



▪ *Mujer negra en silla de ruedas, detrás de ella su compañero blanco acariciándola, ilustración, sin título/sin autor | Tomada de: Lilo de Autistic Queer (Twitter)*

2. Interseccionar(nos)

Interseccionar-nos

Intersecting(us)

Aidaiza y baa wa wa/jai wa wa: relatos, visiones y entramados sobre “discapacidad” desde dos mundos indígenas en Colombia*

Aidaiza e baa wa wa/jai wa wa: relatos, visões e entretécidos sobre “deficiência” desde dois mundos indígenas na Colômbia

Aidaiza and baa wa wa/jai wa wa: Stories, Visions, and Frameworks on “Disability” from two Indigenous Worlds in Colombia

Alexander Yarza de los Ríos**

DOI: 10.30578/nomadas.n52a5

El presente artículo describe algunas interconexiones o entramados dinámicos en dos mundos indígenas en Colombia, el Murui Muina-Minika (Amazonas) y el Êbêra Eyábida (Antioquia), desde algunos de sus relatos de origen y sus conceptos en lengua ancestral sobre “discapacidad” (*aidaiza y baa wa wa/jai wa wa*, respectivamente). El texto explora algunas singularidades en cada mundo desde las visiones antropocogénica y teocogénica, que se diferencian de los paradigmas de la matriz moderno/colonial en torno a la “discapacidad” e interfieren con éstos.

Palabras clave: discapacidad, etnicidad-indigenidad, paradigmas emergentes, saberes ancestrales, lenguas originarias, decolonialidad.

O presente artigo descreve algumas interconexões e entretécidos dinâmicos em dois mundos indígenas na Colômbia, o Murui Muina-Minika (Amazonas) e o Êbêra Eyábida (Antioquia), desde alguns de seus relatos de origem e seus conceitos em língua ancestral sobre “deficiência” (aidaiza y baa wa wa/jai wa wa, respectivamente). O texto explora algumas singularidades em cada mundo desde as visões antropocogénica e teocogénica, as quais se diferenciam dos paradigmas da matriz moderno/colonial ao redor da “deficiência” e interferem com eles.

Palavras-chave: deficiência, etnicidade-indigeneidade, paradigmas emergentes, saberes ancestrais, línguas originárias, decolonialidade.

This article describes some interconnections or dynamic frameworks around “disability” of two indigenous worlds in Colombia, the Murui Muina-Minika (Amazonas) and the Êbêra Eyábida (Antioquia), using as reference their stories of origin and their concepts within their ancestral language (aidaiza and baa wa wa / jai wa wa, respectively). The text explores some singularities in each world from the anthropocogenic and theocogenic perspectives, which differ from and interfere with the paradigms of the modern / colonial matrix around “disability”.

Keywords: Disability, Ethnicity-Indigeness, Emerging Paradigms, Ancestral Knowledge, Native Languages, Decoloniality.

* Este artículo engloba algunos resultados de la investigación en curso: “Caminos hacia una desmecanización de la ‘discapacidad’ desde los saberes indígenas ancestrales en Colombia: tejidos hacia un canasto pluriversal con los nichos vitales Murui Muina y Êbêra en el Sur global”, tesis del Doctorado en Educación, Universidad de La Salle (Costa Rica), 2018-2020.

** Profesor e investigador de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia), donde además es codirector del grupo de investigación Unipluriversidad e investigador asociado del Grupo Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia. Co-coordinador del Grupo de Trabajo sobre Estudios Críticos en Discapacidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Doctorando en Educación de la Universidad de La Salle (Costa Rica), Magíster en Educación de la Universidad de Antioquia (Colombia) y Licenciado en Educación Especial. E-mail: victor.yarza@udea.edu.co

original recibido: 16/01/2020
aceptado: 30/03/2020

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 81~95

Mi discurso [1984] en primer lugar le daba la bienvenida al gobernador; luego hacía mención al motivo por el cual nos encontrábamos allí reunidos ante su llegada, y finalmente denunciaba todas las actuaciones cometidas contra los indígenas por los colonizadores y los misioneros; hacía el recuento histórico de cómo nuestra cultura U'wa había sido atropellada, que los caciques habían sido amarrados, colgados de pies en los árboles, torturados, les habían prohibido celebrar los cantos y fiestas tradicionales, hablar la lengua, comer alimentos, tratar a los familiares como tales, y sus objetos sagrados que usan para sus rezos, cantos y celebraciones religiosas, habían sido quemados o arrebatados, en una violación tan grande como si nosotros los U'wa fuéramos al sacrario y cogiéramos el Santísimo y lo quemáramos o nos lo lleváramos para hacer lo que quisiéramos con él [...]. Terminaba diciendo que los indígenas U'wa nos sentíamos tristes y abatidos pero no derrotados.

Berichá

Introducción: homenaje a Berichá

Berichá (Esperanza Aguablanca) murió en el 2011: volvió a la “Madre Tierra”, Iquia. Su nombre ancestral en lengua *u'wa* puede traducirse como “caracol pequeño”. Es la primera mujer intelectual indígena con “discapacidad”¹ que conocemos en Abya Yala, precursora de nuestras literaturas y oralidades indígenas contemporáneas (Gómez, 2015). Cuando nació en 1945, los médicos ancestrales, Uejená y Mansená, que eran su padre y madre, tenían un mandato de ley de origen: como nació sin piernas merecía un “discapacido”². Ella lo narra así en su libro *Tengo los pies en la cabeza*, publicado a 500 años de la Conquista de América:

Cuando nací no tuve la misma suerte que corren los niños que nacen con defectos físicos, que es ser abandonados o

degollados. Mi padre reconoció que mi defecto fue la consecuencia de los factores ya dichos [enfermedad de la madre e ingestión de un pescado no purificado]; además, no me hicieron daño ya que a ellos no se les criaban los hijos y prefirieron conservarme. (Berichá, 1992: 18)

Empezó a vivir en la comunidad de Barrosa Cubará, del Departamento de Boyacá, en Colombia. Drishbára, su padre, murió al año de nacida, y continuaron juntas Surabara, su madre, y ella. Al llegar una misión de jesuitas y teresitas en la década de los años cincuenta, Surabara se acercó a solicitar: “[...] que recibieran una hija que era tullida... Al instante dijeron que sí: que mardugara para que fuera con ellos” (Berichá, 1992: 19). Fue *atuchada* (cargada en hombros) al internado y de ese modo comenzó su trayectoria entre Santander, Boyacá, Antioquia y Cundinamarca, transitando por la evangelización, la escolarización, la modistería, la colonización, la investigación lingüística y su rol como informante, las organizaciones y las luchas y reivindicaciones indígenas.

Su rebeldía y conciencia crítica afloraron en un curso de liderazgo campesino en 1976, al sospechar sobre la colonialidad pedagógica, espiritual y epistémica operada desde el internado, concluyendo que “las hermanas no querían que nosotros U'wa, aprendiéramos esas cosas pues no les convenía que U'wa tuviera alitas para volar” (Berichá, 1992: 26). Queremos recordarla y homenajearla como expresión insumisa ante el mundo hetero-normocolonial-capacitista. Su libro es un relato de transgresión así como su vida (Rocha, 2018).

Con Berichá nos encontramos ante una visión no hegemónica de la “discapacidad” en el Sur global, que hunde sus raíces en paradigmas ecológicos ancestrales, como expresiones de las epistemologías del Sur. Este

artículo comparte algunos relatos, visiones y entramados en torno a la “discapacidad”, desde, con y en dos mundos indígenas en Colombia, revitalizando sus lenguas y saberes propios, singularmente en lo que aquí nombramos como visiones antropoecogénica y teoecogénica, que se diferencian e interfieren con los paradigmas de la matriz moderno/colonial.

La historicidad de este entramado encuentra en la Conquista una de sus génesis. El ojo teratológico imperial produjo una equivalencia semántica-posicional entre “monstruosidad” e “indios” y, a su vez, el monstruo está inscrito en la genealogía de los anormales en Occidente, junto con el onanista y el incorregible (Foucault, 2001). Tanto que el conquistador Hernán Cortés exhibió “indios deformes” en uno de sus espectáculos ante Carlos V (Taladoire, 2017). En una perspectiva de larga duración, el “defecto” o “deformación” existía y se representaba en las culturas y civilizaciones antiguas de nuestra Abya Yala. Tuma-



■ Viktoria Modesta, modelo con pierna de prótesis “bionic pop star”, 2014 | Foto: Nick Knight. Tomada de: lmgur.com

co-Tolita, en Colombia (Sotomayor y Cuéllar, 2007; Pachajoa y Rodríguez, 2017), o Los Mochicas, en Perú (Pantano, 2009), serían ejemplos contundentes de otra producción simbólico-material entre los siglos 300 a. de N. E. y 750 d. de N. E.: parecía significar superioridad política y funciones místicas, al tiempo que estaba representado en las deidades o divinidades, en los procedimientos quirúrgicos, la enfermedad y la sanación.

Recientemente, algunas historias de los modelos occidentales de “discapacidad” (Pérez y Chhabra, 2019) muestran cierta progresividad lineal que no engloba con la justicia cognitiva la infinita riqueza de la diversidad epistémica de la Tierra. En términos generales, carecen de una perspectiva decolonial intercultural proveniente de nuestro Sur global. De hecho, se siguen tomando las sociedades capitalistas, sus categorías y teorías, como núcleos de interpretación de todos los mundos de la Tierra. Y en la mayoría de los casos se prescinde de una visión endógena o propia desde los pueblos originarios. Son teorías ajenas que aún no han escuchado a Berichá, y este trabajo pretende realizar un aporte desde nuestra *jakafai* y nuestro *ê*.

Raíces en nuestra *jakafai* (chagra/huerta), hebras de nuestro *ê* (canasto): siembra y tejido ontológico, epistémico y metodológico

Durante los siglos XIX y XX se armó un paradigma mecanicista en “discapacidad” engranado en un armazón de disciplinas-ciencias, instituciones y poderes. Todas herederas de la modernidad y la colonialidad. Todas hijas de Occidente, colonizando y mecanizando a los que osó nombrar como *anormales*. Este paradigma mecanicista se distingue y distancia históricamente de las comprensiones mágico-religiosas o animistas sobre la “discapacidad”. Creyó superar una supuesta irracionalidad y sus modos de comprensión “precientífica”, “primitiva” o “salvaje”. Al avanzar en la mecanización de la “discapacidad” pretendió dejar en el pasado el error, la imprecisión, la superstición y lo inexplicable. En nuestra investigación se problematizan los bordes de ese paradigma mecanicista desde las visiones ancestrales indígenas.



▪ *Persona a contraluz, de pie en escenario con muletas, Reino unido, 2017*
| Tomada por: Artjobs

En Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México hemos encontrado algunas investigaciones que indagan sobre los indígenas con “discapacidad” (Bruno y Pereira, 2014; Fontes, 2014; Medina, Monsalve y Osorio, 2015; Pakomio, 2015; Rocha, 2000; Roll *et al.*, 2008; Romualdo, 2019). Otras/os investigadoras/es del Sur global también se vienen acercando y fundamentando el área interseccional sobre etnicidad-indigenidad-“discapacidad” (Fylling y Melboe, 2019; Rivas, 2018; Soldatic y Gilroy, 2018; Stienstra, 2019). A partir de estos y otros valiosos trabajos³, comprendemos que todavía no se ha profundizado internamente en los relatos de origen desde los saberes y cosmovisiones propias, y sus múltiples entrecruzamientos, interferencias o conflictos con las lógicas mecanicistas del Norte global.

Nuestro estudio se trama, cultiva y cosecha, entonces, en las raíces de una *jakafai* y un *é*, como metáforas biocéntricas de ciertos horizontes ontológicos, epistemológicos y metodológicos holísticos, a saber:

- En unas epistemologías del Sur, que valoran la diversidad epistémica del mundo y la traducción intercultural, dignificando y revitalizando las lenguas ancestrales y las epistemes (Santos, 2019).
- En un archipiélago de perspectivas críticas, decoloniales, feministas e interculturales latinoamericanas-altermundistas en “discapacidad”, con el cual cuestionamos la ideología de la normalidad y los poderes-saberes dominantes normocapacitistas, con sus implicancias corporales, subjetivas, prácticas, institucionales, etcétera, de opresión y emancipación (Grech

y Soldatic, 2016; Pino y Tiseyra, 2019; Soldatic y Grech, 2019; Yarza).

- En los paradigmas emergentes, ecológicos, integrales, holísticos, de la complejidad y del cuidado común (Capra, 2009; Hathaway y Boff, 2014; Gutiérrez y Prado, 2015; Maldonado, 2013), que nos desplazan hacia una alianza de las ciencias y sabidurías de la Tierra, Gaia o la Gran Madre, alrededor de una era ecozoica, con otros pilares, raíces, hebras, principios, valores, etcétera, basados en la reciprocidad, la interconectividad, la no linealidad, la autoorganización, la complementariedad y la comunión.

En la misma vibración, nos coinspiramos en el paradigma indígena de investigación decolonial (Smith, 2016), y el camino metodológico explorado por el intelectual indígena gunadule Abadio Green (Guapacha *et al.*, 2018), que nos organizan dinámicamente en tres cronoespacialidades: orígenes, interferencias-transiciones y sanaciones-fecundidades. A continuación compartimos una síntesis de su ecodiseño.

- Orígenes, espirales a los significados de vida. Consiste en la búsqueda y reconstrucción de los entramados y significados de vida⁴, retornando al “fogón” (*nak chak* para el pueblo misak, *shin̄yak* en lengua kamëntsa), entendido como las construcciones epistémicas endógenas sobre “discapacidad” desde las cosmogonías y cosmovisiones que vienen desde el origen ancestral. Desde ahí emprendimos una indagación en la alfarería, los tejidos, las pinturas, las imágenes, los relatos de viaje y los relatos de origen.
- Andamos, entonces, mascando la etnoliteratura y la oralitura en el mundo Murui Muina/Mínika (Amazonas), específicamente los *jagai* y *bakaki* (relatos de origen), con el clan Jitomá-

gato (Kuiru, 2017), así como ampliando el análisis en las obras de Echeverri (2008), Preuss (1994), Urbina (2004, 2010) y Vivas *et al.* (2016). Asimismo, compilamos y analizamos los *zrōarā neburā* o *chorārā* (relatos de los antiguos, palabra de antigua) en el mundo Êbêra Chamí y Eyábida (Antioquia), en las investigaciones y antologías publicadas (Domicó, Hoyos y Turbay, 2002; Pardo, 1984, 1987; Vélez, 2018; Yagarí, 2017), y con *jaibanás* (médicos ancestrales), botánicas, etnoeducadores y gobernadores en el territorio. Tal como invita el intelectual africano Thiong'o (2015), las lenguas ancestrales son fuente legítima de conocimiento e investigación, y son herramientas de resistencia, lucha y reconexión con el origen, la ancestralidad, con la Tierra, y, al mismo tiempo, se constituyen en un impulso para decolonizar la mente y el corazón.

- Interferencias/transiciones: las interferencias colaboran en la identificación y visibilización de los conflictos entre epis-

temes, ciencias, saberes, prácticas, instituciones, etcétera, permitiendo entrever los choques, los desencuentros, las interrupciones, las tensiones, las transiciones, los interflujos entre estas perspectivas o paradigmas (u otros) y sus lenguajes, ideales, etcétera. Estas interferencias y transiciones pueden ser recuperadas y guardadas en un canasto (*é* en lengua êbêra, *kî-rigai* en minika). Acudimos aquí a la etnografía crítica y a metodologías decoloniales (Smith, 2016; Unamuno, 2019).

- En Amazonas, estuvimos con la comunidad de Puerto Milán, en el río Igaraparaná, en inmediaciones de La Chorrera, durante diciembre del 2018 y enero del 2019, y en Leticia en diciembre del 2019⁵. En Antioquia, en el municipio de Frontino, con las comunidades de Quiparadó Alto, Medio y Bajo, y Chontaduro Bajo, pertenecientes al Resguardo Chaquenodá del mundo Eyábida, en septiembre del 2019⁶. Las interacciones en territorio Murui Muina constaron de mambeos, círculos de palabra, conversaciones, entrevistas, notas de campo, grabaciones, videos, fotografías, ceremonias, tejidos, prácticas de alimentación, entre otros. Los diálogos en territorio Eyábida se adelantaron en el seno del Proyecto de Mejoramiento Nutricional⁷, y constaron de círculos de palabra, conversatorios, visitas domiciliarias, participación en rituales, juegos propios, talleres, recorridos y viajes interétnicos. Especialmente se nutre con la palabra de parteras, botánicas, jaibanás (médicos ancestrales), gobernadores (líderes), padres y madres de familia y etnoeducadores, tanto hombres como mujeres. Estas son técnicas de investigación colaborativas, horizontales, interculturales, decoloniales.



- Performance de Mari Katayama, artista japonesa con discapacidad, tomándose una selfie, sentada en el piso rodeada de muñecos, 2018 | Tomada de: Medusabionicris

- **Sanaciones-fecundidades:** son armonizaciones y refrescamientos, o *pishimarop* para el pueblo Misak o *jarampuabar* (soplo de vida) en lengua *êbêra chamí*, de las relaciones tejidas y cosechadas en las experiencias vitales, recordando la relación primordial de cuidado esencial con la Madre Tierra, con los otros y con el Todo. Es un tiempo de nuevo ciclo, del amanecer a una nueva vida: *komi nitaiyi* (en *minika*), del entamar y cultivar que nos llevan a germinar otra oportunidad de construir juntos, en un diálogo ecológico o ecoepistémico de saberes. En consecuencia, este tiempo viene siendo de creación o visualización de alternativas desde el Sur a los modelos mecanicistas hegemónicos que imperan aún en Occidente. En este trabajo presentamos algunas sendas.

Nuestra *jakafai* y *ê* se ombligan con los mundos Murui Muina//Minika y Êbêra (Chamí y Eyábida) en tanto ofrenda a los años compartidos en sus luchas, rituales, saberes y lenguas, en la Universidad de Antioquia y en sus territorios, lo que ha conducido a un proceso de colaboración, aprendizaje y expansión de la diversidad epistémica. Asimismo, sus relatos de origen, visiones del mundo y comunidades cuentan con experiencias y saberes relacionados con la “discapacidad”.

Jagáiai, bakaki, zrōarã neburã, chorãrã: hilo y aliento de los ancestros, relatos de antigua. Buinazeni/Zeniro y Do Karrá⁸

En los relatos de origen de la civilización occidental, por lo menos desde los griegos, sólo existe “un dios con defecto físico, Hefestos, el hijo de Zeus y Hera. Y así fue que Zeus cometió una especie de infanticidio al privar del cielo a su hijo” (Barnes, 1998: 68). Sin duda, otra forma de “discapacido”. El surgimiento múltiple de las opresiones y las experiencias de liberación-insumisión de la “discapacidad” en el Norte global se decoloniza, complementa y ensancha con la heterogeneidad de relatos y saberes de la totalidad de nuestras comunidades, pueblos, naciones y culturas, y no sólo desde las ciencias y tecnologías dominantes.

Las historias de antigua o relatos de origen tienen una fundamentación riquísima desde las epis-

temologías del Sur y los paradigmas emergentes. Son narraciones transmitidas oralitegráficamente (Rocha, 2018), que guardan o contienen lecciones y claves de relacionamiento para la interacción con las especies, en armonía y equilibrio (la mayoría de las veces). Funcionan como redes que sostienen un vínculo fundacional. Son simientes autopoieticas que se autoorganizan, autoproducen, autoimplican, en interconexiones infinitas con la naturaleza y el cosmos. Son semillas que guardan los misterios de la vida y la creación en torno a sus visiones o percepciones de mundo. Todas se conectan con la sabiduría de los mayores, abuelas/os, médicos tradicionales, taitas, etcétera, y con su intraculturalidad, desde el origen, antes de los tiempos de la Conquista. Mantener, cuidar y sostener la vida mediante ese hilo de aliento se convierte en un aporte fundamental desde el nuevo paradigma ecológico, ombligándonos con la Madre Tierra. Por tanto, tienen una función pedagógica ancestral y holística. Al sumergirnos en los mundos Murui Muina y Êbêra, desvelamos relatos que hemos podido entrelazar con la “discapacidad”.

En los *jagáiai* y en los *bakaki*⁹ encontramos algunos personajes o seres que asemejamos, desde adentro, con la dupla “deficiencia-discapacidad” del Norte global: *gogoma-gogodino* (“tartamudo”, “lengua del tartamudeo”), *kecha-kechatoma-fizido jizuma* (“tuerto”), *kudi buineima* (“paralizado”), *moneiyekono* (“coja”), *eko-faiyaño* (“fea, probablemente, deforme, desagradable, cosa de nada”), *káfeniño* (“sin cabeza”) y *buinazeni/zeniro* (“paralizado”). En este caso, me concentraré en el último, a partir del *buinaizeni ígai*, *ígai* del dueño del mundo del agua, en la versión de Vivas *et al.* (2016).

Jitóma, el sol, uno de los seres primigenios, paralizó a Buinazeni-Zeniro¹⁰ como castigo. Este personaje, figura o ser es *mairiñede*: “no era bueno, no era sabio”, prescindía de una sabiduría orientadora de sus conocimientos, pasiones, deseos o necesidades, por tanto, no conocía su cuerpo: *abina onode*. Al ser también *tizirineide*, “paralizado”, no podía levantarse, desplazarse en la casa, la montaña o el río, permanecía sentado y se arrastraba¹¹. En un conflicto familiar es alejado de la comunidad. Las plantas de poder, en este caso, la utilización de la llamada *morena* (que contiene *diona*, es decir, “tabaco”) permitió a Jitóma encantar y transformar el cuerpo hacia una parálisis; a su vez, Buinazeni-Zeniro, mediante el *nikai* (“visión trascendente” posibilitada por las mismas plantas ritualizadas) se transforma en *nuio*, “boa”, utilizando



■ Lisa Bufano, artista de performance estadounidense en la obra 'Un techo en Buschwick', 2005 | Tomado de: Druindhills

el *yera* (“ambil”, “mermelada de tabaco”), creciendo y siendo alimentado por las hijas de su hermano (Deeijoma) con *kore* (“almidón de yuca”), como si fuera su *tooi* (“mascota”). Entonces, desea a las sobrinas, desestabiliza la comunidad y viola las leyes de origen.

Este ser del agua devora a una de sus sobrinas y, con su insaciable hambre, continúa tragando a los antepasados del comienzo, los animales de monte, los clanes y pueblos enteros de ambas orillas del río. Nuestro personaje conduce la energía de la medicina ancestral, *yera*, hacia la venganza, “se embriaga en furia y odio”, *jifai-ñokeida*, sin meditar en dulzura. Su forma de preparar y orientar las plantas, desde el desconocimiento de su cuerpo y su desmesura, produjo un saber errado, llegando a un umbral de violencia desbordada que casi aniquila a su propia stirpe.

Deeijoma se hace tragar de Buinazeni-Zeniro para rescatar a su hija, y también utiliza el *yera*, en otra dirección, como protección contra las enfermedades, mientras fisura internamente y con sigilo a la *nuio*. Después de cierto tiempo, logra abrir el vientre y salta a la orilla del río, mientras la “*nuio* se revolcaba, se revolcaba” (*Ino dokedokekeide nuiodi*).

En los *zrōarā neburā* o *chorārā*¹² existen una abundancia de relatos sobre la creación, los *jaibanás*, el trueno, los animales, las guerras, los espíritus, los clanes, siendo escasos los que se pueden emparentar con la “discapacidad”. Hemos reconocido tres relatos: *Kirā-párāmía*, *Juro potowar* y *Do Karrá*. En esta ocasión me ocuparé del último, en la traducción de Mauricio Pardo (1984, 1987).

Para el mundo *ébēra* existen tres niveles cósmicos o mundos (así como en otras cosmovisiones ancestrales de Abya Yala, o en el mismo Murui Muina), los cuales se encuentran intrincadamente conectados. Estos mundos son, a saber: el mundo de arriba, del medio o intermedio y el de abajo¹³. En un extremo del mundo cosmogónico intermedio, el de los humanos, “y en dirección hacia donde corren las aguas se encontraría Do Karrá, el lugar de la gente incompleta que se forma al lavarse la gente después del acto sexual” (Pardo, 1987: 73). *Do Karrá* puede traducirse como “la raíz del río” (*do*, “río”; *karrá*, “raíz”), siendo origen o fuente de la vida, al tiempo que portal de intercomunicación con los otros mundos. La incompletud se expresa en los cuerpos de los seres creados por la divinidad Karagabí, quien fuera gestado a su vez por Tachi Tsetse (Nuestro Dios).

En uno de los relatos sobre la guerra de los emberás y los cunas (*burumía* y *jurá*), dice el abuelo Floresmiro Dogiramá (Pardo, 1984), que los primeros iban tras los segundos por la costa Pacífica hacia el norte, se extraviaron y llegaron a un lugar llamado Do Karrá que podría traducirse como “el principio de las aguas”; allí había una gente pequeñita con defectos:

[...] hallaron gente chiquitica, muy chiquitica la gente y avispaditos, unos con los brazos mochos, otros con las patas mochas, otros con la nariz mocha, otros con un sólo ojo, otros con la cabeza mocha pero hablando, y así habían de muchas clases diferentes, pero eran chiquitos. (Pardo, 1984: 211)

Esta gente chiquitica reconoció a los extraviados que llegaban, y los saludaban por sus nombres propios, y les decían: “Este es mi papá [...] [¿]Qué hay de mi mamá? [¿]Qué hay de mis hermanitos?” (Pardo, 1984: 211). Asustados no comprendían lo que pasaba, hasta que un ser de Do Karrá explicó:

Usted en tal día tuvo contacto con mi mamá, fulana de tal, y mi mamá fue a lavarse al río, entonces eso, eso que se lava, entonces estos mochos, estos brazos mochos y todo eso es porque lo comen las sardinias, los cangrejos, comen los sábalos, los jojorros, así en fin. Eso es que nosotros venimos a parar acá porque venimos de su mismo cuerpo. Eso que abortan, cuando las mujeres salen en embarazo, así con cualquier hombre por ahí todo escondidito, entonces comenzaron a matarlos con golpes o con otra cosa [...]. Entonces le dijo que eso también era malo, entonces comienza a darles consejos: –Es malo matar, es malo mezquinar la comida, es malo matar una presa y no darle al vecino [...]. (Pardo, 1984: 212-213)

Las criaturas incompletas y defectuosas terminaban dando palabra de sabiduría, fecundidad y sanación para los “seres completos” del mundo intermedio que estaban en guerra.

En estos relatos de origen, con estos seres-personajes y su entramado complejo, comprendemos que sus conceptos propios contienen y expresan una función pedagógica en torno a las relaciones con todos los seres, mundos y, principalmente, las energías de las plantas o de los ríos, el cuidado del conocimiento, el cuerpo y la sexualidad, e incluso del mantenimiento del equilibrio de la vida y la paz. Al mismo tiempo, posibilita percibir una génesis ecológica y holística que desdibuja los bino-

mios o dicotomías moderno-coloniales imperantes en el Norte global. En efecto, desde estas visiones, el cuerpo es energía y espíritu, y puede transformarse y ser transformada en la interconexión energética con las plantas, los animales o con la raíz del río: como castigo, voluntad propia o consecuencia ecogénica. La corporeidad transmutada en el “defecto” o la “incompletud” nos recuerda ese devenir permanente de las energías cósmicas y las fuerzas mágicas que transfiguran la totalidad, en el macrocosmos y lo cuántico, que reverberan las relaciones interespecies y mágicas como una dimensión de la decolonialidad en la “discapacidad” (Bost, 2019).

Visiones y lenguas otras en los entramados ancestrales Murui Muina/Minika y Êbêra Eyábida

En los pueblos originarios del mundo no existe el concepto *discapacidad*: siempre es una palabra ajena. No obstante, como ejercicio de traducción intercultural hemos explorado algunas posibles equivalencias que nos permiten decolonizar e interpelar nuestras propias lenguas, epistemes y cosmovisiones.

Aidaiza: defecto, criatura que es así y *yetárafue*

En el mundo Murui Muina/Minika, en Puerto Milán, el sabedor Juan Kuiru recuperó una palabra-concepto para “discapacidad” en su lengua ancestral: *aidaiza*. En un primer sentido se utiliza para “defecto”, “especial” o “discapacidad”. Y, a partir de allí, se distingue entre *aidaima* (varón) y *aidaríngo* (mujer). Es una categoría que distingue a los seres vivos en función de una singularidad, de un devenir energético, de un atributo. Tendría una correspondencia directa con las palabras ajenas. Un segundo sentido lo devela la etimología ancestral. Kuiru lo explica:

Ai quiere decir “es”, *dai* “así”, *za* quiere decir “se volvió, se puso”, también es “criatura”. *Aidaiza* quiere significar que por alguna cosa o por algún motivo, la criatura tuvo un defecto. Completo significaría *criatura con defecto*. Ahí no están diciendo si es niño, viejo [...] *Ai* quiere decir “por alguna razón, o algún motivo, por alguna causa”. *Dai* es de “así”. Por lo menos *Ji ai yino badai* (“el estantillo así es”), o sea, se ha vuelto así esa criatura. *Jiza* es de *za*, *jiza*

es hija. Cuando decimos *jiza* nos estamos refiriendo a los humanos, puede ser abuelo, abuela, por no decir *komini* (“germinados o nacidos”). *Jiza* ya quiere decir “criatura de la naturaleza”. Entonces por causa de alguna cosa esa criatura tiene defectos, es decir, *aidaiza*, “por alguna causa así esa criatura”. (Kuiru y Yarza, 2019: 2)

Como red semántica en espiral, el concepto se interconecta con otras palabras y sus significados profundos de vida. No está aislado y tampoco puede transliteralizarse.

Un tercer sentido enfatiza en la génesis de *aidaiza*. La causación es múltiple, dinámica e interactiva. Se heterogeneiza entre la necedad, la burla, el incesto, el castigo, el accidente, el encantamiento o la naturalidad de la vida en la selva y la comunidad. Y, desde allí, cuando los seres humanos no atienden el sistema de cuidados, dietas, reglamentos, prohibiciones y consejos que vienen desde el origen (*yetárafue*), coemerge *ie ikoidenia dai aidaizana komuide aidaiza* (“por motivo de tal... ese niño o esa niña quedó con el defecto tal...”). Este concepto, desde el pensamiento ancestral *minika*, se arraiga en una diversidad epistémica no dicotómica ni lineal, en tanto se interconecta con todas las energías, los mundos, las especies, las plantas, el linaje, los padres y abuelos, los médicos ancestrales, el movimiento sutil, mágico y misterioso de la vida, al tiempo que con una amplitud de posibilidades, combinaciones y efectos e interferencias, interflujos e hibridaciones con el mundo occidental colonial¹⁴. El *yetárafue* comporta una dimensión preventiva, cuidadora y pedagógica para las comunidades, mundos y seres: se refiere a los alimentos, a la relación con los ríos, con el sol y las estrellas, el útero, los espíritus, el cosmos.

Juan Kuiru lo dice así: “Por no cumplir eso, son las causas de la discapacidad para nosotros. El *Yetárafue úai inoñena* (‘por no cumplir la palabra de consejo’). O también por hacer mucho daño a la tierra, a los animales”. También lo expresa en otro momento del mambeo: *Bakai ie jetaja baimo, uai inoñena baimo ikoma uai baimo*. “Por no escuchar la palabra, esa fue la causa para que salga con ese defecto [...] alguna de las reglas no cumplió” (Kuiru y Yarza, 2019, 5). Y lo complementa con la siguiente distinción aclaradora e inicial:

- *Afe íbakua*: se entiende como un castigo, pagar las consecuencias de algo, sobre todo de los padres o abuelos, no tanto de *aidaima* o *aidaingo*.
- *Jiaima fuemo gaité i jiaima fui eni finode* (“piensa o hace algún trabajo negativo para hacer mal al otro, acción física para dejar con defecto”): “Puede ser que otra persona le hace el daño o encantamiento, puede ser que el niño queda discapacitado, pero que nace bien, normal¹⁵, pero pasa un tiempo, a mitad de edad, ya coge esa discapacidad. En esos casos es cuando otro también hace daño y queda discapacitado, ciego, sordo o ya no habla, cojo”.
- *Ramo jiride eromona atñeiga aidaiza: ato mona aidaiza*, quiere decir que “con esa discapacidad él no nació, no vino desde el vientre de la madre, *ato mona*... Por circunstancia, por alguna cosa quedó discapacitado” (Kuiru y Yarza, 2019: 6-7)¹⁶.

Un cuarto sentido, en el *jiyaki* (concepto *minika* para la cosmogénesis) no existe *aidaiza*, aunque sí en los *jágaíai* y en los *bakaki*. Verbigracia, en el *jágaí* del surgimiento de las lenguas (*kai komuiya úaiyai jiyaki jágaí*) brota la lengua de *gogodino*, del tartamudeo (Kuiru, 2017), como una lengua otra que interpela, dota de musicalidad reiterativa y de una naturaleza exploradora a las demás lenguas (*mika, minika, nipode, búe*), en su interrelación con otras especies (*gogodino* nace porque es picado en la lengua por una avispa). Es en el plano físico de la creación (*arí*, es decir, aquí arriba), con los seres humanos, que surgen *aidaima* y *aidaingo*, u otro *aidaiza*. De modo sintético, desde el *jiyaki* se visionaron todas las especies, clanes, grupos y continentes, pero ningún continente o clan está exclusivamente conformado de “criaturas que son así”, mientras que sí nacerán en todas las especies por alguna causa.

Un quinto sentido, por ahora, indica que “la criatura que por algún motivo tiene defecto” se urdimbra con el pensamiento ancestral amazónico en torno a la salud y la enfermedad, desde el curanderismo, el chamanismo, la etnomedicina y los saberes de partería, distinguiéndose fuertemente de la biotecnomedicina (Gómez y Sotomayor, 2008). *Aidaiza* como experiencia de vida personal, comunitaria y ecológica, muestra una visión antropocogénica.



■ *Hirota Ototake, escritor japonés sin piernas, saliendo de edificio, 2016 | Foto: AFP. Tomada de: South China Morning Post*

***Baa wa wa/jai wa wa:* hijo del rayo y la energía vital enviado por Tachi Tsetse**

Para el mundo Êbêra Eyábida, los gobernadores, los *jaibanás*, las botánicas, las parteras y los educadores propios recuperaron la palabra-concepto *baa wa wa-jai wa wa*, que también tendría varios significados. En primer lugar, “niño especial” en su correspondencia semántica con el lenguaje de los *capúnias* (“mestizos”), que a su vez se emparenta con “niño o niña con discapacidad” (aunque en menor uso por parte de las comunidades). Igual que con *aidaiza*, en su primer sentido, la escuela, los hospitales y servicios de salud, las congregaciones religiosas y los medios de comunicación serían los principales agentes e instituciones que llevaron este concepto ajeno a las comunidades indígenas (durante todo el siglo XX, transitando desde los salvajes, degenerados y anormales, hasta los especiales, marginales, diversos y las personas con “discapacidad”).

En segundo lugar, desde una etimología ancestral, *baa* significa rayo y *wa wa* nacido, germinado, infante (sin distinción sexo-genérica). En los *jaibanás* también

se conoce como *jai wa wa*, donde *jai* significa energía vital o espíritu: es decir, “el niño o niña de la energía espiritual”. Así es un humano que nace del cosmos, de sus movimientos energéticos y vitales, de la fuerza en el cielo, que es también medicinal y que alerta sobre la vida a los seres humanos y no humanos. Los misterios e influjos del rayo y de los *jais* se viven intensamente en el mundo Eyábida: son realidades contundentes de la vida cotidiana (tanto como la materia oscura o la teoría de cuerdas para los físicos teóricos).

En un tercer lugar, se conecta y hunde con los relatos de antigua, singularmente con la etnoliteratura y la oralitura de la creación y de los *jaibanás*. *Baa* es el rayo, es trueno, es energía que genera vida, es como un *jaibaná* con sabiduría y poder de armonización, evoca también la unión sexual entre hombres y mujeres. *Baa* y *jai* se interfecundan. Asimismo, *jai wa wa* evoca los muñecos de madera usados en el altar de los *jaibanás*, son labrados en madera y contienen los *jais* que pueden enfermar o sanar, y cada uno tiene su patrón o encargado. Son potes, contenedores, así como el cuerpo del *jaibaná*, o los animales, plantas, montañas, ríos. Todo tiene *jai* (dirán los *jaibanás*).

En cuarto lugar, *baa wa wa-jai wa wa* tiene un origen teocogénico, en tanto es mandado o enviado por Tachi Tsetse desde el mundo de arriba hacia el mundo del medio. El poder de los *jaibanás* no puede crear un *baa wa wa-jai wa wa*. Hemos recuperado dos causas comunes en las comunidades en Frontino: la burla y el incesto¹⁷. Siendo así el orden cósmico de la vida, cuando una madre o padre se burlan de un *baa wa wa-jai wa wa*, o tienen relaciones sexuales entre parientes, la energía originaria envía un *wa wa* como lección y enseñanza vital: respetar, cuidar y seguir los consejos de los sabios. No es un castigo, un mal o una maldición (como sí acontece en otras comunidades indígenas o ancestrales)¹⁸. Y, por tanto, existe una diversidad de *baa wa wa-jai wa wa* con sus propias palabras, características o atributos, roles y posiciones culturales, entre otros.

Finalmente, por ahora, desde el jaibanismo y los saberes de la partería, *baa wa wa-jai wa wa* sería una “enfermedad de Dios”, no de *capúnia* ni de *jai* o de indio o no indígena¹⁹. En un horizonte complementario, existe todo un sistema de prácticas, consejos y reglas para la gestación y el nacimiento que implican plantas sagradas, preparaciones, limpieza y purificación de alimentos,

relación con el arcoiris o el rayo, tiempos de actividades, roles de género y culturales, entre otros, que se entrelazan con la génesis de *baa wa wa-jai wa wa*²⁰.

Esta dimensión profunda de las lenguas ancestrales, con sus equivalencias y distinciones, desde los constructos lingüístico-epistémicos, nos conecta con otros pueblos originarios con los que se viene explorando esa singularidad²¹. De igual modo, percibimos una circularidad recíproca de complementariedad entre esa suerte de visión antropocogénica en el mundo Murui Muina/Minika y esa otra visión teocogénica en el mundo Êbêra Eyábida: son visiones interactivas, dinámicas, cósmicas, que de múltiples modos se cruzan con una visión moderna colonial (que tampoco es monolítica) y, desde nuestra interpretación-colaboración, con una perspectiva crítica, decolonial e intercultural.

Desde estos sistemas endógenos, la palabra de consejo tiene un valor preponderante en la prolongación y supervivencia de todas las formas de existencia, incluyendo *aidaiza* y *baa wa wa-jai wa wa*. Como puede apreciarse, en ambos mundos existen conceptos propios para nombrar las diferencias, donde el bucle enfermedad-salud se teje y desteje del pensamiento médico, social y pedagógico occidental en torno a la “discapacidad”. Pareciera que las lenguas originarias emergen en tensión y confrontación con los modelos normocéntricos de las lenguas dominantes, o también de sus normocolonialidades. Sin embargo, podemos afirmar que existe un abismo y una interferencia entre el discurso biotecnológico colonial y los saberes ancestrales que implican una decolonización profunda de los sistemas categoriales-nominales que etiquetan, clasifican y jerarquizan la vida (Anzaldúa, 2015).

Otras sendas: a modo de conclusiones (inconclusas)

En una primera senda, al recordar mi investigación histórico-pedagógica sobre la educación especial en Colombia, Argentina y México, y en diálogos con otras/ os investigadoras/es de América Latina (Yarza, 2010; Padilla y Yarza, 2017), hemos constatado que existe una simetría posicional de inferiorización, subordinación y conducción entre anormales e indígenas entre finales del siglo XIX y principios del XX (que al parecer actualiza y perfecciona la simetría producida por

el ojo teratológico imperial de la Conquista), lo que ha conducido a un ocultamiento y desvalorización de los saberes ancestrales. Las figuras del incapaz, el defectuoso y el retrasado son una expresión ontológica de las monoculturas que han pretendido dominar a todas las demás entidades vivientes (Santos, 2019).

Desde nuestra lectura del Sur, el Norte global ha interferido con la vivencia, el vínculo y la construcción ancestral de la “discapacidad” en los pueblos originarios, mediante sistemáticos procesos y mecanismos de evangelización, con el aparato médico-escolar, los medios de comunicación, el sistema normativo convencional y de producción capitalista neoliberal. Las interferencias han sido múltiples, y han afectado la vida de los indígenas con “discapacidad”: desde el exterminio y el despojo; las mutilaciones y contaminación de las aguas; la patologización farmacológica de las enfermedades; la generación de hambruna, miseria o explotación. Por tanto, decolonizar, ancestralizar e interculturalizar la “discapacidad” implica un gesto ético-político de insumisión ante las interferencias coloniales.

En una segunda senda, la mayoría de investigadores, activistas, reproductores y creadores de políticas públicas, y los modelos teóricos occidentales de la “discapacidad”, han subvalorado, despreciado o descartado las visiones propias, endógenas, ancestrales. Más acá, o entre lo “bio-psico-social” y lo “socio-cultural” (como modelos-visiones dominantes actuales), queremos insistir en flujos complejos que revitalizan la religación cosmogénica espiritual de nuestras existencias. Tenemos la certeza de expandir nuestra diversidad epistémica en “discapacidad” desde visiones no hegemónicas: en lo antropocogénico y lo teocogénico encontramos otras posibilidades (no hegemónicas ni universalizables) con los mundos Murui Muina, Êbêra, Nasa, Ayüük Jääy, Guaraní, Mapuche, y otros mundos indígenas.

Por ahora, nuestras colaboraciones con las comunidades y organizaciones Murui Muina y Êbêra vienen posibilitando otros devenires desde las fronteras de la etnomedicina, la medicina ancestral, el chamanismo, las pedagogías del vientre, de la Tierra, la ecopedagogía y la educación propia, el retorno y defensa de lo mágico-cósmico-espiritual (que nos acerca a las teorías cuántico-holísticas de la cosmogénesis y de la unidad integral de la vida). También queremos insistir en la urgencia de visibilizar, reconocer y representar a *aidaiza*,

baa wa wa-jai wa wa, Sat´We Wesh/Usha´We Wesh, entre otras, en las luchas y plataformas político-epistémicas de los movimientos indígenas en Abya Yala: corazonamos la “discapacidad” desde el buen vivir.

Finalmente, queremos recordar que la situación global de los indígenas con “discapacidad” es preocupante. Según la Organización de Naciones Unidas (2016) y su Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, los pueblos ancestrales son más propensos a experimentar “discapacidad” en comparación con la población general, debido al alto nivel de pobreza, la mayor exposición a la degradación del medio ambiente, el alto impacto por grandes proyectos de desarrollo (represas o actividades mineras) y el mayor riesgo a ser víctimas de violencia. Asimismo,

experimentan múltiples formas de discriminación y obstáculos para el pleno disfrute de sus derechos por su identidad indígena y su situación de “discapacidad”.

Este contexto general, agudizado con las crisis sistémicas planetarias que nos acercan cada vez más a un presente de cataclismos y catástrofes irreversibles, nos puede encauzar hacia una senda impostergable: combatir y sanar todas las prácticas de discriminación, estigmatización, clasificación, invisibilización, destierro, exterminio, exclusión, perjuicio, precarización, deshumanización, etcétera, de todas nosotras, de todos los seres y de la Tierra. Y, tal vez en ese combate y sanación podamos recordar y homenajear a Berichá: porque podemos sentirnos tristes y abatidos, pero nunca derrotados.

Notas

1. En este artículo se utilizará el concepto *discapacidad* en lengua castellana, de la mano de perspectivas críticas, interculturales y decoloniales. Su entrecomillado nos recuerda que es una construcción social, ideológica, discursiva, política, cultural, que no necesariamente existe o se nombra igual en todas las lenguas de la Tierra ni en todas las sociedades, comunidades o culturas.
2. Por *discapacidio* entiendo las praxis tánato/necro/políticas, materiales y simbólicas de muerte, asesinato, ejecución, aniquilación, occisión, exterminio, sacrificio y similares, fundadas en un sustrato pato-organicista-deficitante, primordialmente de orden mecanicista, desde la ideología de la normalidad, la supremacía, la perfección y la capacidad. Para el caso de las investigaciones desde indígenas con “discapacidad”, el “discapacidio” sería de origen intracultural en clave de las leyes de origen y las visiones de mundo; no obstante, esta variación puede también aplicarse para sociedades no indígenas y algunas occidentales u orientales.
3. Por límites textuales solamente citamos algunos de los trabajos encontrados. Actualmente estamos terminando de escribir un documento con una revisión más exhaustiva de antecedentes.
4. Los significados de vida se entienden como “la etimología profunda que da cuenta de la cosmogonía de la cultura de un pueblo [...] se convierten en un camino para encontrar la procedencia de las palabras, para mantener la huella de la memoria de un pueblo” (Green, 2011: 64, 67).
5. Para ampliar sobre La Chorrera, Amazonas, véase la siguiente página: <<http://www.amazonas.gov.co>>. Y también: <<https://opiac.org.co>>.
6. Para ampliar sobre Frontino, véase la siguiente página: <<http://www.frontino-antioquia.gov.co/>>. Sobre el pueblo Ébêra Eyá-bida, invitamos a profundizar en la página de la Organización Indígena de Antioquia: <<http://oia.org.co/>>.
7. El Proyecto de Mejoramiento Nutricional con enfoque comunitario para niños y familias gestantes indígenas de las comunidades prioritizadas en los municipios de Urrao, Dabeiba y Frontino, financiado por la Gobernación de Antioquia e implementado por la Universidad de Antioquia (2019-2020). Agradezco a las comunidades, coordinadores y demás integrantes del proyecto.
8. Los apartados 3 y 4 provienen de los intercambios con Noinui Jitoma, Maribel Berrío, Selnich Vivas Hurtado, Alejandra Chaparro y Juan Andrés Osorio.
9. Para Vivas *et al.*: “Etimológicamente, *jagagi* significa ‘hilo y aliento de los ancestros’” (2016: 17). También es importante resaltar que “El *jagagi* da fundamento a una ética de la cultura, a las leyes de origen del clan [...] Es en el *jagagi* donde nacen los clanes, los ríos, los pozos, las cascadas, las plantas sagradas, los alimentos; donde se ponen a prueba las leyes morales, intelectuales, los órdenes ecosistémicos” (Vivas, 2015: 121). Por su lado, para Urbina, el *bakaki* es un “discurso que mienta y retrotrae *cosas-peligrosas: bakí*, especialmente *contaminantes*, por provenir de los animales: seres opuestos al hombre en la dialéctica complementarista propia del conjunto cósmico” (2004: 19).
10. *Buinazeni* es el nombre en la versión de Riazéyue (Preuss, 1994), significa el sabedor que se arrastra, el paralizado, mientras que en los relatos de Juan Kuiru y Noinuiyi, hijo, se llama *Zeniro*, el que se extiende y desprecia su cuerpo. (Vivas *et al.*, 2016)
11. En la versión que seguimos se detalla de la siguiente manera en lengua *minika*: “*Fakuidanide; jogayoide. Muidomo rainadate, nijomei jaaireinide. Uyizaigamo daa naviemo, raarizaide zenize-nikeizaide. Ziiteite kai mootai duereide*” (Vivas *et al.*, 2016: 61).
12. En el caso de las historias de antigua, la lengua castellana prevalece como la dominante en los estudios publicados por los antropólogos, historiadores, sociólogos, misioneros, lingüistas o literatos, los cuales están basados en narraciones que se contrabandean de las lenguas *ébêra*. Los *chorārā* quedan fragmentados por una visión colonizadora y etiquetados como “leyendas, cuentos, mitos o fábulas”. Dora Yagarí, líder, maestra e investigadora *ébêra chamí*

- en Antioquia, plantea que la investigación de los relatos de origen ha estado mediada por formas de estructuras lingüísticas que dificultan la comprensión de las cosmogonías y los relatos del origen del mundo *ébéra*. “En el paso de la oralidad de una lengua materna a la traducción-interpretación a otra lengua diferente, se pierde la fidelidad de las historias, especialmente de las que fueron recopiladas por investigadores que no tenían como lengua materna el español” (Yagarí, 2017: 51). De ahí que cuando la traducción no presenta la lengua originaria están en franco desequilibrio con respecto a un modo hegemónico de la comprensión occidental.
13. Dora Yagarí lo sintetiza de la siguiente manera: “[...] en el mundo de arriba viven la luna, que es la Diosa Tachi Nawe; el sol, es el Dios Tachi Tsetse (Tachi Ākore). En el mundo del medio, que es *éja-iájā-oeja* (tierra) fue entregado a Karagabí para que viviera con los Embera. El mundo de abajo lo entregaron a Thruthruika para que viviera con los *chiamberā, yaberārā o dojāverārā*” (Yagarí, 2017: 43). Para ampliar también se pueden consultar los siguientes trabajos: Domicó, Hoyos y Turbay (2002), Arias y López (2014).
 14. Queremos reiterar la denuncia histórica de un caso ejemplarizante de interferencias exógenas con los vejámenes, epistemicidios, etnocidios y discapacidios de los tiempos de la cauchería, entre finales del siglo XIX y principios del XX en Colombia y Perú, principalmente (Urbina, 2010; Vivas, 2015; Rocha, 2018). En la intersección etnicidad-indigenidad-“discapacidad” esta historia aún requiere ser contada con más énfasis y vehemencia, sobre todo en los usos terroríficos y deshumanizantes de la defectualización étnica y los “discapacidios de origen exocultural”.
 15. Las distinciones, relaciones y sentidos profundos entre “lo normal” y “lo anormal” son una dimensión pendiente por profundizar desde el paradigma ancestral indígena.
 16. El trabajo dialógico de colaboración con la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opac), y su Director de Salud Indígena, nos está permitiendo complejizar esta perspectiva de Juan con otras comunidades y sabedores del Amazonas.
 17. En un texto clásico del misionero francés Henri Rocherau de 1929, se condensan los siguientes registros que emparentamos con los *baa wa wa/jai wa wa*: “Los niños no deben comer sesos de ningún animal, pues si así lo hacen, serán muy estúpidos” (Rocherau, 1929: 83). “Plátanos mellizos (pegados entre sí) no pueden comer las niñas, pues, cuando sean madres, lo serán de mellizos y a esto lo temen y lo tienen a feo y ridículo” (Rocherau, 1929: 83). “Como preservativos contra el rayo tienen los siguientes: al nacer el niño o niña, se le untan los labios de barro mojado, o lo frotan con mariposas pequeñas, antes de alimentarle la primera vez [...]. Las personas mayores deben salivar al estallido del trueno” (Rocherau, 1929: 83). “En espejo de jaibaná no ha de mirarse ninguno, principalmente las mujeres, pues se enceguecerán” (Rocherau, 1929: 84). La misionera María de Betania, también incluyó lo siguiente, desde su trabajo en Dabeiba, Antioquia: “[...] Noanamaes o wounannes: ‘cuando tienen los hijos mellizos o defectuosos, o nacen repetidas veces niñas, les quitan la vida sin tener esto a mal’” (De Betania, 1964: 33, 69).
 18. La intersección entre etnicidad-indigenidad-“discapacidad” también nos posibilita explorar bordes que invocan una reflexión bioética intercultural y del cuidado común, en tanto crítica a ciertas prácticas deshumanizantes (tal como también lo hacemos con Occidente). Por ejemplo, en Colombia se ha documentado el abandono en la selva de niños con “discapacidad” (Cruz *et al.*, 2010), y en Brasil los infanticidios indígenas (Suzuki, 2007), que aquí hemos llamado *discapacidios de origen intracultural*.
 19. Esta distinción es esencial para el mundo *eyábida*. Las “Enfermedades de Dios o enfermedad que viene de arriba”, tienen un origen o causación mágico-cósmica, que religa los mundos a la divinidad originaria y el proceso de salud-enfermedad al intercambio permanente de energías entre los seres vivos de todos los mundos. Se puede profundizar en Arias y López (2014).
 20. Estos sistemas son consejos o guanzas prescriptivas y se transmiten oralmente por parte de los *jaibanás*, parteras, botánicas, etnoeducadores o educadores propios, gobernadores y algunas madres y padres. Es un equivalente intercultural del *yetárafue* para los Murui Muina. Su descripción y análisis, así como sus interferencias con la matriz colonial, rebasan los límites de este texto. Para otros mundos indígenas puede contrastarse con los tapietes y guaraníes en Argentina (Fontes, 2014), o los kaiowá y guaraní en Brasil (Bruno y Pereira, 2014).
 21. Para el caso del pueblo Nasa, del Departamento del Cauca en Colombia, se ha recuperado el concepto *Sat We Wesh/Usha We Wesh*: “Manuel Sisco (2009) comunero de este pueblo menciona que en esta comunidad las personas con alguna incapacidad física son aquellas que gozan de hacer compañía directa a los Padres (Nehwe o creadores de la vida), denominándose como *nehnas* que en nasa yuwe significa descendientes legítimos de los nehwe. Así mismo, la discapacidad puede estar atribuida a los procesos relacionados con ciertos tipos de rituales, como los ritos de nacimiento [...]” (Medina, Monsalve y Osorio, 2015: 31).

Referencias bibliográficas

1. ANZALDÚA, Gloria, 2015, *Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality*, Durham, Duke University Press.
2. ARIAS, María y Alba López, 2014, *Potes de la enfermedad entre los embera: patogenia y cura*, Medellín, Universidad de Antioquia.
3. BARNES, Colin, 1998, “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental”, en: Len Barton (comp.), *Discapacidad y sociedad*, Madrid, Morata.
4. BERICHÁ, 1992, *Tengo los pies en la cabeza*, Bogotá, Los Cuatro Elementos.
5. BOST, Suzanne, 2019, “Disability, Decoloniality, and Other-than-Humanist Ethics in Anzaldúan Thought”, en: *Disability and the Global South*, Vol. 6, No. 1, pp. 1562-1580.
6. BRUNO, Marilda y Vânia Pereira, 2014, “Crianças Indígenas Kaiowá e Guarani: Um Estudo Sobre as Representações Sociais da Deficiência”, en: *Revista de Educação Pública*, No. 23, pp. 425-440.
7. CAPRA, Fritjof, 2009, *La trama de la vida*, España, Anagrama.
8. CRUZ, María *et al.*, 2010, “Abandono de niños de tribu indígena del Vaupés y la acción del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar”, en: *Revista CES Salud Pública*, Vol. 1, No. 1, pp. 135-144.
9. DE BETANIA, María, 1964, *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*, Madrid, Cocolsa.
10. DOMICÓ, José, Juan Hoyos y Sandra Turbay, 2002, *Janyama: un aprendizaje de jaibaná*, Medellín, Universidad de Antioquia-Centro de Investigaciones Sociales y Humanas.
11. ECHEVERRI, Juan, 2008, *Tabaco frío, coca dulce: jírue diona, riérue júbina*, Leticia, Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonas.
12. FONTES, Cristina, 2014, “Discapacidades en niños y jóvenes Tapietes y Guaraníes: análisis de las prácticas y saberes comunitarios”, en: *Revista Argentina de Salud Pública*, Vol. 5, No. 19, pp. 26-32.
13. FOUCAULT, Michel, 2001, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica.
14. FYLLING, Ingrid y Line Melboe, 2019, “Culturalisation, Homogenisation, Assimilation? Intersectional Perspectives on the Life Experiences of Sami People with Disabilities”, en: *Scandinavian Journal of Disability Research*, Vol. 21, No. 1, pp. 89-99.
15. GÓMEZ, Fabio, 2015, *Escritores indígenas de Colombia: cuatro textos fundacionales*, Cali, Universidad del Valle.
16. GÓMEZ, Augusto y Hugo Sotomayor, 2008, *Enfermedades, epidemias y medicamentos: fragmentos para una historia epidemiológica y sociocultural*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/SaludCoop.
17. GRECH, Shaun y Karen Soldatic, 2016, *Disability in the Global South*, Springer.
18. GREEN, Abadio, 2011, *Anmal gaya burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*, tesis, Universidad de Antioquia-Doctorado en Educación, Medellín.
19. GUAPACHA, Diana *et al.*, 2018, “Historias y memorias del Cabildo Indígena Universitario de Medellín (CIUM): sembrando la palabra de resistencia y dulzura para una permanencia desde el buen vivir y la ancestralidad, 2009-2017”, en: *Polyphōnía: Revista de Educación Inclusiva*, Vol. 2, No. 2, pp. 105-126.
20. GUTIÉRREZ, Francisco y Cruz Prado, 2015, *Ecopedagogía y ciudadanía planetaria*, México, De La Salle.
21. HATHAWAY, Mark y Leonardo Boff, 2014, *El Tao de la liberación: una ecología de la transformación*, Madrid, Trotta.
22. KUIRU, Juan, 2017, *Jagáiai: narraciones indígenas de la selva*, Bogotá, Educativa/Norma.
23. KUIRU, Juan y Alexander Yarza, 2019, *Mambeo sobre aidaiza*, La Chorrera, Mimeografiado.
24. MALDONADO, Carlos, 2013, *Significado e impacto social de las ciencias de la Complejidad*, Bogotá, Desde Abajo.
25. MEDINA, María, Lina Monsalve y Melissa Osorio, 2015, *Representaciones sociales de la discapacidad en la comunidad indígena Nasa de Caloto-Cauca*, Cali, Universidad del Valle-Fisioterapia.
26. ORGANIZACIÓN de Naciones Unidas, 2016, *Personas indígenas con discapacidad*, Ginebra.
27. PACHAJOA, Harry y Carlos Rodríguez, 2017, *Defectos congénitos y síndromes congénitos en el arte de las sociedades Tumaco-Tolita y Moche*, Cali, Universidad Icesi.
28. PADILLA, Antonio y Alexander Yarza (coords.), 2017, *Configuraciones y estudios en los márgenes: cuerpos con discapacidad, cuerpos insumisos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Juan Pablos.
29. PAKOMIO, Francisco, 2015, *Discapacidad y pueblos indígenas*, Chile, tomado de: <<https://studylib.es/doc/861024/discapacidad-y-pueblos-ind%C3%ADgenas>>.
30. PANTANO, Liliana, 2009, “Nuevas miradas en relación con la conceptualización de la discapacidad: condición y

- situación de discapacidad”, en: Patricia Brogna (comp.), *Visiones y revisiones de la discapacidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
31. PARDO, Mauricio (comp.), 1984, *Zroara Nebura, de los antiguos, literatura oral emberá*, Bogotá, Centro Jorge Eliécer Gaitán.
 32. _____, 1987, “Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas emberá”, en: Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel-Dolmatoff (comps.), *Etnoastronomías americanas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
 33. PÉREZ, María y Gagan Chhabra, 2019, “Modelos teóricos de discapacidad: un seguimiento del desarrollo histórico del concepto de discapacidad en las últimas cinco décadas”, en: *Revista Española de Discapacidad*, Vol. 7, No. 1, pp. 7-27.
 34. PINO, Juan y María Tiseyra, 2019, “Encuentro entre la perspectiva decolonial y los estudios de la discapacidad”, en: *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, Vol. 10, No. 2, pp. 497-521.
 35. PREUSS, Konrad, 1994, *Religión y mitología de los uitotos*, Bogotá, Universidad Nacional-Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura.
 36. RIVAS, Minerva, 2018, “Indigenous Perspectives of Disability”, en: *Disability Studies Quarterly*, Vol. 38, No. 4.
 37. ROCHA, Arturo, 2000, *Nadie es ombligo en la tierra: discapacidad en el México Antiguo*, México, Teletón.
 38. ROCHA, Miguel, 2018, *Mingas de la palabra: textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*, Bogotá, Uniandes/Pontificia Universidad Javeriana.
 39. ROCHERAU, Henri, 1929, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catíos del occidente de Antioquia”, en: *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 21, No. 1, pp. 71-105.
 40. ROLL, Ángela et al., 2008, *Retos y perspectivas del encuentro entre educación indígena y educación especial: ¿narraciones interculturales?*, tesis de grado en Educación Especial, Universidad de Antioquia, Medellín.
 41. ROMUALDO, Zoila, 2019, *Las prácticas de cuidado al niño con discapacidad y su configuración por el contexto social y cultural*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
 42. SANTOS, Boaventura, 2019, *El fin del imperio cognitivo: la afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.
 43. SMITH, Linda, 2016, *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*, Santiago de Chile, LOM.
 44. SOLDATIC, Karen y John Gilroy, 2018, “Intersecting Indigeneity, Colonialisation and Disability”, en: *Disability and the Global South*, Vol. 5, No. 2, pp. 1337-1343.
 45. SOLDATIC, Karen y Shaun Grech, 2019, *Disability and Colonialism*, Taylor and Francis Group.
 46. SOTOMAYOR, Hugo y Zoilo Cuéllar (coords.), 2007, *Aproximaciones a la paleopatología en América Latina*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.
 47. STIENSTRA, Deborah, 2019, “Race/Ethnicity and Disability Studies: Towards an Explicitly Intersectional Approach”, en: Nick Watson y Simo Vehmas, *Routledge Handbook of Disability Studies*, Londres, Routledge.
 48. SUZUKI, Márcia (comp.), 2007, *Quebrando o silêncio: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil*, Brasilia, Atini-Vozpelavida.
 49. TALADOIRE, Eric, 2017, *De América a Europa: cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*, México, Fondo de Cultura Económica.
 50. THIONG’O, Ngũgũ, 2015, *Descolonizar la mente: la política lingüística de la literatura africana*, Barcelona, Penguin Random House.
 51. UNAMUNO, Virginia, 2019, “N’ku Ifweln’uhhu: etnografía en co-labor y la producción colectiva de la educación bilingüe intercultural desde la lengua y la cultura wichi (Chaco, Argentina)”, en: *Foro de Educación*, Vol. 17, No. 27, pp. 125-146.
 52. URBINA, Fernando, 2004, *Düjoma, el hombre serpiente-águila: mito uitoto de la Amazonia*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.
 53. _____, 2010, *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*, Bogotá, Ministerio de Cultura,
 54. VÉLEZ, Luis, 2018, *Relatos tradicionales de la cultura catía*, Medellín, Universidad de Antioquia.
 55. VIVAS, Selnich, 2015, *Komuya uai, poética ancestral contemporánea*, Medellín, Sílabo/Universidad de Antioquia-Gelcil.
 56. VIVAS, Selnich et al., 2016, *Jagágiai: hilo y aliento de los ancestros: antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*, Medellín, Universidad de Antioquia-Gelcil.
 57. YAGARÍ, Dora, 2017, *Êbêrã Sô Bía (Embera de Buen Corazón), referente de la educación propia: Êbêrã Sô Bía Kavabidru: Dachi Evarimiká nurêadaita*, tesis de maestría, Universidad de Antioquia-Facultad de Educación, Medellín.
 58. YARZA, Alexander, 2010, “Del destierro, el encierro y el aislamiento a la educación y la pedagogía de anormales en Bogotá y Antioquia: principios del siglo XIX a mediados del siglo XX”, en: *Educación y Pedagogía*, Vol. 22, No. 57, pp. 111-129.