



*Destejer la ciudad letrada, desplazar la raíz.  
Poéticas y cantares  
del pueblo embera en Bogotá*

por Simone Ferrari<sup>1</sup>  
(Università degli Studi di Milano)

TITLE: *Banish the literate city, displace the root. Poetics and songs of the Embera people in Bogotá*

RESUMEN: En el marco de los estudios acerca de los procesos de redefinición de las narraciones indígenas en la contemporaneidad latinoamericana, el presente trabajo investiga una serie de performances artísticas, propuestas literarias y oralitegrafías realizadas por miembros del pueblo embera desplazados en Bogotá, con un particular enfoque en la experiencia de estancia comunitaria en el Parque Nacional Olaya Herrera (2021-2022). Después de recorrer unos nudos de contacto entre los imaginarios urbanos y las epistemologías indígenas contemporáneas, el ensayo profundiza algunas

---

<sup>1</sup> Para la realización del artículo ha sido determinante la ayuda de Bertulfo Tascón Cértiga de la comunidad Marcelino Tascón de Valparaíso (Antioquia), a quien agradezco por su preciosa colaboración en las traducciones del embera chamí al español. También, agradezco a Keratuma/Mileidy Domicó, realizadora audiovisual, tejedora y escritora embera eyabida de Mutatá (Antioquia), por sus constantes sugerencias y aclaraciones sobre tradiciones, traducciones y producciones culturales de su comunidad. Finalmente, al mayor Graceliano, sabedor y dinamizador cultural de la comunidad embera dóbida de Yucal (Chocó), quien nunca me negó su inestimable palabra sapiencial.



producciones culturales embera, en una perspectiva de interpretación de los creadores indígenas en tanto “territorios encarnados” (Rojas-Sotelo). En el marco de reivindicaciones político-culturales de los embera en Bogotá, el ensayo apunta a identificar las trayectorias de reconfiguración epistémica de los saberes propios a raíz del desplazamiento forzado y las consecuentes reelaboraciones simbólicas de los imaginarios del espacio urbano bogotano.

**ABSTRACT:** In the framework of studies on the contemporary processes of redefinition of indigenous narratives in Latin America, this paper investigates a series of artistic performances, literary and oralitegraphic proposals carried out by members of the displaced Embera people in Bogotá, with a particular focus on the context of the experience of community stay in the Olaya Herrera National Park (2021-2022). After going through some nodes of contact between urban imaginaries and contemporary indigenous epistemologies, the essay explores some Embera cultural productions, in a perspective of interpretation of indigenous creators as "embodied territories" (Rojas-Sotelo). Within the framework of the political and cultural struggle of the Embera, the essay aims to identify the trajectories of epistemic reconfiguration of their own knowledge as a result of forced displacement and the consequent symbolic re-elaborations of the imaginaries of the urban space of Bogota.

**PALABRAS CLAVE:** indígenas urbanos; cultura embera; oralitegrafías colombianas; desplazamiento forzado; embera en Bogotá (Colombia)

**KEY WORDS:** urban indigenous people; Embera culture and literature; Colombian oralitegraphies; forced displacement; Embera in Bogotá (Colombia)

poco antes de la Conquista, el zipa de Bogotá se durmió bajo sus ramas y soñó que venían desde el norte unos seres extraños, montados en raros animales, con armas aterradoras que iban destruyendo todo a su paso. Asustado por estos presagios, llamó a los “jeques” y les contó el sueño, para que descifrarán su significado. Después de analizarlo, concluyeron que era un anuncio sobre el próximo fin de su raza.  
(Gamboa Mendoza 192)

Entre los años 2019 y 2021, en las mayores ciudades colombianas, una serie de movilizaciones sociales en contra del gobierno de Iván Duque desemboca en el estallido del paro nacional del abril de 2021. Desde el comienzo del paro nacional, las movilizaciones urbanas son integradas por grupos indígenas provenientes de regiones rurales de alto riesgo social (Corte Constitucional): Cauca, Chocó, Guajira, Amazonas, entre otros departamentos. Durante el décimo día de protestas, el 7 de mayo de 2021,



algunos indígenas misak arrebatan la estatua del conquistador español Gonzalo Jiménez de Quesada, situada en la Plaza del Rosario, en el centro de Bogotá. La acción iconoclasta, de “horizontalidad radical” (Rojas-Sotelo, *Tree*), anhela abrir un lugar de reflexión acerca de las formas de constitución y permanencia de imaginarios históricos y de ocupación simbólica del espacio colectivo. El acto genera tensiones mediáticas y políticas, abriéndole camino a un conflicto visual que involucra a distintos actores sociales y sectores urbanos de la ciudad. En las paredes de la sede capitalina del CRIC<sup>2</sup>, primera organización indígena del país, aparecen grafitis que celebran la figura de Jiménez de Quesada y las fechas de fundación de Bogotá en 1538 –después de la derrota del zipazgo muisca, incluyendo al cacicazgo de Bacatá, progenitor territorial y toponímico de la actual capital colombiana. Los autores firman como ‘Hijos del Imperio’ y sus intervenciones en las paredes remiten a un imaginario supremacista de aniquilación de la herencia cultural indígena en Colombia. Paralelamente, en los mismos días, en distintas vías del centro de Bogotá aparecen pintados en las paredes diferentes rostros de caciques y líderes indígenas y afrocolombianos, tanto pasados como contemporáneos.

Los hechos señalados ofrecen un atisbo de las imperantes tensiones simbólicas entre visiones contrapuestas en los modos de semantizar el espacio urbano en Colombia. En este contexto, el presente ensayo pretende explorar una serie de caminos de resignificación simbólica de la ciudad de Bogotá emprendidos por medio de performances artísticas y producciones literarias/oralitegráficas<sup>3</sup>, realizadas por autoras y autores que se autorreconocen como indígenas en la contemporaneidad. En su mayoría, el corpus analizado ha sido inspirado en la experiencia de asentamiento, por parte de distintos grupos indígenas desplazados –en su mayor parte emberá<sup>4</sup>–, en un área del Parque Nacional Enrique Olaya Herrera de Bogotá, entre el 2021 y el 2022.

## APUNTES INTRODUCTORIOS: BOGOTÁ Y LO INDÍGENA, O DESCOLONIZAR LO URBANO

La matriz colonial del espacio urbano bogotano se distingue por un radical allanamiento de las marcas territoriales, arquitectónicas y simbólicas indígenas. Las etapas del damero racializado de época virreinal<sup>5</sup>, de la asimilación étnica de la “ciudad

<sup>2</sup> Consejo Regional Indígena del Cauca.

<sup>3</sup> El adjetivo refiere a la noción de oralitegrafías planteada por Miguel Rocha Vivas (*Mingas*) para definir algunas producciones literarias indígenas contemporáneas donde la escritura alfabética dialoga con otros códigos de transmisión del saber. En la segunda sección del artículo se profundizarán los rasgos teóricos y aplicaciones metodológicas de la noción.

<sup>4</sup> En el presente ensayo se elige utilizar la forma ‘embera’ sin tilde, con respeto a la forma ‘emberá’, más común en área panameña. Sin embargo, se conserva la forma ‘emberá’ cuando se citan textos que la adoptan.

<sup>5</sup> En su celebre ensayo “La ciudad letrada”, Ángel Rama denota una estricta relación entre forma de la ciudad colonial y la jerarquización de su orden social, en tanto “la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, pero sobre todo la ciudad sede administrativa [...] constituyeron la parte material, visible y sensible, del orden colonizador” (Rama 24-25).



burguesa" (Mejía Pavony 20.) durante las últimas décadas del siglo XIX<sup>6</sup> y de la modernización selectiva propia del desarrollo las metrópolis continentales en el siglo XX (Harvey); Janoschka y Sequera; Segura) comparten un camino de negación estructural del pasado y del presente indígena bogotano<sup>7</sup> (Viasús Figueredo et al.), con las célebres excepciones de la herencia cultural muisca 'enjaulada' en el Museo del Oro (García Roldán) y de las permanentes y exotizadas recirculaciones de la leyenda de El Dorado<sup>8</sup>, entre otras.

La jerarquización simbólica de la ciudad bajo el paradigma sarmientino de la civilización-barbarie (Leal) ha contribuido a la instauración de imaginarios perceptivos de rareza o sospecha de autenticidad (Szulc 173) al pensar la conjunción entre lo indígena y lo urbano (Melo), a raíz de la atribución de una "esencia no urbana" (Panqueba Cifuentes 147) a toda persona o comunidad que se autorreconozca como indígena. Dicha percepción, todavía generalizada, es de por sí explicativa de la radicación de un "mapa mental" propio de la "cotidianidad urbana" (Panqueba Cifuentes 140) que suele invisibilizar cualquier rasgo "indio" que no sea "permitido" (Hale 16). Sin embargo, choca con al menos dos vertientes cruciales de la historia indígena contemporánea de Bogotá, sustentadas por procesos culturales que desafían las operaciones de silenciamiento simbólico de 'lo indígena' en el espacio urbano.

Por un lado, la cuestión muisca: considerada durante largo tiempo extinta, o integralmente incorporada al secular proceso de mestizaje étnico y cultural capitalino, en las últimas décadas la cultura muisca ha vivido peculiares dinámicas de re-etnización (Comba González), en el contexto histórico del nuevo amanecer cultural amerindio vinculado a la "emergencia indígena" (Bengoa 7) continental. Hasta hace pocos años los imaginarios colectivos posicionaban a los muisca contemporáneos "bajo la condición de descendientes [...] empobrecidos" (Panqueba Cifuentes 140) de su cultura ancestral. En la actualidad, los cabildos muisca de Bacatá, Suba y Bosa<sup>9</sup>, en Bogotá, han emprendido caminos de arraigo étnico en busca de trazas genealógicas, identitarias y narrativas muisca, pero también de redescubrimiento y reinención del ser, del conocer y del vivir muisca en la sociedad contemporánea (Comba González; Panqueba

---

<sup>6</sup> El historiador German Mejía Pavony escoge la definición de 'ciudad burguesa' para referirse a lo que otros historiadores definen como *ciudad moderna*, a raíz de "las implicaciones ideológicas que este concepto tiene, en particular al contener la idea de progreso, de origen liberal" (22); por razones similares, Mejía Pavony evita la noción de 'ciudad industrial', "debido a que la industrialización sólo adquirió efectos causales sobre el proceso de urbanización hasta muy entrado el siglo XX, periodo para el cual Bogotá ya había realizado su tránsito a lo que algunos denominan *ciudad moderna*" (Mejía Pavony 22-23).

<sup>7</sup> Viasús Figueredo, Posada Arrubla y Díaz Perdomo arrojan luz sobre los procesos de la asimilación urbana de las viviendas muisca durante los años Sesenta: "el crecimiento descontrolado de Bogotá en los años 1960 absorbió territorios tradicionales de las comunidades pertenecientes a la cultura Muisca dentro de la ciudad, considerándolos en ese entonces como barrios de ocupación ilegal, lo que conllevó a que algunas comunidades como las de Bosa, Chía y Cota se anexaran a lugares con altos niveles de urbanización" (Viasús Figueredo et al. 143).

<sup>8</sup> Entre las múltiples herencias vinculadas con la circulación de la leyenda, se señala una cuestión toponímica: a partir de su fundación en 1959 y hasta los días contemporáneos, el aeropuerto internacional de Bogotá se denomina 'El Dorado'.

<sup>9</sup> En el Colegio Claretiano de Bosa, en el febrero de 1982, se fundó oficialmente la ONIC, Organización Nacional Indígena de Colombia.



Cifuentes; Martínez Medina). La reapropiación de espacios considerados sagrados como la Laguna de Guatavita, junto con la circulación de mitos muisca coloniales tales como el del venado de oro (Mejía Pavony), del árbol del sueño o del salto de Tequendama<sup>10</sup> (Gamboa Mendoza), ha consolidado procesos de reivindicación política y dignificación cultural de lo muisca en el territorio capitalino, llegando a activar, en algunos casos, proyectos económicos de etnoturismo vinculados a la performatividad del saber propio (Estefan). Paralelamente, jóvenes investigadores y autores de ascendencia muisca están emprendiendo un camino conjunto de recopilación de cantos tradicionales y producción de literatura bilingüe (muysc cubun/español), como es el caso del sociólogo Iván Francisco Mendoza Niviayo o de la poeta Nicol Torres. La producción poética de Torres, todavía no publicada, suele ser leída por la autora en eventos públicos de literatura indígena en Bogotá. A partir de los motivos del agua, del viento y de la memoria, sus poemas ofrecen perspectivas simbólicas contrahegemónicas para interpretar el espacio social de la capital colombiana.

Otra vertiente de subversión simbólica de la supuesta 'rareza coyuntural' entre lo indígena y lo urbano se instaura al considerar el fenómeno de las contemporáneas (1960-2023) hacia la ciudad de Bogotá. La capital colombiana ha sido lugar de asentamiento de miles de personas indígenas de múltiples regiones del país, principalmente debido a las consecuencias del conflicto armado interno. La migración a Bogotá, forzada o voluntaria, ha sido alimentada por la nueva constitución de 1991, la cual "en el marco de la promesa de un país multicultural y pluriétnico [...] sugería convertir utópicamente al país en un adentro inclusivo, y a las grandes ciudades en espacios plurales" (Rocha Vivas, *Mingas* 241)<sup>11</sup>. Tal proceso ha llevado a la constitución de múltiples instituciones políticas indígenas urbanas (cabildos, sedes de organizaciones indígenas regionales, etc.). Al mismo tiempo, el fenómeno ha comportado instancias de reconfiguración identitaria y lingüística, negociación de las nociones de territorio y temporalidad, desafíos para los saberes propios. Un extenso conjunto de estudios explora la repercusión de dichos temas entre las comunidades inga (Suárez Guava; García Hernández), embera (Ruiz-Eslava et al.; Molano Suárez; Alarcón Pereira y Rojas-Molina), nasa (Bernal Mora; Guido et al.), uitoto (Nieto Moreno y Langdon; Sánchez), entre otras, así como experiencias de contacto entre distintos pueblos migrantes (Arias Barrero y Carrera Díaz; Vargas-Cruz y Parra-García). En algunos casos, los estudios analizan las trayectorias de adaptación de nociones pertenecientes a las cosmovisiones propias en contexto urbano –véanse las aproximaciones a las prácticas del buen vivir/*sumak kawsay* inga (García Hernández) o del árbol de la sabiduría uitoto (Sánchez) en Bogotá. En otros análisis, se ponen de relieve las

---

<sup>10</sup> Alrededor de estos espacios se habían desarrollado, paralelamente, imaginarios enmarcados por la ascendencia secular de los escritos de Alexander Von Humboldt, de corte meramente geográfico, los cuales influirían inclusive en las propuestas descriptivas de dichos territorios en obras literarias canónicas contemporáneas, como la novela urbana *Angosta* (2003) de Héctor Abad Faciolince.

<sup>11</sup> Según datos de la ONIC, entre 1995 y 2005 alrededor de 41.000 indígenas han sido desplazados de su territorio a raíz del conflicto armado interno colombiano (ACNUR 3). Según datos de la Alcaldía de Bogotá, en 2018 vivían en la capital alrededor de 37.000 personas indígenas (Chacón).



apropiaciones socioculturales del espacio urbano a partir de proyectos pedagógicos, movimientos culturales o procesos artísticos vinculados con la migración indígena a Bogotá (Bernal Mora; Reyes Ramírez).

En el ámbito artístico y literario, un acercamiento contundente es ofrecido por Miguel Rocha Vivas, quien dedica un apartado de su ensayo *Mingas de la palabra* a los imaginarios narrativos indígenas sobre la experiencia urbana. El estudioso colombiano identifica en relatos, cuentos y poemas escritos por autores indígenas de área andina la alegoría recurrente de la llegada a la ciudad cómo decapitación simbólica (Rocha Vivas, *Mingas* 200)<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, algunos poetas nativos colombianos –entre ellos Hugo Jamioy, kamentsa, y Fredy Chikangana, yanakona– ofrecen “visiones de cabeza”, o contra-hegemónicas, del espacio urbano: la ciudad es vacío y crisis, pero también lugar de “lucha, memoria, reinención y rearticulación” (245), tal y como lo es el mismo ejercicio de la escritura para los autores indígenas<sup>13</sup>.

Tales perspectivas alimentan lo que Bernal Mora identifica como el “acontecer indígena” (95) en la ciudad, cuya misma “conciencia política” (95) genera un arraigo simbólico entre el espacio urbano y los territorios de origen, poniendo en duda el “mito de la desterritorialización” (Haesbaert 9). Bernal Mora define las formas colectivas de interpretación alegórica y apropiación política del espacio urbano por parte de la comunidad nasa como prácticas para ‘ejercer territorialidad’ (Bernal Mora 95): es decir, la conexión con el espacio se genera de forma especular con respecto a las dinámicas de “hacer territorio” (Rappaport, *History* 29) en el lugar de origen, por medio de prácticas narrativas de circulación de la palabra oral que permiten la inscripción del saber en el espacio (Santos-Granero).

Las dos vertientes mencionadas arrojan luz sobre la posibilidad de pensar la Bogotá contemporánea como polo centralizador de múltiples y renovadas instancias históricas y culturales para los 116 pueblos indígenas de Colombia<sup>14</sup>. En esta

---

<sup>12</sup> En su estudio sobre la literatura ‘transandina’, Julio Noriega Bernuy considera que, si bien en las cosmovisiones quechua la muerte no representa una desaparición definitiva de la persona, la migración puede llegar a asumir rasgos simbólicos más terminantes de fallecimiento: “en los últimos años, posiblemente por la larga ausencia de aquellos que no pudieron volver a su tierra ni siquiera para morir, el viaje a las ciudades parece haber adquirido un sesgo más incierto y más trágico que el viaje al cementerio. Por consiguiente, se podría afirmar que para los indígenas la muerte es morir un poco y la migración, por el contrario, es morir del todo” (Noriega Bernuy 43-44)

<sup>13</sup> Imaginarios de tensión fronteriza entre la ciudad y lo indígena aparecen como motivos recurrentes en múltiples escenarios literarios del continente. Piénsese, entre otros casos, en la irrupción urbana del *aparapita* en las novelas del escritor boliviano Jaime Sáenz, donde el indígena aymara mapea y reconfigura la identidad cartográfica de La Paz a partir de sus inagotables caminos por la ciudad (Wolfezon), o más recientemente, en la exploración ‘subterránea’ de la São Paulo amerindia y migrante en la obra del indígena brasileño Daniel Munduruku (Rocha Vivas *Brasil*).

<sup>14</sup> En esta dirección, es necesario considerar la centralización editorial que involucra muchas de las oralidades y literaturas realizadas por autoras y autores indígenas colombianos, las cuales suelen publicarse en Bogotá (Rocha Vivas, *Mingas*). Más allá de las dinámicas comerciales, es posible destacar una intensificación en la realización de producciones culturales y acciones de resignificación simbólica de Bogotá por parte de indígenas no-cundiboyacenses. Ejemplificativo, en este sentido, el ritual llevado a cabo por la comunidad arhuaca en el Parque de la Independencia en 2022, y grabado para una



perspectiva, más allá del afán arqueológico para desenterrar la Bacatá precolombina, se plantea la urgencia cultural de pensar una Bacatá contemporánea, intercultural, pluriversal (Escobar, *Pluriverse*) e inter-local (Massey), a partir de su misma identificación como epicentro de renovadas trayectorias epistemológicas que respaldan las narrativas de autores y artistas indígenas en la ciudad, en una dimensión de “praxis futura” (Escobar, *Futural Praxis* 25) que complemente las tradicionales perspectivas ‘ancestralizantes’ sobre los saberes indígenas.

En este marco, se propone un acercamiento a los imaginarios artísticos y narrativos de creadores indígenas en el espacio urbano en tanto prácticas de descolonización de las epistemologías urbanas (Casián-Yde), en los siguientes términos: si bien la mayoría de los estudios sobre la cuestión indígena en el espacio urbano apuntan a identificar modos otros de *ser* indígena, en términos de adaptación de saberes y reinención de cosmovisiones, por otro lado, un giro epistémico sobre la cuestión convoca a profundizar los replantamientos simbólicos del territorio urbano a partir de las distintas cosmovisiones que lo habitan. La formación familiar y organizativa de las comunidades indígenas en la ciudad suele generar intentos de “subvertir las lógicas de aislamiento e individualidad” (Reyes Ramírez 74-75) propias del contexto urbano. En esta búsqueda, tendría lugar “el surgimiento de diversas formas de existencia y re-existencia en la ciudad” (75). Entonces, si es posible otro modo de ser indígena, ¿será igualmente posible otro modo de *ser* ciudad? ¿bajo cuáles caminos las epistemologías propias pueden narrar lo urbano? ¿qué papel tienen los creadores indígenas en este proceso? ¿cómo su lugar de enunciación, sus reconfiguraciones del espacio y de su relación con ello, determinan una posible cartografía simbólica de la ciudad *otra* desde la mirada indígena?

## PALABRAS CREACIONALES, TERRITORIOS ENCARNADOS, ORALITEGRAFÍAS

Antes de mencionar las categorías analíticas y las metodologías adoptadas para la investigación, consideramos necesaria una premisa, por así decirlo, enunciativa. Los extensos debates acerca de sentidos e incomodidades de definir los rasgos de una ‘palabra’ indígena en la contemporaneidad continental, tanto en el ámbito artístico-literario como en una dimensión política, subyacen a una serie de retos y criticidades propias del giro decolonial de los estudios latinoamericanos y de sus métodos investigativos. Nos referimos a las tensiones permanentes entre dinámicas de solidaridad social, activismo académico y apropiación cultural, entre deconstrucción de categorías exegéticas hegemónicas y coerción de epistemologías otras, para que estas lleguen a afirmar lo que el (la) investigador(a) anhela escuchar. Evidentemente, no

---

producción audiovisual presentada en el Festival de Cine Indígena del mismo año. En el video aparecen algunos miembros de la comunidad arhuaca realizando un proceso de sanación de una piedra considerada como el “corazón de Bogotá” y foco de conexión de “las piedras de toda Colombia y del mundo” (Anugue).



estamos exentos de estos riesgos, así como tampoco de otras formas de esencialismo (Caviedes). En este sentido, acogemos la perspectiva del trabajo de campo como arena de co-teorización, es decir, de “producción colectiva de vehículos conceptuales” (Rappaport, *Escritura* 204) planteada por Joanne Rappaport en el contexto disciplinario de la etnografía. Si bien nuestro análisis se detiene en un corpus de performances y producciones artísticas y narrativas, el ejercicio exegético ha sido alimentado también por un breve trabajo de campo en el Parque Nacional Olaya Herrera<sup>15</sup>. En ello, las conversaciones grabadas con jaibanás, escritores y miembros de la comunidad embera han contribuido a explorar posturas teóricas y explicitar reflexiones en diálogo sobre las coordinadas epistémicas (Garzón López) entre las cuales orientarse para una aproximación a la palabra embera que fuera desprendida, en la medida de lo posible, de las gramáticas del saber hegemónicas (Mignolo).

A raíz de esta premisa, el presente acercamiento a las producciones artísticas y literarias embera en Bogotá comporta una puesta en discusión de ciertas implicaciones de ‘lo letrado’ de la ciudad, en una perspectiva descolonializada de la noción de Ángel Rama (Catelli). En *Beyond the lettered city*, Rappaport y Cummins exploran el uso de la escritura alfabética entre caciques y líderes indígenas del área noroandina desde las primeras etapas de la colonia. En ese caso, el empoderamiento discursivo de la ciudad letrada consistía en el posicionamiento periférico –más allá de la ciudad letrada, o en la “ciudad sumergida” (Spitta 12)– asignado a tales escrituras (Rappaport y Cummins). Sin embargo, explorar las grietas entre las ‘murallas’ de la ciudad letrada contemporánea implica también desestructurar algunos postulados conceptuales subyacentes a lo que se entiende con escritura en contextos epistemológicos indígenas. Por un lado, cabe resaltar que la eventual ausencia de códigos alfabéticos<sup>16</sup> no implica ausencia de producción escrita, en lenguajes no mediados por la letra –tejidos, orfebrería, etc. (Severi; Rocha Vivas, *Mingas*; Vargas-Pardo). Por otro, los compromisos éticos, rituales y epistémicos de las prácticas narrativas y artísticas indígenas ameritan una profundización de sus rasgos enunciativos.

El corpus de análisis propuesto combina producciones poéticas, escrituras en espacio público y performances artístico-rituales. Para abarcar el corpus, en primer lugar, es necesario evidenciar que el conjunto de producciones analizado se inscribe dentro de prácticas compartidas en el uso de la palabra, por parte de los embera, bajo dos matices: el poder simbólico y el poder creador. En distintas epistemologías indígenas, el ejercicio de ‘simbolización’ del mundo por medio de la palabra es concebido como producción de una “imagen desde el corazón del ser” (Finscue Chavaco 284), implicando un replanteamiento de los epicentros corporales de las

---

<sup>15</sup> Han sido realizados dos viajes de campo el 14 y el 19 febrero de 2022. De acuerdo con las autoridades de Bakatá, se han realizado entrevistas a jaibanás, líderes sociales y habitantes del espacio, y se han compartido espacios de reflexión y de escucha de relatos orales embera frente al fogón de una carpa habitada por una familia embera.

<sup>16</sup> Distintas comunidades indígenas de América Latina impulsaron y consolidaron procesos autónomos de constitución de un código alfabético propio para sus lenguas.





racionalidades del saber. Tal perspectiva, sintetizable bajo el lema del *corazonar* (Guerrero Arias), incluye tanto prácticas experienciales de “comunidades territorializadas” (Escobar, *Sentipensar*) como formas de definir y simbolizar el mundo desde racionalidades no-hegemónicas por parte de dichas comunidades, a través de sus oralidades y escrituras. En este sentido, el poder simbólico de la palabra indígena restituye la emersión de un posicionamiento insurgente de nombrar el mundo (Cossio Moreno), en este caso urbano.

Entre los saberes embera, tal perspectiva se entreteteje con la función mítico-creadora de la palabra. Analizando los cantos rituales embera, Luis Vasco Uribe señala que “mediante el canto se narra lo que ocurre en el nivel de realidad que los asistentes no perciben. Y, al mismo tiempo que se narra, ocurre. Porque se narra, sucede” (Vasco Uribe 125). El efecto perlocutorio de la palabra-canto ritual propia de distintas prácticas chamánicas amerindias (Severi) se repercute en los motivos de algunos relatos cosmogónicos embera. En estas narraciones, los hombres creadores del mundo logran que las cosas aparezcan solo nombrándolas, como en el caso de Jinu Poto<sup>17</sup>, el hijo de la pantorrilla, protagonista de las cosmogonías embera (Rocha Vivas, *Sol*; Ferrari, *Jinu*). La palabra simbólica embera implica una fuerza performativa de fundación, tanto en su brote ritual como en sus proyecciones en nuevas materialidades de comunicación. Por otro lado, el valor creador de las prácticas narrativas es asociado al vigor energético del movimiento. Tal y como el mover de las manos de las mujeres embera tejiendo las geometrías de las chaquiras genera flujos intergeneracionales del saber, en una dimensión corporal de la memoria, asimismo el caminar o “la andadera” (Marulanda García), esencia de las ontologías del desplazamiento embera (Rincón Villanueva), es forma de aprendizaje y de consolidación del conocimiento. Tal perspectiva puede compararse con las nociones de *palabrandar* –palabra que camina– nasa, de *rafue* –palabra que amanece– uitoto, del círculo de la palabra inga (Ferrari, *Almendra*; Urbina Rangel; D’Angelo): de la misma forma, la palabra embera tiene una esencia caminante, abiertamente vinculada con los héroes de su tradición oral. Personajes fundacionales o civilizadores de la cosmogonía embera, como Chucurí o Jinu Potó, se caracterizan por constantes desplazamientos entre mundos, y la específica contigüidad entre las vivencias comunitarias embera y sus mitos hace que sea “posible develar que los Emberá se reconocen en el personaje Chuchurí como si se tratara de uno de ellos” (Rincón Villanueva 649), en una identificación filtrada por el enfoque epistémico de “creerle” al mito (Cunin 38).

En consecuencia, el valor epistemológico de la palabra embera, creador y caminante, en contexto de desplazamiento se relaciona con la encarnación de la mitopoiética propia en prácticas vivenciales del movimiento. En el ámbito de la creación artística, dicha mirada remite a la noción de *territorio encarnado*, integrada para

---

<sup>17</sup> Según el código de transcripción y el área lingüístico-cultural embera de referencia pueden encontrarse variantes ortográficas distintas para nombrar la figura de Jinu Potó, tales como Jeru Poto Oarra, Jinu-Poto-Wuarra, Jinopotabar, Jiru Poto Warra, entre otras (Ferrari *Jinu*).



proponer un acercamiento de tipo colectivo-territorial al lugar de enunciación de los creadores embera en Bogotá. La noción es planteada por Miguel Rojas-Sotelo para definir a artistas indígenas contemporáneos cuyas prácticas intelectuales se presentan como respuestas de reacción/liberación/re-existencia territorializadas frente a formas represivas de la historia comunitaria (Rojas-Sotelo, *Tree*). En el ámbito del desplazamiento a la ciudad, las obras realizadas por autores indígenas en Bogotá como los chumbes<sup>18</sup> digitales de Benjamin Jacanamijoy, son pensadas en tanto “proyecciones de su propio desarraigo” (Rojas-Sotelo, *Territorios* 71)<sup>19</sup> las cuales integran los procesos de resignificación indígena del espacio urbano aquí analizados.

Finalmente, unas últimas coordinadas exegéticas necesarias para orientar la investigación se relacionan con los códigos propios de las producciones artísticas y poéticas analizadas. Como se ha señalado, el espacio de relación primario entre poemas, murales y cantos-bailes está vinculado con la función epistemológica de la palabra embera en contextos de desplazamiento –simbólica, creadora y caminante– y por su lugar de enunciación, de ‘territorios encarnados’. Sin embargo, las diferenciaciones estructurales entre los lenguajes involucrados en dichas producciones se desarrollan bajo otro patrón común, en el marco de una extensa franja de contactos entre códigos propios de las formas narrativas indígenas contemporáneas. Los notorios diálogos entre oralidad y escritura literaria, felizmente sintetizados en el continente con la expresión de “oralitura” (Chihuailaf), han sido analizados en una más compleja perspectiva de contactos entre códigos por Miguel Rocha Vivas (*Mingas*). Su propuesta definitoria de “oralitegrafías” (22) abarca el heterogéneo conjunto de redes semióticas en diálogo en ciertas producciones indígenas contemporáneas: escritura alfabética, tejido, relato oral, lenguaje iconográfico, canto, entre otros. Rocha Vivas identifica como oralitegrafías a las textualidades producidas por contactos entre redes “de interacción simbólica y usualmente pluricomunicativa” (22) entre campos, que a su vez “pueden expresarse en los espacios físicos o soportes en que se materializan una o múltiples textualidades (Rocha Vivas, *Mingas* 22), en las cuales el libro se vuelve una de las variadas posibilidades de materialización del texto.

En este orden de ideas, las propuestas artísticas y poéticas embera en Bogotá se analizan aquí en su dimensión de textualidades oralitegráficas, profundizando grietas y espacios de contacto entre distintos códigos en interacción: poesía, canto, relato oral, escritura mural, pintura. En una perspectiva de análisis que apunta a enmarcar los procesos de resignificación y subversión de espacios y epistemologías urbanas, pero también a evidenciar los procesos de pervivencia y reconstitución simbólica de la palabra indígena desplazada, la investigación se mueve en el marco de interpretación de los autores y creadores embera como ‘territorios encarnados’ y del análisis de su

---

<sup>18</sup> Tejido tradicional propio de distintas culturas indígenas andinas del suroccidente de Colombia (inga, kamentsa, nassa, entre otras).

<sup>19</sup> Una de las obras de Benjamin Jacanamijoy es proyectada en la Torre Colpatria de Bogotá en 2015.



producción a partir de los significados epistemológicos de la palabra vehiculada: simbólica, creadora y en movimiento.

## ORALITEGRAFÍAS, CANTARES Y POEMAS DE EMBERA DESPLAZADOS EN BOGOTÁ

Entre septiembre de 2021 y mayo de 2022, alrededor de mil quinientas personas se asentaron en el Parque Nacional Olaya Herrera, situado sobre la Avenida Carrera Séptima, en los límites nororientales de la localidad de Santa Fé, en una zona céntrica de Bogotá. Las personas que se instalaron en el parque eran hablantes de más de diez idiomas diferentes y se reconocían como pertenecientes a quince distintos pueblos indígenas colombianos: embera katio, embera dóbida, embera chamí, nasa, kokonuco, pasto, wayuu, zenú, koreguaje, uitoto, yanacona, pijao, esperara siapidara, cubeo, muisca. Por fuera de algunas excepciones, llegaron desplazados de sus territorios a raíz del conflicto armado interno. Dentro de la marcada pluriétnicidad del espacio, una extensa mayoría de los asentados se reconocía como embera (katío, chamí, dóbida) de los Departamentos del Chocó, de Antioquia y de Risaralda.

A lo largo de los nueve meses de ocupación del parque, las personas asentadas en el Parque reclamaron a la alcaldía de Bogotá su derecho a una vivienda digna o al retorno seguro a su territorio. Las múltiples acciones políticas de los comuneros (interlocuciones y encuentros con la alcaldía, movilizaciones y operaciones de divulgación) han sido acompañadas por una serie de performances artístico-rituales, intervenciones escritas en el espacio público y otras formas de poetización de la experiencia social colectiva, de las cuales nos ocuparemos en este apartado.

Ahora bien, durante la ocupación, el Parque Nacional Olaya Herrera asume el nombre de "Bakatá"<sup>20</sup>. Al utilizar la denominación muisca del zipazgo sobre el cual fue construida en la Bogotá española, las personas que ocupan el espacio actúan en el cronotopo de la ciudad capital: la asignación de un nombre liberado de la historia colonial le atribuye al espacio urbano la significación "futural" (Escobar, *Futural Praxis* 25) de polo catalizador de la "emergencia indígena" (Bengoa 7) colombiana.

Mientras algunos muisca adhieren políticamente a la lucha intercultural de los distintos pueblos presentes en el parque<sup>21</sup>, restituyendo su visión del territorio urbano como "escenario concertado" (Viasús-Figueroa et al. 157), su lengua es utilizada como tejido simbólico entre las distintas instancias sociales de los pueblos indígenas

---

<sup>20</sup> La organización de indígenas que habitan el Parque Nacional acoge, para su denominación, la grafía de Bakatá; sin embargo, el cacicazgo muisca precolombino y el Cabildo Mayor Muisca contemporáneos utilizan la grafía Bacatá. A lo largo del ensayo, se alternan las dos expresiones para indicar la realidad política contingente del Parque Nacional (Bakatá) y la forma muisca de nombrar la ciudad (Bacatá).

<sup>21</sup> Aún sin vivir condiciones personales de emergencia habitacional, en el trabajo de campo se han testimoniado situaciones de indígenas residentes en Bogotá quienes decidieron mudarse temporalmente al Parque Olaya Herrera para solidarizar con la lucha política de las comunidades presentes.



colombianos. A lo largo de la ocupación, en el espacio urbano de Bakatá se reconstituyen prácticas de resistencia típicas de los territorios de origen de muchos de los ocupantes: se conforma una guardia indígena<sup>22</sup> interétnica, no armada y encargada de vigilar las fronteras del parque; una de las plazoletas internas al Parque Nacional se convierte en espacio de asamblea permanente, tal y como en distintos resguardos rurales afectados por la presencia de grupos armados; en las noches, junto a los fogones, se reúnen chamanes y líderes sociales para realizar rituales de purificación del espacio, con hierbas sagradas, y de los cuerpos, con el uso de la jagua<sup>23</sup>. Mientras tanto, mayores y mayores recuentan mitos tradicionales, cuya riqueza literaria se alimenta de nuevas adaptaciones narrativas a los elementos del espacio urbano.

#### PALABRA AFUERA: LA LENGUA DEL JAGUAR

En este contexto, en el Parque Nacional se activan a la vez los tres derroteros propios de la comunicación indígena contemporánea: la palabra hacia adentro (de la comunidad), la palabra hacia afuera (instituciones, ciudadanía, personas no-indígenas) y la palabra de intercambio (entre pueblos indígenas) (Agurto y Mescoco). Las interconexiones entre dichas trayectorias se hacen marcadas en contextos de desplazamiento urbano. Las necesidades de reconfiguración de los saberes desarraigados llevan a negociar los intersticios de las nociones de adentro y afuera (Rocha Vivas, *Mingas* 240). En el contexto analizado, la convivencia entre pueblos indígenas de culturas lejanas (amazónicas, andinos, guajiros, entre otros) facilita la desestructuración de fronteras étnico-culturales. Al mismo tiempo, la contigüidad entre la zona del parque habitada por indígenas y la poblada Carrera Séptima de Bogotá, constantemente transitada de carros y peatones, facilita espacios de contacto y comunicación con el 'afuera' urbano.

Uno de estos espacios es ofrecido por las vallas de contención utilizadas por la alcaldía para delimitar materialmente las fronteras del área del parque ocupada por los grupos indígenas. Algunos miembros embera de la comunidad, con el aporte de grafiteros bogotanos, utilizan las vallas de contención como soportes para la realización de murales. Bajo otro principio epistemológico propio de distintas cosmovisiones indígenas colombianas, según el cual es el territorio el primer libro y espacio de conservación del conocimiento (Ferrari, *Mito*), decenas de vallas de color negro se cargan de palabras, colores e imágenes. La combinación de códigos (alfabético, gráfico-visual, textil) produce oralitegrafías que integran a la dimensión poético-estética una

---

<sup>22</sup> En su organización contemporánea, la Guardia Indígena es una institución desarmada de control territorial que surge a finales de los años Noventa en el Cauca como modalidad de resistencia territorial a los grupos armados que generan zozobra en el territorio. En las siguientes décadas, muchas comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas se inspirarán en la guardia indígena del Norte del Cauca para organizar sus propias instituciones de control desarmado.

<sup>23</sup> La jagua es una fruta cuyo extracto es utilizado por los embera como pintura negra de decoración de la piel.



práctica política de redefinición del posicionamiento de los desplazados. Utilizadas con funciones de separación y control, las vallas de contención son resignificadas por medio de intervenciones artísticas que abren un espacio de enunciación para la comunidad desplazada, desde y hacia la ciudad.

En esta perspectiva, cada valla asume la función de hoja o página de un libro, en la cual la escritura alfabética dialoga con imágenes que restituyen el esfuerzo de restablecimiento de cosmovisiones propias en el ambiente urbano. Si en algunas vallas se representan textualmente los gentilicios de los pueblos (Fig. 1), en otras la elaboración escrita se hace más compleja. Es el caso de textualidades formuladas bajo la modalidad de los mandatos: “Respetar la vida como deber ancestral” o “Mirar la raíz” (Fig. 2), plasmadas entre los motivos típicos de tejidos y parumas, faldas embera preñadas de narraciones. Desorientada por el desplazamiento, la palabra embera e indígena se reconfigura encontrando en las oralitegrafías en el espacio público una herramienta de refundación del saber y de la raíz. En continuidad con algunos mitos amazónicos, según los cuales la caída del árbol de la abundancia – provocada por el esfuerzo colectivo de ardillas, hormigas y micos – originaría la vida del Río Amazonas (Rojas-Sotelo, *Territorios*), en la cosmogonía embera fue la acción conjunta entre los animales de la selva para desarraigar el poderoso árbol Jenené lo que permitió, con su caída, el nacimiento del agua y de la vida (Achito). A partir de una mitopoiética de la orfandad y del desarraigo, las oralitegrafías urbanas embera plantean el “mirar la raíz” como acto de conciliación con la distancia, geográfica y epistémica, con el territorio de origen: aunque se asome a la ciudad, hablando ‘su’ lengua (el español), la palabra embera no deja de mirar hacia atrás. La ciudad se plantea entonces como un lugar ‘raíz afuera’: para narrarlo es necesario retar el desarraigo y ocupar el espacio de acogida con la palabra propia, caminando con ella las necesidades ideológicas de la comunidad.

El lugar enunciativo de las oralitegrafías se manifiesta como “territorio encarnado” en otra valla (Fig. 3), la cual representa a dos jaguares agachados observándose recíprocamente. Los dos jaguares visten una falda roja, agarran en la mano un bastón de mando y tienen en la espalda, al parecer, un arco y una flecha, accesorios típicos de las vestimentas embera, especialmente en el ritual de caza. Los dos jaguares son conectados por una forma romboidal. Dentro de ella aparece la escritura ‘embera’. La valla está dispuesta frente a una de las entradas principales del parque, en ese momento cerrada por la Alcaldía municipal. Revirtiendo políticamente la separación impuesta entre comunidad y ciudad, el mismo posicionamiento del dibujo lo convierte en espacio de acogida del ‘afuera’. En efecto, la simbología de la imagen remite a un lugar de bienvenida: el rombo, o vientre, utilizado con frecuencia en las artesanías embera, puede representar la serpiente –animal protector del territorio– pero también el hogar y los miembros de la familia (Revelo y Estrada 23). En su centro suele ser ubicado el corazón (23), núcleo oculto de la imagen, superpuesto al gentilicio de la comunidad, ‘embera’, que traduce ‘gente’. El ejercicio de territorialización del cuerpo coloca su epicentro de pensamiento (el corazón) en el nuevo espacio enunciativo urbano. A los



lados, los dos jaguares. Ya secularmente antropomizado entre los caciques del pasado<sup>24</sup> (Gómez García-Reyes y Payán Garrido), el jaguar es figura recurrente de la mitopoiética embera. Suele aparecer como aliado desconfiado de una naturaleza fértil e incontrolada (Rocha Sol), ser espiritual conectado a nivel vital con los jaibanás, médicos tradicionales emberas, los cuales por medio de la pintura facial de color rojo pueden convertirse ritualmente en jaguares (Vasco Uribe). En efecto, los dos jaguares parecen restituir tal desconfianza, o “tensa armonía” (Rocha Sol 601). Los animales no direccionan su mirada hacia afuera ni hacia adentro: su posicionamiento inquieto reproduce los inciertos esfuerzos de adaptación a nuevos procesos de enraizamiento territorial. Los elementos antropomorfos de los animales evocan un mecanismo de metamorfosis, o de “devenir animal” (Scaramucci 279), de dos posibles jaibanás o guardias indígenas embera ‘jaguarizadas’. La relación estética entre la cultura embera y las perspectivas ‘jaguarizadas’ amazónicas, fortalecida por la influencia sureña de los muralistas locales, produce un tejido de imaginarios. El recíproco acercamiento entre hombre y jaguar permite la encarnación del felino en su renovado papel de guardián de mitos y ritualidades de la comunidad frente a los desafíos de la selva urbana. Al mismo tiempo, la ‘jaguarización’ de los cuerpos embera, ya normalizada en las prácticas rituales de pintura facial de los jaibanás, podría responder a una solicitud epistémica, por parte de la comunidad desplazada, de qué la ciudad acoja su lenguaje: es decir, que la ciudad se ‘jaguarice’, y que se permita escuchar la que la estudiosa brasileña Renata Marquez define como *a língua das onças*: “escuchar la lengua de los jaguares [...] abre un intervalo para vivir la vacilación epistémica y, así, constituir otras historias, que incluyen múltiples narrativas” (371).<sup>25</sup> Como en el poema *A nuestro padre creador Túpac Amaru* la Lima de Arguedas había sido apretada y engullida por la serpiente *amaru* (Campuzano), en las vallas del Parque Nacional la Bacatá embera asume formas jaguarizadas, cuestionando la propia desterritorialización de la comunidad y retando las fronteras de su tradición mitopoiética.

#### PALABRA ADENTRO: SANAR LA CIUDAD

Entre los embera desplazados en el Parque Nacional se encuentran algunos jaibanás<sup>26</sup>. Además de manejar hierbas y cantos curativos propios de la medicina tradicional

---

<sup>24</sup> Una profundización interesante es propuesta por García-Reyes y Payán Garrido, quienes en su cartografía de la antroponimia del jaguar señalan que “en los Embera del río Sinú se resalta imamá purrú o “jaguar rojo”, uno de los principales líderes de los años cincuenta” (García-Reyes y Payán Garrido). En algunos contextos culturales embera, el color rojo –de por sí connotado cosmogónicamente por significados sacrales– suele ser asociado al jaguar (Vasco Uribe).

<sup>25</sup> Traducción nuestra.

<sup>26</sup> Literalmente “él que posee/maneja los espíritus” (Alcaraz López e Yagari Tascón). Sin embargo, cabe mencionar que la relación jaibaná-espíritu no es de dominación, sino de “tensa armonía”: “ellos [los jaibanás] no dominan a sus jais; en realidad, tratan continuamente de agradecerlos, les hacen fiestas, los



embera, los jaibanás son encargados de mantener los contactos con el mundo de los sueños y con los *jais*, espíritus de diferentes naturalezas, en algunos casos considerados responsables de las enfermedades corporales y desarmonías comunitarias<sup>27</sup> (Vasco Uribe; Domicó et al.). Los *jais*, en la cosmovisión embera, no son estáticos ni estables. En contextos de conflicto armado, pueden asumir la forma de paramilitares, y así aparecer uniformados en los sueños de las personas (Sepúlveda López). Por tales razones, en casos de violencia y desarraigo el jaibaná “cobra una importancia excepcional pues exalta los lazos comunitarios, [...] encierra a los espíritus peligrosos para que las personas desplazadas puedan ocupar nuevos territorios, restablece la salud de sus pacientes y da seguridad a las familias para enfrentar las adversidades” (Turabay y Domicó 136). Efectivamente, como lo señala Vasco Uribe, el poder del jaibaná trasciende los vínculos territoriales: su capacidad de enfrentar a los *jais* malignos puede inclusive potenciarse en el espacio urbano (Vasco Uribe 92). En el Parque Nacional de Bogotá, durante una reunión junto al fogón en la cual compartimos reflexiones sobre las perspectivas de la presente investigación, un jaibaná perteneciente al pueblo embera katio (gente del monte) me ha referido el siguiente relato oral acerca de su actividad espiritual en el espacio urbano:

La ciudad da enfermedad, tiene mucho mal espíritu. Acá muchos roban, hay muchos brujos, mucha gente armada. Nosotros nos fuimos por conflicto armado, por gente armada, minería, pero a veces acá también nos asustamos.

Pero cuando vinimos acá desde el Chocó, el espíritu nos acompañaba. Cualquier cosa, cuando voy al centro, el espíritu me acompaña. Me dice si un niño tiene jai, mal espíritu, la enfermedad. Porque la gente acá tiene enfermedad de nosotros, el mal de espíritu. Yo de noche los atiendo, con cantos, con yerbas y plantas del parque, que se cocinan y se toman, o con jagua, que traen del territorio. Eso sirve para uno ser sagrado, para no estar mal sagrado de salud: lo bañamos entero en jagua, en luna llena.

En un lado del parque hay jais, espíritus malos. Porque antes eran tierras de los indígenas y ahora todavía son sagrados. y uno no puede andar así, porque si un lugar es sagrado también es peligroso. Entonces los jaibaná hacen en día y noche su espiritualidad, para que los niños no mueran por enfermedad, por el aguacero, por el frío, por la vía, por cruzar el otro lado de la vía, por el granizo.

Pero nosotros somos de aquí, no somos de ajeno. (Jaibaná A.)

El testimonio del jaibaná manifiesta algunos nudos esenciales de la cosmovisión embera, los cuales nos sirven de abordaje para un acercamiento al lenguaje del canto ritual. Primero: el canto es herramienta de cura de los *jais* malignos. Su valor terapéutico se debe al valor perlocutorio y creador de su palabra: la cura se genera nombrándola. Segundo: en la espiritualidad embera, un espacio sagrado es al mismo tiempo fuente

---

alimentan y a cambio reciben su ayuda, mantienen la tensa armonía con un entorno verdaderamente hostil y peligroso”. (Rocha Vivas, *Sol* 601).

<sup>27</sup> En algunos contextos comunitarios, el mismo jaibaná puede ser considerado responsable de una enfermedad o desarmonía. Esta percepción social del jaibaná, influenciada por las seculares estigmatizaciones por parte de los misioneros católicos, ha llevado a frecuentes tensiones y acciones violentas intracomunitarias (Jiménez Marzo; Vasco Uribe; Rocha Vivas, *Sol*; Pardo).



de peligros. *Jais* malignos y benignos conviven. De la misma forma, tanto los héroes fundacionales como los jaibanás no siempre reciben confianza por parte de la comunidad, en tanto sus poderes espirituales pueden ser utilizados en detrimento del pueblo (Ferrari, *Jinu*). Tercero: la ciudad engendra nuevos *jais* malignos y peligrosos para la comunidad, como lo son las personas armadas que se dedican al robo, o 'brujos', los buses que vuelven insegura la vía, los fenómenos climáticos adversos.

Al mismo tiempo, el jaibaná vincula el espacio espiritual del Parque al carácter histórico de la cuestión indígena. La elevada presencia de espíritus malignos se debe a la rebelión de los antiguos asentamientos muiscas en el territorio, lo cual vuelve sagrado, y en consecuencia inseguro, el sitio. Sin embargo, el relato evidencia dos líneas de continuidad entre comunidad y ciudad: por un lado, la antigua presencia indígena en el territorio legitima la presencia de sus cuerpos y saberes: "no somos de ajeno". Por otro, a pesar de las múltiples enfermedades alimentadas por el espacio urbano, ese mismo territorio puede ofrecer plantas curativas, como las hierbas identificadas por el jaibaná en el bosque aledaño a la frontera oriental del parque.

En este planteamiento relacional, el canto embera mantiene su doble función: de cura y de "catalizador de la historia" (Vasco Uribe 3) propia. Dicha dualidad es compartida tanto por los cantos de los jaibanás como por los *truambis*, cantos de sanación, de duelo o de animales, interpretados generalmente por las mujeres (Domicó Murillo). Una performance artística de algunas mujeres y hombres embera chamí – 'gente de la Cordillera' – desplazados en Bogotá ejemplifica la convivencia entre las dos dimensiones en su actualización al espacio urbano. La performance consiste en una realización audiovisual<sup>28</sup> en la cual es grabado un canto-baile de cinco mujeres, acompañado en la segunda parte por el canto de dos hombres y por unos breves versos rapeados por un joven embera. Los cantos son escritos en lengua embera chamí sin traducciones. La conservación no traducida de la lengua propia, oralizada en el canto, aparece como llamado a la defensa del soplo de vida de Karagabi, primer jaibaná del mundo embera, quien con su aliento generó el idioma embera (Emberá Chamí et al.). Al mismo tiempo, puede interpretarse como enfrentamiento a la mediación devoradora del español.<sup>29</sup> En el video, el lenguaje del canto entra en un espacio de diálogo con las geometrías de las chaquiras, de los tejidos y de la jagua pintada en el cuerpo de las mujeres, con la intermediación del código audiovisual. Realizado por el grupo a partir de una reelaboración de tres relatos tradicionales, el canto-baile es performado en un parque urbano. El primer verso resulta explicativo del proceso de reconfiguración epistémica propio del desplazamiento: "*Nábêrabara mâira, Nábêrabara mâira, Nêburu*

---

<sup>28</sup> La producción ha sido realizada por Resonar Lab. El video está disponible en Youtube, bajo el título: "JEFÃ: CANTO EMBERA".

<sup>29</sup> Sobre tema de la percepción subalterna del embera en contextos socioculturales (y familiares) bilingües, remitimos a los brillantes versos intergeneracionales de Mileidy Domicó/Keratuma, en su poema oral *Así jeso, así!*: "-Mamá, a mi hábleme normal/-¿Sawa nene ea bedesai mura?, ¿Buitara sabu bedeabu nene ea?/-Así no, hábleme normal, te he dicho mil veces./-¿Cómo es normal para ti hijo?/-Así, jeso, así!" (Keratuma 48).





*bachî damâ*/Nuestros ancestros, nuestros ancestros, contaban, contaban". La reafirmación de la autenticidad cultural de la palabra cantada es remitida a la autoridad enunciativa de los ancestros. El desajuste de saberes propio de la transmisión oral perdida con el desplazamiento se agarra a la memoria colectiva. En respuesta a las inquietudes epistémicas propias de la lejanía forzosa, el canto-baile remite a la voz de los ancestros se convierte en una búsqueda de arraigo corporal a Bakatá, en el intento de concretar nuevas conexiones entre el mito propio y el espacio urbano. El uso de las chaquiras y de la jagua, o *kipara*, pintura corporal asumen función de protección (curación) y enraizamiento a la memoria propia (catalización de la historia). Al compartir las mismas tareas, pintura corporal y canto confluyen en la generación de la palabra performativa, y encaminada, embera. Los siguientes versos del canto hacen hincapié en la historia propia: "*Nêburu bachî damâ/Jaibana caciquetû bôbâchimamâira wêra bare burû pana* /nuestros ancestros contaban/que el jaibaná, cacique, estaba con su mujer". El conocedor de plantas y espíritus (jaibaná) coincidía, en la época de la soberanía cultural precolonial, con el detentor del poder político sobre la comunidad (cacique). En el canto, el proceso de desplazamiento comunitario hacia la ciudad es un retorno a la historia propia dignificada y una historización de la espiritualidad: lo contrario del desarraigo. En el siguiente verso, el cantar embera introduce un segundo nivel diegético: "*Chi jaibana caciqueba wêrama jarabôsima mâira, wêrama jarabôsima mâira Curijia, curijia, usabâra ôjüabari*/El cacique jaibana le contaba a su mujer, le contaba a su mujer/Conejo, conejo, el perro lo coge en el camino". El relato del cacique-jaibaná, transmitido por los ancestros, es consignado a una mujer, encarnada en el baile y la voz de las cantoras. Los espejos enunciativos de la poética embera devuelven un tejido de voces que convoca la forma espiral de la temporalidad propia: las tres voces narradoras (cantoras, ancestros, jaibaná) interactúan en un canto ritual que opera simultáneamente en múltiples niveles del espacio-tiempo comunitario, permitiendo una síntesis de convivencia entre historia, espiritualidad y rito.

En esta perspectiva, los intérpretes del canto se convierten en 'territorios encarnados': el posicionamiento en el espacio público de la corporalidad y de la palabra performativa embera permiten ocupar la historia urbana con la cosmovisión propia. El movimiento de la palabra, cantada y bailada, se vuelve andanza del saber, explorando hacia el final de la performance los códigos urbanos del rap,<sup>30</sup> por medio de los cuales el canto asume tintes mítico-vivenciales: "*Embera antioquiadê bêna aribadâ/Mâude embera nêko adaupedâ obrikama mêra pêdamâ,/chi aribâdamâ, aribâdamâ mâudeba embera bûsidau/montedê, montedê aribâdabâ, aribâdabâ*/ Los Embera de Antioquia/encontraron al mohán/por eso embera cogió su machete/y lo clavó/lo clavó/al mohán/al mohán". La performance urbana del joven rapero embera traslada a

---

<sup>30</sup> Distintos indígenas embera desplazados en espacios urbanos utilizan el rap como forma artística de denuncia social. El grupo más conocido es el dúo "Embera Warra". Los dos artistas del grupo, Walter y Gonzalo Queragama, vivieron en el Parque Nacional. Las letras de sus canciones profundizan la temática del desplazamiento, pero también los mitos tradicionales embera. Sus videos están publicados en línea.



un espacio enunciativo que trasciende la dimensión ritual del cantar para asignarle espacio protagónico a la comunidad, territorializada en su geografía de origen (Antioquia). El encuentro con la figura del mohán (*aribâdabâ*), jaibaná que después de muerto revive en un ser animalizado peligroso para los seres humanos (Jiménez Marzo; Rossbach de Olmos), repropone el relato cosmogónico del jaibaná y del mohán, donde la comunidad se reúne para asesinar a un mohán de la selva, responsable de la muerte de un familiar de un importante jaibaná (Docentes). En el contexto del canto colectivo, el desafío del mohán asume la carga simbólica del aterrizaje traumático al espacio urbano. La comunidad ataca al mohán con machete, revirtiendo los imaginarios de la “decapitación simbólica” (Rocha Vivas, *Mingas* 200) asociada con el desplazamiento indígena a la ciudad: en una subversión de los imaginarios fronterizados de la ciudad, tradicionalmente representada como espacio excluyente y al cual ‘adaptarse’, son los embera quienes decapitan, al llegar a Bogotá, los espíritus malignos de la ciudad-mohán. Por medio de esta visión de cabeza, el cuerpo indígena desplazado redescubre, en la metrópolis, sus propias geografías del conocimiento, a través de su perspectiva de ‘territorio encarnado’ en el espacio urbano. Como lo señala Abadio Green Stocel, “para volver a llenar las lagunas de la memoria y el saber, con los ríos que nacen de sus propios cuerpos, es necesario rehacer la geografía de sus propios pueblos” (Green en López Valencia 157). En una nueva cartografía urbana de saberes y cuerpos, el ejercicio de sanación propio del canto, de la jagua y de los lenguajes rituales embera se vuelve práctica de curación ritual de Bakatá, en contra de los *jais* que lo habitan y que provocan los ‘males de espíritu’ metropolitanos.

#### PALABRA DE RAÍZ: LA POESÍA CREADORA DE NATALY DOMICÓ

En el conjunto de las producciones artístico-literarias sobre la experiencia del desplazamiento embera en Bogotá destaca la reducida producción poética de Nataly Domicó Murillo, “hija de una mujer afrodescendiente del Chocó y de un hombre embera eyabida de Mutatá, en el Urabá antioqueño” (Valencia 108) desplazada a Bogotá a raíz del conflicto armado interno. En el volumen antológico *Recuerdo mi origen*, Cristian Valencia recopila relatos y poemas sobre las afectaciones de la guerra realizados por siete autores indígenas colombianos. El texto contiene cinco poemas de Nataly Domicó, dedicados a la experiencia personal y comunitaria embera del desplazamiento forzado a la ciudad.<sup>31</sup>

Los cinco poemas que componen el aporte de Domicó al libro, publicado en Bogotá en 2021, se titulan “Los espíritus no mueren”, “Canto a la raíz”, “Verdad sagrada”, “Soplo de la tierra” y “Jainepono, espíritu de las flores”. Desde un lugar de enunciación más tradicional –el espacio editorial del libro–, Nataly Domicó propone textualidades oralitegráficas cuya poética dialoga abiertamente con la dimensión oral, cantada y textil

---

<sup>31</sup> En la misma recopilación, el oralitor kamëntsá Hugo Jamiy dedica un poema al desplazamiento del pueblo embera, titulado: *Urrábe ngmenan/Desencantos de Urrá*.



del saber embera. Con respeto a las oralitegrafías ‘hacia afuera’ de los murales y ‘hacia adentro’ de los cantos embera en Bogotá, los poemas de Domicó nos devuelven una mirada complementaria, ‘hacia atrás’, sobre los derroteros simbólicos de construcción de una palabra desplazada. En sus poemas, el desarraigo aparece como una aniquilación del conocimiento, y el desplazamiento forzado produce pérdidas radicales, tanto en lo espiritual como en lo sensorial. Los sonidos de la naturaleza quedan silenciados, sus colores se deshacen y sus parumas se destejen: “la guerra apagó la mirada y silenció la palabra” (Valencia 42), y exige a la abuela Teresa Domicó “que dejara los colores de sus parumas/enterrados en el olvido/y las figuras de sus collares/convertirse en ceniza” (43).

En una postura enunciativa definitivamente simbiótica con el territorio, la separación impuesta entre hombre, animales y naturaleza debilita la identidad comunitaria embera, sus estrategias de sanación por medio del diálogo con las plantas, sus formas de alimentar la historia propia. La desestructuración del cuerpo provoca silenciamiento de la palabra y de las consecuentes prácticas de pervivencia de un cosmos interpretado bajo el prisma epistémico del corazonar (Guerrero Arias). En un vacío de sentido sin aparentes estrategias de salvación, los grupos paramilitares que obligan al desplazamiento figuran como “hombres con el corazón envenenado/con armas e insultos de despojo/miradas cegadas de ambición/manos manchadas de sangre” (43), cuyos cuerpos, sentidos y palabras son venenos, cegueras, manchas: insanables epidemias de las ausencias generadas por el dolor bélico. Ante la inexplicación de las razones del desarraigo “Si hemos cuidado de la vida/¿por qué nos arrebatan su prolongación?” (46), el sufrimiento del embera obligado a la huida corresponde al apocalíptico destino de la tierra: “si la tierra es destruida/también nosotros lo seremos/porque fuimos ombligados con sus animales/su respiración nos dio el primer aliento de vida/nuestra sangre se oxigenó con el fluido de sus aguas/y la fortaleza de nuestros pies fue forjada en sus suelos” (46).

Sin embargo, la ciclicidad temporal embera restituye esperanzas de regreso de la palabra propia. El apego a posibilidades de re-existencia es dictado por la memoria de la naturaleza, último espacio de conservación del saber embera frente al vaciamiento de la palabra propia: mientras “el tiempo fue testigo de las tierras que recuperamos” (41), al mismo tiempo “La selva nunca apagó sus colores/en silencio observó las injusticias que vivimos como pueblos/ella resguardó nuestra esperanza/ella supo del retoño/de los hijos por nacer/de las sonrisas que volverían a despertarse/de los caminos que faltaban por recorrer” (41). La memoria territorial exhibe los caminos para recorrer, para que el desplazamiento se vuelva trayectoria fértil de vida y nuevos saberes. Mientras tanto, el tiempo conservado devuelve procesos de resistencia, como aquello vivido por la abuela de la poeta, heroína-territorio quien rechaza alejarse de su casa y enfrenta las amenazas armadas con el canto tradicional embera: “Canto, canto, canto nuestro origen/Le canto al miedo, fortaleza/Le canto al despojo, presencia/Le canto a las armas, belleza” (44). Nuevamente, el cantar embera se vuelve catalizador de la historia, palabra de creación de posibilidades otras frente a la guerra y al desplazamiento.



Por otro lado, la experiencia del destierro posibilita un retoño de vida. Como lo menciona el estudioso gunadule Abadio Green Stocel, en la relación entre cosmovisiones y conflicto armado en Colombia, “todo el tiempo dedicado a evitar la muerte, fue tiempo que no pudimos utilizar para pensar la vida” (Green Stocel en López Valencia 157). Así, el desplazamiento hacia el espacio urbano puede convertirse en destino de replanteamiento de imaginarios y palabras silenciadas, a partir del precepto del “mirar la raíz”. Embebida de cantos y colores, la raíz se convierte en paradigma de sobrevivencia a la violencia del conflicto, el cual no pudo destruir “las raíces/Ellas aún están vivas, lentamente van tomando fuerza/Van alimentándose de los colores de la selva/van urdiendo el día en el sonido de los pájaros/que cantan la protección y los deseos de nuestros muertos/Van floreciendo en la danza de las aguas/que han limpiado el dolor y la tristeza de las ausencias” (42).

Si, entre los testimonios orales embera, la memoria del desplazamiento a la ciudad es alegorizada como un ‘vuelo necesario’ –“hay que volar por no morir” (Molano Suárez 40)–, en la palabra poética de Domicó el ‘aterrizaje’ simbólico al espacio urbano remite a un proceso de sanación de la raíz. Por medio del fortalecimiento de memorias textiles, cantadas, danzadas, el espacio urbano es significado a partir de la verdad “que guardan las plantas sagradas/que las mujeres tejen en sus canastos/que se dibuja en la pintura de la jagua/que se alimenta de plátano y maíz” (40). La experiencia del despojo implica una exploración vivencial de la mitopoiética propia y de sus códigos, o de nueva vivencia de los mitos cosmogónicos, a su vez influenciados por las violencias contemporáneas (Rincón Villanueva). En este proceso, el brote de una renovada identidad comunitaria se hace definitivo a través de la palabra creadora, inspirada en las prácticas rituales de los jaibanás y en los poderes de los héroes civilizadores embera. En la imagen final del último de los cinco poemas, Domicó imagina un regreso simbólico al territorio de origen:

Entre montes lejanos de la ciudad  
encuentro las voces de los sitios sagrados.  
Allí reposa la esencia del ser emberá  
de la cual fui despojada por el desplazamiento.  
Mis manos se unen a la raíz de los bejucos,  
mis pies retornan al corazón de mi pueblo.  
La partera soba mi vientre, vertiendo agua de  
flores sobre él.  
El Jaibana sopla mi cabeza con el humo del  
tabaco,  
recuerdo mi origen y en él soy libre.  
Se teje el silencio perfecto para rehacerme a  
mí misma.  
Con manos de partera me vuelvo a parir,  
recordando en el primer grito la valentía de  
mis antepasados.  
Nombrándome espíritu de las flores.  
Nombrándome semilla.  
Nombrándome justicia. (47-48).



La memoria territorial vuelve a hacerse presente con su palabra encaminada y enunciada desde el espacio sagrado. A partir de tal comunicación, y en el imaginario narrativo de un ritual de parto, entre jaibanás y parteras la poeta embera configura su renovada territorialización como un nuevo nacimiento. En un patrón típico de la poética indígena migrante urbana, el discurso poético asume función ritual, en un “diálogo trágico” (Noriega Bernuy 66) con el origen que permite reincorporarse a un “espacio sacralizado” (66). Las raíces desplazadas quedan plasmadas en la fundación de una nueva palabra, enunciada desde la placenta y convocada a nombrar al entorno, ya silenciado de significados ajenos, y a sí misma, como cuerpo que existe más allá del desplazamiento. Nuevamente, la solución al desarraigo es el retorno simbólico al ‘corazón de mi pueblo’, es decir, al epicentro de la palabra propia, corazonada, resurgida y preparada para el retorno a su función creadora y caminante.

El triple acto definitorio como conclusión del poema restituye la condición de ‘territorio encarnado’ de Nataly Domicó, ya abierta a una posibilidad de re-existencia en la dimensión urbana. En una práctica de autodenominación de los espacios ontológicos propios, dirigida a desafiar los límites de la fuerza creacional de la comunicación embera para renombrar las ausencias, la poetisa convoca tres lugares fundamentales de actuación sobre el espacio de acogida y de resignificación de la ciudad: la dimensión espiritual (espíritu de las flores), la apropiación territorial (semilla) y la dignificación de las exigencias políticas de la lucha embera (justicia). Seguir creyéndole al espíritu, al rito y al mito permite la confluencia de los tres espacios en las prácticas de significación del espacio de acogida.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Las oralitegrafías y performances artísticas realizadas por embera desplazados en Bogotá entre 2021 y 2022 y analizadas en el presente ensayo configuran prácticas ‘futurales’ de reposicionamiento del saber y de la palabra indígena contemporánea en Colombia. Las producciones culturales analizadas se conforman dentro de una tensión epistémica entre reconfiguraciones simbólicas de las cosmovisiones de origen y desestructuración de las epistemologías urbanas dominantes, en las cuales los creadores indígenas, como individuos y comunidad, personifican un “territorio encarnado” (Rojas-Sotelo, *Tree*) cuya presencia corporal en el territorio demarca un espacio enunciativo cargado del proceso histórico del desplazamiento, pero también de una nueva dignificación del saber indígena por fuera de su lugar de origen.

En este orden de ideas, los retos epistemológicos del desplazamiento de la palabra propia encuentran en los espacios creativos de la escritura en el espacio público, del relato oral, del canto y de la poesía múltiples trayectorias de replanteamiento de la función simbólica de la palabra en el espacio urbano. En el caso de las oralitegrafías en las vallas, las propuestas comunitarias resignifican estructuras de separación propias de la ‘ciudad letrada’, abriendo un diálogo bidireccional con el territorio de origen y con el espacio de acogida, convocado simbólicamente a ‘jaguarizar’ su lenguaje. En el segundo caso analizado, la práctica audiovisual del canto-baile plasma el valor sanador



de la palabra cantada embera, aterrizando al territorio urbano la necesidad de repararse de nuevos *jais* que enferman la comunidad. El canto no es solo memoria, sino también catalización de la historia, y en el espacio urbano los cantares embera ejercen una mirada de sanación sobre la ciudad a partir de la reparación de los desajustes epistémicos del saber propio. Finalmente, en el tercer tipo de producción cultural, la poética de Nataly Domicó restituye una mirada al fenómeno del desplazamiento a partir de un nuevo arraigo a las raíces simbólicas de la comunidad. Sus versos sintetizan la percepción histórica del desplazamiento entre el pueblo embera, los vacíos de sentidos y sentires, las tensiones y resistencias, pero también el andar como renovación, y el amanecer de una nueva palabra como necesidad creadora de renovadas formas de pensarse y pensar el mundo de acogida. En su conjunto, las performances artísticas y producciones oralitegráficas del desplazamiento embera nos restituyen exploraciones simbólicas de Bakatá/Bacatá/Bogotá en tanto epicentro centralizador de saberes, cuerpos y territorios indígenas. Su confluencia resignifica el espacio urbano, por medio de la identificación de sus males de espíritu y sanaciones, de sus fronteras y de las palabras que lo nombran, desafiando, con su poder creador y caminante, los silenciamientos epistémicos impuestos por la ciudad letrada.



Fig. 1. Esta y las siguientes imágenes han sido realizadas por el autor en el Parque Nacional Olaya Herrera de Bogotá a lo largo del mes de febrero de 2022.



Fig. 2. Mural: mirar la raíz.



Fig. 3. Mural: embera.

## BIBLIOGRAFÍA

Achito, Alberto. "Mito embera de la creación." *Contribución africana a las Culturas de las Américas*, editado por Astrid Ulloa, Instituto Colombiano de Antropología, 1993, pp. 225-230.

Agurto, Jorge, y Jahve Mescoco. "La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social." XI Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación Social de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Montevideo, mayo de 2012.

Alarcón Pereira, Walter, y Sandra Rojas-Molina. "La comunidad embera chamí en la ciudad de Bogotá. Una revisión de literatura desde la sociolingüística." *Íkala*, vol. 28, núm. 1, 2023, pp. 214-232.

Alcaraz López, Gloria, y Leopoldo Yagari Tascón. "La concepción de la curación chamánica entre los indígenas embera de Colombia: un proceso de comunicación socio-cultural y fisiológico." *Investigación y Educación en Enfermería*, vol. 21, núm. 2, 2003, pp. 60-78.

ACNUR, Oficina de Colombia. "Colombia, desplazamiento indígena y política pública: paradoja del reconocimiento." Consulta Regional Especializada sobre migraciones indígenas. San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 17 de mayo de 2006.

Anugue, Jwawika. *El corazón de Bogotá*. Cortometraje presentado durante el Festival de Cine Indígena Daupará. Bogotá, 4 octubre 2022.



Arias Barrero, Luis, y Patricia Carrera Díaz. "Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá." *Revista Trabajo Social*, núm. 16, 2014, pp. 47-63.

Bengoa, José. "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?" *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 29, 2009, pp. 7-22.

Bernal Mora, Martha. "Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar." *Cuadernos de Geografía*, vol. 21, núm. 1, 2012, pp. 83-98.

Campuzano, Betina Sandra. "Escrituras diaspóricas y migrantes trasandinos en la crónica urbana argentina." *Literatura y Lingüística*, núm. 40, pp. 159-183.

Cassián-Yde, Nizaiá. "Descolonizar las epistemologías urbanas: Saber experto y colectivos por el derecho a la ciudad, ¿quién puede decir "la verdad" sobre los problemas de la ciudad?" *Journal of Latin American Geography*, vol. 18, núm. 3, 2019, pp. 54-84. <https://muse.jhu.edu/article/736953>. Consultado el 7 ago. 2023.

Catelli, Laura. "La ciudad letrada y los estudios coloniales: Perspectivas descoloniales desde la 'ciudad real'." *Vanderbilt E-Journal of Luso-Hispanic Studies*, vol. 9, 2014, pp. 56-76.

Caviedes, Mauricio. "Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología." *Universitas Humanística*, vol. 75, 2013, pp. . <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/5960>. Consultado 13 mar. 2023.

Chacón, Mateo. "Así es la distribución étnica en Bogotá." RCNRadio, 25 de julio de 2018. <https://www.rcnradio.com/bogota/asi-es-la-distribucion-etnica-en-bogota#:~:text=Actualmente%20en%20la%20ciudad%20habitan,%2C%20Tub%3%BA%2C%20Nasa%20y%20Uitoto>. Consultado el 29 dic. 2023.

Chihuailaf, Elicura. "La oralitura (segundo avance)." *El Periodista*, 27 de agosto de 2004.

Comba, González y Jairo Leonardo. *Suamox. Símbolos visuales*. Área Andina, 2018.

Corte Constitucional de Colombia. Auto 004/09, 2009.

Cossio Moreno, John. "Corazonar el pensamiento y la educación del vientre a la raíz." *Historias de vida y narrativas biográficas de maestras y maestros* editado por Manuela Arango Botero, Vol. I. Gobernación de Antioquia, Unidos, 2021, pp. 55-66.

Cunin, Elisabeth. "Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe." *Antípoda*, núm. 2, 2006, pp. 17-42.

D'Angelo, Alexandra. "El Círculo de Palabras de Vida: un espacio de resistencia cultural. Problemáticas identitarias de los estudiantes indígenas en Bogotá." *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, vol. 2, 2014, pp. 139-151.

Docentes, de la comunidad embera chamí de Argelia. *Chi jaibaná aribada ome. El jaibaná y el mohán*. Serie Río de Letras, Territorios Narrados PNLE, 2015.

Domicó, José Joaquín, et al. *Janyama. Un aprendiz de jaibaná*. Universidad de Antioquia, 2015.





Domicó Murillo, Nataly. "Guardianas de la sabiduría. Pedagogía de los cantos ancestrales del pueblo Embera Eyabida." *Uni-pluriversidad*, vol. 19, núm. 1, 2019, pp. 56-71.

Emberá Chamí, Furu, et al. "La palabra es como aire fresco." *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericano de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, Número Especial, noviembre 2017, pp. 40-60.

Escobar, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press, 2018.

---. "Sentipensar con la tierra. Transiciones: puentes transatlánticos para diseñar redes entre Sures y Nortes." *Re-visiones*, núm. 10, 2020. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742075>

---. "Designing as a Futural Praxis for the Healing of the Web of Life." *Design in Crisis*, editado por en Tony Frey y Adam Nocek, Routledge, 2021, pp. 25-42.

Estefan, Michel. "Círculo muisca: una perspectiva territorial del turismo sostenible en la Sabana de Bogotá." *Prospectiva del Emprendimiento Social y Solidario. Retos y Desafíos para la Construcción Social de Territorios de Futuro*, UNAD, 2014, pp. 30-57.

Ferrari, Simone. "Wilma Almendra y el Palabrandar Indígena: hacia una integración de saberes desde la Abya Yala." *Integración en la globalización*, editado por Emilia Perassi y Pablo Guadarrama González, Penguin Random House, 2020, pp. 195-223.

---. "Palabrandar el mito: el relato fundacional nasa de Juan Tama en la versión oralitegráfica de Gustavo Yonda." *Orillas*, núm. 11, 2022, pp. 149-170.

---. "Jinu Potó, ¿Mito o historia? Desplazamientos del saber y cuestionamientos epistémicos en la narración oral del pueblo Embera Dóbida." *Cultura Latinoamericana*, vol. 37, núm. 2, pp. 148-173.

Finscue Chavaco, Yeni. "Construcción de Significados Culturales a partir de los Tejidos que Elaboran las Mujeres Nasa de Tierradentro como estrategia de Comunicación para la Pervivencia." *Ciencia e Interculturalidad*, vol. 25, núm. 12.2, 2019, pp. 277-289.

Gamboa Mendoza, Jorge. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial, 1537-1575*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

García Hernández, Diana. *El buen vivir Sumak Kausay en la educación inicial intercultural: una aproximación a la experiencia de la comunidad Inga en Bogotá*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad de La Salle, 2021.

García Roldán, Daniel. "El Museo del Oro y sus historias opacas." *La Palabra Y El Hombre. Revista De La Universidad Veracruzana*, núm. 47, 2019, pp. 65-69.

Garzón López, Pedro. "Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental." *Andamios*, vol. 10, núm. 22, 2013.

Gómez García-Reyes, Cristina, y Esteban Payán Garrido. "Iconografías y representaciones del jaguar en Colombia: de la permanencia simbólica a la conservación biológica." *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 28, 2017, pp. 131-152.



Guerrero Arias, Patricio. *La Chakana del Corazonar: Desde las Espiritualidades y las Sabidurías Insurgentes de Abya Yala*. Abya Yala, 2018.

Guido, Sandra, et al. "Crianza urbana y territorio ancestral: Pueblos indígenas Embera-Katío y Nasa en Bogotá." *Aletheia*, vol. 12 núm. 2, 2020, pp. 37-60.

Haesbaert, Rogério. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad." *Cultura representaciones*, vol. 8, núm. 15, 2013, pp. 9-42.

Hale, Charles. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'." *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, núm. 2, 2004, pp. 16-21.

Harvey, David. *Espacios de esperanza*. Akal, 2003.

Jaibaná M. Conversación personal, realizada el 19 de febrero de 2022.

Janoschka, Michael, y Jorge Sequera. "Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina, una perspectiva comparativista." *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina*, editado por J. J. Michelini, Catarata, 2014, pp. 82-104.

Jiménez Marzo, Marc. "Jaibanismo y colonialidad: los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rua, Antioquia, Colombia." *Revista Kavilando*, vol. 11, núm. 1, 2019, pp. 148-171.

Keratuma/Domicó, Mileidy. "Así ¡eso, así!" *Beidara jai/Ritual de Palabras*, editado por Keratuma/Mileidy Domicó y Xun Betan, Ediciones Sna Jk'optik, pp. 48-49.

Leal, Claudia. "Usos del concepto raza en Colombia." *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, editado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé et al. Universidad del Valle, Universidad Nacional de Colombia, 2010.

López Valencia, Fanny. "La investigación intercultural en la formación de jóvenes universitarios." *El descubrimiento pendiente de América Latina : diversidad de saberes en diálogo hacia un proyecto integrador*, editado por varios autores, Signo Latinoamérica, 2005, pp. 157-166.

Marquez, Renata. "A língua das onças e das lontras." *Arte e Ensaios*, vol. 26, núm. 40, 2020, pp. 361-373.

Martínez Medina, Santiago. "Poder, conocimiento y creencia: por los caminos de la ruda en la localidad séptima de Bogotá, Colombia." *Antípoda*, núm. 6, 2008, pp. 153-170.

Marulanda García, David. "Criarse andando la andadera de los Embera Chamí de Caimalito." *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, vol. 22, núm. 2, 2020, pp. 93-107.

Massey, Doreen. "Geographies or responsibility." *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 86, 2004, pp. 5-18.

Mejía Pavony, German. *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. CEJA, 2000.

Melo, Juliana. "Dimensões do Urbano: O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? - Considerações dos Baré sobre Manaus, AM." *Teoria e Cultura*, vol. 8, núm. 1, 2013, pp. 115-126.



Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, 2010.

Molano Suárez, Erika. *Transformaciones de la identidad cultural de la comunidad indígena embera que migra a la ciudad de Bogotá por desplazamiento a causa de la violencia del conflicto armado*. Tesis de Master. Universidad Internacional de La Rioja, 2015.

Nieto Moreno, Juana, y Esther Langdon. "Narrativas de violência e transformação de mulheres indígenas uitoto em Bogotá." *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas*, vol. 2, núm. 2, 2018, pp. 140-178.

Noriega Bernuy, Julio. *Caminan los apus. Escrituras andinas en migración*. Pakarina Ediciones SAC, 2012.

Panqueba Cifuentes, Jairzinho. "Indígenas del 'otro' lado de Bogotá, Colombia: semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica." *Desacatos*, núm. 35, 2011, pp. 131-148.

Pardo, Mauricio. *Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca, 2020.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Fundación Ángel Rama, 1984.

Rappaport, Joanne. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración." *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, 2007, pp. 197-229.

---. "History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia." *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, 1985, pp. 27-45.

Rappaport, Joanne, y Tom Cummins. *Más allá de la ciudad letrada. Letramientos indígenas en los Andes*. Universidad del Rosario/Universidad Nacional de Colombia, 2017.

Revelo, Nathalia, y Natalia Estrada. *Representaciones del cuerpo Embera en Medellín. Cuerpos otros, gente otra*. Tesis de grado. Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas Trabajo Social

Reyes-Ramírez, Olga. "Re-existencias en la ciudad: niñas y niños indígenas en las Casas de Pensamiento Intercultural de Bogotá." *Nodos y nudos*, vol. 7, núm. 51, 2021, pp. 69-92.

Rincón Villanueva, Edna. "Ontología espacial embera a partir del mito creacional. El viaje de Chuchurí." *Memorias VI Congreso. Asociación Latinoamericana de Antropología. Desafíos Emergentes. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, editado por Lía Ferrero y Restrepo Eduardo, ALA, 2022. pp. 643-652.

Rocha Vivas, Miguel, editor. *El sol babea jugo de piñas. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la serranía del Perijá*. Ministerio de la Cultura, 2010.

---. *Mingas de la palabra*. Editorial Javeriana, 2016.

---. "Literaturas indígenas en Brasil: Migrar a las letras". *Abiyalan Pluriverses. Bridging Indigenous Studies & Hispanic Studies*, editado por Gloria Elizabeth Chacón et al., Amherst College Press, 2023, pp. 261-274.

Rojas-Sotelo, Miguel. *Territorio Encarnado: Ejercicios de soberanía visual. Visualidades, textualidades y estéticas situadas en la producción artística indígena en Abya Yala*. Academia Superior de Artes de Bogotá, Universidad Distrital Press, 2023.



---. "The Tree of Abundance: On the Indigenous Emergence in Contemporary Latin American Art." *Arts*, vol. 12, núm. 127, 2023. <https://www.mdpi.com/2076-0752/12/4/127>. Consultado 14 ago. 2023.

Rosbach de Olmos, Lioba. "¿Vienen los espíritus cuando se les llama sin bastón? o Cómo mantuvo su identidad de chamán un jaibaná emberá del Chocó (Colombia) cuando efectuó un ritual fuera de regla." *Indiana*, núm. 24, 2007, pp. 339-359.

Ruiz-Eslava, Luisa, et al. "Desplazamiento forzado interno y salud mental en pueblos indígenas de Colombia. El caso Emberá en Bogotá." *Revista Tesis Psicológica*, vol. 14, núm. 2, 2009, pp. 42-65.

Sánchez, Luisa. "Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá." *Mouvements sociaux et espaces locaux, Études*, vol. 66, 2011, pp. 131-154. <https://journals.openedition.org/cal/501?lang=pt>. Consultado 14 ago. 2023.

Santos-Granero, Fernando. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha." *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexander Surrallés y Pedro García Hierro, IWGIA, 2004, pp. 173-186.

Scaramucci, Marianna. "El Laboratorio Del Buen Contagio, Una conversación Con Gabriel Giorgi." *Altre Modernità*, núm. 26, 2021, pp. 277-82.

Segura, Ramiro. "El espacio urbano y la (re)producción de desigualdades sociales. Desacoples entre distribución del ingreso y patrones de urbanización en ciudades Latinoamericanas." *desiguALdades.net. Working Paper*, vol. 65, pp. 1-31.

Szulc, Andrea. "'Mapuche se es también en la waria (ciudad)'. Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina." *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, 2004, pp. 167-180.

Sepúlveda López, Rodrigo. "'Vivir las ideas, idear la vida': adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los emberá y wounaan de Riosucio, Chocó." *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, vol. 1, núm. 6, 2008, pp. 245-270.

Severi, Carlo. *El Sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Editorial SB, 2010.

Spitta, Silvia. "Más allá de la ciudad letrada." *Más allá de la ciudad letrada: crónicas y espacios urbanos*, editado por Boris Muñoz y Silvia Spitta, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003, pp. 7-23.

Suárez Guava, Alberto Luis. *El tiempo entre los inga de Bogotá. Una experiencia etnográfica*. Encuentros, 2003.

Turbay, Sandra, y José Joaquín Domicó. "Notas sobre los nombres personales embera." *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 53, núm. 1, 2021, pp. 131-143.

Urbina Rangel, Fernando. *Las palabras del origen*. Ministerio de cultura de Colombia, 2010.

Vargas-Cruz, Sandra, y Irene Parra-García. *Calidad de vida, buen vivir y salud. Indígenas en la ciudad. El caso de 6 pueblos migrantes en Bogotá*. Universidad El Bosque, 2021.

Vargas-Pardo, Camilo. "Literaturas indígenas, etnotexto y oralituras: un corpus en constante redefinición." *Caderno de Letras*, núm. 36, 2020, pp. 223-240.



Vasco Uribe, Luis. *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, 1985.

Valencia, Cristian. *Recuerdo mi origen*. Libro al Viento, 2021.

Viasús-Figueroa, Lina, et al. "Ordenando el territorio: entre el camino de los ancestros y la perspectiva contemporánea. Caso comunidad indígena Muisca de Bosa, Bogotá – Colombia." *Prospectiva*, núm. 22, 2016, pp. 141-171.

Wolfenzon, Carolyn. "La figura del aparapita en 'Felipe Delgado' de Jaime Sáenz: nacionalismo, misticismo y conflicto social." *Chasqui*, vol. 44, núm. 2, 2015, pp. 241-257.

---

**Simone Ferrari** es investigador becario por la Universidad de Milán y docente del curso de Culturas Precolombinas en la misma universidad. Es Doctor en Estudios Lingüísticos, Literarios e Interculturales por la Universidad de Milán, en co-tutoría con el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Su investigación se centra en las memorias y representaciones del conflicto armado colombiano en las literaturas indígenas contemporáneas. También, se ocupa de narrativas de la migración y de las relaciones entre escritura literaria y resistencia cultural en contextos indígenas. Es autor del libro *Palabrandar. Escrituras de resistencia desde el pueblo nasa en Colombia (1970-2020)* (Editorial Javeriana, 2024). Como periodista, realiza crónicas y reportajes para periódicos italianos, mexicanos y colombianos.

<https://orcid.org/0000-0002-3339-5737>

[simone.ferrari1@unimi.it](mailto:simone.ferrari1@unimi.it)