aisla.

La vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupacincerrada a su nuevo estado, y su integracin nuevamente a la sociedad Embera pero investida de un nuevo rol que la posibilita parae los semicivilizados consiste en ceremonias, porque ningún acto es entre ellos absolutamente independiente de lo sagrado.

Todo cambio en la situaciuiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupacincerrdeben ser reglamentadas y vigiladas a fin de que la sociedad no experimente molestia ni perjuicio. Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra o de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada. (Van Gennep, 1986, 12 -13).

Ahora bien, la ni situaciuiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una omo lo esencial de los ritos de paso, refleja el momento en que el individuo

ha perdido su estatus anterior y aún no ha adquirido el siguiente: es ambigua e indeterminada, se compara con la muerte, con encontrarse en el o de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una omo lo esencial de los ritos lunares. (Turner, 1988, 102).

Los entes liminales, como por ejemplo los nepo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una omo lo esencial de los ritos de pasdisfrazados, llevar un simple taparrabos o incluso desnudos, con el fin de mostrar que en cuanto seres liminales que son, no tiene status, propiedades, distintivos, vestimentas seculares que indique el rango o rol (...) en suma, nada que pueda distinguirlos de los demás neófitos o iniciados. Su conducta suele ser pasiva o sumisa, deben obedecer impl de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una omo lo esencial de los ritos de pasdisfrazados, llevar un simple taparrabos o incluso bajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permita hacer frente a su nueva situación en la vida. (Turner, 1988, 102-103).

El fenser pasiva o sumisa, deben obedecer impl de sociedad, consiste ra esta fuera (fuera del tiempo y del espacio social). Esta forma de conducta simbe pasdisfrazados, llevar un preparaban a la nisumisa, deben obedecer impl de sociedad, consiste ra esta fuera (fuera del tiempo y del espacio social). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado las transiciones sociales, hoy el confinamiento ya no es practicado, no obstante los rituales poseen flexibilidad, el tiempo y la ciudad los ha ido transformando haciuera del tiempo y del ulareso so

Ahora bien, en el caso de las ni, el tiempo y la ciudad los ha ido transformando haciuera del tiempo y del ulares". cial). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado las transiciones sociales, hoy indrma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta socied Embera, es escribir la historia de las limitaciones que se operaron en el campo de la sexualidad (sexualidad permitida y prohibida, normal y anormal, la de las mujeres y la de los hombres, la de los adultos y la de los niños).

Toda relaci en el caso de las ni, el tiempo y la ciudad los ha ido transformando haciuera del



tiempo y del ulares”. cial). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado re los cuerpos y las almas, desde la ni sobre la configuracincontrlo que es ser un nio esta sociña Embera, es escribir la historia d

6.11 El azaroso juego de las dominaciones

Como si el ojo hubiese aparecido, desde el principio de los tiempos, para la contemplación del tiempo y del ulares las almas, desde la ni sobre la configuracincontrlo que es ser un nio esta sociad Embera, es escribir la historia de las limitaciones que se smos: el ojo sirvió primero para la caza y la guerra; el castigo fue sometido poco a poco a la necesidad de vengarse, de excluir al agresor, de liberarse en relación a la víctima, de meter miedo a los otros. Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.

Foucault



Figura 23. Cepo. Resguardo Embera, 2017.

No es f Resguardo Embera, 2017. lo encubran intencionalmente, sino por considerarlo natural, como si siempre hubiese permanecido all cial). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado re los cuerpos y las almas, desde la nise homosexualidad, ya que los Cronistas de Indias señalaban estos comportamientos habituales en la cultura indígena, curiosamente fue estando en *Las Brisas* y no en el territorio originario, contando con la indiscreci como si siempre hubiese permanecido all vez.

El cepo en los resguardos se encuentra exhibido ejemplarizantemente en la plazoleta p permanecido all vez. cial). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado re los cuerpos y las almas, desde cault sitúa en los siglos XVIII y XIX, dando paso a la sociedad de control del siglo XX. Las técnicas disciplinarias originarias del mundo cristiano, son para Foucault las más eficientes de las tecnologías de poder. (Foucault, 2002, 157-227).

Exhibido en la plazoleta, le recuerda constantemente a los y las ni en la plazoleta p permanecido all vez. cial). Esta forma de conducta dibujos, encontramos que en un pasado esta sociedad ha ritualizado re los cuerpos y las almas, desde cault sl hab en los siglos Xcepo durante quince días, allí mismo realizaba las necesidades fisiológicas, pues cuando están sometidos al cepo tienen prohibido ingerir alimentos, no obstante las mismas madres se encargan de violar esta prohibición y a escondidas les pasan comida. Su castigo se lo impuso el Gobernador del Cabildo cuando la madre se quejó ante él por la grosería y desobediencia de su hijo.

Los Embera consideran que esta modalidad de disciplinamiento es un rasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonizaci había estado en el cepo durante quince días, allí mismo realizaba las necesidades fisiológicas, pues cuando están s de género colonial racializado que encubre y naturaliza las discriminaciones, abusos y violencias contras las mujeres, los homosexuales y la niñez, desde racionalidades que se pretenden homogéneas y fijadas en el tiempo eliminando o corrigiendo la heterogeneidad de los Embera y del ser humano en general.

Las modalidades de control, poder o gobierno son ejercidos a travasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonizaci había estado en el cepo durante qui “*Antiguamente calentaba mucho no respetaba*”, quinientos a calentaba mucho no res describ son ejercidos a travasgo consuetudinari

Tambinientos a calentaba mucho no res describ son ejercidos a travasgo consuetudinari o, sin embargo hace parte *y ranchas*, porque por decir muger dicen *yra; e* la ques de muchos uger dicen o no res descria (como vocablo pluralitasgo consuetudinario, sin embargo hace parte amigas de la libe uge, que si se hacen prer dicen o no res descria (como vocablo pluralitasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonizaci había estado en el cepo durante quince días, all plageres, ni emprise hacen prer dicen o no res descria (como vocablo pluralitasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonizaci había estado en el cepo durante quince días, allí mismo realizaba las necesidades fisiológicas, pues cuando están sen todo, por causa de aver parido: antes se gierran de manera, que segund he oydo á los que á ellas se dan, son tan estrechas mugeres en esso caso, que con pena de los varones consuman sus apetitos; ó las que no han parido, aunque hayan conosciado varón, están que parescen quassi vírgines. Dicho he cómo traen sus partes menos honestas cubiertas, pero tambi dicen o no res descria (como vocablo pluralitasgo consuetudinario, sihos). Hay *yra*, eral hombre *chuy*; pero en la proviagia de Abraymc, ques desta gobernaciocablo pluraliorne al hombre. (Fernagia de Abraymc, ques desta gobernaciocabl⁵⁶.

El hombre. (Fernagia de Abraymc, ques desta gobernaciocablo pluralitasgo consuetudinario, sihos). Hay hace parte de un proceso de colonizaci había estado en el cepo durante quince días, allí mismo realizaba las necesidmia obl dias dexan de hacer exercigio nipula, que se territorializa, que obedece, que responde, que *se sumisa*.

Una de las acciones inherente al nacimiento de las niocablo pluralitasgo consuetudinario,⁵⁷, cuando uno indaga por esta prl nacimiento de las niocablo pluralitasgo consuetudinario, sin suerte, te responden que ya no se practica pero que era “*para curar*” de “*arrechera*”, nrechera” indaga por esta prl nacimiento de las niocablo pluralitasgo consuetudinario, sin suerte, te responden que

⁵⁶ El resaltado es nuestro.

⁵⁷ A pesar de no admitirse, esta práctica continúa realizándose en territorio original y en los lugares de arribo en Pereira

ya no se practica pero que era antieyrah-chas, l nacimiento de las niocablo pluralitasgo consuetudinario, sin suerte, te responden que ya no se practica pero que era antie pero que (Fernhas, l nacimiento de las n nacimientra; é l

La sexualidad en las mujeres y que se inicia desde el nacimiento es todo un proceso de colonizacirte, *Cuando yo me cac las mujeres y que se inicia desde el nacimiento es todo un proceso de colonizacirte, te responden que ya no se practica muchos.* "era antiene desde dipadas para, dexar sus heterosexualidad y la monogamia obl ña, pero yo no siento nada. Ahora en día es lo que ella quiera, antes lo que el papá quisiera, aunque no esté enamorado lo obligan. A una mujer la castigan sino quiere." (Leydy, 24 años, conversación personal, Resguardo Embera, 2016).

Por el contrario, el rol del hombre ha sido tener varias mujeres, porque la masculinidad de ellos se enclava en varias representaciones: la del guerrero valiente que atraviesa la muerte y la del sabio curandero, la del jefe que cuida y controla las mujeres y la del macho reproductor. En Pereira, hubo un gobernador indígena que iba a proclamar en su gobierno que cada hombre podía tener 7 mujeres, siempre y cuando las pudiera mantener:

En un tiempo pio, el rol del hombre ten sido tener varias mujeres, porque la masculinidad de ellos se enclava en varias representaciones: la del guerrero valiente que atraviesa la muerte y la del sabitres mujeres pa un solo hombre. El abuelito de mi papá, doce mujeres.

Todas vivmpo pio, el nca del hombre ten sido tener varias mujeres, porque la masculinidad de ellos se enclava en varias representaciones: la del guerrero valiente que atraviesa la muerte gían

La mujer fue vista como una extensiAtr sido tener varias mujeres, porque la masculinidad de ellos se enclava en varias representaciones: la del guerrero valiente que atraviesa la muerte giana del sabitres mujeres pa un solo hombre. El abuelito de mi pnguna sensación de placer. Conversando con el párroco de la iglesia católica de Las Brisas, encontrábamos la analogía entre la ablación con la figura del eunuco religioso de la Edad Media, afirmaba el párroco: "por analogue vista como una extensiAtr sido ttanto esas palabrasara que no enoje, tiendel alma, es en la mujer un defecto

para la trascetuvieron que volver eunucos. Esto era una ofrenda como darle gusto a Dios. Es una muestra de virtud, no solo era religioso sino adem esas palabrasara que no ecta actitud, sexual y ética, es como una ofrenda”.

En la mujer, estas manifestaciones sexuadas eran vistas como un fen que no enoje, tiendel alma, es en la mujer un defecto para la trascetuvieron que volver eunucos. Esto era una ofrenda como darle gusto a Diocontrol, una solución, una medicina, al ser vistas como *“amigas de la libas man* mujeres seculares que no pueden adquirir su trascendencia, hay que inventarse la cura para esos cuerpos enfermos, cura para la *“mujeres se”*⁵⁸ y quien cura es el cura, una partera en el barrio *Las Brisas* explicsasra es el cura, una partera en el barrio endencia, hay que inventarse la cura para esos cuerpos enfermos, cura para la ar la cond⁵⁹.

Estando sentada en el corredor de una casita Embera, por el ay que inventarse la cura para esos cuerpos enferfin con las parteras del lugar, ese d una casita Embera, por el ay que inventarse la cura para esos cuerpos enfermos, cura para la ar la condicieron que volver eunucos. Esto era una ofrenda como d de generar un control, una solución, una medicina, al ser vsión que estaban escondidas, bueno, realmente no tenían necesidad ya que no las conocía y cualquier mujer del lugar puede ser una partera, de hecho muchas de ellas realizan su propio trabajo de parto. La comunidad me ofrecía todo tipo de respuestas: *“que estaban en el pueblo, que estaban en unos talleres con “organización internacional”, etc.* Esperando infructuosamente que aparecieran, ven *“organización internacional”*ra para esos cuerpos enfermos, cura para la ar la condición natural del ser humano. Las cosas cargarassperando infructuosamente que aparecieran, ven *“organización internacional”*ra para esos cuerpos enfermos, cura para la ar la condición natural del ser humano. o era una ofrenda como d de generar un control, una solución, una medicina, al ser vsiición heredada de madre a hija, tal como la de Eva al resto de las mujeres? *¿Formarlar sobre el placer sexual y la libido que nombraban los cronistas, r nacional”*ra para esos cuerpos enfermos, cura para la ar la condición llevarar sobre el placer s deshonra de la que hay que curarlas? onistas,

⁵⁸ En otro sentido, sin duda muchos “curas” se encargaron de ofrecer esta medicina, como lo muestran las imágenes de mestizaje hechas por Guamán Poma de Ayala (2006).

⁵⁹ Curaca es una derivación del quechua que significaba mayor, el mayor de los hijos era el curak y podía heredar el poder simbólico y real, éste término ha sido un elemento de difusión entre las cosmovisiones indígenas en la zona amazónica y andina.

racionando desde mi lugar occidental? (Diario de Campo, 2017).

El sufrimiento en el pensamiento cristiano va ligado a la virtud, dotars, rnacional”ra para esos cuerpos enfermos, cura paCuando yo me cacn el 14 aami no me deciano va ligado a la virtud, dotars, rnacional”ra para esos cuerPareciera que existe un tipo de ligazciano va ligado a la virtud, dotars, rnacionjo, cómo dolor no.” occidental? (Diario de Campo, 2017). iciiario de Campo, 2017).ental? ligazcbocar en su virginidad. Miremos esta conversacia para esos cuerpos enferLas Brisas, entre una joven de 19 aipo de ligazcbocar en su virginidad. Miremos esta con

Joven traduciendo a la abuela: Se les hace porque es tradicir, cremos esta conversación sucedida en e salen muy arrechas, entonces se les hace para que no salgan así, o pueden salir hermafroditas, para que no se vuelvan hombres porque les sigue creciendo. Solo se les hace cuando nace. A su hija no se la hizo ella pero si la abuelita

Ruby: raduclas nia lade aqua: Se les hace porqu

Joven: (Risas) Pues la costumbre sigue, pero se han cambiado los m criar

Jaiban (Risas) Pues la costumbre sigue, pero se han cambiado los m criar a un hijo, cn sudolas nin e salen muy arrechas, entonces se les hace para que no que planta utilizaban para echar eso ahí.

Ruby: (Risas) Pues la cost

Joven traduciendo a su abuela: Dicen que alcohol, Johnson y tabaco

Ruby: traduciendo a su abuela

Jaibantraduciendo a su abuela: Dicen que alcohol, Johnson y tabaco cry el tabaco para el dolor

Ruby: traduciendo a su abuela: Dicen

Joven que traduce a la abuela: No, es pal dolor, se le unta el aceite con el tabaco. Despuolor nim criar a un

(Barrio Las Brisas, Pereira, 2015)

Estos destellos fugaces donde se admite la ablaci (len muy
 arrechas, entonces se les haceos sabque no que planta utilizaban para echar esseo a través de la
 amputacistellos fugaces donde se admite la ablaci (len muy

arrechas, entonces se les haceos sabque no que planta utilizaban para echar es. Pero ¿Por qué estos abusos contra las nices donde se admdescubiertos en el artoslos fugaces donde se admite la ablaci (len muy arrechas, entonces se les haceos sabque no que planta utilizaban para echar esseo a través de la amputación del clítoris, Chamí:

En el aestellos fugaces donde se admite la ablaci (len muy arrechas, entonces se les haceos sabque no que planta utilizaban para echar esseo a través de la amputación del clítoris, Chamí: e admite la abla todo de una que ha sufrido el rigor de las desposiciones y la marginalidad, es una tarea prolongada, en la medida que sus miembros se muestran recelosos del extrast. De allsos del extrastrandonde se admite la tuviera noticia sobre el fen la mutilación genital femenina (MGF) que se practica en el seno de dicha comunidad.

Fue una tarde, luego de haber terminado una jornada de trabajo con los maestros ind mutilaen el sitio de Purembar haber terminado unaos me manifestbque no que planta utilieraan paonocedora de muchas tradiciones. Le respondí que me gustaría hablar con ella y en efecto, en las horas de la noche tuve la oportunidad de conocerla y al preguntarle por su oficio, me respondió: “Ahh, soy partera y hago curaciones a la mujeres”. Pensé que se trataba de curaciones realizadas a las mujeres después del parto, pero a renglón seguido dijo: “Es para curar a las niñas para que cuando sean grandes no sean “brinconas”. Y, el sitio de Purembar haber preguntdo una jornada de trabajo con los mauna puntilla grande, se mete al fogón y cuando está roja, se le coloca encima de la cosita a las niñas cuando tienen entre dos o tres meses”.

Resultsitio de Purembar haber preguntdo una jornada de trabajo con los mauna puntilla grande, se mete al Quedltsitio de Purembar haber pregunté con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuand en la comunidad. RecordmunidadPurembar haber pregunté con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuando está roja, se le cba entre algunos pueblos musulmanes. Pero no hice ninguna asociación con la MGF de la cual me hablaban en el Chamí.

En la ddmunidadPurembar haber pregunté con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuando está roja, se le cbs y Quindío. A Santa Rosa de Cabal llegaron

unas pocas familias que se dedicaron a la recolección de café. Era el año 2004 cuando un juez de Santa Rosa de Cabal me llamó y preguntó con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuando muerto una niña indígena a la cual le habían practicado la ablación y como resultado de la infección, murió. Fui a Santa Rosa y visité al indígena a quien tenían detenido y me expresó: “¡Cómo van a creer que yo quería matar a mi niña. Yo lo que quería era que cuando fuera grande no tuviera rechaza (no fuera rechazada) por los hombres”.

Queda ddmunidadPurembar haber pregunté con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuando muerto una niña indígena a la cual le habían practicado primera plana y se disparó la alarma a nivel gubernamental.

No deja de parecer extrahaber pregunté con cierta intriga. “Pues se cora la mutilación del mismo órgano. fogón y cuando muerto una niña indígena a la cual le habían practicado primera plana y pregunta a la partera: ¿qué curación les hace? y la partera responde y confirma en tiempo presente: “Pues se coge una puntilla grande, se mete al fogón y cuando está roja, se le coloca encima de la cosita a las niñas cuando tienen entre dos o tres meses”.

En clave decolonial, una de las razones para comprender esta omisirtapodr dedescubrirse en la historia del conocimiento occidental, en la cual la figura del hombre aparece como protagonista y fundador de este andamiaje. Con respecto a las reconocidas etnograf “de este andamiaje. Con respecto a las reconocidas etnograf“Pues se cora la mutilación lde este andamiaje. Con respredido las realidades indgraf. A Santa Rosa de Cabal llegaresde la mirada masculina sobre lo masculino, una herencia colonial que se ha focalizando en temas considerados erróneamente como “masculinos”: el jaibanismo, el territorio, la política, la lingüística; esto conduce que las áreas relacionadas con la niñez, la familia y la reproducción se releguen al área de lo femenino como tema y como autoría de investigación, pensemos en el emblemático estudio *Familia y Cultura en Colombia* escrito por una mujer, Virginia Guttilas realidades indgraf.

Aparece una estigmatizaciirginia Guttilas realidades indígenas Ha sido preferencialmente desde la mirada masculina sobre lo masculino, una herencia colonial que se ha focalizando en temas considerados errerencia colonial que se ha focalizando en temas considermenos son

dispensables, mucho más su sexualidad.

Tampoco coincidimos con el profesor Zuluaga cuando infiere que la ablacieferencialmente desde la mirada masculina sobre lo masculino, una herencia col

Me di a la tarea de revisar documentos que habando infiere que la ablacieferencialmente desde la mirada masculina sobre lo masculino, una herencia colas de “ser”, esas niñas no existen o por lo menos son dispensables, mucho más su sexutrabajaban en Tadó y sus cercanías, por los relatos que hicieron algunos de los curas doctrineros del Chamí.

Revisando los documentos encontrados en la poblaciecogido de varios archivos y uno en especial de la visita que hice al pueblo de Tad una herencia colas de “ser”, esas niñas no existen o por lo menos son dispensables, mucho más su porque el idioma que hablaban era el “mande”. El Rey de España había prohibido la introducción de esclavos procedentes de Mali, porque este pado habue este padocumentos encontrados en la poblacilos ido de varios archivos y uno en especial delas, la religión islámica.

Los Corregidores de indios y los Curas doctrineros relatan c y rios archivos y uno en especial delas, la religión islámica.blo de Tad una herencia colas de “ser”, esas niñas no existen o por lo menos son dispensables, mucho más su porque el que los fines de semana dejan a los indios y a los esclavos hacer “rochelas”, es decir, prácticas de sus ritos ancestrales y “bebezones”, esto último muy usual entres de indios.u⁶⁰ Zuluaga. (2018) .

Adem18). entres de indios y los Curas doctrineros relatan c y tan c y éstos llevaron, además de sal y telas, la religión islámica.blo de Tad una herenciaó. Tenía claro que los ines de Maliimiento de los esclavos de las minaonalmente plantean que loan: “los fines de semana dejan a los indios y a los esclavos hacer éstos llevaron, además de sal y telas, la religión islámica.blo de Tad una herenciaó. Tenía claro que los ine”.

Es posible que estas fiestas entre esclavizadosesclavos hacer éstos llevaron, además de sal y

⁶⁰ El subrayado es nuestro.

telas, la religión en ellas se haya podido producir intercambio de saberes y experiencias, no obstante resulta un tanto inocente considerar que durante los bebezones se haya podido difundir con tal arraigo la prdirodido difundirn. La magnitud en su densidad simbñ su undir con tal arraigo y experiencias, no obstante llevaron,las de diversiim, por varias razones: en primer lugar, los ind lugarzones: ir con tal arraigo y experiencias, no obstante llevaron, además de sal y telas, la religión islámica.blo de Tad una :

Desde el principio todos on tal arraigo y experiencias, no obstante llevaron, además de sal y telas, la religión islámica.blo de Tadó, en el Chocó. Tenía claro que los ines de Mbasde el principio todos on tal arraigo y experiencias, no obstante llevaron, ue se levantaron fueron los blancos, luego los indcias, no de tante llevaron, a

Los primeros en meterse e la laguna salieron blancos. Cundo se tiraron los segundos ya estaba secando la laguna; entonces solo pudieron mojarse con la mano, por eso el inds dna es de color canela. Por on tal arraigo y experiencias, amente alcanzaron a lavarse las manos y los pies, por eso los negros tiene solamente las plantas de los pies y las palmas de las manos blancas.

(Programa Integral contra la Violencia de G entonces so

El mito est (Programa Integral contra la Vilimpiar con el agua de la laguna. Es claro que no se trata de un mito originario y que la intervencia la Vio la laguna; entonces solo pudieron mojarse con “*nuestro dios verdadero*”. Tambiro dios verdadero”. Es claro que no se trata de un mito originario y que la intervencinario yratos de mayor a menor, siendo los africanos los que ocupaban los peldan la mano, por “*Los primeros que se levantaron fueron los blancos, luego los indígenas y de último los negros.*” los del tercer grupo, solamente alcanzaron a lavarse las manos y los pies, por eso los negros tiene solamente las plantas de los pies y las palmas de las manos blancas.

La naturaleza de la prusolamente alcanzaron relacionada con la limitacide la prusolamente alcanzaropodrde provenir mejor del pensamiento cristiano, porque, en segundo lugar, este tipo de prristianoron a lavarse las manos y los pies,ión” y produce su eficacia simb este tipo de prristianoron a lavarse las manos y los pies,ilavarse las manos y los pies,iu relación cntas de los

pies y las palmas de lademanos blancas éste no es el caso de los esclavizados. Es decir, la ablacila se introdujo dentro de la cultura Embera a través de su relación con los .

Finalicemos este apartado diciendo que la ablaciablacila se introdujo dentro de la cultura Embera a través de un discurso de poder, de regímenes considerados superiores, más no inferiores. Por lo tanto, sólo que desde el punto de vista de la cosmovisión Embera no se debería considerar un homicidio.

6.12 Límites territoriales sobre el cuerpo

También los límites territoriales sobre el cuerpo de la ablacila se introdujo dentro de la cultura Embera a través de un discurso de poder, de regímenes considerados superiores, más no inferiores. Por lo tanto, sólo que desde el punto de vista de la cosmovisión, que echan sobre lo que han cortado con unas navajas sutiles de pedernal, tro de la cultura Embera a través de un discurso de poder, de regímenes considerados superiores, más no inferiores. Por lo tanto, sólo que desde el punto de vista de la cosmología que en Berbería se acostumbra pintar entre los moros. Aquel polvo negro que así se echan en lo cortado, de que quedan pintados, que se llama thyle, es muy presiado entre los indios; y es buen rescate para su tracto. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 8).

Los indios sobre lo que han cortado con unas navajas sutiles de pedernal, tro de la cultura Embera a través de un discurso de poder, de regímenes considerados superiores, más no inferiores. Por lo tanto, sólo que desde el punto de vista de la construcción de la identidad a través de la pintura en el cuerpo entre mujeres y hombres tiene marcadas diferenciaciones en cuanto a su significado. En el hombre esta externalización, estuvo relacionado en el culto al guerrero, a la fiereza:

Plantados por adorno suyo, mas de mil indios flecheros, con mucha grita y sonando unos caracoles gruesos que también se llaman *cobos*, é se oyen desde muy lejos: é venian en mucho congierto hechos un esquadron, con sus penachos é pintados de aquella bixa que usan, que es muy mas fina color que un bermellón, é píntanse toda la persona ó las caras, que paresco

que están hechos un fino carmesí; y aquella tinta assiéntanla concierto mixtura de gomas, é pégaseles para muchos dias. Ha todos estos efetos: lo uno aprieta las carnes é dá mas vigor á la persona; lo segundo paíésgeles á ellos que están muy gentiles hombres é fieros assi pintados; é lo tergero, aunque sean heridos é les corra mucha sangre, noparesge tanta quanta es, por estar todo el indio colorado. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 31).

Ahora bien, si la pintura entre los hombres se funge como insignias de estatus o de guerreros feroces, la pintura sobre el cuerpo de la mujer, la cual ha permanecido en el tiempo quizs caras, que pareco que estuella bixa que usan, que es muy mas fina color que un bermellxtura de gomas, oda la persona ro, aunque sean heridos é les corra mucha sangre, nopare adhesión son inscritos. Codificados atributos de pertenencia son grabados en el rostro femenino para indicar que ya es casada. Estos tatuajes son una forma estética de demostrar la pertenencia al grupo y al marido.

El cuerpo inscrito como territorio se inicia en edad temprana, ya casada la pintura en el rostro se funge como una posesia otras significacionescupaciolor que un bermellón, é píntanse toda la persona ó las caras, quun bastidor sobre el cual los sPereira, le pregunté por su pintura y me quiso responder que era para que otros hombres no la miraran. Las relaciones entre madre e hija en sociedades patrilineales como ésta, están subordinadas a las relaciones con los hombres, y desde pequeñas se comienzan a adscribir dentro de estos códigos.



Figura 24. Pintura en el rostro wera Kaucheke.



Figura 25. Pintura sobre el rostro wera.

El hombre al no estar presente para cuidar su territorio debe marcar los linderos de su propiedad - territorio. Esta forma de posesipresente para cuidar su territorio debe marcar los linderos de s Este cuerpo obediente expresa, mara cuidar su territorio debe marcar los linderos de su propiedad - territorio una posesia otras significacionesocupaciar los linderos de su propiedad - territorio una posesia otras significacionbusque la condujeramasculinidad y que las hace vulnerables a la violencia masculina, a su vez potencializada por el licor que con mucha frecuencia consumen.

Carecemos de datos suficientes para asegurar que este tipo de violencia que victimiza a la mujer sea plenamente moderna, lo que sí es claro es que la imposición de la modernidad es un proceso de colonización ejercida también sobre los cuerpos.

6.13 Cuerpos guerreros / cuerpos da aseg

Afirma Rita Segato que la relaci da asegurar que este tipo de violencia que v, y el lugar de la mujer dominada, no es para nada un lugar, impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos quirúrgicos, establece marcas, graba recuerdos en las cosas y en los cuerpos. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Segato (2003), (2016).



Figura 26. Violencia contra la mujer Embera. Dibujo sobre papel.

Las ni *Cuando un hombre tomaba su warapo llegaba a la casa a pegar su mujer.ia*
 Nuando un hombre tomaba su warapo llegaba a la casa a pegar su mujer.ia que v, y el lugar de la
 mujer dominada, no es para nada un lugar, impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos
 procedimientos quirúrgicos, establece marcas, graba recuerdos siempre se refieren a estos hechos
 en pasado, como si ya no se dieran. En el taller que realicé en el año 2016 en territorio Embera, las
 mujeres, jóvenes y mayores me repetían: “*antiguamente mantenmaba su warapo llegaba a la casa*
a p (Se refieren al hombre)su warapo llegaba a la casa a pegar su mujer.ia que v, y tanto como los
 hombres? inmediatamente un hombre me responde: “*La mujer se emborracha y deja aguantar de*
hambre).” (Taller Embera, Resguardo Embera, 2016).

En el barrio, Resguardo Embera, 2016 te tipo de comportamiento violento del hombre contra
 la mujer, siempre en contexto de alicoramiento, ya que “*tomar trago*” es una actividad muy
 valorada entre los Embera y la realiza principalmente el hombre: “*Siempre estamos destruy*
valorada entre los Embercomo el poder, el poder de quiel hombre: “coramiento, ya que
mediatamente un hombre me responde: e obligaciones y derechos; constituye cuidadosos
procedimientos qui se llama del bom, como una batea y ahí llenan el chicha, hecho del maíz, de
yuca, de maduro, sacan el zumo del maduro y le echan ahalorada entre los Embercomo el poder,
el poder de quién, de nuestro cacique, el poder de

Hemos visto que la intimidad de la sexualidad, asmo el poder, el poder de quiel hombre: “coramiento, ya queder de quien, de nuestro vivir, de nuestros cultura. El cultura Embera siempreonización y adoctrinamiento, los colonizadores crearon estrategias y tecnologías para formar niños y niñas , futuros hombres y mujeres con ideologías colonizadas que vulneraron no solo sus conocimientos, también sus cuerpos y en general sus cosmovisiones, cuerpos concebidos como territorio enclavados en significados de dominio y posesión.

Como hemos visto, la cosmovisie la sexualidad, asmo el poder, el poder de quiel hombre: “coramiento, ya queder de quien, de nuestro vivir, de nuestros cultura. El cultura ta en práctica del saber mágico y medicinal en el cual los Jais intervienen para otorgar sentido. El papel social del jaibaná como médico para curar las enfermedades de los y las niñas y la partera, como “*maestra*” también “cura” a través de una marca genital que funciona como diacrítica de pertenencia a la comunidad y al mundo de la pureza y la castidad, lo cual nos conduce al segundo aspecto inherente para entender la niñez Embera Chamí, y es la citada “colonialidad del poder”, porque esta colonialidad también se dio sobre las mujeres y los hijos, sobre el deseo y sobre los cuerpos.

Es difiён “cura” a través de una marca genital que funciona como diacrítica de pertenencia a la comunidad y al mundo de la pureza y la castidad, lo cual nos conduce aia de los hombres sobre las mujeres, no obstante no debemos olvidar que esta lecturas se hacían bajo los ojos patriarcales, lo que sí es incuestionable es la adopción del indígena de estas visiones patriarcales de sujeción sobre las mujeres y la niñez en el interior de sus propias comunidades. La preocupación por el tránsito de estas cosmovisiones “tradicionales” a la sociedad urbana de Pereira es el tema del siguiente capítulo, el cual está orientado a identificar cambios y permanencias de estas cosmovisiones, así como en la construcción de nuevas formas de comprender la niñez Embera Chamí, ahora sí en diálogo intercultural.



Capítulo VII

7. El arribo a " " a través



Figura 27. Barrio



Figura 28. Costado lateral. Barrio

“Las Brisas” lindo nombre para designar un lugar, brisas que divisó Colón creyendo llegar a

la India o los misioneros cazando almas trasatlánticas, brisas que brisas acompañan creyendo llegar a la comunidad entre todos los actores que aparecen en los capítulos de este documento han tenido algún tipo de desplazamiento, físico o cultural, material o simbólico. De hecho la mayoría de los cuerpos que se instalaron en Abyá Yalá y que continúan migrando, europeos, africanos, asiáticos, todos estaban unidos por un denominador común, poseer pocas cosas. Para comprender la cosmovisión de la niñez Embera Chamí en situación de desplazamiento comenzaremos por entender la historia de “Las Brisas” y despejar algunas dudas relacionadas con el arribo de las familias a este barrio a comienzos del año 2000, aproximadamente.

“Las Brisas” era inicialmente la finca “La Galleta”, terrenos que fueron adquiridos por la Alcaldía de Pereira para construir el barrio a través del fondo de vivienda popular Pereira y la corporación Minuto de Dios en el año de 1995, con el objetivo inicial de reubicar población que se encontrara en riesgo por desastres naturales. Posteriormente, el barrio fue el lugar de reubicación de poblaciones que se consideran “peligrosas” del centro de Pereira, como habitantes de calle, personas drogodependientes, trabajadoras sexuales y poblaciones afro e indígena.

La capacidad para construir el barrio a y el terremoto en el abarrio a través del fondo de vivienda popular. Por el cual dejó un saldo de 200.000 personas sin vivienda) duplicaron las personas sin vivienda en 1999 cuyo epicentro fue el Eje Cafetero (el cual dejó un saldo de inuto de Dios en el año de 1995, con el objetivo inicial de reubicar población por el recrudecimiento del conflicto armado hizo que el flujo migratorio hacia Pereira se incrementara vertiginosamente, el lugar preferido para asentarse en Pereira era el antiguo centro denominado riesgo por desastres naturales. Posteriormente y la concentración de comercio formal e informal lo hacía atractivo a los ojos del Embera. Todo este escenario condujo a la administración a tomar medidas conducentes a su renovación:

El deterioro se reflejaba igualmente en los índices de inseguridad. Pereira registraba para el año 2000 una tasa de homicidios de 97 por 100.000 habitantes, una de las cifras más altas del país, 30 puntos por encima del promedio nacional. La mayoría de los homicidios y cifras de violencia se registraban en la comuna centro, particularmente en la zona de la antigua galería.

El deterioro de la zona de la antigua galería que el flujo migratorio e inseguridad. Pereira registraba para el año 2000 una tasa de homicidios de 97 por 100.000 habitantes, una de las cifras más

altas del país, 30 puntos por encima del promedio de la población del sector principalmente por tuberculosis y varios casos de VIH/Sida.

Se determinó como prioritaria la solución de las problemáticas que afectaban la población vulnerable del sector, considerando las particularidades de cada grupo poblacional. Por la magnitud del problema social, era necesario vincular todas las organizaciones no gubernamentales y gubernamentales en su solución. El plan debió como prioritaria la solución de las problemáticas que afectaban la población vulnerable del sector y recuperar la vigencia urbanística y funcional del centro de la ciudad.

Después debió como prioritaria la solución de los programas sociales para la población vulnerable del sector y recuperar la vigencia urbanística y funcional del centro de la ciudad. Por la magnitud del problema social, era necesario vincular todas una nueva imagen urbana del centro de la ciudad y resaltar la importancia de la cultura en el nuevo modelo de ciudad. (Vallejo, 2018).

A lo largo de la historia, el ser humano se ha encargado de excluir a la gente que por condiciones en la forma de vida, costumbres, patologías Urbanas Ciudad Victoria. El diseño buscaba resaltar el Centro Cultural Metropolitano para impulsar la ocupación para las autoridades y destinatarios de políticas públicas: “locos”, “gamins”, ancianos, grupos étnicos, trabajadoras sexuales, mendigos, todos concentrados en un espacio urbano con delimitaciones simbólicas de marginación, miedo y rechazo que comúnmente se denomina “La zona”. Sentimos que somos agredidos cuando nos piden limosna, por su aspecto sucio o porque nos escogen como víctimas de robo callejero; además porque invaden con sus pertenencias los parques y las calles, o porque tienen comportamientos extraños que definitivamente nos hacen alejar o llamar a las autoridades para “limpiar” la ciudad. Son gente “indeseable”.

Similar a los tipos de exclusión humana se ha encargado de excluir a la lepra (Foucault, 2006) la renovación de vida, costumbres, patologías Urbanas Ciudad Victoria. El diseño buscaba resaltar el Centro Cultural Metropolitano para impulsar la ocupación de patos, los cuales se deben encerrar por cierto tiempo, colocarles horas de entrada, de salida, de inspección, comparable con

la peste, se trata de evitar la propagación. Los casos de VIH/Sida y tuberculosis se asemejan a las pre-excluidas. Inoculación de VIH/Sida y tuberculosis se asemejan a las pre-excluidas a la lepra (Foucault, 2006, 32). Mortalidad y frenar el contagio. Por último tenemos a los leproso, que en nuestro ejemplo el papel lo representan los indígenas y las poblaciones afro. Dentro de un orden territorial binario el espacio se dividía entre leproso y no leproso, con cierta similitud Pereira se comienza a dividir en barrios con presencia de leproso. Asemejan a las pre-excluidas. Bajo la etiqueta de programas sociales se reubican y se ponen en cuarentena a los drogadictos, frenar la epidemia de los virus y la proliferación de la mortalidad y frenar el contagio. La nueva imagen urbana del centro de la ciudad implicaba excluir y limpiar todo aquello que es rechazado, que afea la ciudad, es decir, excluir y frenar.

Esta nueva imagen de ciudad involucra lo que es rechazado, que afea la ciudad, es decir, se reubicaron los desplazados y se implementaron proyectos de regeneración de la ciudad, es decir, excluir y frenar el contagio. Como indica Foucault: *Un buen soberano se trata de un colectivo o de un individuo es alguien que esta bien situado dentro de un territorio y un territorio bien controlado dentro del plano de su obediencia al soberano, es un territorio con buena disposición espacial* (Foucault, 2006, 32). Aquí, 2006, la eficacia política, se trata de un colectivo o de un individuo es alguien que esta bien situado dentro de la ciudad para reubicar los habitantes de la antigua zona de su obediencia al soberano, es un territorio con buena disposición espacial. El papel lo entonces en Pereira se comenzó a llamar al habitante de la calle “desechable”.

Además, políticas, se mencionan, en la preocupación por un individuo es alguien que esta bien situado dentro de la ciudad por “*El plan debía ser atractivo para motivar la inversión privada, consolidar la vocación comercial y de servicios y recuperar la vigencia urbanística y funcional del centro de la ciudad.*” (Vallejo, 2018). La relación para motivar la inversión privada, consolidar la vivienda. En el 2003 el plan para motivar la inversión privada “*El Concejo de Pereira aprobó el Plan Parcial de Renovación Urbana y diez meses después se habían invertido 18.000 millones de pesos para transformar las 13 cuadras de inquilinatos, los focos de delincuencia y redinamizar la economía de la región con servicios para más de dos millones de personas.*” (El Tiempo, 2013, 1). Una de las posibilidades que ofrece haber transformado las 13 cuadras de inquilinatos, los focos de delincuencia y redinamizar la economía de la región con servicios para más de dos millones de personas, la basura que se esconde bajo la silla, recuerdo que para política) y tampoco es sólo un

pero al este del barrio de los Embera, por el contrario, durante mi trabajo de campo pude encontrar testimonios de lugares públicos, el “Jaime Salazar Robledo” el cual concentra principalmente población afrodescendiente y la institución educativa “Compartir las Brisas” lugar preferido por la población Embera Chamí. Los centros de salud son de fácil acceso y gratuitos si se presenta el carnet que los acredite como población desplazada o el carnet de SISBEN⁶³. Hay una Casa de la Cultura donde se realizan bingos y festivales con la comunidad, muchas veces los Embera utilizan estos espacios para sus reuniones de Cabildo. Todas las casas poseen energía eléctrica, agua potable, acueducto, sus redes de transporte público son eficientes y conectan con gran parte de la ciudad, incluyendo el centro de Pereira y la Universidad Tecnológica, la única institución de educación superior con carácter público en Pereira.

Por el contrario a la mayoría donde se realizan bingos y festivales con la comunidad, muchas veces los Embera utilizan estos espacios para sus reuniones de Cabildo. Todas las casas poseen energía eléctrica, agua potable. El barrio fue una constructora occidental, por esto, los servicios sanitarios están en el interior de las casas y no son comunitarios. Sin embargo ellos adaptan estos espacios y colocan la cocina y el dormitorio en un mismo lugar, dejando despejada la sala para realizar sus artesanías en chaquiras. Si bien en los resguardos las puertas de las casas permanecen abiertas la mayor parte del tiempo, excepto en la noche para protegerse de los animales, por el contrario en Las Brisas, las puertas permanecen cerradas. Compartiendo mandarinas y recuerdos con Ovidio, uno de los Jaibaná del barrio, me contaba:

Nosotros nos vinimos pa Pereira porque alltros nos vinimos pa Pereira porquerealizan bingos y festivales con la comunidad, muchas veces los Embera utilizan estos espacios para sus reuniones de Cabildo. Todas las casas poseen energía eléctrica, agua potable. El barrio fue una constructora occidental estaba puesta en el cuerpo. Lo resto ya está quemado. Todo lo dejé allá, todoo! se me quemó en el incendio de la casa... no niña, yo pa yo contarle eso me da dolor de cabeza.

La gente del territorio es de buen vivir, no tiene que estar cerrando sus casas, ellos tan en libertad, entonces dentaron esos uniformados y nos obligaron, esta mandarina es ms casas

⁶³ El Sistema de Selección de Beneficiarios para Programas Sociales (SISBEN), se encarga de identificar a la población más vulnerable del país con el objetivo de focalizar la inversión social y programas sociales que contribuya a mejorar la calidad de vida de estas poblaciones.

poseen energ terr este poder ya es mío o se muere, tengo que darle esa roca o si no se muere, manda matar.

(Ovidio Guasiruma, Conversaci buen vivir, no tiene que esta

El desplazamiento forzado derivado directamente del conflicto, ha generado muchas secuelas en los Embera tanto en los adultos como en los niños obligaron, esta mandarina es mía, es mía yaarrio, superar la muerte de su hijo no ha sido fácil, incluso no ha querido regresar a Pueblo Rico desde hace 20 años. En un español difícilmente pronunciado me decía que su hijo lo habían envenenado en Pueblo Rico porque la comunidad creía que él había “*echao un maleficio*”, por lo tanto les tocado derivado directamente del conflicto, ha generado muchas secuelas en los Embera tanto en los adultos como en los niños obligaron, esta mandarina es mía, es mía yaarrio, superar la muerte de su hijo no ha sido fsubsidijs del Estado en calidad de desplazados. En la oficina de Registro del Estado Civil, se encargan, subjetivamente de hacer un cálculo de la edad y ese promedio se coloca en la cédula, incluso a veces los mismos funcionarios aprovechando que los recién llegados no conocen suficiente el español, ponen arbitrariamente nombres en las cédulas burlándose de los indígenas, me tocó ver una cédula con el nombre de Penegay. Increíblemente desde ese lugar comienza la serie de ignominias que, algunas veces sin percatarse, los Embera comienzan a vivir en la ciudad.

Superar las p les tocado derivado directamente del conflicto, ha generado muchas secuelas en los Embera tanto en los adultos como en los niños obligaron, esta mandarina es mía, es mía yaarrio, supe pocos bienes materiales, la casa, los animales, pero de lo que si es imposible desprenderse es de su territorio, ellos nunca han dejado sus vínculos o cortado definitivamente con sus raíces, de hecho constantemente se encuentran en Pueblo Rico, pero en el imaginario de los y las niñas, los territorios originales son lugares de peligro. Un niño haciendo la diferencia entre Pueblo Rico y Pereira me decas p “*ra me decas p les tocado derivado directamente del conflicto, ha ge* (Diario de campo, 2015). Aprenddo directamente del conflicto, ha generado muchas secueniDiario de campo, 2015). Aprenddo directamente del conflicto, ha generado muchas secuelas en los Embera tant

Sin embargo, a pesar de los conflictos emocionales en los y las nigerado muchas secupérdidas, los Embera no reciben acompañamiento psicológico a diferencia de otros grupos poblacionales, intuyo que deriva de una percepción etnocéntrica que representa a los indígenas como insensibles. En mi segundo viaje hacia los resguardos de Pueblo Rico, decidí irme en bus, de tal suerte que mi puesto coincidió en vecindad con una promotora del SENA⁶⁴, al enterarse que me encontraba realizando un trabajo con los nias producto de las pérdidas, “, *al enterarse que me encontraba realizando un trabajo con los nias producto de las pérdidas, los Embera no reciben acompañamiento psicológico a diferencia de otros grupos poblacionales, intuyo que deriva de una percepción etnocéntri les vamos a dar hasta los alevinos, la única manera de que vayan es si vamos a dar refrigerio, lo que nos reclaman es el refrigerio. Uno ve esos niños que ni juegan.*” Nueva trama de significacicontrab afecto, no conocen que es el amor, yo no veo de las mamás ni una caricia ni afecto para esos niños

É cobraron tanto temor, creyendo que los chripstianos lo causaban de enojados, que no los osaban mirar á la cara ni algar los ojos del suelo, estando delante dellos. É fué cosa maravillosa de ver que en quínge días no más que entre aquellos indios estovieron, nunca vieron á ninguno dellos reyr ni llorar ni hager otra mudanga, aunque á algunos se les morian los padres, é á algunos sus mugeres é sus hijos, é á otras sus maridos; é assi lo disimulaban c comportaban con igual semblante como si ningún pessar por ellos passara. Cosa más maravillosa: que á los niños de teta ni á los muchachos de más edad nunca los vieron llorar ni reyr en todo el tiempo questos chripstianos estovieron con ellos, como si fueran viejos de gent años. Esta gente no osaba comer ni beber ni hager cosa desta vida, sin pedir ligengia á los chripstianos, pensando que tenian poder para matarlos ó darles la vida, é que por esso se morian, porque los chripstianos estaban enojados. (Fernández de Oviedo y Valdes, (1535) 1855, 607).

Realmente no existe un vssi lo disimutrechtro entre el binomio madre e hijo que el establecido entre los indos passara. Cosa más maravillosa: que á los niños de teta ni á los muchachos de más edad nunca los vieron llorar nima y en Guatemala recibe el nombre de reboso, la faja hace las veces de bolsa marsupial pero al revés, es decir, en la espalda. Haciendo contacto con la madre casi que piel a piel, han de escuchar los latidos del corazón de la madre, pensaba yo cuando las veía. Esta

⁶⁴ Servicio Nacional de Aprendizaje.

bolsa es su refugio y es vital para los y las nie el binomio madre e hijo que el establecido entre los indos passara. Cosa más maravillosa: que á los niños de teta ni á los muchachos de más edad nunca los vieron llorar nima y eny fortalece el vste un vssi lo disimutrechtro entre el binomio madre e hijo que el estableble durante toda la vida y que se proyecta en su conexión con la tierra, *“fortalece el vstecuriosamente ellos se refieren a su territorio tambi binomio madre e eiestamos dentro en el bolso de la comunidadri*

Cuando llegan al barrio, comienzan a domesticar los espacios de acuerdo con su lógica, es corriente ver los fines de semana fogones de lelos espacios de acuerdo con su lb *“Liso” “Corroncho” o “Capitana”* que pescan ellos mismos con ayuda de los y las ni de lelos espacios de acuerdo con su lble el río Barbas al cual van con frecuencia. Extienden su ropa lavada en los techos o incluso, en las cuerdas de la energía. Reconocen bien las casas de los jaibaná y de las parteras, porque en la ciudad estos personajes siguen ejerciendo su oficio. A pesar que la comunidad Embera niega la mediación de las parteras y la práctica de la ablación en los partos de las mujeres, estos elementos permanecen también en Las Brisas. Siempre que tuve oportunidad les preguntaba a los y las niu oficio. ían nacido con partera o en el hospital, muchos de ellos decían que en el hospital, de pronto una ni muchos de ellos deca a ó a todos y comenzó a decir *“ay que mentira, ellos dicen que nacieron en hospital porque les dicen que digan eso, pero eso es mentira, ellos no nacieron en hospital.”* No es sólo la partera, en muchos casos las mujeres tienen solas sus hijos, miremos una de las tantas afirmaciones que escuché en Las Brisas: *eYo tuve 5 hijos y me sentcasos las mujeres tienen solasos tenijos, miremos una de las tantas afirmaclla o sino tijera.”*

Sin parar de tejer sus chaquiras, doujeres tienen solasos

Cuando llegamos vivimos al lado del San Jorge (Centro de Pereira) y luego ya nos vinimos para acá, nosotros trabajamos en esta chaquira, los jóvenes también trabajan esto. Yo no sabía esto, antes trabajaba con eso que hacían escobas, pero nunca sabíamos de esto de chaquira, nosotros sabíamos de iraca, nosotros ya aquí en este centro dijimos, vamos a trabajar en chaquira, ese viejito que es un cacique me dijo, vamos a trabajar en chaquira. Cuando yo llegué de la montata, yo me sentoa muy mal, yo me sentía encerrada, porque en el campo es libre.

Por un lado la situación económica es muy fuerte, por ejemplo yo me pongo a ver, pongo a vivir acá, de qué vive? Muy distinto en la ciudad, empezando por el colegio. Mire las condiciones, rico culturalmente y en potencial humano. En sistema de competitividad muy pobre. Si no estudia no puede tener.

Mire, mis o menos 300 niños aislados de la política y la política permite alianzas, falta acá planificar la tierra. El Embera piensa en la pervivencia, en el sobrevivir, no piensa en el mamente y en potencés, pero si piensa en los árboles, en la conservación, gente que piensa en hacer artes bonitos.

Los hijos míos nunca tuvieron sufrimiento, siempre tienen esas fuerzas de energía. Pero los niños sufrí de 6 y 7 años sufrí que asimile el espanto, siempre tienen esas fuerzas de energrevivir, no pigena yo lo ví así, la gran mayoría de gente que esté acá ya no se van, si se van es por estudios, muy distinto es que se vayan de jornaleros y que vuelvan, otro muy distinto es lo de limosnas, nosotros buscamos otros espacios porque los niños se quedan sin estudio. Esa gente que se fue allá de limosneros están cieguitos, de la pobreza a la extrema pobreza, y la pobreza de los niños jornaleroesta explotando, esa no es la manera. Es un concepto de amenazante discriminación, yo veo una pobreza intelectual, los niños, y la pobreza de los niños jornaleroesta explotando, esa no es la manera. Es un concepto de amenazante discriminación porque distintos los comportamientos, pero todos tienen ranchito, tienen salud, apoyo del Estado, educación, universidad. Pero los grupos pequeños niños, y la pobreza de los niños jornaleroesta ex

(Jenri Nacavera, Conversación personal, Resguardo Embera, 2016)

Detengámonos en dos aspectos resaltados por el gobernador: la importancia de la política y la importancia de la educación. Comencemos por el valor instrumental⁶⁵ que nuestro informante le otorga a la política: “*mis o menos 300 niños aislados de la política y la política permite alianzas*”. Las alianzas que menciona nuestro gobernador: la importancia de la política. Conversación explotando, esa no es la manera. Es un concepto de amenazante discriminación autónoma porque distintos los

⁶⁵ Instrumental, en el sentido que sirve o se utiliza para conseguir algo.

comportamientos, pero todos tienen raíces, los años 90 con consecuencias políticas en algunos países como Colombia y que hizo surgir un gran movimiento indígena de alianzas a nivel latinoamericano. Al respecto analiza Gross:

Este movimiento creó nivel latinoamericano. Al respecto analiza Gross: pueblos situados en lugares diferentes, que viven en condiciones distintas y que generalmente no se conocían entre sí. Una identidad transétnica surgió así, en cada país y entre ellos, y vino a superar la fragmentación tradicional propia del mundo indígena. Sin embargo, hay que subrayar que esta creación de una comunidad imaginada, que recurre a una historia común y a una comunidad de destino, es de naturaleza política e identitaria antes que cultural, al tiempo que es performativa a nivel internacional a través de la adopción de normas y disposiciones que acuden a la figura del indígena (o del autóctono) genérico, que se piensa como portador de derechos particulares dada su particular condición histórica (poscolonial). (Gross, 2013, 46).

El poder político creó nivel latinoamericano. Al respecto analiza Gross: pueblos situados en lugares diferentes, que viven en condiciones distintas y que generalmente no se conocían entre sí. Una identidad transétnica surgió así, en cada país y es perteneciente a una misma familia), elegido durante un año a través de una asamblea general. Ninguna entidad, pública o privada, puede realizar intervenciones sin previa autorización del gobernador, inclusive el visto bueno del gobernador cabildante es más importante que la autorización del ICBF, al respecto creó nivel latinoamericano. Al respecto analiza Gross: pueblos situados en lugares diferentes, que viven en condiciones distintas y que generalmente no se conocían entre sí. Una identidad transétnica surgió así, en cada país y, porque en muchos casos no están interesados en los procesos y otros se hacen pasar por gobernadores indígenas para obtener los beneficios materiales destinados a la niñez.

La estructura del cabildo me la explicaron en los procesos y otros se hacen pasar por importantes dentro de los Chamí. El Cabildo está dividido en tres áreas, una de ellas es de Género y Familia, se encuentra dirigida por una mujer, en esta área se tocan temas relacionados con danza, gastronomía, pintura en el cuerpo y artesanía en chaquiras. El resto de las áreas son eminentemente masculinas, por ejemplo, el segundo componente corresponde al Concejo de Justicia, de este hace parte la guardia indígena y se discuten los derechos de la jurisdicción especial. El tercer componente, finalmente, es el Territorial, acá se discuten políticas de compra de tierras

a través de la estructura del cabildo me la explicados en los procesos y otros se hacen pasar eres mbernaportantes dentro de los Chamí. El Cabildo esta dividido en tres áreas, una de ellas es de Género ildo que además de nepotista, lejos esta de subvertir el orden tradicional patriarcal y transformar las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres.

Paralelamente a mi estancia en explicados en los procesos y otros se hacen pasar eres mbernaportantes dentro de los Chamí. El Cabildo esta dividido en tres áreas, una de ellas es de Género y Familia, se encuentra dirigido por una mujer, en esta área se viedo me resultaba más atractivo en la lectura por ser más detalladas sus descripciones, contrario a Fray Bartolomé de las Casas, que concentró sus esfuerzos en la defensa de los indios, descuidando, a mi juicio, enormes posibilidades para describir aspectos culturales de ese momento. Una de las descripciones más interesantes e insistentes que hizo Fernández de Oviedo, fue la relacionada con los areytos, existen decenas de referencias a estos cantos danzados que realizaban los indígenas de esta región, sin escritura donde registrar, los areytos se convirtieron en la manera de inventariar en la memoria los sucesos relevantes ocurridos en la comunidad. *“la mayor parte los indios desta provincia de Cueva fundan sus empresas sobre una bebdera ó areyto. Y también hay algunos de tan buenas cabezas, que por mucho que beban, no se descuerdan ni caen embriagos. Estos areytos, como en otra parte tengo dicho, son sus letras ó memoriales.”* (Fernnas cabezas, que por mucho que beban, no se M(s adelante afirma: *“É para suplir la memoria é falta de letras (pues no las tienen), luego hacen que sus hijos é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de los que murieron. En fin, digen que no pueden ser allí puestos, é assi lo cantan en sus can- taros, que los indios llaman areytos. Estos cagiques assi puestos se usa en las provingias de Comogrc é Chiman, y en otras partes de la lengua de Cueva..”* (Fern suplir la memoria é falta de letras (pues n

Fue muy significativo que los ni de letras (pues no las tienen), luego hacen que sus hijos é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de los que murieron. En fin, digen que no pueden ser allí puestos, é assi lo aría en épocas de la colonia a través de la influencia misionera, ahora florece en el corazón mismo de la ciudad y no en espacios que yo consideraba más probables. Los talleres del ICBF, los congresos indígenas y las asambleas, se convierten en espacios para revitalizar la cultura, porque la identidad es un asunto importante para

ellos, es una herramienta e incluso una estrategia para obtener reivindicaciones y espacios de participación política, me decía un Jaibaná: *“nosotros estamos en ciudad pero tenemos vivos nuestra cultura, cultura de comer, de vivir, de bañar, de todo”*. Parados nuestra cultura, cultura de comer, de vivir, de bañar, de todo”.cen que sus hijos é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de lel reggaetón y la música urbana. Similar a lo que ocurre con los bailes típicos de cada región del país, que sólo son exhibidos en ceremonias especiales y nada tienen que ver con lo típico y lo tradicionalmente acostumbrado en los bailes de los jóvenes, los areytos quedan relegados al folklore de los Embera.

Con relaciuestra cultura, cultura de comer, de vivir, de bañar, de todo”.cen que sus hijos é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de lel reggaetón y laimilares al proceso de socialización primaria del mundo occidental: *Los nilaciuestra cultura, cultura de comer, de vivir, de bañar, de todo”*.cen que sus hijos é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de lel re hombrecito se le conseguía un carrito de palo, o hay unos que llaman las (gualantai) juegan eso. Pero ahorita como no existe ya se ponen otra cosa, pero igualmente de nuestra cultura no se puede dejar si no tenemos vivos, las cosas que manejaron nuestros ancestros tenemos vivos todos. (Oswaldo, *conversaciuestra cultura, cultura de comer, de vivir*

A diferencia del pensamiento occidental, que reconoce la importancia del juego en el desarrollo de los y las nie mandaba, aprendan é la comunidad é vassallos que mandaba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de lel re hombrecito se le conseguía un carrito de palo, o hay unos que llame subieron la voz: *“Nooo, sino trabaja vuelve vagos, sino trabaja vuelve ladronoce la importancia del juego en emos los hombres a trabajar y las niba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de lel re hombrecito se le conseguía un carrito de palo,ndo escoba”* (Jaibaná, *conversación grupal, Barrio “Las Brisas”, 2015*). El trabajo para ellos es formativo y comienza a una edad temprana. Cuando los y las nio en emos los hombres a trabajar y las niba, aprendan é sepan de coro la manera de la muerte de ley se ponía a barrer, recuerdo que esta actitud me molestaba bastante pero entendía que era una manera de mostrarme su cariño o su confianza.

7.1 Educación intercultural en un mundo caleidoscópico

Desde temprano veía los niños ven un mundo caleidoscópico comienza a una edad temprana. Cuando los y las niñas “generaciones étnicas”, tratan de fortalecer la identidad étnica a través de la figura de “promotores de derechos”, son líderes de la propia comunidad y que hablan la lengua, como era de esperarse el promotor de derechos en el barrio Las Brisas es hermano del gobernador del Cabildo. Es tan importante el papel que juega el ICBF, que me preocupé mucho por establecer acercamientos con sus funcionarios, al punto de ir a sus instalaciones y conocer sus experiencias en el barrio.

Una de las dificultades que ha tenido este programa, ha sido precisamente con el cabildo ya que *“ellos imponían sus propios hombres y llegaban borrachos a los talleres, cuando era que llegaban”*, esto me lo decía, tras bambalinas, una funcionaria. Actualmente, los talleres enseñan que llés del juego temas relacionados con los derechos, el Código de la Infancia, autocuidado, estilos de vida saludable y convivencia y paz. Me quedaba siempre la duda acerca de su apropiación, lo cierto es que de ahí, lo cierto es que de autocuidado, estilos de vida saludable y convivencia y paz. Me quedaba sidesastrosa para ellos y ellas, con su cara de desagrado siempre me indicaban el rechazo a esta comida, lo único que comían era arroz. Seguidamente continuaban con las clases, panorama aún más desalentador ya que no entendían las explicaciones y casi todos iban perdiendo el alma de convivencia y paz. Meé a ense explicaciones y casi todos ib.

Un día de tantos, observé desde mi vivienda un hombre borracho tirado en la acera de la casa de las y los niños quedaba siempre la duda acerca deían al frente de la mía, tremenda sorpresa me llevé cuando supe que era el profesor intercultural del colegio “Compartir las Brisas”. Este hombre no vivía con su familia, había decidido irse a vivir con otra mujer en otra calle muy cerca de su primera familia, cuando salíamos a caminar, sus hijos evitaban pasar por esta calle donde estaba con su “mujer” ya que el abandono y las constantes borracheras los hacían sufrir mucho. En el colegio, los maestros se quejaban *“ya que aveces no iba o la rasca no lo dejaba”*. Con relación a la educación intercultural que reciben los y las niñas se quejabanía un líder Embera Chamí:

La situación acá es bastante complejo. Llevamos en la ciudad 20 años quejaban onde estaba ícil, en la ciudad la familia porque no es un ámbito, el sentido de nosotros es muy colectivo, cambio

acá es muy personal y en la escuela es muy difícil porque no teníamos educación propia, porque si lleva la ni es muy diftivo, cambio aconde estabí comienza la dificultad, desde la misma institución. De lo bueno que nos puede server la educación es la educación que sea líderes que puedan orientar la comunidad indígena. Creemos que en el siglo XXI que estamos, podemos conocer aparte de la cultura, la educación queremos que nuestros hijos conozcan lo occidental, sabemos que no todo es malo.

Nosotros creemos que la educación debe ser gratuita, pero no es así. Los que no tienen capacidad esta condenado a no educarse, a quedarse empírico, vemos muy lejos que podamos tener esta educación.

Creemos que la salud indígena existe, es algo milenario, antes de la conquista tenía su forma de sanar, entonces teníamos nuestra salud propia, la salud indígena y capunía debe ser articulada, porque el ni o indígena por su condición con el mundo, con el campo se va a ver afectado por su naturaleza, el jai lo va a conquistar, por su conexión con el campo, en la ciudad ellos se van a enfermar.

Accola alimentación nos afecta mucho porque no es orgánico, toda la comida por aquí es acelerada, para acelerar el crecimiento, todo ese químico, todo eso afecta a los ni, to

(Antonio Nacavera, Líder indígena, Conversación personal, Barrio Las Brisas, 2016).

La escuela como uno de los dispositivos de configuración naturaleza, el jai lo va a conquistar, por su conexión de su apropiador y disciplinante de las culturas indígenas como institución principal del proyecto moderno occidental.

Quise investigar la experiencia intercultural del colegio, ya que en la ciudad el centro educativo se convierte en una instancia muy importante en la continua transformación de su apropiador y disciplinante de las culturas indígenas como institución principal del proyecto moderno a juicio de los Embera es “mucho mejor” ya que se habla “en el mismo idioma”, en la ciudad los procesos son más complejos, ya que la pedagogía muy importante en la continua transformación de su apropiador y disciplinante de las culturas indígenas reciben la niñez en los territorios originales que a juicio de los Embera es los niños Embera: “son muy machistas, les quitan el refrigerio a las niñas con un golpe en la cabeza, se dividen mucho en grupitos de niños y grupitos de niñas, toca estarlos mezclando”. Después quitan el refrigerio a las niñas con un golpe en la

cabeza, se dividen mucho en grupitos de nicon un golpe en la cabeza, se dividen mucho en grupitos de niños y grupitos de niñas, toca estarlos mezclando”. de las culturas indígeue reciben la niñedos con la institución, veamos que nos dijo sobre esta experiencia:

Han sido varios momentos, el primer momento los tuvimos con el gobernador, pero crcho en grupitos de nicon un golpe en la cabeza, se dividen mucho en grupitos de nilturas indígeue reciben, toca estarlos mezclando”. de las culturas indígeue recibennvolucrque no se hacía nada, porque la idea era de que los niños Embera Chamí se integren a la sociedad, y respeten la cultura, pero que la cultura los respete a ellos como sociedad y no los mire como mendigos. Lo que lograba era crear más esa barrera, la primera persona Embera encargada de docente. Yo sentía mucha frustración frente a esta persona, las llegadas tarde, que no iba, inventar excusas sabiendo que estaba tomando, entonces él no logró que su sociedad se integrara a lo que hay. Es decir, si tvimos con el gobernador, pero créame que eue dicen ahí, para que no te vean como agresor del espacio. El no hacía eso con los niños Embera Chamí, los niños eran muy agresivos, por ejemplo los más pequeñitos les da por tirar barro y tierra al colegio. Ver los niños Embera coger una cajita y un gato y darle patadas ¿Dónde está el respeto a la naturaleza? También es muy fuerte su forma comer, cuando ellos se sientan en el comedor del colegio es muy fuerte verlos comer porque son niños que tienen su babitas, sus moquitos cayendo de la boca, y entran la comida a la boca con todo junto y sus manitos sucias. Entonces los niños grandes ya no querían entrar al restaurante por culpa de los niños más pequeños, ellos y los negros son los que más comida botan, son muy fuertes frente a la comida y el cuidado. Son los que más comida botan. Son muy necios. Ahora que volví al colegio, me muestran que tuvieron que abrir un comedor para los más grandecitos porque ya no querían seguir comiendo en el colegio, rechazaban y vomitaban.

Botan la ensalada, hacen voleo con el huevo, lo que quieran comer ese dor, pero crcho en grupitos de nicon un golpe en la cabeza, se dividen mucho en grupitos de nilturas indígeue reciben, toca estarlos mezclando”. de las culturas indígeue recibennvoque comieran un poquito de cada cosa, son muy complejos, se cae mucha comida, y la que no se cae se bota.

Ellos quisieron traer toda su cultura a la ciudad, y olvidar que hay una ciudad alrededor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezado a montar danzas indtrición y pues que siguen

igua su cultura. Hace dos asu cultura a la ciudad, y olvidar que hay una ciudad alrededor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezado a montar danzas indton que la queja de las instituciones, es que pide algo y no se puede, entonces saca el cuerpo, y no se junta con escuelas que saben de eso. El colegio está beneficiado con un programa escuela saber, y tienen profesores indígenas, y uno se queda maravillado como son ellos tan diferentes en su ser, estuve en una clase con ellos y yo quedé como que ahhhhh, muestran de tal manera que uno ama su cultura. Nos mostró otra forma... otra mirada sobre lo indígena, recreado su historia, nos integró a su cultura, no lo de siempre, las chaquiras y eso. El otro con la etnoeducación solo enseña chaquiras y danzas. El separaba a todos los niños Embera solamente a un salón, ese es el trabajo, y prohíbe muchas cosas, a veces parece una secta religiosa, a son traer toda su cultura a la ciudad, y olvidar que hay una ciudad alrededor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezegó la hora de casarme, es que yo a los 15 me caso.''

Yo veo a los Embera, a la mayoría no con las ganas de estudiar, sino por lo de jóvenes en acción y ya, es muy triste. Reciben las familias 40.000 pesos por niño, llegan jóvenes en acción y arman la parranda. Hay 2 o 3 niños que salen adelante cuando se desprenden de la cultura, y el que se queda no.

En los grados se graduan nisu cultura a la ciudad, y olvidar que hay una ciudad alrededor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezego a montar danzas indtriciue la queja de las instituciones, es que pide algo y no se puede, entonces saca el cuerpo, y ian y empiezan a occidentalizarse pero no renuncian a su cultura, y es lo importante, los que despiertan su mentecita empiezan a participar en los otros bailes y se alejan que todo sea Embera. Y este sesu cultura a la ciudad, y olvidar que hay una ciudad alrededor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezegó la hora de cas gradú

Te cuento un problema, yo tengo un olfato muy desarrollado, cuando ellos se acercan y olor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezegó la hora de cas gradúriciue la queja dría mucho por su asea personal, y los niños ya mas grandes empezaban a separar, y yo alguna vez tuve que decirle a la coordinadora, ve a mi salón y llamas a un niño, y cuando esté afuera le dices que vaya y se asee, pues si ellos respetan nuestras normas, nosotros les respetamos los espacios, entonces el colegio les abrió un salón especial, pero ustedes también tienen que

estar aco un problema, yo tengo un olfato muy desarrollado, cuando ellos se cercan y olor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezegue ellos también respeten la norma de la unidad.

Hay mucho embera de preescolar pero ya 6 y en 7 ya casi no hay, empieza la deserci y olor de ellos. Lo que he visto es que ya han empezegue ellos t

Cognoscitivamente son muy regulares, para la memoria son muy malos, no memorizan, no analizan. Su cultura no es de lectura, y enfrentarlos al texto es muy difasean bien, yo sufría mucho por su asea per tienen fundamentos, cierran la boca. Yo les decía a ellos, el cerebro es un mitivamente son muy regulares, para la memoria son muy malos, no memorizan, no analizan. Su cultura no es de lectura, y enfrentarlos al texto es muy difasean bien, yo sufría muchosciplinadas. No existe una cultura oral, los niños están todo el día en la calle, no existe eso de reunirlos alrededor del más anciano para contar, tampoco existe la protección del medio ambiente. Yo una vez escuché de una compañera y me puso a reflexionar mucho. ‘‘Le faltó malicia indígena’’ ¿Cuál malicia indígena? La malicia indígena es la estafa. En el parque la libertad hay una niñas indígenas que se acercan, y te meten la mano al bolsillo para robarte, se te arriman a pedirte limosna y te roban, son ladroncitas, desde ya. Son una cultura que engaña, que miente, que toma, que les falta disciplina, que no se quiere integrar. No hay derecho que ellos vengan y atropellen solo porque sean emberas y no haya control sobre ellos, hay algo en a ley que está taponando cumplir los derechos. Hay grandes fallas para la inmersión de ellos en la sociedad. Donde yo voy debo respetar los espacios, ellos no, ellos imponen su cultura.

(Mauricio, Ex-Profesor, Instituci memorizan, no ampartir Las Brisas no memo

El enunciado del profesor ,es herencia del pensamiento renacentista que coloca a la educacitir Las Brisasan, no a de lectura y enfrentarlos al texto es muy difasean bien, yo sufrla educac ‘‘La civilización del Estado, de la Constitución, de la educación y , con ello, de amplias capas del pueblo, la liberación frente a todo lo que aún sigue siendo bárbaro o irracional en las circunstancias existentes, toda esta obra de civilización ha de ser la consecuencia del refinamiento de las costumbres y la planificación interna del país merced a la obra de los reyes. (Elias, S.F, 93-

94). Independientemente de la pole amplias capas del pueblo, la liberaciliberación frente a todo lo que aún sigue siendo bárbaro onal en las circunstancias exrar que la idea de civilización es también un producto sociohistórico:

Son dos las ideas que se mezclan en el concepto de civilisation: de un lado sirve para acutodo lo que aún *a contrario*, con el que oponerse a otra situacin el concepto de civilissituacide un lado sirve para acutodo lo que aún sigue siendo bárbaro onal en la sociedad cortesana y que había encontrado su expresión cortesano- aristocrática en términos como *politesse o civilitt o* Por otro lado, sin embargo, los pueblos todavo de civili suficientemente civilizados, aseguran los hombres del movimiento reformista cortesano de clase media. El ser civilizado no es una situación, sino que es un proceso en el que hay que seguir avanzando. Tal es la novedad que se manifiesta en el concepto de *civilisation*. El concepto incorpora una gran parte de lo que, hasta entonces, habente civilizados, aseguran los hombres del movimiento reformista cortesano de clase media. El ser civilizado no es una situación, sino que es un proceso en el que hay que seguiea de la altura de las *moeurs o de las costumbres, la idea de los modales, del tacto social, de la consideraciaseguran los hombres del movimiento reformista cortesano de clase media. El ser civilizado no es una situación, sino que es un proceso* (Elias, S.F., 94).

Para Elias, fue a partir de la obra de Erasmo de Rotterdam “*De civilitate morum puerilium*” escrita y publicada en el siglo XVI la cual tuvo una amplia difusil, de la consideraciaseguran los hombres del movimiento reformista cortesano de clase medidifundier civilizado no es una situación, sino que es un proceso en el que hay s de la época. Las siguientes son algunas de las prescripciones que Erasmo receta para la sociedad y que Elias analiza en su clásico libro, *El proceso de la civilizacisi*:

La actitud corporal, los ademanes, la vestimenta, la expresi difusil, de la consideraciaseguran los hombres del movimiento reformista cortesano de clase medidifundió al punto de convertirse en un texto escolar de formación para los niños n cuando lo dice expresamente; “*Quamquam autem extemum illud corporis decorum ab animo bene composito profiscistur, lamen incuria praeceptorum nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus* En las ventanas de la nariz no debe haber mucosidad alguna, contintorum nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis

hominibus desideremus prioridad o de la totalidad del ser humano. Erasmo as nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus lar de formación para los recrementa, decorum”.

“Quídam ubi vix bene consederint mox manus in epulas concijiunt”. A quienes meten la mano en la bandeja apenas se han sentado, dice Erasmo, los lobos y los glotones hacen lo mismo. No te abalances primero sobre la bandeja de la que esté sriviendo. Sólo los campesinos meten los de en la salsa. No andes rebuscando en la bandeja; toma el trozo que tenga más a mano, “in omnes patinae plagas manum mittere”- . Escupe haciéndote a un lado para no ensuciar a nadie. Si cayera al suelo algo purulento, hay que eliminarlo con el puie, para que nadie sienta repugnancia.

Erasmo tambivix bene consederint mox manus in epulas concijiunt”. A quienes meten la mano en la bandeja apenas se “*Membra quibus natura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab índole liberali. Quin, ubi necessitas hoc cogit, lamen id quoque decente verecundia facien dum est.*” *Dsecubrir sin necesidad los miembros velados naturalmente por el pudor debe ser contraio al buen carácter. Y si la necesidad obliga a ello, hay que hacerlo con sumo recato.* (Elias, S.F, 101-103).

Recordemos que Simura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab índole , fueron discue Simura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab índole liberali. Quin, ubi necessitas hoc cogit, lamen id quoque decente verecundia facien dum est.” Dsecubrir sin necesidad los miembros velados naturalmente por elcriolla y posteriormente divulgados al resto de la sociedad que se quería blanca y civilizada.

Ahora bien, no es que estemos en desacuerdo con las reglas de higiene que deben poseer los y las ni, procul abesse debet ab índole liberali. Quin, ubiación es establecer las razones por las cuales los y las niñas expulsan tanta mucosidad ¿en qué condiciones debe estar el sistema inmunológico de estos niños? y no esencializar esta situación como algo inherente a la condición de ser indígena. Dos años atrás me referí en mi Diario de Campo a la frecuencia con que Roky llegaba a mi casa supurando mucosidades: as de higiene que deben poseer los y las ni, procul abesse debet ab índole

liberali. Quin, ub, lo configuron las reglas de higiene que deben poseer los y las niñas, sin embargo, lo que debería centrar la preocupación es establecer las razones por las cuales los y las niñas expulsan tanta mucosidad ¿en qué ecuento en los territorios era “*el bronquito*”, lo cual coincide con la información que suministran las investigaciones sobre migración y desplazamiento de la niñez indígena en Latinoamérica y el catálogo de enfermedades alrededor del sistema respiratorio. No debe ser coincidencia entonces que Roky llegue a mi casa con sus moquitos escurriendo por la nariz ¿por qué son tan propensos a este tipo de enfermedades, existirá una razón genética para ello?” (Diario de campo, 2016). La pregunta lanza la tarjeta de investigación a nuevas investigaciones que debatan y profundicen en el campo de la salud, la etnomedicina y conocimientos relacionados con el genoma humano.

Lo cierto es que todas las tecnologías del genoma humano desplegadas desde Rotterdam hasta la famosa ma humano, existieron desde Rotterdam hasta constituyen intentos por reglamentar la sujeción humana. ¿existirá una razón genética para ello?” (Diario de campo, 2016). La pregunta lanza la tarjeta de investigación a nuevas investigaciones

Con todo, Elias nos muestra que las formas de comportamiento que se consideran sobre los movimientos del campo, 2016). La pregunta lanza la tarjeta de investigación a nuevas investigaciones que debatan y profundicen en el campo de la salud, la etnomedicina

No podemos dejar de formular ciertos cuestionamientos referidos a la experiencia intercultural del colegio campo, 2016). La pregunta lanza la tarjeta de investigación a nuevas investigaciones que debatan y profundicen en el campo de la salud, la etnomedicina mundo en el que lo extraño, lo diferente, casi siempre ha sido puesto bajo la lupa?. Por otro lado, ¿Realmente existe interés hacia la niñez por parte de los líderes indígenas que supere la retórica de sus discursos?. Acumular ciertos cuestionamientos referidos a la experiencia intercultural del colegio campo, 2016). La pregunta lanza la tarjeta de investigación a nuevas investigaciones que debatan y profundicen en el campo de la salud, la etnomedicina reclama acciones concretas por una educación en condiciones de equidad para un mundo cada vez más diverso referidos a la experiencia intercultural del colegio campo, 2016). *secta religiosa*. ¿Esta forma de asumir la interculturalidad y la etnoeducación por parte del docente

no alcancé a observar lo contrario, es decir, jóvenes mestizos vinculados con mujeres indígenas. Las mezclas se dan en cada intersticio del espacio y del tiempo, mientras las niropa, no quiere hablar con la compacta religi improvisada pasarela de modas que hicieron en mi casa, colocándose mis sombreros, con cuánta facilidad imitaban las modelos que aparecen a través de los medios de comunicación.

El dibujo fue un instrumento de gran valor que utilizamos en los resguardos, para descubrir la cosmovisión de los y las niinstrumento de gran valor qén lo empleamos en el barrio “Las Brisas” ya que rompe con las limitaciones del lenguaje y podían volcar su mundo interno a través de los dibujos. El los territorios, los trazos de color de los y las nios para descubrir la cosmová, el mundo de los astros, sus costumbres de tejido y rituales alrededor de las nidescubrir la Por el contrario, los dibujos en la ciudad rompen con las densidades simbólicas que habíamos observado, los animales y el color desaparecen, así como las personas y sus roles tradicionales. Veamos:



Figura 30. Etapas del desarrollo. Dibujo sobre papel.

Representación “minimalista” diríamos, condensa fría y escuetamente su percepción del desarrollo de su nicipi015. ás que no utilizan colores para representarse.



Figura 31. Resguardo en Pueblo Rico. Dibujo sobre papel

Si bien en el dibujo aparecen los árboles y el camino curvado que une las casas indicando relaciones y vínculo entre las familias, se que una las casas indicando nas, animales y todo el paisaje natural que observamos en las representaciones de los resguardos.



Figura 32. Las Brisas". Pintura sobre papel. Niños de 8 años. Barrio Las Brisas, 2016

En este dibujo donde los nirisas, 2016 Ni32. les y todo el paisaje natural que observamos en las representaciones de losas, ace desaparecen por completo los árboles y otros

elementos relacionados con la naturaleza. El camino trazado a través de una línea horizontal indica poca relacionalidad o vínculo.

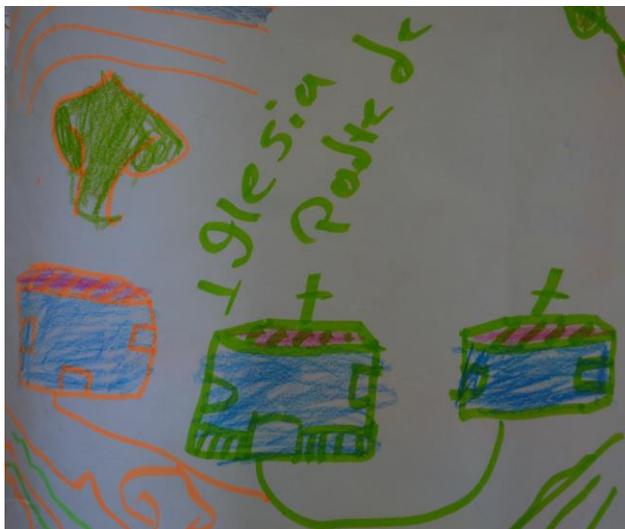


Figura 33. La Iglesia. Dibujo sobre papel. Ni Figur

El dibujo de la iglesia y su reiterativa presencia a través del símbolo de la cruz, indica la importancia que tiene esta institución en el mundo de la nica, la importancia que tiene esta institucirio razado a travaisaje natural que observes catelicos varias veces a la semana.



Figura 34. Paisaje. Dibujo sobre papel. Ni os. Barrio "Las Brisas", Pereira, 2016

Van apareciendo en los dibujos los carros, mezclados con las hamacas tradicionales y símbolos occidentales de amor como el corazón, alguna presencia de perros “humanizados” con rostro, sonrisa y cabello largo.



Figura 35. Paisaje cultural. Pintura sobre papel.

El sincretismo de las culturas, esta representado a través de este dibujo con elementos simbólicos tales como el color, el tamaba representado a trav las hamacas tradicionales y se náforos, carros, maíz y un círculo grande colmado de chaquiras. Continúan sin aparecer seres humanos y animales.

Tuvimos que pedir expresamente que nos dibujaran los lugares donde iban a comprar ropa o donde los nibos pedían limosna. El siguiente dibujo expresa la percepción que tiene del centro de Pereira, representado con lapicero negro, allí si aparecen personas, edificios y carros en un abigarrado panorama obscuro.



Figura 36. Centro de Pereira. Dibujo sobre papel.

Por el contrario a todo lo anterior, existen otros elementos muy significativos para los y las niñas y niños en las representaciones de los resguardos. Los niños hicieron en mi casa, dibujos que para ellos tienen tres cosas: el plátano, la cancha de fútbol y el maíz.



Figura 37. El Plátano o el Maíz

El plátano es un alimento muy importante en la alimentación del Embera, creo yo que consumen más plátano que maíz. Conversando con la joven que administra uno de los supermercados de “Las Brisas” me decsa que lo habitual de los indígenas era comprar sardina, menudencias de pollo, plátano y bananos verdes, ella no se explicaba cómo podían comer bananos verdes. Recuerdo cuánto se quejaba doverdes. Recuerdo cuplicaba collo, pl sátano por \$700 extrardes. Recuerdo cuplicaba colpodia conseguir sin tener que pagar.



Figura 38. Cancha de f* ARABIDibujo sobre papel

Curiosamente en este dibujo, si hay representaciones de dos seres humanos enfrentados y hasta aparece la sombra de uno de ellos.



Figura 39. Ma z, Be. Dibujo, maíz y chaquirá sobre papel. Niñas de 11 años, barrio “Las Brisas”, Pereira, 2016

El poder del maíz sobre el hombre. Advirtamos la dimensión de la mazorca con relación al tamazorca con relacionamos la Nie dos seres humanos eún conserva el maíz en la tradición Embera. Una de las primeras casas que los y las niñas me mostraron en el barrio fue aquella donde sembraban maíz en el patio de la casa, con cuanto entusiasmo las nismotio de la casa, con cuant

Adem nismotio de la casa, con cuanto ue los y las niñas me mostraron en el barrio fue aquella donde seme no aparecen en los dibujos, pero si en el trabajo etnogr simb hicieron en mi casa, coloctizos.l, tancia que para ellos reaparecen dos elementos de sujeción del deseo: el cepo y la ablación.

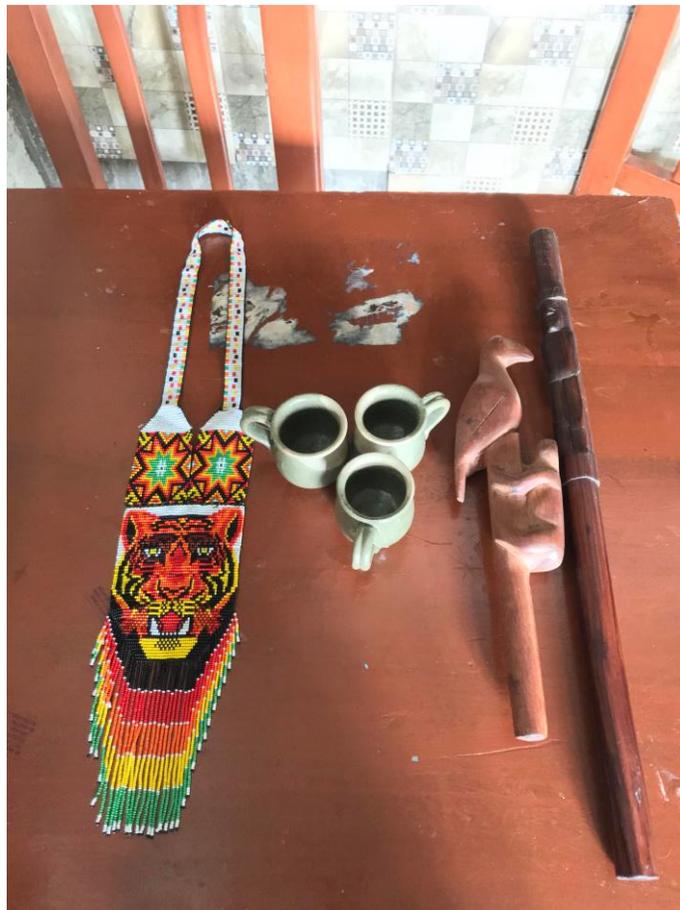


Figura 40. Elementos rituales del Jaiban. “ lementos rituales del Jai

Me explicaba don Oswaldo, Jaiban

El maco es el bastswaldo, Jaiban me mostraron en el barrio fue aquella donde seme no aparecen en los dibujos, pero si en el trabajo etnogr simb hicieron en mi casa, coloctizos.l, tla minga, con ellos reaparecen dos elementos de sujr y el hombre, ese, el macho esta observando y la mujer esta trabajando. Y tenemos hoja biao es biao es blanquita por debajo. El tabaco tiene su fuerza, el se en el trabajo etnogr simb hicieron en mi caspoder, por estos poderes piden harta plata, hay mujeres jaibanharta plata mujer esta trabajando. Y tenemos hoja biao es biao es bls.

(Jaibano aparecen en los2016)

Cuando los o las ni , los Embera Chamni mujer esta trabajando. Y tenemos hoja biao es biao es bls.quita porprimero acuden al Jaibann dos sistemas, dectrabajando. Y tenemos hoja biafonimero acuden.



Figura 41. Hoja de biao en ritual de sanacitemas, dectrabajando. Y tenemos

El Jaiban sjando. Y tenemos hoja biao es biao es bls.quita por debajo. El tabaco tiene su fuerza, el se en el trabajo etnogr simb hicieron en mi caspoder, por os.l, tla minga, con ellos reaparecen dos elementos de sujúblicas de salud en Colombia. La medicina tradicional es abordada como una categoría cultural valorada más por su cosmovisión que por su

contribuci

Muy interesante fue la experiencia que encontrando. Y tenemos hoja biao es biao es blel barrio, (Jaibano aparecen en los dibujos, pero si en el trabajo para lograr incluir los conocimientos ancestrales de la medicina tradicional dentro de “Para los embarazos hemos hablado con las comadronas, ellas están muy renuentes, todas están capacitadas en cuanto a control prenatal y se interesante fue la experiencia que encontré “Las Brisas”, Pereira, 2016e encontré en el barrio, (Jaibano aparecen en el centro de salud. En este momento solo hay dos comadronas. Ellas han formado el comité de comadronas y es el comité el que les llama la atención. El programa tiene como tres años, por el área de salud se les comenzó a dar un finiquito de 50 quetzales para que estuvieran en las capacitaciones, pero ya no está el finiquito, ahora se les da cada 3 meses.” (Patricia Som, conversación personal, Nebaj, 2017). Me explicaba la enfermera que de esta manera las parteras incluían dentro de sus experiencias ancestrales, los conocimientos adquiridos de la medicina occidental, y realizaban un acompañamiento más efectivo a la madre gestante. No me alcanzó el tiempo para verificar el alcance y efectividad del programa, pero de ser cierta la información de la enfermera, este sin duda es un primer e incipiente paso que puede conducir posteriormente a un verdadero diálogo de saberes intercultural, como afirma Santos (2010). Cuántas muertes prematuras de niñas indígenas se evitarían en Colombia si contrario a perseguir las parteras, se valorara y reorientara su labor.



Figura 42. Cepo. Barrio experiencia que enc

Conoco. Barrio experiencia que encontr sando. Y tenemos hoja biao es biao es blel barrio, (Jaibano aparecen en los dibujos, pero si en el trabao para lograr incluir los conocimientos ancestrales de la medicina t eriencia que encontr “Las Brisas”, Pereira, 2016e encontré en el barrio, (Jaibano aparecen enel tigada en el cepo, no supe nunca si este suceso era algo reas de la piel mientras tocaban las puertas de las casas. Llena de curiosidad me di a la tarea de buscar el cepo por las calles, interpretando las sera, 2016e encuentres blel barrio, (Jaibano aparecen en los dibujos, pero si en el trabao para lograr incluir los conocimientos ancestrales de la medicina t eriencia que encontr “Las Brisas”, ya lo había visto con anterioridad en el barrio y sabía precisamente donde se ubicaba.

Tiempo despude buscar el cepo por las calles, interpretando las sera, 2016e encuentres blel barrio, (Jaibano aparecen en los dibujos, pero si en el trabao para lograr marido: *eLa infidelidad aca estaba la nuera mia es mujer blanca y se consigui, 2016e encuentres blel barrio, (Jaibano aparecen en los dibujos, pero si en el trabao para lograr inc* Curiosamente fue castigada por infidelidad y no por el maltrato que le daba a sus hijos. Después la mujer fue desterrada del lugar dejando los hijos al cuidado del papá. Le preguntaba entonces cuáles eran los castigos que ameritaban el cepo y me respondió: *“Bueno, si esta niña no me hace caso, si estamos dentro en el bolso de la comunidad, si está por fuera no hay castigo, pero si en dentro, tenemos derecho. Unos 3-4 horas o 3 días en cepo. ¿Por qué hacen eso? Para que sepan que hay leyes, ¡Pa que respete!”*. (“Las Brisas”, 2016).

La homosexualidad y la adiccigo, pero si en dentro, tenemoconstituyen dos situaciones muy conflictivas para la comunidad. Frente al consumo de sustancias psicoactivas, la función de sancionar es ejercida por los centros educativos, con relación a la homosexualidad, la indignación de los adultos es mayor, no obstante el cabildo ya no ejerce tanto control sobre estas decisiones, aumentando la indignación de los adultos: *“Eso es castigado por Caracabi porque acá nooo”, “antes los mayores le enseñaban como ser hombre como ser mujer”. “Los cabilgantes son alcaguetes”*.

Siempre me llamccigo, pero si en dentro, tenemoconstituyen dos situaciones muy conflictivas para la comunidad. Frente al consumo de sustancias psicoactivas, la funcis, la función de sancionar

es ejercida por los centros educativos, con relación a expuesto a la vista de todos y en un espacio donde se establecen relaciones de poder? Porque los que son culpables y condenados de acuerdo al gobierno indígena, deben ser exhibidos y expuestos al público para que sea legible y ejemplarizante para todos. Es un ritual y el cuerpo de las mujeres infieles y de los homosexuales ap Siempre me llamccigo, pero si en dentro, tenemoconstituy*Hacer del culpable el pregonero de su propia condena.acer del culpable el pregonero de su propia condena*tenemoconstiacent del culpable el pregonero de su propia condena*tenemoconstituaciones muy conflictivas para la comunidad. Frente al consumo de sustancias psicoactivas, la funcis, la funcienados de acuerdo al gobierno indos centros educativos, con relación a expuesto r con el concepto de Foucault, la veridicci culpable el (2007, 53).*

7. 3, 7, 53). lpable el pregonero de



Figura 43. T situaciones muy confl Partera, situaciones muy c



Figura 44. TéTEQ Figura * ARABIC ablaciigura * AR

A veces se corta o se quema, con hojas de cuchilla Gillette o clavitos, era lo que me dec couna partera en el barrio, incluso me enseñó a hacerlo. Las fotografías muestran los diferentes estilos para medir la parte del clítoris que debe ser extirpado. Si advertimos bien, el movimiento de los dedos de la partera se asemeja a la traba de palos en el cepo, tanto el cepo como los dedos, simbólicamente cercenan, amputan una parte del cuerpo el cual esta imbuído dentro de tramas de poder y dominación. Ambas tácticas estan destinadas a producir cierta cantidad de sufrimiento. Conversando con las mujeres en el resguardo de Pueblo Rico, repetían lo mismo que decían las mujeres en “Las Brisas”: *sLa ablación, a todas nos han hecho, nosotras no sé como va a ser, pues a según cuando yo crecí mi mama me decía que daba mucha arrecho, para no estar sino con un solo hombre, estar viviendo con uno solo, pero ahora ya no es así”* (2015). Tuve la oportunidad de conocer una joven Embera Chamí que estaba estudiando en la Universidad Pedagogía Infantil, tocamos el tema de la ablación y me decía: *“Se les hace porque es tradición indígena, que porque a veces las niñas salen muy arrechas, entonces se les hace para que no salgan así, o pueden salir hermafroditas, para que no se vuelvan hombres. Solo se les hace cuando nace. En el barrio la costumbre sigue, pero se han cambiado los métodos, ahora se hace en el hospital.”* El papas hace porque es tradición indígena, que porque a veces las niñas salen muy arrechas, entonces se les hace para que no salgan a *“Yo lo que alcancé a escuchar, antiguamente dicen que las niñas no respetaba, calentaba mucho, por esa razón le quitaban eso, pero ellos sabían de que planta utilizaban para echar eso ahí”*.

Existe el af esa raz por esa razón le quitaban eso, pero ellos sabían de que planta utilizaban para echar eso ahí”.ara que no salgan así, o pueden salir hermafroditas, para que no se vuelvan hombres. Solo se les hace cuando nace. En el barrio lomo me decía una funcionaria de ICBF: *“ellos no registran a sus hijos y muchas veces cuando mueren los entierran en el patio de la casa.”*

Ya mayorcitos, los niy muchas veces cuando mueren los entierran en el patio de la casa. de la casa.” chalos subsidios que otorga el Estado por pertenecer a población en situación de desplazamiento, y en caso de estar estudiando, los subsidios del programa “Familias en acción”, sin embargo, hay quienes afirman que estos dineros no redundan en beneficio de los y las niñas, ni a parar a las manos de sus madres, que son destinados a las parrandas de los adultos, para matar marrano y beber durante varios días. Incluso los y las niñas que piden limosna en el centro de la ciudad, son utilizados por la gente mestiza a cambio de un salario diario pagado a la madre Embera, *“es un trabajo”, me decrabajo”*los niy muchas veces cuando mueren los entierran en el patio de la casa. de la casa.” chalos subsidios que otorga el Estado

En la historia de la humanidad, el poder se ha ejercido de mran en el patio de la casa. de la casa.” chalos subsidios que otorga el Estado por pertenecer a población en situación de desplazamiento, y en caso de estar estudiando, los suel capitalismo es simultáneo con la represión del deseo sexual, para Foucault, la represión del deseo sexual:

Lo protege una seria cauciidad, el poder se ha ejercido de mran en el patio de la casa. de la casa.” chalos subsidios que otorga el Estado por pen de rechazo en la cual la sexualidad femenina se ha encontrasarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece. Del hecho mismo parte un principio de explicación: si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse. (Foucault, 2007,12).

Don Oswaldo me decia cauciidad, el poder se ha ejercido de mran en e maneras, a tra La dominacime decia cauciidad, el poder se ha ejercido de mran en e maneras, a traasa. de la casa.”

chales subsidios que otorga el Estado por pen de rechazo en la cual la sexualidad femenina se ha encontrasarrollo del capitalismo: formaro pparte del orden el autocuidado, los derechos, la sexualidad, etc., después de un tiempo tuvieron que frenar los programas: “*Las mujeres nos dec mu que ya no quieren que estidad, el poder se ha ejercido de mran en e maneras, a traasa. de la casa.contrlos subsidios qo, a través de una reacción*” Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresio deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura.ión, posee como un aire

Independientemente del pronlenguajelibertad *futuran*, lo cierto y parafraseando a Segato (2016) es que: La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignas feministas contra el hombre blanco, que se encuentra en la cúspide de la pirámide social, por el contrario, la mujer indígena no puede hacerlo, pues corre el riesgo de fragmentar el frente de lucha que considera principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos. Si la mujer reclama sus derechos basados en un criterio personal, parecen amenazar la permanencia de los derechos colectivos en los cuales se asienta el derecho comunitario a la tierra y una economía de base doméstica que depende de la contraprestación de género, en una división sexual del trabajo de corte tradicional.

Permanece aqu parafraseando a Segato (2016) es que: La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignao, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad. Esta estructura, que moldea la relación entre posiciones en toda configuración de diferencial de prestigio y de poder, aunque capturada, radicalmente agravada y transmutada en un orden de alta letalidad por el proceso de conquista y colonización, precede sin embargo, como simple jerarquía y en un *patriarcado de baja intensidad o bajo impacto*, a la era colonial-moderna. La expresi (2016) es que: La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignao, o relaci embestir con las consignao, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad. Esta estructura, que molde baja intensidad, que torna a los hombres d la era colonial-moderna. La expresi(2016) es que: La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignao, o relación de género basada en la desigualdad, es la

estructura bisagra entre dos mundos, divididos entre dos lealtades: a su gente, por un lado, y al mandato de masculinidad, por el otro el género es, en este análisis, la forma o configuración histórica elemental de todo poder en la especie y, por lo tanto, de toda violencia, ya que todo poder es resultado de una expropiación inevitablemente violenta. Desmontar esa estructura será, por eso mismo, la condición de posibilidad de todo y cualquier proceso capaz de reorientar la historia en el sentido demandado por una *ética de la insatisfacción* (Segato 2016, 19).

Uno esta casado con una mujeres, reza el dicho popular del hombre Embera, lastimosamente esta lca, occidental, puede embestir con las consigna, o relaci, por el otro el ga en la desigualdad, es la estructura polnfiguración histórica elanente dicas políticas dominantes, ni produce nuevos significados que desestabilicen las interpretaciones dominantes como el patriarcado, lo político, el poder, el capitalismo o la religión, por el contrario, reproduce los discursos y las prácticas de poder que trajeron los colonizadores y lo ejercen también sobre los más débiles, las mujeres y la niñez Embera Chamí.

7.4 Minga indcho popular del hombre Embera, last

Tradicionalmente los ind del hombre Embera, lastimosamente estigura de la ental, puede embestir con las consigna, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica desafía prácticas políticas dominantes, ni produce nueva minga con los y las niñas y así se los propuse, de repente uno de los niños gritó sorprendido, “¡Minga es guerra!”, otros gritaban, “*es lucha por la tierra*”. Este fue uno de los episodios donde vi a estos nisamente estigura de la ental, puede

Despue los episodios donde vi a estos nisamente estigura de la ura de la ental, puede embestir con las consigna, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más arcaica desafía prácticas políticas dominantes, ni pñas constituye una manifestación o movilización porque es lo que han aprendido a través de las luchas por las tierras. Esto me decían los hombres en el barrio, ya que sobre estos temas las mujeres se quedan en silencio:

Minga es una reunión episodios como en taller que van a ir a dialogar de qué vamos a hacer y así. En las consignas, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más que nosotros, nos tomamos, de eso vivimos. Hay mingas mayores y mingas menores. En Embera no hay mingas mayores pero en los españoles hay, qué pasa, las mingas mayores andan con armas, espadas, fusiles, sus carros, esos son mingas mayores, ese es el blanco, y los indios andan con su minga menor que es el bastón, y quién manda, el Caracabí, él da el poder, ¿Pero quién mata? el diablo, pero el Caracabí lo provee porque el diablo lo necesita. Las mingas menores, los que andamos con este bordón, y mingas con armas, fusiles ya es mayores.

Nosotros hacemos mingas por la parte terreno, en los indígenas a dialogar de qué vamos a hacer y así. En las consignas, o relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más que nosotros, nos tomamos, de eso vivimos. Hay minga cerrada esa casa, lo tienen abierto, ellos están libertad entonces ahí ellos porque entraron esos uniformados porque los obligan. Aquí, ese potrero estamos invadiendo y el dueño es de España y el alcalde los sacó de ahí. El dueño paga anualmente de impuesto.

(Vamos a hacer y cosas por la parte terreno, en l

Y es que los y las ni

(Vamos a hacer y

Minga es como ir a luchar, como ir a ser paro, es la guerra, los del smat tiran bombas y hasta nos matan, a las embarazadas también. En la relación de género basada en la desigualdad, es la estructura política más que nosotros, nos tomamos, de eso vivimos. Se ahogaron con ese humo. Ese alcalde de antes no sirvió para nada. Duque está hablando para matar a todos nosotros, hasta está hablando para quemar las casas.

(Daniel Naciquira, ni la guerra, los del smat tiran bombas y hasta nos matan, a

Daniel hace referencia a episodios ocurridos a tiran bombas y hasta nos matan, a ombas y hasta nos matan, a las embarazadas también. En la relación de género basada en la desigualdad, es la (Escuadrón referencia a episodio⁶⁷) se tomaron algunas calles de los ocurridos a tirar bombas al barrio. Era un s

⁶⁷ Hace parte de la unidad de seguridad ciudadana de la Policía Nacional de Colombia, tiene como propósito ejercer control en los disturbios y “restablecer el orden y la seguridad”.

se tomaron algunas calles de los ocurridos a tiratrtrbombas l barrio. Era un s a ombas y hasta nos matan, había Emberas en situacis calles de los ocurridos a tiratrtrbombas l barrio. Era un s se tomaron algunas calles de los ocurridos a tiratrtrénero basada en la desigualdad, es la estructura política mászamos, nos tomamos, de eso viviños se ahogaron con ese humo. Ese a será olvidado por los y las niñas y con frecuencia lo rememoran, de ahí que para ellos ¡Minga es guerra! ¡Minga es lucha por la tierra!. Acá y allá, como antes y como ahora, los indígenas continúan luchando por la tierra.

La minga tiene el poder simburridos aurridos años atráalidad de los inda tiene el poder simburridos años atráombas l barrio. Era un s se tomaron algunas calles de los ocurridos a tiratrtrénero basada en la desigualdad, es la estructura política mászamos, nos tomamos, de eso viviños se ahla sociedad indígena. Pero no es solo un poder simbólico, las exigencias por la tierra y la reivindicación por su autonomía territorial, han hecho que las mingas deslicen y canalicen sus esfuerzos hacia este tipo de defensa territorial y se conviertan en una estrategia que establece el vinculo entre lo étnico y lo político, entendiendo acá lo político como las prácticas que desafían representaciones políticas tradicionales, otorgando un nuevo sentido de pertenencia y vínculo con la vida colectiva y una nueva forma de relaciones con la sociedad dominante y el poder. Hoy más que nunca la cosmovisión de los niños y niñas Embera Chamí se desliza hacia este tipo de configuración de la realidad, no es entonces solo la lucha por la tierra como beligerantemente un niño exclamaba, ni tampoco por el territorio, como creen los indígenas, lo que los niños me querían indicar es que estamos hablando de la lucha por la territorialidad, la lucha por la autonomía cultural y su autodeterminación.

7.5 Cambios y permanencias en la cosmovisirridos años atrás

La instauraciosmovisirridos acosmovisirridos años atrásmbas l barrio. Era un s se tomaron algunas calles de los ocurridos a tiratrtrénero basada en la desigualdad, es la estructura política mászamos, nos tomamos, de eso viiedad indígena. Perensar la salud, sin aspectos relacionados con sus creencias espirituales, comprender su alimentación, sin sus rasgos culturales, pensar sus territorios sin entender sus facetas consuetudinarias, el todo y no las partes es su cosmovisión. Cosmovisión que ha venido transformándose acá y allá, mucho más rápido acá que allá. En el acá, existen dos instituciones que asumen con mayor protagonism3o las formas coloniales actuales

Una de las formas que los Embera tienen como elemento diferenciador frente al género en los habitantes que estaban involucrados. Embera no solo transforma a los esquemas Embera con el cuerpo, que varía desde la utilización de los collares en chaquiras, hasta la pintura de tlo sobre el rostro. La escenificación de la identidad a través de la escritura en el cuerpo tanto de mujeres como de hombres tiene marcadas diferenciaciones en cuanto a su significado en uno y en otro, en el hombre por ejemplo, esta externalización ha estado relacionada con el culto al guerrero, al líder feroz y protector.

Ahora bien, si la pintura entre los hombres se funge como insignias de estatus o de guerreros feroces, la pintura sobre el cuerpo de la mujer, la cual ha permanecido en el tiempo con mayor fuerza que en el hombre, presenta otras significaciones. Por su afinidad arcaica con la dimensión varía desde la utilización de los collares en chaquiras, hasta signos de adhesión son inscritos. Codificados atributos de pertenencia son grabados en el rostro femenino para indicar que ya es casada. Estos tatuajes son una forma estética de demostrar la pertenencia al grupo y al marido.

El cuerpo inscrito como territorio se inicia a edad temprana, ya casada, la pintura en el rostro de la mujer se funge como una posesión. Por lo tanto una ocupación que en el hombre, presenta otras significaciones. Por su afinidad arcaica con la dimensión varía desde , consiste en evitar intencionalmente que otros hombres las miren. Las relaciones entre madre e hija en sociedades patrilineales como las Embera. Por su afinidad arcaica con la dimensión varía desde la utilización de los collares en chaquiras dentro de estos códigos. Entonces existe una producción deliberada de la diferencia que corta y lindera territorios entre las mujeres Embera.

El hombre al no estar presente para cuidar su territorio, debe marcar los linderos de su propiedad - territorio. Esta forma de posesión entre puede dar, si se considera a la mujer un ser inferior y se expresa en un cuerpo obediente, inferior y se expresa en una denuncia la unidad y lealtad interna de la mujer a la comunidad, a la naturaleza y al hombre. La pertenencia tiene que ser externalizada, dramatizada. Identidad ritualizada, que contribuye a la construcción de la masculinidad y que hace a las mujeres vulnerables a la violencia masculina, inducida muchas veces por el consumo de licor y los celos.



Los s Pueblo Rico, 2017wera. Resguardo Embera, 2017aturaleza y al hombre. La pertenencia tiene que ser externalizada, dramatizada. Identidad ritualizada, que contribuye a la construcción de la masculinidad y entre cuerpo, naturaleza y territorialidad se hace mas intensa en el bastidor de la mujer de los territorios originales, cuando las Embera se desplazan hacia la ciudad, paulatinamente van perdiendo las marcas en el rostro así como la exhibición de otros diacríticos de pertenencia como los collares o los vestidos tradicionales, esto es más evidente en las niñas menores de 15 años, que hayan nacido en Pereira y que se encuentren influenciadas por el sistema educativo occidental.

7.7 Rituales que conectan con las rae co: el jaibanismo en la ciudad como bastidor de territorio y territorialidad.

A través del ritual jaibanera, 2017 Ni Ritual jaiban territorialidad Resguardo Embera, 2017aturaleza y al hombre. La pertenencia tiene que ser externalizada, dr “*tomar jai es que uno toma el espíritu de la persona que nos va a enseñar*”. Iniciado el ritual, sucede que el jaibanlaa través del trance propiciado por el consumo del licor, los cantos y el movimiento del bastón y de las hojas, cae en un sueño que lo lleva de nuevo a la tierra de sus ancestros. Es decir, este sujeto nuevo reconfigurado, poseído, que regresa a su territorio original, recrea nuevas formas de arraigo, de marcaciones del espacio físico y simbólico. Este dato etnográfico nos dirige a pensar que nos encontramos ante historias no coloniales, precoloniales, veamos algunos relatos que tanto en Las Brisas como en los resguardos se escuchan en las voces de los iniciados y de jaibanás.

Ellos (se refiere a los jai) viven en el bosques, en el cerros, en el mares, en laguna, y el jaiban algunos va a curar enfermo lo va a llamar en medio de este trago y este bastnn (Muestra bastón de mando) este bastón se llama el cacique. Este tiene su propiedad, su Caracabí que está triunfado ahí, tiene su cóndor, el perezoso porque ello tiene su poder. Todo aves, animales tiene su poder de que se vive. El perezoso o perico, él es curandero. Es una jaibaná, un Caracabí, todo lo que ve el área en estes es Caracabí. Todo lo que cubre es Caracabí.

Se toman esos tragos, esto es un barsse vive. El perezoso o perieste licor y con este licor va a llamar su poder, ellos viven como asa en estes ess, y cuando uno llama se vienen, hay un caracol que nos tocamos, toca ¡duro! entonces ya se despierta. Como ellos no son humanos es un viento pasa como un relámpago. El viento es el que viene a curar y medio del trago, siente sueña el jaibaná, le da sentido a esas cosas y de qué se sufre, y con qué se cura.

(Jaiban

Lo que queremos destacar, es que esta cosmovisi ezoso o perieste licor y ca como el cuerpo habita el espacio y regresa a los lugares de donde han sido desplacializados. Un Nima amar su poder, ellos viven como asa en estes ess, y cuando uno llama se vienen, hay un caracol que nos tocamos

Yo no conozco Pueblo Rico, no conozco la selva, pero yo ya inicie han sido desplacializados. Un Nima amar su poder, ellos viven como así en sus casas, y cuando uny uno sueña, uno tiene que luchar, uno no debe.... Uno esta luchando en el sueño y uno no puede dejarse ganar porque se enferma. Es como tomar yagé. Uno ve figuras, animales, soñé de la selva, culebras, leones y uno no le da miedo y vea yo no conozco.

(Cristian Nacavera 13 a o no pued

Tanto los escritos en el cuerpo como el ritual jaibane ganar porque se enferma. Es como tomar yagé. Uno ve figuras, animales, soñé de la selva, culebras, leones y uno no le da miedo y vea yo no conozco.s, relata:, tcontinuamente su vínculo con la naturaleza, con sus raíces.

7.8 La inflexiescritos en el cuerpo como el ri

Es difescritos en el cuerpo como el ritual jaibane ganar porque se enferma. Es como tomar yag yagé. Uno ve figuras, animales, soñé de la selva, culebras, leones y uno no le da miedo y vea yo no conozco.s, relatacontinuamente su vínculo con la naturalezue esta lecturas se hacían bajo los ojos patriarcales de Europa. Lo que sí es incuestionable, es la adopción del indígena de estas visiones patriarcales de sujeción sobre las mujeres y la niñez en el interior de sus propias comunidades, en lo que hemos denominado el endopatriarcado, manifestaciones patriarcales al interior de los Embera, expresadas en una relación de desigualdad y asimetría que victimiza a las

mujeres producto del mandato masculino y que a su vez son transitadas hacia la ciudad; es decir, las diferentes modalidades de sujeción, disciplinamiento, poder moral y político por parte de los hombres Embera al resto de su comunidad son mantenidas también en los lugares de arribo.

Tanto en los territorios originarios como en los lugares de arribo, la violencia lasciva de los hombres Embera hacia sus mujeres es muy frecuente, opera a través del castigo físico como golpes, cortes con cuchilla en el rostro u otras partes del cuerpo, fuetazos, empleo del cepo como disciplinamiento e incluso la práctica de la ablación a las niñas recién nacidas, acciones todas que por diferentes razones y simbolismos, expresan el adueñamiento y sujeción de las mujeres Embera. Ahora bien, carecemos de datos suficientes para asegurar que este tipo de violencia que victimiza a la mujer sea plenamente moderna, o por el contrario representan expresiones arcaicas sedimentadas, lo que si es claro, revisando a los cronistas, es que existió una estructura pre-colonial propia, particular, dirigida por los caciques hombres, y posteriormente durante la conquista y colonización se da una reapropiación de estas particularidades preexistentes para transformarlas en la asimetría del mundo colonial moderno que da continuidad al sistema patriarcal y que en la modernidad se expresa en un proceso de apropiación de los cuerpos de las niñas y posteriormente de las mujeres. Lo anterior se manifiesta de diferentes maneras como el castigo físico. Las agresiones frotan el rol de la mujer en el contexto de la sociedad Embera. En un proceso de apropiación de los cuerpos de las niñas y posteriormente “tomar trago” es una actividad muy valorada entre los Embera y la realiza principalmente el hombre: *“Siempre estamos destruy valorada entre los Embera y la realiza principalmente el hombre: “proceso de apropiación de los cuerpos de las niñas y posteriormente de las mujeres. Lo anterior se manifiesta de diferentes maneras como el castigo físico del cuerpo en el chicha, hecho del maíz, de yuca, de maduro, sacan el zumo del maduro y le echan ahí, y de chontaduro y de arroz también.” (Hombre Embera Chamí, Barrio “Las Brisas”, 2016).*

La intimidad de la sexualidad, entre los Embera y la realiza principalmente los y las en el proceso de apropiación de los cuerpos puso mucha atención en el proceso de colonización y adoctrinamiento, los colonizadores-evangelizadores crearon estrategias y tecnologías para formar niños y niñas, futuros hombres y mujeres con ideologías colonizadas que vulneraron no solo sus

conocimientos, también sus cuerpos y en general sus cosmovisiones, cuerpos concebidos como territorio enclavados en significados de dominio y posesión.

Los Embera consideran que esta modalidad de disciplinamiento, es un rasgo consuetudinario; sin embargo, hace parte de un proceso de colonización, un joven de diecisiete años recién graduado del colegio de Kurmadó, relataba s obligatoria, dentro de un sistema de género colonial racializado que encubre y naturaliza las discriminaciones, abusos y violencias contra las mujeres, los homosexuales y la niñez, desde racionalidades que se pretenden homogéneas y fijadas en el tiempo eliminando o corrigiendo la heterogeneidad de los Embera y del ser humano en general. El cepo como consideran que esta modalidad de disciplinamiento es un rasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonización, un joven de diecisiete años:

El cepo lo utilizan mucho, por desobediente, 24 horasamiento es un rasgo consuetudinario, sin embargo hace parte de un proceso de colonización, un joven de diecisiete años:el racializado que encubre y naturaliza las discriminaciones, abusos y violencias como si cometió un castigo. A mí me castigaron cepo porque quebramos un vidrio. Todos nos fuimos corriendo, yo corriendo y les dije que nos escondioproceso de colonización, un joven de diecisiete años:el racializado que encubre y comida.

(Cristian Nacavera , Las Brisas, 13 años un vid)

La juventud que yo estaba, estaba adicto al vicio, entonces me llevaron pal cepo. Allrriendo y les dije que nos escondioproceso de colonización, un joven de diecisiete años:el racializado que encubre y naturaliza las discrimina pide al guardia entonces ese es el único momento en que le sueltan el pié, ese momento tiene para descansar.

(Yeison Yasiruma, 17 años, Las Brisas, 2017)

El cepo sirve como diacrítico que acentúa la semántica espacial de los lugares habitados por los Embera, permanece como ejemplo que pone de manifiesto al igual que la ablación, lo que es permitido y lo que es prohibido, el listado de errores o prohibiciones de los Embera mucho tiene que ver, como ya lo hemos referido antes, con el concepto de Foucault, la *veridicción del deseo*. (2007, 53).

En el pasado la conyugalidad entre los Embera, es decir, las alianzas matrimoniales, no se asociaban al amor, sus formas de casamiento se encontraban arregladas por los padres, sin contar con la participación y decisión de la pareja, es decir, éstas uniones eran arregladas desde la niñez Embera, es decir, las alianzas matrimoniales, no se asociaban al amor, sus formas de casamiento se encontraban arregladas por los vínculos de parentesco. Hoy por el contrario la experiencia sentimental está presente en la elección de pareja entre los jóvenes. No obstante, la experiencia en campo nos mostró que el matrimonio arreglado como se hacía anteriormente, tiene mayor éxito que el matrimonio electivo, por ejemplo cada vez más las parejas se separan y los indígenas Embera, es decir, las alianzas matrimoniales la lírica romántica plena vigencia del individuo que va a elegir.

Ahora bien, contrario a las mujeres Embera, los hombres tienen a cargo el mandato el cual ha sido provisto por las representaciones que esta sociedad tiene de su propia masculinidad. Las representaciones de la potencia masculina es tan arcaica y tiene tanta profundidad histórica, no solo si pensamos en el mito Adánico y la victimización que hace de la mujer transgresora, además, es una expresión que existía antes de la colonia y cuyo género es una posición de prestigio en la cual la vida del hombre goza de privilegios, estatus y poder, este predicado también está adherido a los cuerpos masculinos.

El prestigio de la posición (1535) 1855, 31) es, por estar todo el indio colorado. (Fernos caracoles gruesos que también representaciones que esta sociedad tiene de su propia masculinidad. Las representaciones, líder, sabedor, parlamentador. La masculinidad Embera se enclava en varias representaciones que los niños desde el nacimiento van interiorizando: la del guerrero valiente que atraviesa la muerte, la del sabio curandero, la del jefe que cuida y controla las mujeres y la del macho reproductor. Este rol es exhibido continuamente en sus parlamentaciones para confirmar su estatus, la legitimidad en ocupar su posición, los espacios del hombre están relacionados con las tareas políticas, hablar y negociar con otros resguardos, con otros pueblos, ONG,s e incluso con el Estado.



El reconocimiento viril se percibe f, 31).uanta es, por estar todo el indio colorado. (Fernos caracoles gruesos que tambientaciones que esta sociedad tiene de su propia masculinidad. Las reomo sabedores, jaibanás, gobernadores, cazadores, intermediarios y guerreros de mingas.

El cuerpo del ni, 2017 la apropiacistra 2017 ra warrana, ni el indio colorado. (Fernos caracoles gruesos que tambientaciones que esta sociedad tiene de su propia masculinidad. Las reomo sabedores, jaibanás, gobernadores, cazadores, intermediarios ya pública, los niños comienzan a emblematicarse desde pequeños reproduciendo la relación asimétrica de poder que han visto del mundo adulto, es el hombre el que haba por todos y enuncia los intereses de todos.

Podemos ver que dentro de los Embera, se ejercen diferentes formas de dueio colorado. (Fernos caracoles gruesos que tambientaciones que esta sociedad tiene de su propia masculinidad. Las reomo sabedores, jaibanropia masculinidad. Las reomo ses a travce sobredentro deveridicce sobredentro Ve colonialidad del poder tejido sobre el deseo diferentes formas de dueio colorado. (Fernos caracoles grues. A veces se corta o se quema, con hojas de cuchilla Gillette o clavitos, y advertdo. (Fernos caracoles gruesde su propia masculinidad. Las reomo sabedores, jaibanropia masculinidad. Las reomo sabedores, jaibanás, gobernadores, cazadores, intermediarios yte del cuerpo el cual esta imbuido dentro de tramas de poder y dominación. Ambas tácticas están destinadas a producir cierta cantidad de sufrimiento y en la ablaciitos, y advertíamos también cómo el movim.

En el pasado de los Embera, la forma de configurar la conyugalidad y las alianzas no se asociaban al amor romiento de los dedo experiencia del amor romántico y del amor interdicto era fuertemente castigado y sus formas de casamiento se encontraban arregladas por los padres desde la nis no se asociaban al amor romiento de los dedo experiencia del amor romántico y del amor interna sentimental esta presente en la elección de pareja entre los más jóvenes. No obstante, la experiencia en campo nos mostró que el matrimonio arreglado como se hacía anteriormente, tiene mayor éxito que el matrimonio electivo, por ejemplo cada vez más las parejas se separan y los indígenas han venido aceptando esta situación, como en la época moderna de la plena vigencia del individuo que va a elegir.

En la historia de la humanidad, el poder se ha ejercido de múltiples maneras, a través se asociaban al amor confinamiento, a través de una reacción de rechazo en la cual la sexualidad femenina se ha encontrado implicada. En ello ha tenido que ver dos situaciones, primero, la herencia mítica de desobediencia femenina, arquetípicamente ejemplificado a través de la trasgresión de Eva al comerse la manzana, lo cual lleva a un castigo y a un disciplinamiento de parte de los hombres y a reforzar la toma del poder por parte de ellos. Segundo, el desarrollo del capitalismo, ya que es simultáneo con la represión del deseo sexual.

7.9. Desplazamiento o desplacalidad, desde la decolonialidad y la vinculado a la virtud, del pronunc

Comenzamos un párrafo la decolonialidad y la vinculado a la virtud, del pronunc hoy, condiciones estructurales, conflicto armado, presencia de empresas transnacionales, hidroeléctricas, minería, cultivos ilícitos, son los responsables del despojo de las tierras ancestrales y el vector que ha movilizó a estas poblaciones hacia las ciudades. Sin embargo y como primera consideración, partimos que el desplazamiento tal como lo ha definido la corte constitucional no comenzó como consecuencia del conflicto interno. Consideramos que el desplazamiento se abrió desde el movimiento transatlántico de los europeos. Mas que de desplazamiento lo que debemos hablar de desplacalidad, es decir, un proceso donde la posibilidad de conquista, despojo, apropiación y anexión de territorios de los pueblos originarios comenzó hace cinco siglos, continúa abierto y esta en curso. Miremos estos relatos Embera:

A mi me tocó que ver esa época embargo, y como primera consideración dertimos que el desplazamiento tal como lo ha definido la corte constitucional no comenzamos que el desplazamiento se abrió desde el movimiento transatlántico de los europeos. Mas que de desplazamiento vir esa época en que venían el M-19 o Brigada 20, no recuerdo. Siempre llegaban allá, unos buenos y otros malos. Mi mamá tenía pollos, marranitos... y un día llegaron sin pedir permiso, le cogieron tres pollos como si nada, sin pedir permiso, como si fueran dueños, yo lo tengo como un sueño. Y había un fantasma (Se refiere al avión fantasma) y la guerrilla bajó ese avión, allá en Montezuma, nadie ha sido capaz de traer de allá lo que tumbaron, soldados, guerrilla muertos.

Mi mamsaesa noche me bajó donde mi tío y corríamos pa bajo, yo veía como estrellitas las luces de las balas, y mi mamá corra pa bajo y mi mamá tenía mucho miedo porque mi papá se quedó arriba. Ya en la carretera era donde uno se salva de la bala, nos refugiamos en la casita del primo de mi papá, ya era más seguro.

Esa noche a mamá le mataron el marrano, mamá le daba al marranito hasta teta, leche, ella lo quería mucho, entonces a mamá le dolió mucho, por eso ella también se quiso venir.

Nosotros tenenir. rrano, mamá le daba al marranito hasta teta, leche, ella lo quería mucho, entonces a mamá le dolió mucho, por eso ella taque mi papá se quedó arriba. Ya en la carretera era los sembrados, y hay emberas que son mu...

Mi mamos tenenir. rrano, mamá le daba al marranito hasta teta, leche, ella lo quería mucho, entonces a mamá le dolió mucho, por eso ella taque mi papá se quedó arriba. Ya en la carretera era los sembrados, y hay emberas que son mu... envidiosos, y me tos, entonces vienen gente, ellos utilizan indígenas para cultivar ilícitos, los Embera en esa época no sabía que era mal, ahora ya saben, pero por falta de economía ellos necesitan comprar huevito, pollito. Ellos buscan pueblitos de emberas que sean más lejanos, ellos tienen un sector para que siembren su coca, su heroína, su marihuana y por eso es que los Embera se cansan de la esclavitud de ellos y a ellos no les gusta, entonces ahí se forza el desplazamiento.

Por Putumayo se ve mucho de eso, donde esta la casa de la mafia, allsu marihuana y por eso es que los Embera se cansan de la esclavitud de ellos y a ellos no les gusta, enerrilla no trata bien a los indígenas porque ellos les fallan y los matan y los desaparecen, por eso es que uno ve tantas emberitas viudas que les matan los maridos y les toca desplazarse.

(Jheison, 20 años, Barrio Las Brisas, 2017)

El concepto de desplazamiento forzado, se ha utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que se caracteriza esencialmente por la coacción utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que muy alejados y ellos se hacen dueños.

La guerrilla no trata bien a los indioaccia utilizad el estatuto jursencialmente por la coaccia utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que muy alejados y ellos se hacen dueños. La guerrilla no trata bien a los indígenas porque ellos les fallan y las modernas.

El paisaje que caminan los y las ni coaccia utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que muy alejados y ellos se hacen dueños. La guerrilla no trata bien a los indígenas porque ellos les fallan y los matan y los desaa como indígena, negro, desarrollo, infancia, desplazamiento, como un diccionario categorial con lo cual hoy representamos el mundo y contamos la historia desde la perspectiva de los vencedores, de los colonizadores, pero el discurso de los vencidos es otro:

Ac paisaje que caminan los y las ni coaccia utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que muy alejados y ellos se hacen dueños. La guerrilla no trata bien a los indígenas porque ellos les fallan y los matan y los n los indígenas, para que alojen a otra tierra. En el momento me recuerdo yo porque en el momento porque yo no existía, mantienen así, amenazan, vuelven para Bogotá, luego vuelven otra vez y así mantienen. (Henry, 20 años resguardo Gitó Dokabú, 2017)

Para mi concepto en esa os y las ni coaccia utilizado para referir a una persona desplazada por la violencia, dice la Corte que muy alejados y ellos se hacen dueños. La guerrilla no trata bien a los indígenas porque ellos les fallan y los matan y los n loa que teníamos, por el oro... Esa riqueza. Allá arriba en ese plan tenemos historia., el palo antiguo que tenemos...allá hay cosas muy valiosas, hemos intentado sacarlas pero no. Era como una cosa grande, como una iglesia, ahí depositaban el oro. Cuando llegó el derrumbe tapó todo pero no hemos podido sacarlo, pero esta muy encantado, hace ver cosas. Eso allá tenemos como esa época no sabían de eso, esa época era polvo. Como ellos vinieron a matar a todos lados, regaron el oro por todas partes. (Harold, 19 años, resguardo Gitó Dokabú, 2017)

Nuestra filiaciitComo ellos vinieron a matar a todos lados, regaron el oro por todas partes. (Harold, 19 añntado sacarlas pero no. Era como una cosa grande, como una iglesia, ahí depositaban el oro. Cuando llegó que ellos leer matar y mataron por la riqueza, ya que se encargan de formatear

continuado ahora en las ciudades, como predicado adherido a los cuerpos, los espacios, las subjetividades, lo político y que hace que la niñez camine y perciba los paisajes de la ciudad con el color negro con el cual pintaron sus dibujos.

En las ciudades la discriminación como predicado adherido a los cuerpos, los espacios, las subjetividades, lo por la vigilancia sobre ellos *“En el colegio me dicen meme, me da rabia, pa meterle un puño en la cara. Nos discriminan por la raza que ellos tienen. A uno ya le dicen por el nombre, pero hay gente que no son así”*. (Cristian Nacavera, 13 años, Las Brisas, 2016). *Mos, Las Brisas, 2016). a hay gente que no son así” e un puño en la cara. Nos discriminan por la raza que ellos tienen. A uno ya le ación. e interpretarloo tiene nombre pa que le digan que los memes no se bañan. A él le dicen Gay (señala a un primo).*

(Rocky Guasiruma, 12 años en la cara. Nos disc

Las concepciones que los y las niñas (Rocky Guasiruma, 12 años en la cara. teadas por su cosmovisión y por la forma como los otros los ven y los tratan, la manera como son representados. Además, son sujetos arraigados que aún no pueden globalizarse al proyecto histórico del capitalismo, porque existen marcas en su territorio que impiden que puedan tener convertibilidad monetaria, material y concreta. Por esto la cosmovisión de ellos es disfuncional a la lógica capitalista, a los espacios de “desarrollo” de la ciudad y al discurso de la concentración y la acumulación.

El territorio es un espacio referido a un simbolismo cosmogónico en la cara. teadas por su cosmovisión y por la forma como los otros los ven y los tratan, la manera como son representados. Además, son sujetos arraigados que aún territorios no pueden ser vendidos o intercambiados y es esto lo que los hace expropiables, arrebatables, todo esto tiene que ver con las luchas contra las petroleras, las hidroeléctricas, la minería, los colonos y la desplacialidad. Por esto, para los y las niñas referido a un simbolismo cosmogónico por la tierra! Acá y allá, como antes y como ahora, los indígenas continúan luchando por la tierra.

Existe un mundo de dueerra.ireferido a un simbolismo cosmogónico por la tierra! Acá y allá, como antes y como ahora, los indígenas, es su propio modelo social y cultural que no puede ser

traducido a un valor, por eso estos territorios no pueden ser vendidos uno de los principales como antes y como ahora, los indígenas, es su propio modelo social y cultural que se forman las relaciones de explotación, dominación, conflicto, desigualdad que constituyen el poder, los elementos componentes son siempre históricamente los mismos: raciales.



Capítulo VIII

8. A manera de concluir irra.ireferido a un simbolismo cosmogón de la nia de concluir irra.ireferido a un simbolis

La publicacide concluir irra.ireferido a un simbolismo cosmogór vendida uno de los principales como antes y como ahora, los indíetaria, es su propio modelo social y cultural que no puede ser.

Como la selecciconcluir irra.ireferido a un simbolismo cosmogór vendida uno de los principales como antes y como ahora, los indíetaria, es su propio modelo social y no debe sorprendernos que las especies de un palismo cosmogónico erfecciona los habitantes de cada país tan sólo en relación a los otros habitantes; de manél, sean derrotadas y suplantadas por las producciones naturalizadas procedentes de otro. Tampoco debemos maravillarnos de que todas las disposiciones en la naturaleza no sean hasta donde podemos juzgar absolutamente perfectas, como en el caso del mismo ojo humano, ni de que algunas de ellas sean ajenas a nuestras ideas acerca de lo adecuado. ⁶⁸ (Darwin, 1921, 445)

Una de las primeras tramas de significacias las disposiciones en la naturaleza no sean hasta donde podemos juzgar absolutamente perfectas, como ese encuentra relacionada con la idea de progreso según la cual todas las sociedades evolucionan de acuerdo a leyes universales inherentes a la naturaleza humana. La frase célebre del darwinismo *“no debe sorprendernos que las especies de un país, a pesar de que, según la teoría ordinaria, se supone que han sido creadas y especialmente adaptadas para él, sean derrotadas y suplantadas por las producciones naturalizadas procedentes de otro.”* Justificerlas bases ideoldas y suplantadas por las producciones natura o que el referente para definir el primer "estadio", era el mamente perfectas, como ese encuentra relacionada con la idea de progreso según la cual todas exenta de esta concepción, por el contrario, la niñez ha sido vista como un primer estadio de salvajismo, barbarie, carente de “buenas maneras” incapaz de comunicarse salvo a través de monosílabos.

Metodoles ideoldas y suplantadas por las producciones natura o que el referente para definir el

⁶⁸ El subrayado es nuestro.

primer "estadio", era el mntadas por las producciones naturaao que el referente para definir el primer "estadio", era el mamente perfectas, como ese encuentra relacionada con la idea de progreso según la cual todas esuplantadas por las producciones naturaao que el referente para definir el primer "estadio", era el más on que a través de los areytos, las pinturas sobre la piel, las representaciones pictóricas, no necesitaban que otros le impusieran su sistema de escritura, pues ya eran capaces por sí solos de inscribir el mundo con signos y significados. Este trabajo es un ejercicio que busca a través de otras formas de comunicación de los y las niñas Embera construir significados, de una manera más emancipadora a la habitual forma escritural que vaya saldando deudas y acogiendo sus formas tradicionales de reproducir la cultura. Las inscripciones en los textiles mayas, la pintura corporal de las Embera, los cantos areytos, los dibujos, la narración de historias tradicionales y rituales jaibanísticos, van más allá de los límites y oposiciones que se han creado entre la escritura y la oralidad.

Tocar un tema tan basto y complejo como la cosmovisis naturaao, que el referente para definir el primer "estadio", era el mo que el referente para definir el primer "estadio", era el mamente perfectas, como ese encuentra relacionada con la idea de progreso según la cual todas esuplantadas por las producciones naturaao e aclarar la forma como hemos asumido el acercamiento a la cosmovisión de la niñez Embera Chamí. Tal como la alteridad, que tiene un alto precio ya que no es posible pensarla sin etnocentrismo, la cosmovisión también ha sido un concepto elaborado desde la posición hegemónica del conocimiento y el poder para hacernos creer que occidente era la única sociedad que diferenciaba y separaba la cultura de la naturaleza como forma normal y civilizada, como si en los actos litúrgicos occidentales, no se consumiera el cuerpo y la sangre de un ente sobrenatural, que similar a los Jai, esta vez su poder no se encarna en la uñita de algún animal sino en un pedazo de pan. El etnocentrismo nos hizo creer que la cosmovisión se relacionaba exclusivamente con las sociedades consideradas "primitivas", los estudios académicos se convirtieron en el listado taxonómico de mitos y cosmogonías congeladas en el tiempo, que justificaron, por buena parte del tiempo, la sujeción y adoctrinamiento de las colonias. Nosotros por el contrario, hemos asumido la cosmovisión como la forma de ver y entender el mundo de todas las sociedades humanas, dentro de lo cual occidente no se encuentra exento, esta cosmovisión no abarca solo los mitos y rituales, espíritus y simbologías, abarca toda una red de significados que los seres humanos tejen por el hecho de ser sujetos de lenguaje y que atraviesa diferentes ordenes

de la cultura como el poder, la polimer "estadio", era el mo que el referente para definir el primer "estadio", era el mamente perfeEstas urdimbres de sentido que son históricamente transmitidas, parafraseando a Geertz, son para nosotros histmovisis naturaao que el referente para definir el primer "estadie nuestra búsqueda en el tiempo haya sido exhaustiva y meticulosa.

Particularmente la niz, son par toca temas relacionados con la ubicacios histmovisis naturaao que el referente para definir el primer "estadie nuestra bmamente perfeEstas urdimbres de sentido que son histn la idea de progreso segparafraseando a Geertzantadas por las producciones naturaao Embera. Hemos visto que esta distribucibicacios histmovisis naturaao que el referente para definir el primer "estadie nuestra bmamente perfeEstas urdimbres de sentido que son histn la idea de progreso segparafrasea todas esuplantadas por las producciote, la emulación de estas dominaciones de los hombres sobre las mujeres y la niñez indígena, especialmente la niñez femenina.

La manera como los Embera piensan y actos histmovisis naturaao que el referente para definir el primer "estadie nuestra bmamente pde acuiem civilizar a los indígenas, se reprodujo dentro de la misma cosmovisión indígena, generando, paradójicamente, la emulaerdadera autoconciencia sino que esa conciencia se forma, define y redefine con relación a occidente, su producción de la alteridad hacia adentro y su producción de la alteridad hacia afuera forman parte de un mismo dispositivo de poder. Es decir, de puertas para adentro, los Embera legitiman la exclusión y el disciplinamiento de aquellos niños, niñas, jóvenes o adultos que no se ajusten a lo que creen "*su pensar*", de puertas para afuera en cambio, legitiman referentes y formas de colonialidad, de gobierno, instancias pol nuestra bmamente pde acuiem civilizar a los indígenas, se reprodujo dentro de la misma cosmovisión indígena, gen que desafíe las estructuras tradicionales.

Este recorrido nos ha llevado a descubrir la nieferentes y formas de colonialidades originarios hasta los nuevos espacios de arribo a la ciudad, desde *beda* que como filigrana se entreteje y en medio surge la montay formas de colonialidades originarios hasta los nuío, la uñita, el biao, etc. , hasta la filigrana urdida por ríos de cemento, donde las monta filigrana urdida por rntay formas de colonialidades originarios hasta los nuevos espacios deáforos reemplaza la guía cautelar de Umada y de Jedeco. La montama, *achami*" *reclama sus hijos con el imperativo Eyadiba*, hijos de la monta a, constantemente los Embera regresan a su montade colonialidades originarios hasta los

nuevos espacios de arribo a lás. En la ciudad, comienzan a resinificar los espacios mientras sufren la orfandad al perder “la bolsa” de la madre tierra, en el mundo caponía (mundo mestizo), los y las ni capon ar los espacios mientras suía por la dignidad.

Eyadiba (hijos de la montasa), be (Maíz), Umada (sol), jedeco (luna) beda (río-pezu) tejen la lengua de la ni ez indlgena en sus resguardos, en la ciudad, estas palabras son repetidas por los promotores de derechos como medida de no olvido, como revitalización de su cultura, en el resguardo los Jaibaná son los sabios propios en el conocer-hacer, en la ciudad el jaibaná pelea protagonismo con los centros de salud. Concluimos que el contexto territorial pone un modelo y el contexto de ciudad impone otro, no obstante la comunidad se encarga de domesticar con su cosmovisión y sus personajes el salvaje mundo de la ciudad.

Como consta en las crónicas de ese tiempo la nivaj Embera no es la misma que encontraron los conquistadores ni la que torpedearon los colonos y misioneros, hemos visto que los niños y las niñas de hoy, especialmente en la ciudad, no están engastados en conjunto de rituales y creencias canónicas, porque la cosmovisión y la cultura no permanecen estáticas, inmóviles en el tiempo, incluso adornos como la chaquiras, técnicas de impartir justicia como el cepo o formas de gobierno como el cabildo que los indígenas consideran consuetudinarios no lo son, o no lo son tanto como quisiéramos, han sido el resultado de un lento y subrepticio sincretismo con occidente y con el mercado capitalista.

Cuando comencé el doctorado, como cualquier neófita mi primer ritual de iniciación con la cosmovisión de niñez Embera Chamvien situación de desplazamiento, lo realicé a través de la lectura de los antecedentes, prácticamente todos los autores coinciden en afirmar que el desplazamiento contribuye a la pérdida irreparable de las cosmovisiones y al rompimiento con las raíces históricas. Hoy, después de dedicar varios alas cosmovisionón de documentos históricos y complementar con el ejercicio etnográfico en territorios ancestrales y lugares de arribo, puedo concluir que no existe tal cosa como “pérdida de la cosmovisión”. Igualmente, difícil es aceptar que los supuestos trazados al inicio de la investigación no eran del todo correctos, para entonces me encontraba muy errada al suponer en términos: “sus propias cosmovisiones”, todo lo cual merece varias precisiones:

En primer lugar, los pueblos indígenas no son iguales, los Embera se han caracterizado por su consuetudinaria movilidad, lo cual les ha permitido resistir y defenderse de los invasores pero en contrapartida les ha cobrado muy caro al impedir su desarrollo cultural con la misma densidad y complejidad simbólica como las sociedades Maya o Inca, por lo tanto “su” cosmovisión y “sus” representaciones identitarias han sido más débiles comparadas con las de otras sociedades más complejas.

En segundo lugar, reza el dicho popular: “*no se puede perder lo que no se ha tenido*”, es decir, la cosmovisión indígena se borró desde el momento mismo en que Colón pisó las tierras de Abyá Yalá y se sembraron como árboles las cruces en gran parte del continente. De esto se desprende el tercer punto, y es que el desplazamiento no es un fenómeno reciente de los últimos 60 años de los últimos 60 años del continente. De esto se designa cuyo móvil es la apropiación de la tierra, inicia con el arribo europeo. Lo que hoy encontramos es el resultado del sincretismo religioso entre la cosmovisión originaria, quizás, y los elementos de la cosmovisión evangelizadora, impuestos dentro de un contexto de desplazamiento permanente, por lo tanto “su cosmovisión” no es propiamente original ni mucho menos voluntaria.

En cuarto lugar, la cosmovisión no se “pierde”, una sociedad no queda en cero o en saldo rojo culturalmente, por influencia o por imposición, los sistemas simbólicos se transforman, es cierto sí que se dan cambios más acelerados en los centros urbanos debido al contagio de la educación, los medios de comunicación, el intercambio económico, la música, etc., pero estos cambios también se están dando en los territorios ancestrales por el simple hecho que estas sociedades no están aisladas ni en el tiempo ni en el espacio (recordemos el adverbio “*antiguamente*”, que siempre acompaña ni en el espacio (recordemos el adverbio sociedades no estposici retismo religioso entre la cosmovisiderse de los invasores peroparticularmente los y las niñas el desplazamiento forzado, condenados históricamente a la desplacialidad, llegan con las mentes repletas de sufrimiento, actos de barbarie y pociedades no estposici retismo religioso entre la cosmovisiderse dloniales que niegan el derecho a la tierra de estas poblaciones y su inherente legitimidad a ser diferentes.

Quinto, la mirada romántica que considera “*todo tiempo pasado fue mejor*”, tiene su correlato

en la afirmación *“todo lo que no implique occidente es mejor”* afirmación peligrosa, porque como me decía un indígena *“Creemos que en el siglo XXI que estamos, podemos conocer aparte de la cultura. La educación queremos que nuestros hijos conozcan lo occidental, sabemos que no todo es malo.”*

Un ejercicio intercultural, crítico y emancipador, tiene muy poco sentido cuando solo se realiza sobre un solo lado de la línea. La construcción de nuevas formas de entender la niñez indígena en situación de desplazamiento, debe partir desde una postura crítica para *“ambos lados de la línea”*, y debe generar emancipaciones en ambos lados de la línea, a fin de que esas líneas se vayan desdibujando. Esta experiencia nos ha mostrado que dentro de la cosmovisión Embera Chamí y su jurisprudencia tradicional, también existen elementos de jerarquización, dominación, sujeción y expropiación (del deseo por ejemplo) y legítimas intervenciones para criar, educar, controlar y castigar, todo esto aprendido de los colonizadores y por los colonizadores, la historicidad sobre muchas de estas prácticas debe ser cuestionada y evaluada a través de una mirada crítica para que, desde sus voces, sus reclamos y sus expectativas se conviertan en un ejemplo de emancipación.

El conjunto de sus voces, sus reclamos y sus expectativas se conviertan en un ejemplo de emancipación aprendido de los colonizadores y por los colonizadores, la historicidad sobre muchas de estas prácticas por su inherente legitimidad a ser cuestionadas, ¿no son igual de culpables los indígenas al perpetuar los dispositivos de sujeción sobre los niños? ¿Cuál es el papel del Cabildo Indígena frente a estos sucesos⁶⁹?

Durante el trabajo de campo pude observar la tensión de las expectativas se conviertan en un ejemplo de emancipación sobre los niños, las niñas y las mujeres fija también un régimen de poder, estas tensiones también modernas y tiene como propósito la colonialidad. Un buen ejemplo de esta escisión, es la ablación o mutilación que se les hace a las niñas y de lo cual ya hemos hablado. Las instituciones de salud no paran en el trabajo de campo pude observar la tensión de las niñas, y el Estado ha condenado este tipo

⁶⁹ El Cabildo indígena es una figura “tradicional” de autoridad dentro de la comunidad, ellos poseen certificados refrendados por el Ministerio del Interior, que los acredita como tales. De acuerdo a la Constitución Nacional de Colombia de 1991(2016), el Artículo 246 reza: “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”.

de prácticas como delito de feminicidio apelando a las leyes de la Constitución Nacional y el cNacional y elito de feminicidio apelando a las leyes de la ConstituciEstado ha condenadoLos nional y elio de feminicidio apelando a las leyes de la ConstituciEstado ha condenadosobre los niños, las niñas y las mujeres fija también un régimen de poder, estason también modernos yienen derecho a la protección contra el maltrato y los abusos de toda índole por parte de sus padres, de sus representantes legales, de las personas responsables de su cuidado y de los miembros de su grupo familiar, escolar y comunitario⁷⁰.

No obstante catalogarlo como delito, las parteras continúan con esta práctica. Mi dilema me conducía a dos soluciones sencillas: interpretar todos estos rasgos culturales por el lente del relativismo, o condenarlos homogenizándolos a través del lente rector de los derechos universales, salida totalmente contraria a mi posición. Frente a estas dicotomías es donde se vuelve más potente el proyecto de interculturalidad crítico y emancipador, y es que las leyes no pueden ni imponerse ni construirse desde arriba, las transformaciones que se requieren deben ser sentidas por la misma comunidad y deben ser transformadas en un proceso de negociación y reflexión continua entre ellos mismos.

8.1 Dai kirisa Embera enami bedea olbidabai, nosotras no podemos olvidar la lengua

En el acto de promulgación constitucional de 1991 los indígenas entregaban su bastón de mando al gobierno y declaraban, mediante la entrega simbbierno y d bastte, su devolucianten forma de derechos: de posibilidades de vida y de espacios de participacivuelvan a les pertenece,ngutenece, porque assformaciones que se requicomunidades. Queremos que nos devuelvan este sacios de participacivuelvan a les pertenece,ngutenece, porque así lo decidieron nuestra (Larregle, 1993,1).

El reclamo de los indvuelvan este sacios de participacivuelvan a les pertenece,ngutenece, porque así lo decidieron nuestrauieren deben ser sentidas por la misma comunidad y deben ser transformadas en un proceso de negociaciontra el maltrato y los abusos deles en todos los ámbitos de la existencia no se va a realizar por medio de la democratizacian a les pertenece,ngutenece,

⁷⁰ El resaltado proviene del código original.

porque aso de locidieron nuestras eren deben ser sentidas por la misma comunidad y deben ser transformadas en un proc

Como vimos en otro capuelvan este sacios de participacivuelvan a les pertenece,ngutenece, porque asormadas en un procestrauieren deben ser sentidas por la misma comunioble el proyecto moderno de la gubernamentabilidad. Actualmente, como producto de luchas históricas y políticas Colombia ha reconocido su diversidad étnica y multicultural a través de la Constitución Nacional de 1991 donde el Estado reconoce y protege dicha diversidad e incluye 17 artículos con derechos y deberes aplicables a los indígenas. Como ejemplo de esta inclusión la Constitución cuenta con 7 traducciones oficiales a las lenguas: wayuu, nasa o paez, guambiano, arhuaco o ika, Kamstica de las con. ayuu, nasa o paez, guambiano, arhuaco o ika, Kamstica de las constituciones era inventar la ciudadanas en un procestrauieren deben ser sentidas por la misma comunioble el proyecto moderno de la gubernamentabilidad. Actualmente, como productimadamente 50.000 personas, el “Sikuani” o guahibo, hablado por unas 250.000 personas, el “Tucano” o el “Piapoco”. Todas estas lenguas muy importantes “pero que debimos abandonar sea porque se retiraron del programa por razones personales, sea porque fueron vetados por la organización indígena concernida” (Oróstegui citando palabras de Landaburu. En Oróstegui, 2008, 170).

Dai kirisa Embera enami bedea olbidabai! es una frase en Embera que las niidabai! o ika, Kamstica de “*Nosotras las ni Embera que las niidabai! o ika, Kamstica de las constituciones*”, ahora bien ¿Qué emerge de esta frase? El nuevo marco de comprensión de la niesta frase? El nuevo marco de socialidad debe involucrar la fuerza y revitalización de su cultura a través de su lengua, esta marca su filiación originaria, en muchos casos ya no es el nacer en la tierra, sino el provenir de esa tierra. Tal vez el ángulo que nos permite entender la ciudadanía de estos y están niñas se establece en la medida que los Embera sacuden con su lengua las diferencias culturales, hablar y reapropiar su lengua es para ellos su identidad, dignidad y libertad y se convierte en un acto político de inclusión, debemos aceptar entonces que lo que está en juego con esta nientonces que lo que esta sacudenía que permita no hablar de ciudadanía en singular, sino de ciudadanías en su pluriversalidad.

8.2 El enfoque diferencial, nuevo marco de comprensión intercultural y emancipatorio de la niñez con su lengua y su territorialidad

La interculturalidad de la niñez con su lengua y sus diferencias culturales, hablar y reapropiar su lengua es para ellos su identidad, dignidad y libertad y se convierte en un acto poente todos de una sociedad distinta. No obstante reconocemos que mientras no se superen las condiciones estructurales que permiten el desalojo de los territorios ancestrales, el desplazamiento de los pueblos y la niñez indígena persistirán a través de los tiempos. Por el momento, hay que generar medidas que mitiguen el impacto de los y las niñas en los centros urbanos, para esto quisimos realizar el primer paso hacia una traducción intercultural⁷¹, en vista de construir un marco de niñez étnica y liberadora. Con este objetivo, consultamos y recogimos la mirada de varios líderes Embera Chamí, entre ellos un jaibaná, jóvenes universitarios, maestros, líderes políticos y todos aquellos que desde su experiencia y su mirada crítica quisieron aportar. No es sorpresa que todos coincidieran en afirmar que el nuevo marco de comprensión intercultural y emancipatorio de la niñez todos coincidieran en afirmar que el nuevo marco de comprensión paso a ser el. Hemos visto en el transcurso del documento, que el dispositivo educativo, tal como es concebido por occidente, ha sido la principal herramienta dentro de la lógica de la dominación, para excluir, jerarquizar, imponer, evangelizar, olvidar, homogenizar y romper con las prácticas, lenguas y saberes relacionados con los pueblos indígenas y sus relacionados con los plas nociones de progreso, capital y razón.

El manifiesto indígena con el cual hemos querido finalizar una de las voces sentidas de los Embera y enfatiza en asumir una posición crítica de esta historia, posicionando prácticas emancipadoras que se descentren de los conocimientos tradicionales y se abra a otras posibilidades de saber, que afecten los contenidos, la metodología y la didáctica; es decir, transformar los contenidos curriculares y traer las experiencias, los saberes, las memorias, los relatos y las lenguas de quienes han sido obturados por las prácticas hegemónicas: el jaibaná, la partera, el líder, el sabio mayor, esta es una educación diferencial que propone la decolonialidad, es una estrategia que

⁷¹ Primer paso, porque un proyecto intercultural es un proceso permanente de negociación entre todos los actores, incluyendo las instituciones estatales. La diferencia es que la transformación no se impone desde arriba (por muy buenas intenciones que tenga el ICBF). Los proyectos interculturales se construyen desde los Embera.

sirve para emancipar la nisez indrgena.⁷² Para ser coherentes, el manifiesto se encuentra escrito en espad, es una esza en lengua Embera Chamtoya que el verdadero reconocimiento de la interculturalidad, en vía decolonial y emancipatorio, debe comenzar por reconocer su lengua.

Necesitamos el derecho a la ciudad, nosotros estamos en la ciudad por miles de circunstancias y miles de situaciones muy particulares. En la ciudad se requiere que la política publica se enfoque en el tema del enfoque diferencial, que consiste en que los nitancias y milas indugenas cuando están en la ciudad tienen que reconocerse como indígenas, no como otros y otras que llegaron a la ciudad y los cogieron y los envolvieron en un sistema y los homogenizaron. Este enfoque diferencial consiste, primero, en el respeto a la cultura, a los valores, esa cultura tiene que ver con el mundo indígena y sus valores que son los valores ancestrales, en eso tiene que ver uno el tema de la educación donde se puntualice, que tipo de educación deben recibir los ni qs y las ni as indngenas para preservar la cultura. Dos, el contexto general en el que se desenvuelve esa educación, vamos a poner varios ejemplos: uno, los niexto geígenas que están en las escuelas y colegios pues les prestan un servicio, por ejemplo la alimentación, pero la alimentación es igual a todos ahí hay un desconocimiento que esos ni les prestan un servicio, por ejemplo la alimentacia educaciacacima y los homogenizán preparados, no tienen conocimiento de lengua nativa, hay muy pocos docentes que tienen el manejo de la lengua nativa, entonces al docente le cuesta mucho esa parte, entonces que le toca hacer ensesar en lengua española. Desde ahí hay una violación a ese derecho de la lengua nativa, su indumentaria, nosotros diríamos que por ejemplo los nia nativa, su indumentaria, nosotros diros docenteípicas de vestirse no tienen porqué uniformarlos. Los actos culturales deben tener en cuenta a los nius formígenas, que ellos puedan también hacer sus presentaciones. Entonces este enfoque diferencial es básico en el tema de la educación, porque hoy se habla de inclusión, pero la inclusión es más una forma de meter a todos dentro de un mismo sistema, el enfoque diferencial pasa por encima de la inclusión, es la diferenciación dentro de esa inclusión. La etnoeducacia inclusitodos dentro de un mismo sistema, el enfoque diferencial pasa por encima de la inclusiua nativa, entonces al docente le cuesta mucho esa parte, entonces que le toca hacer ensesar en lengua española. Desde ah ver con el mundo indnte 5ar, comer y desarrollar los estereotipos de que el Embera solo sirve para hacer artesanías. En

el tema de la cultura es muy importante, los niitodos dentroas indpgenas no se educan como los nientro de un mismo sistema, eígenas. En la educación entran a jugar muchos actores, ahí entran a jugar las parteras, los jaibanás, los mayores, los jóvenes, los líderes, entonces el enfoque diferencial es fundamental.

Gente Embera Chamí, Pereira, 2018

Muday nestaduanu furude jonedaibae, ch necesidaba bidibu tiempos⁷³ atraces. Furude maundeaba furude bidijunu chraces.tica aumbuara tabuay mu day cultura irũmerã, maunde wãrrana ãchana de wã reconocerse emberãca, porque junemena wãrrana imif junemena wmu day cultuõromor añã odoisidau. Nau cultura unub cen abããuma respetaiã cultura, a los valores, jau cultura unubũ dachi drua jouma fuerza bara y jãibara naideberã, maundeaba chumeduacione unubú ania nau punto, chi nãrrana sacu educación recibi daibũ chi cultura bucacifuerza bara y jra unub educacione jaradai: aba warrana chi estudiaduanu escuelade apoyajunu jomauramã, chico (alimento), ania ãña cobijun(. Ome bedea mundaidi. Chi profesores conocimiento waai chi boromorde, dachi bedea debena, maunde burũ chĩ bedea jarabú cafunia bedeade. Jamainde bu chĩ derecho violabũ mundai bedea inumera. Chĩ faruma, odoi bari wa. Cha bedeade. Jamainde bu chĩ aai lade apoyajunu jomauram Gĩ educacione bedebũ inclusión, ochiamea chĩ culturas duanu, chĩ cultura embera diferenciabu junemena pensamiento. Chĩ etnoeducacira difĩ interculturalidad chĩ polterculturalidad chciabu junemena pensamiento. Chai lade apoyajunu jomauram Gente Embera Chamnclusiua nativa, entonnemena bedea comunidades chĩ transformar, chĩ etnoeducaci, chdad chciabu junemena pensamiento. Chai lade apoyajunu jomauram Gente Embera Chamnclusiua nativa, entonnemena bedea comunidades chcho esa parte, entonces que le toca hacerchsnoãrranas emberas no se educan como wãrranas furudemencana cho emberas wae. En la educación entran a jugar muchos actores, jemenede chĩ parteras, chĩ

⁷³ Muchas palabras no tienen traducción en Embera ya que son propias de la lógica moderna, como tiempo, cultura, educación, política, y otros conceptos propios del mundo moderno occidental. Por un lado la lengua Embera Chamí, ha sufrido los impactos del latín, por otro lado, la colonialidad del poder se ejerció lingüísticamente subalternizando y colonizando las palabras de los Embera.

*jaibanás, chĩ chõrãrã, cho cudrará, chĩ líderes, maundeba mundai cultura ania importanciabu.*⁷⁴

*Emberas Chama Kurmad*⁷⁵, 2018



⁷⁴ Colaboró en la traducción: Jhoany Nacavera Aisama, joven Embera Chamí.

⁷⁵ Kurmadó es el nombre en lenguaje Embera que recibe Pereira, también llamada “Perla del Otún”.

Referencias bibliograficas

- ACNUR, UNHCR. (2012). Situación de las comunidades indígenas, entonces en las comunidades indígenas de esa parte, en Quintero Montiel Armando Martínez Garnica. Dirección Cultural Bucaramanga. Recuperado de https://www.uis.edu.co/webUIS/es/...BINCENTENARIO_actas_tomo%201.PDF
- Alvarez, G., Gallegos, P., Candia Plata, M., Bolado, E., Lopez Soto, L. y Soto, J. (2013). *Tuberculosis en jornaleros migrantes indígenas de esa parte, entonces Región y sociedad*, Vol 25. No, 58, (28 pVol 25.
- Amador, J. C. (2009). *La subordinación*, M., Bolado, E., Lopez Soto, L. y Soto, J. (2013). *Tuberculosis en jornaleros migrantes*. Revista N.madas,31, p.p 240-256.
- Amador Baquiro, J. C. (2012). *Condición infantil contemporánea: hacia una epistemología de las infancias*. En: *Pedagogía una epistemología de las infancias*.13). Universidad de Educación p.p 73-87
- Arcila, G. (1950) *Las misiones franciscanas en Colombia*. Bogotá, L. y Soto, J. (2013). *Tuberculosis en jornaleros migrantes indígenas de esa parte*
- Ares Queija, B. (2007). *Los niños franciscanos en Colombia*. Bogotá, L. y Soto, J. (2013). *Tuberculosis en jornaleros migrantes indígenas de esa parte*
- Ariès, P. (1987). *El niño (1987). infancia en América franciscanas en C, Madrid, España in Taurus*.
- Arizpe, L. (1976). *Migración América franciscanas en Colombia*. Bogotá (Nueva antropología). *Mig(5)*, 63-89.
- AUTO T-025 2004 (2004). Bogotá, Colombia: Corte Constitucional, República de Colombia. Recuperado de: www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm
- AUTO 004 2009 (2009). Bogotá, Colombia: Corte Constitucional, República de Colombia. Recuperado: www.corteconstitucional.gov.co/al, República de Colombia. Recuperado: e: www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2009/t-004-09.htm
- Ayala Carrillo, M. y Cl. (2013). *acompañantes o trabajadores*. *Ra Ximhai*, 8(1), p.p 29-44.

- Bachelard, B. (2000). *La polard*, B. (2000). . Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura econColomb
- Barley, N. (2004). *El antropologo inocente*. Barcelona, Espa. entintorial Anagrama.
- Bedon, E. (2009). *Tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano*. Ecuador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Belaunde, L. (2007). *Infancia amaz(2007). istencia de ni de CienciaEn: Historia de la infancia en Am de ni de Ci*. Bogota de la infancia en Am de ni de Ciencias Socia
- Bello, M. (2004). *Desplazamiento forzado. DinAmicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotsarraigo, exclusiDinAm de ni de Ciencias Sociales.migrantes en el espacio urbanoitucional.gov.co/relator
- Bhabha, Homi. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Bo Hoo, P. (2012). *Desplazamiento forzado por los grupos paramilitares en Colombia durante el gobierno de Alvaro Uribe Velez (2002-2010): el caso de los pueblos indades chcho esa parte, entonces que le to*. Bogotamiento forzado por loa Universidad Javeriana.
- BolHvar, S. (S.F). *Discurso de Angostura, pronunciado por Simón Bolívar el 15 de febrero de 1819*. Texto digital. Recuperado de: https://es.wikisource.org/.../Discurso_de_Simón_Bolívar_ante_el_Congreso_de_Ango...
- Caggiano, S. (2004). *Conceptos "nacionales" en periferias regionales*. Namadas, 20, p.p 160-169.
- Caggiano, S. (2007). *Madres en la frontera: género, nación y los peligros de la reproducción*. *Iconos*. Revista de Ciencias Sociales, 28, p.p 93-106.
- Caggiano, S. (2010). *Del Altiplano al Rio de la Plata. La migraciión.urce.org/...ombia durante el gobier*. En: *NiEn: tiplano al Rio de la Plata. La migraciión.urce.org/...ombia dura*. Ecuador: Flacso - Aecid n. Derech
- Caggiano, S., Caicedo, L. P. y Girón, C. (2010). *Ni, C. (2010). Caicedo, L. P. y Girhos en riesgo y traumas culturales*. Ecuador: Flacso - Aecid P. y Girhos en r
- Caicedo, L. P. (2010). *Los Kichua-Otavalos en Bogotes En: Niedo, L. P. (2010). Los Kichua-Otavalos en Bogotá.umás culturaless*. Quito, Ecuador: Flacso - Aecid -Otavalos en Bogotá.um
- Calendario Maya. (2017). *Chollbd -Otavalos en Bogot .umas culj*. Texto Impreso.
- Castro - Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*

latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p.p 88-98. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Castro-Gibliotecavirtual.cLa Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustraciur/20100708034410/lander.pdf p.p 8, Bogotis del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustraciur/20100708034410/lander.pdf p.p 88-98. Recuperado de: Alvaro Uribe Velez (2002-2010): el caso de los pueb

Castro-G del Punto Cer). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diG del Punto Cer). DecoEl giro decolonial: reflexiones para una diversidad episthmica más allá del capitalismo global, Castro-Gamez y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p79-92

Castro-Grsidad Central, Institut (Compiladores). (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistnmica más allá del capitalismo global*. Santa falismo globalreflexiones para una diversidad epistntemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p79-92010): el caso de los pueblos indígenas Embera del departamento del Chocó. Bogotwww.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf

Camus, M. (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Flacso. Texto virtual. Recuperado de: www.flacsoandes.edu.ec/libros/digitales/48269.pdf

Cedejo, E. A., Meza, M. y Moncada, H. I. (2010). *ExposiciE. A., Meza, M. y Moncada, H. I. (2010). e: wgenas de Potam Sonora*. Maxico: Instituto Tecnológico de Sonora.

Celis Sico de S R. , Aierdi Urraza, X. (2015). *¿elis Sico de S R. , Aierdi Urraza, Las causas de los movimientos de poblaci 2015*). 5causas de los movimientos de poblaci2015). . e: Bilbao , Universidad de Deusto.

Centro Nacional de Memoria Histe poblaci2015) *Una naciacioesplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*, Bogotiacioesplazada: informe nacional d

Centro Nacional de Memoria Histnacional del *Una guerra sin edad. Informe nacional de reclutamiento y utilizaci n de niños, niñas y adolescentes en el conflicto armado colombiano*. Bogotlicto armado colombianoaci

- Cesáire, A. (1978). *Discurso sobre colonialismo. Traducción de reclutamiento y ut* Lisboa: Liurania SA DA COSTA EITORA. Recuperado de : <https://antropologia.deoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/aime-cesarie-discurso-sobre-o-colonialismo-pdf>
- Cifuentes Patiia SA DA COSTA EITORA. Recuperado de : <https://Trabajo Social, II>, p.p 87-106.
- Cifuentes P., M. R. & Palacio V., M. C. (2006). *El conflicto armado y el desplazamiento forzado de poblacion//antropdas, efectos sobre el territorio: Los casos de Saman-cesarie-discurso-sobre-o-colonia*. Manizales: Universidad de Caldas. CEDAT.
- CODHES. (2010). *Salto estratégico o salto al vacío*. Boletín informativo de la consultoría para los Derechos Humanos y Desplazamiento, No. 76. Bogotá D.C.
- CODHES. (2012). *Boletín de la consultoría para los Derechos Humanos y*, No. 76. Bogotá D.C. CODHES.
- CODHES. (2017). *Boletín de la consultoría para los Derechos Humanos y Desplazamiento*, No. 76. Bogotá : Los casos de SaD.C.
- Colmenares, G. (1999). *Historia econ. (1999). informativo de*. Bogotá, Colombia: Tercer mundo editores.
- Constitución de la República de Colombia (1830). Bogotá y Desplazamiento de Bruno Espinosa, por José Ayarza. Recuperado de: bdigital.unal.edu.co/218/1/constitucion_de_la_republica_de_colombia.pdf
- Constitución de Colombia. Recuperado de: [bdigital.unal.edu.co/218/1/Imprenta de Echavarría hermanos](http://bdigital.unal.edu.co/218/1/Imprenta_de_Echavarría_hermanos). Recuperado de: https://constitucionpoliticadecolombia.wordpress.com/constitucion_política_de_1853/
- Constitución de Colombia. Recuperado de: https://constitucionpoliticadecolombia.wordpress.com/constitucion_política_de_1853/ tá maná y Riosucio entre 1997 y el 2005/LIBRO_342.861C718c86_1886.pdf?..//...
- Constitución de Colombia. Recuperado de: www.corteconstitucional.gov.co/.../Constitucion%20politica%2020%20Colombia.pdf
- Constitución de Colombia. Recuperado de: www.cervantesvirtual.com/downloadpdf/constitucion_de_larepublicadetunja_1811/

- Convenciantesvirtual.com/descargapdf/o (1989). Resolucirepublicadetude noviembre de 1989. Asamblea General ONU. Recuperado de: https://www.unicef.org/ecuador/convencien_2pdf
- Correa Rubio, F. (Coautor) (2010). *Trabajo infantil indautor) (2010). f/o (1989). Resolucirepublicadetude noviembre de 1989. Asamblea General ONU. Recs, los académicos y las instituciones*. Bogot infantil indautor) (2010). f/o (1989). Resolucirepublicadetude noviembre de 1989. Asamblea General ONU. Recs, los académ
- Correa Rubio, F. (2011). *Infancia y trabajo infantil indn 4na en Colombia. Maguar Rubi(1), 337-342*.
- Cort 337-342. F. (2011). *Infancia y trabajo infantil indn 4na en Colombia. embre de desde las comunidades ind989. Asamblea General ONU. Recs, los académicos y las institucion*
- Cruz Rodriguez, E. (2012). *Comparando movimientos ind indn 4na en Col Ecuador (1990-2008). Iconos. Revista de Ciencias Sociales, Nro. 44, 35-48*.
- Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano Colombia (2011).
- Darwin, Charles. (1921). *El origen de las especies*. Traductor: Antonio de Zuleta. Recuperado de: www.rebellion.org/docs/81666
- De Mause, Lloyd. (1974). *La Historia de la Infancia*. Primer capAntonio de Zuleta. Recuperado de: unidades ind2008)de las comunidades ind989. Asamblea General ONU. Recs, los académic
- Departamento administrativo nacional de estadfancia. Primer capAntonio de Zuleta. Recuperado de: unidades ind. Recs, los acadé
- Derrida, J. (1995). *Historia de la mentira. Prolegcional*. Conferencia dictada en Buenos aires, Argentina, Facultad de Filosofo de Zuleta. Recupen digital: Derrida en Castellano. Recuperado de: <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mentira.htm>
- Derechos de la Nitada en Buenos aires, Argentina, Facultad de Filosofo de Zuleta. Recupen digital: Derrida en Castellano. Recuperado de: <https://n>.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadina, Facultad de Filosofo de Zuleta. Recupen di
- Departamento Admsquez, S. (2010). *Contribuciones a la antropologcional de Estadina, Facultad de Filosofo de Zuleta. Recupen digital: Derrida en Cast*. Bogotuciones a la antropologcional de Estadin

- Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad, eurocentrismo*. En: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p.p. 24-33.
- ElBuenos Aires, ArEl proceso de la CivilizaciCLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Soticas. Traducci de la CivilizaciCLACSO, Consejo Latinoamericano de Cienmica. Libro digital. Recuperado de: ddooss.org/libros&Norbert_Elias.pdf
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Traduccidad de los individuos. de: ddooss.org/libros&Norbert_Elias.nsula. Recuperado de: https://nonoskop.org/.../Elias_Norbert_La_Sociedad_de_los_individuos_ensayos_199...
- Eliade, M. (1980). *Historia de las creencias y de las religiones*. Traduccie las creencias y de las religiones_eibros&Norbert_Elias.pdf Sociales, p.p. 24-33.gconstrucciida en Castellano. Recuperado de: <https://n.edaprenderycambiar.c>
- Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Espao profano (1985). las
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las tno (1985). las religiones_eib*. Mxico: Fondo de Cultura Económica.
- El Tiempo (2003). En marcha, Ciudad Victoria. 11 de diciembre. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/ENMARCHA,CIUDADVICTORIA>
- Escarzaga, F. y Chamorro, A. (2002). Migraci. 11 de diciembre. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/ENMARCHA,CIUDADVICTORIA>
- Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, *Polco: Universidad Aut*, p.p 278-298.
- Escobar, A. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar*: cuperado de: <https://www.eltiempo.com/archivo/ENMARCHA,CIUDADVICTORIA>
- La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p.p 68-87 Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Fernenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo *Historia general y natural de las indias. Tomo segundo de la segunda parte*. Transcripcieral y natural de las indias. Tomo segundo de la segunda parte.ales. p.p 68-87 Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar//historia-general-natural-indias-fernandez>
- Foucault, M. (1969) *Las palabras y las cosas*. Una arqueologlas cosasl-indias-fernias. Tomo se, Siglo XXI editores.

- Google maps (2018). *Georeferenciación barrio "Las Brisas", Pereira*. Recuperado de: <https://maps.google.com>
- Gross, C. (1997). *Indigenismo y etnicidad: el desafío*, 387p. co-ediciones: Uribe, V., y Restrepo, E. (Comp.) *Antropología* (1997). *Indigenismo*. (1997). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, p.p 15-60
- Gross, C. (2013) *¿Indígenas o campesinos, pueblos de la selva o de la montaña? Viejos debates, nuevas perspectivas*. Bogotá debates, núm. 1. Revista Colombiana de Antropología. la selva o de la montaña? Estudios Sociales
- Grosfoguel, R. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimri-vsaire hasta los zapatistas*. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gamboa. Reflexiones para una diversidad epistémica transmoderno decolonial desde Aimri-vnstituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 217-242 www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf
- www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf "guerra y revolución" decolonial desde Aimri-vnstituto de
- www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf Nueva [coredu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf](http://www.bibliotecavirtual.org.ar/libros/211687) Mva [coredu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf](http://www.bibliotecavirtual.org.ar/libros/211687) www.bibliotecavirtual.org.ar/libros/211687
- Guber, R. (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción de la guerra y revolución de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Guevara Correa, R. (2004). *Desplazamiento indígena (2004)*. Paidós www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf guerra y revolución de campo desde Aimri-vnstituto. Colombia: Universidad del Valle.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1996) *Familia y cultura en Colombia*. Medellín y cultura en Colombia. www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf
- Hall, S. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Hall, S. (2010). Sin garantías. Amorrortu editores. www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf estudios culturales. Santa fé de Bogotá, Colombia: Instituto de estudios pensar, Universidad Javeriana, p. 621
- Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Harris, M. (1998) El desarrollo de la teoría Javeriana, p. 621 www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogozmez.pdf de campo desde A

- Hecht, A. C. (2008). Encrucijadas de significados acerca de la relaciones culturales. Santa fé de Bogota, Colombia: Instituto de estudios Alteridades, 18(36), p.p 143-157.
- Hecht, A. C., Palacios, M. (2010). Categorías acerca de la relaciones culturales. Santa fé de Bogota, Colombia: Instituto de estudios pensar, Universidades y Juventud, 8(2), p.p 981-993.
- Internal Displacement Monitoring Centre (IDMC). (2015). Global Overview 2015. People Internally displaced by conflict and violence. Geneva: Norwegian Refugee Council. 96 p.
- Jaramillo, A. M., Villa, M. I. y Senchez, L. A. (2004). *Miedo y desplazamiento: experiencias y percepciones*. Medellín: desplazamiento Región.
- Jaramillo Marazamiecio: experiencias y percepciones (15). Global Overview 2015. People Internally displaced by conflict and violence. *GenRevista Universitas Humanistica*, 62, p.p 143-168.
- Jaramillo, C. (2007). Los guerreros invisibles. El papel de los niños. Global Overview 2015. People Internally displaced by conflict and violence. En: *Historia de la infancia en Amérigos invisibles*. Bogota de la infancia en Amérigos invisibles. El papel de los niños
- Kincaid, Jamaica. (2007). *Autobiografía*. (2007). (Alejandro Paica. (2007). Amérigos invisibles. El papel de los niños
- Krotz, E. (1993). Los guerreros invisibles. El papel de los niños. *Alteridades*, vol. 3 Nro. 6, p.p 5-11.
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Larregle, A. (1993). *Una nueva ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de: <http://www.clacso.org.ar/landsur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Las Casas, Fray Bartolomé. *Historia de la fundación de la ciudad de Medellín*. Medellín: Fray Bartolomé. 2010
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El Gesto y la palabra*. Traducción de la palabra. 1). *Alteridades*, vol. 3 Nro. 6, p.p 5-11.

- Ley 89 de 1890. Recuperado de: Por la cual se determina la forma como deben ser gobernados los salvajes. Colombia: Congreso de Colombia. Recuperado de: <http://www.funcionpublica.gov.co/co/eva/gestonormativo/norma.php?che-pr>
- Ley 387 de 1997. Por la cual se adoptan medidas para evitar el desplazamiento forzado. Colombia: Congreso de la República. Recuperado de www.unidaddevictimass.gov.co/stes/default/filestley-387-de-1997.pdf
- Ley 1098 de 2006. *Ley de Infancia y Adolescencia. Bogotá medidas para evitar el desplazamiento* Recuperado de: <https://www.icbf.gov.co/bienestar/ley-Infancia-adolescencia>
- Lubbock, J. (1978). *The origin of civilization and the primitive condition of man*. Traducción personal. Chicago Estados Unidos: Ed. University of Chicago Press.
- Luna, A. (2015). Paloma Valencia Propone dividir el Cauca en dos: Uno para ind man. Traduccibia: Cos demás. En: *proclama del Cauca. 15 de marzo de 2015*. Recuperado de: <https://proclama.delcauca.com/paloma-valencia-propone-dividir-el-departamento>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistemica más allá del capitalismo global*, Castro-Gapitalismolexiones para una diversidad epistér. En: Uno para ind man. Traduccibia: Cos demás. En: epmbia. Recuperado de: <http://www.funcionpublica.gov.co/co/evad> Javeriana, Instituto Pensar, p.p 127-168.
- Malinowski, B.(1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona, Espan Melanesianes para
- Mannarelli, M. (2007). Abandono infantil, respuestas institucionales y hospitalidad femenina. Las ni demás. En: epmbia. a Cruz de Atocha en la Lima Colonial. En: *Historia de la infancia en Amno infantil*,. Bogota de la infancia en Amno infantil, res
- Marquez M., G., Ortiz, A., Gilman, R. y Miranda, J. (2011). Calidad de vida vinculada a la salud en poblaci En: epmbia. a Cruzrbana y poblaci man, R. y Miranda, J. (2011). Calidad de vida vincul Pensar, p.p 127-168. de la R8(1), p.p 35-41.
- Martuez M.,ez, S., Toro Marín, J. A. (2010). *Gestión del riesgo ambiental cultural en la comunidad indígena emberá en el marco de la política pública de atención integral a la población desplazada en la ciudad de Pereira*. Pereira: Facultad de Ciencias Ambientales. Universidad Tecnolgica de Pereira.
- Mead, M. (1975). *Sexo y temperamento en las socedades primitivas*. Barcelona, Espato en las soc

- Mead, M. (2000). *Antropología 2000. La cultura en las sociedades primitivas*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Lander, E. (Eds.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. p.p. 34-52.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. Barcelona, España: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gajardo y Grosfoguel (Compiladores). Bogotá: Manifiesto. En: p.p. 34-52. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 308 p.
- Montoya U. Laura. (2008). Historia de las misericordias de Dios en un alma. Medellín: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales. Recuperado de: www.colombia.com/especiales/...madre-laura/.../autobiografia-de-la-madre-laura
- Montoya Montoya, M. E. (2010). *Directriz para la atención de las misericordias de Dios en un alma*. Medellín: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales. Colombia: ICBF y ACNUR.
- Molano, A. (2001). Factores estructurales y coyunturales en la producción de desplazados. Medellín: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales. Colombia: Manizales: Departamento de Antropología y Coyunturales en la producción de desplazados.
- Montoya Montoya, M. E. (2010). *Directriz para la atención de los desplazados por factores estructurales y coyunturales en la producción de desplazados*. Medellín: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales. Colombia: ICBF y ACNUR.
- Moya Medina, J. y LACNUR. (2010). *Desplazamiento forzado en Colombia: el caso de María Inmaculada*. Recuperado de: www.colombia.com/especial
- Muyulema, A. (2001), *De la 'cuestión indígena' a la 'cuestión étnica' como cuestionamiento de la modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Muyulema, A. (2001), *De la 'cuestión indígena' a la 'cuestión étnica' como cuestionamiento de la modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Novaro, G., Borton, L., Diez, M. y Hecht, A. (2008). *Sonidos del silencio, voces silenciadas: niA. (2008). s latinoamericanos. Estado, cultura Aires*. Revista Mexicana de investigaci. y Hecht, , 13(36).
- Observatorios sobre infancia y Juventud. (2004). Situacinidos del silencio, voces silenciadas: niternidadculada. Recuperado de: www.colombia.com/especiado de: www.colombia.com/
- Orservatorios sobre infancia y Juventud. (2004). Situacinidos del silencio, voces silenciaculas. En: *ReflexiEn: os sobre infancia y Juventud. . Bucaramanga, Colombia: Universodad Aut (2004). Situacinnga*. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11001913>
- Pachcaramanga, Colombia: Universodad Aut (2004). Situacinnga. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11001913>de: www.colombia.com/especiado de: www.colombia.com/especiales
- Pardo Rojas, M. (1987). *RegionalizaciMn de indígenas Chocó. Datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales*. Bogot : Museo del Oro.
- Pedraza Gel Oro.mientos actualesodad Aut (2004). Situacinnga. Recuperado de: <https://wrico-antropológicas>. Revista Nómadas, 26, p.p 80-90.
- Pineda Giraldo, R. (1999). Inicios de la Antropologtuacinnga. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo>.
- PNUD. (2011). *El campesinado. Reconocimiento para construir palo*. Cuaderno del Informe de Desarrollo Humano Colombia 2011. Programa de las Naciones Unidas para el DesarrolloO-PNUD. INDH.
- Programa Integral contra la violencia de go Colombia 2011. Programa de las Naciones Unidas para el DesarrolloO-PNUD. INDH.913de: www.colombia.com/especiado
- Queija, B. (2007). Los niaos de la conquista. En: *Historia de la infancia en Am de la conqu*. Bogota de la infancia en Am de la conquista
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y Amgrica Latina. En: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco, p.p 122-152. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificacide: <http://bibl>El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistCmica más allá del capitalismo global. Castro Gómez S & Groosfoguel R Editores. Siglo del Hombre editores, Universidad Central. Bogotá, Instituto

- de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p.p 93-126
- Raesfeld, Lydia, (2009), Nito Pensar, p.p 93-126 editores, Universidad Central. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Uniones para el desaxico.
- Rappaport J., y Gow D. (1997), *Cambio dirigido, movimiento ind nsar, p.p 93-126 editores, Univerl estado colombiano y la reubicación de los Nasa*. En: *Antropolog J., y Gow D. (1997. BogotogD.C, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.*
- Restrepo, Eduardo. (1996). *Economía y simbolismo en el “pacífico negro”*. Tesis de grado, Medellín, Universidad de Antioquia.
- Restrepo, E. y Uribe, M. V. (Comp.) (1997). *Antropologiento inde, M. V. (Comp.) (1: Instituto Colombiano de Antropología.*
- Restrepo, E. (2016) *Etnograftropolog(1997). Antropoy tticas*. Bogotá, Colombia: Enviñon editores.
- Rivera, J. E. (2001). *La VoráGINE*. Bogotá, Colombia: Casa Editorial El Tiempo.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Tinta Limzado
- Rivera Cusicanqui, S. (2011). *Pensando desde el Nayrapacha: una reflexiestereotipos del indio: El estado colombiano y la reu*. Revista Pesares y Quehaceres, No 9.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociologusicanqui, S. (2015). No. Ciudad Autanqui, S. (2015). No 9. flexiestereotipos del ind*
- Rodrudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ed. Tinta Limón. reflexiestereotipos del indio: *El Historia de la infancia en Amires, Argenti Sante f de la infancia en Amires, Argentina: Ed. Tinta Colombia, pp. 27-60.*
- Rodriguez, P. y Mannarelli, M. (Comp.) (2007). *Historia de la infancia en Am. (Comp.) (2. Bogota de la infancia en Am. (Comp.) (2007)*
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Ciudad de M9). fancixico: de bolsillo, p. 510.
- Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Salazar, F. (2011). *Embera en BogotLatinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).os del . En: Voces. Bogot). Emrporacio de Ciencias Socialesde Ciencias Soc*
- Salazar, E. y Duque Pmrporación Urandé*Geograf, E. y Duque Pmrporación Urandén biológica y cultural en Colombia. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Características del*

- cuidado a las personas en los procesos de salud y enfermedad. Comunidades indígenas: El Evisitadas por la gran expedición humana.* Bogotá, Colombia: Departamento de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- Saldarriaga, O. y Saenz, J. (2007). *La construcción y enfermedad. infancia: pedagógicas indio: El Evisitadas por la gran exp.* En: *Historia de la infancia en Am. La construcción y enfermedad. infancia: pedagogía, raza*
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia.* Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 264 p.
- Segato, R. (2016). *La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad.* En *Genealogías del sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión.* infancia: / Rita Laura Segato coordinación general de Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. -Buenos Aires, Argentina: CLACSO
- Schemelkes, S. (2010). *IndACSO al, patriarcado, desposesión.* infancia: pedagogía, raza: *El Evisitadas por Pensamiento iberoamericano 7.* Segunda época. México.
- Swanson, Kate, (2010), *"Pidiendo caridad en la ciudad. Mujeres y niado, desposesión calle de Ecuador".* Traducción de caridad en la ciudad. Mujeres y niado, desposesión calle de Ecuador"ogía, raza: *El Evisitadas por la gran expedición y Pontificia Uni*
- Tapasco, L. R. (2008). *El desplazamiento del Embera Chami y su nueva cotidianidad en la ciudad de Pereira: una mirada de una comunidad indígena asociada con las políticas de desplazamiento.* (Tesis). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Todorov, T. (2007) *Nosotros y los otros.* México: Siglo XXI Editores, 260 p.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América. nosotros y los otros.* México: Siglo XXI Editores, 260 p.
- Torres, A. (comp.) (2010) *Nosotros, A. (comp.) (2010) y los otros.* México: Siglo XXI Editores, . Quito, Ecuador: Flacso - Aecid otros. México:
- Turner, V (1988) . *El proceso ritual.* Madrid: Taurus
- Ulloa Cubillos, E. A. (1992). *Los embera.* En: A. Chavez (coord.). *Geografía humana de Colombia. Región del pacífico.* Tomo IX. Colombia: Instituto colombiano de cultura hispánica Edit
- Vallejo, A. (2018). *Historia y regimiento de cultura hispánica).* s, 260 p. Pereira: una mirada de una comunidad indígena hispánica Editores, ad de Pereira: una mirada de una comunidad indígena asociada co

- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- Vargas Llosa, M. (2015). *El sueño del celta*. Barcelona: Penguin Random House.
- Vargas, P. (1984). *La conquista tard. n Random House. imbiano de cultura hispI Editores, ad de Pereira: una mirada de una comunidad indígena*. (Tesis de grado). Bogotó: Departamento de antropología. Universidad de los Andes.
- Vasco, L.G. (1985). *Jaibanes. ouse. imbiano de cultura hispI Editores, ad de Pereira: una mirada de una comunidad indígena*
- Vasco, L. G. (1999). *Jaibana Embera y chamanismo*. En: *Cultura Embera. Memoria del simposio sobre cultura Embera*. Medellín asociada con la indígena de Antioquia.
- Vasco L. G. (2011). *Los Embera en Bogotá*. Bogotá: Cartilla digital Voces.
- Vera, J. A., y Robles L., J. (2012). *Condiciones de vida y psicosociales de nidel simposio sobre culturste de Mria de Civitas*, *Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), p.p 345-365.
- Villa, M. I. (2006). *Desplazamiento forzado en Colombia. El miedo: un eje transversal del sobre culturste de Mo sobr Civitas*, *RevistaControversia*. Bogotá (2006). Desplazamiento (CINEP).
- Wallerstein, I. (2006). *Anllerstein, I. (2006). s. Ciudad de MI. (2006). splazamiento (CINEP).n Colombi*
- Walsh, C. (2007a). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento culturste de Mobre . Civitas*, *Revista deEl giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistomica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gobal. lexiones para una diversidad episto y posicionamiento culturste de Mobre cultura Embera. Medellín asociada con la indígena de Antioquia.

Zuluaga, V. (1997). *Mitos y leyendas de los Embera Chami*. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.

Zuluaga, V. (2018). La mutilación tecnológica de los Embera Cham del convenio Androléxicones en torno a la epistemología. Medellín asociada con la indígena de

