Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Herederas de las brujas y las diosas

Prácticas de mujeres curanderas-sanadoras en contextos de violencia y despojo en Antioquia, Colombia

Alejandra Milena Valencia González
Tutora: Alicia Ortega Caicedo

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Reconocimiento de créditos de la obra
No comercial
Sin obras derivadas

creative commons

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Alejandra Milena Valencia González, autora del trabajo intitulado "Herederas de las brujas y las diosas: Prácticas de mujeres curanderas-sanadoras en contextos de violencia-despojo en Antioquia, Colombia", mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato digital o electrónico.

XX de XX de 2026

Firma: 

Resumen

El objetivo de esta investigación es comprender las expresiones y entretejidos de las prácticas de curación-sanación de mujeres curanderas-sanadoras en Antioquia-Colombia, así como su preservación y adaptación para el cuidado de la vida en contextos de violencia y despojo. El estudio se inscribe en el pensamiento fronterizo y los feminismos latinoamericanos, apostando por la descolonización metodológica y la pluralidad epistémica. Este enfoque permite visibilizar la agencia de las mujeres en la defensa del cuerpo-territorio, la memoria y la dignidad, desafiando la colonialidad del poder que históricamente ha relegado sus conocimientos. La metodología se basa en la etnografía reflexiva y la historia oral desde una perspectiva decolonial, integrando entrevistas, talleres de corpografía feminista y reconstrucción de cuatro historias de vida.

Participaron 32 mujeres que mayoritariamente viven en el departamento de Antioquia. El trabajo se realizó en zona urbana y rural de Antioquia, mapeando experiencias de violencia, despojo y sanación en el cuerpo-territorio. La apuesta metodológica privilegia la escucha situada, el diálogo intercultural y la co-construcción de sentidos, reconociendo la agencia epistémica y política de las mujeres curanderas-sanadoras. Los resultados evidencian que las prácticas de curación-sanación son respuestas insurgentes y creativas ante la violencia estructural y cultural. Las indígenas y afrodescendientes sostienen matrices de pensamiento arraigadas en la ancestralidad, la tierra y los rituales, mientras que las campesinas-populares reconfiguran estos saberes en prácticas interculturales conscientes adaptadas a la urbe y el desplazamiento.

La curación-sanación surge como resistencia política y espiritual, donde cada acto de cuidado afirma dignidad y pertenencia. La discriminación y el racismo persisten, aunque las mujeres responden tejiendo alianzas y resignificando saberes. Las conclusiones subrayan que estas prácticas son formas de resistencia y re-existencia que sostienen la vida y la memoria colectiva. Las mujeres transforman el dolor en fuerza creativa y esperanza, articulando saberes ancestrales y contemporáneos en defensa del cuerpo-territorio. La investigación contribuye a la legitimación de sus conocimientos y a la construcción de una salud intercultural desde abajo.

Palabras clave: mujeres, curación, violencia, justicia epistémica, interculturalidad

En memoria de las mujeres de mi linaje que habitan el mundo no visible: mi abuela Paulina y mi madre Gilma, soy su eternidad caminando en esta tierra.

En honra de las mujeres curanderas-sanadoras por su capacidad de resistir y re-existir en cada pequeño lugar, sembrando dignidad y cuidado a su paso.

Agradecimientos

A las mujeres curanderas-sanadoras, mi gratitud más profunda: me abrieron las puertas de su universo de saberes, memorias y afectos, y me enseñaron que la sanación es, ante todo, un acto colectivo. Son raíces, tronco y frutos de esta tesis.

A las cuatro protagonistas de las historias de vida —Deyanira Valdés (afrodescendiente), Ludis Perea (Wiwa), Belisa Padierna y Doralba García (campesino-populares)—, a sus pacientes y familias: sus trayectorias, marcadas por la resistencia y la entrega cotidiana, convirtieron el cuidado en acto político y amoroso.

A las mujeres indígenas —Diana Guapacha (Embera Chamí), Esperanza Jansasoy (Inga), Faisuri Esmeralda Ulcué y Flora Inés Tenorio (Nasa), Gunnawia Márquez (Arhuaco) e Isela Morón (Wayuu)—, por mostrarme, desde sus cosmovisiones y territorios hoy urbanos, que la vida, la tierra y el ser mujer se entrelazan en una red de interdependencia profunda.

A las mujeres afrodescendientes —María Aydée Copete Pinilla, Rosalba Martínez, Ruth Yadira Asprilla Manco, Sixta Ibargüen, Ruby Esther Rodríguez, Diana María Mosquera Perea, Eugenia Viera Corrales, Leidy Mosquera y Magdalena Machado—, por su alegría, su fuerza y su ancestralidad compartidas.

A las mujeres campesinas y populares —Alma Milena Serna, Lina Johana López, Orfa Nelly Machado, Doris Aleyda Guisao, Teresa Guisao, Teresa Hernández, Valentina Alzate Carmona, Verónica Granada y Yeni Mariana Carmona—, por acogerme en Santa Elena y tejer conmigo una hermandad que es semilla de interculturalidad curanderil en la ciudad.

A las amigas que aportaron pensamiento e imagen: Erika Valencia, por la mirada crítica desde la antropología y el afecto; Martha López, por sus lecturas y su experiencia con mujeres y organizaciones campesinas; Sara Ortiz, por capturar con su lente los instantes valiosos; María Isabel Ochoa, por los mapas que situaron la geografía de este trabajo; y Luisa Fernanda Martínez (Fadelasu), por hacer que las ilustraciones de las corpografías cuenten historias.

A mi tutora, Alicia Ortega, por su lectura atenta, cálida e inteligente, que me llevó a cuidar cada idea. A la maestra Catherine Walsh, creadora de este programa doctoral, por sus preguntas desafiantes y por ampliar mis horizontes interculturales y decoloniales.

A la doctora Adriana Rodríguez, por sus aportes como lectora de predefensa. A mis compañerxs del doctorado, por las complicidades compartidas.

A mi familia: a Gabriel Jaime, el amor de mis días, mi café de la mañana, hogar de cuidado y compañía aguda que sabe sostenerme en el caos y en la creación; a mi hermano Andrés, mi prima Erika, y mis tías y tíos Cecilia, Luz Dary, Rosalba, Alberto y Consuelo, por el refugio donde florecí. A las amigas y amigos del camino —María Eugenia, David y Paulina—, por animarme, abrigarme y tejer conmigo esta red de afectos, saberes y resistencias.

A mis abuelos Mario y Paulina en el infinito, y a los seres custodios, quienes me han guiado y protegido. Su presencia sutil me ha sostenido en los momentos de incertidumbre y me ha mostrado que la vida es mucho más vasta y misteriosa de lo que podemos imaginar.

Finalmente, a la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador y a la Universidad de Antioquia por su apoyo permanente.

Gracias a todas y todos: hicieron posible este viaje de aprendizaje y transformación.

Tabla de contenidos

Figuras y tablas 15

Introducción 17

Capítulo primero Tejidos de curación-sanación: mujeres, memorias, territorios y relacionalidades en contextos de violencia y despojo 33

1.Entre el pasado y el presente: del chamanismo prehispánico y el mestizaje colonial a las prácticas vivas de curación-sanación de las mujeres 35

1.1. Memoria y etnocidio: Pueblos prehispánicos de Antioquia 37

1.2. El chamanismo prehispánico y su legado en las prácticas de curación-sanación contemporáneas 43

1.3. Mestizaje, resistencia y transmisión de saberes de curación-sanación en la época colonial 46

1.4. Rol de las mujeres campesinas en la preservación de prácticas curanderiles 49

2.Bases teórico-conceptuales de las prácticas de curación-sanación de mujeres 51

2.1. Nombrar lo invisibilizado: Mujeres y expresiones de curación-sanación 51

2.2. Encuadre de las prácticas cotidianas en el terreno de la curación-sanación 55

2.3. Colonialidad, saberes y prácticas de curación-sanación 60

2.4. En clave de feminismos situados, la curación-sanación 69

2.5. Ontologías relacionales entretejidas en/desde las prácticas curanderiles 76

3.Situar las violencias y los despojos en los que florece la resistencia de las mujeres curanderas-sanadoras 80

3.1. Dimensiones de la violencia: Una aproximación analítica 80

3.2. Despojo y sus relaciones profundas con la violencia 84

Capítulo segundo Geografías de las violencias y las curaciones-sanaciones en los territorios-cuerpo-tierra 89

1.Contramapeo de la violencia expulsora en los cuerpos-tierra de origen de las mujeres curanderas-sanadoras 91

1.1. Geografía de las violencias sobre el cuerpo-tierra Antioquia 92

1.2. Geografía de las violencias sobre el cuerpo-tierra de las regiones de Colombia 97

1.3. Manto de memorias: la ciudad en el cuerpo de la curandera 100

2.Mosaico de violencias en los cuerpos-territorios de las mujeres curanderas-sanadoras 103
2.1. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas curanderas-sanadoras 104
2.2. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes 109
2.3. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres campesinas/populares curanderas-sanadoras 113
3.Me nacieron alas: Mosaico de sanaciones y transformaciones 117
3.1. El Estado como regulador del cuidado legítimo 120
3.2. El cuidado como insurgencia: más allá de la carencia..... 123
3.3. Prácticas curanderiles de mujeres indígenas y transformaciones 124
3.4. Practicas curanderiles de mujeres afrodescendientes y transformaciones..... 131
3.5. Prácticas curanderiles de mujeres campesinas/populares y transformaciones . 140

Capítulo tercero Insurgencias, resistencia y curación-sanación: herencias, espiritualidad y organización social en mujeres indígenas y afrodescendientes..... 151

1. Ludis: Cuidado insurgente y saberes femeninos Wiwa frente al etnocidio urbano... 153
1.1. Entretejiendo memorias: legado de mujeres sabias Wiwa..... 157
1.2. Ludis, del despojo territorial a la soberanía corporal..... 160
1.3. La medicina sana todo: propósito de resistencia del pensamiento y el corazón 167
1.4. Ludis: entre la resistencia y el tejido comunitario en la urbe 173
2. Deyanira: Genealogías de sanación y resistencia en clave afrodiaspórica 178
2.1. La parentela afrodescendiente como espacio de resistencia 180
2.2. Espiritualidad y saberes ancestrales: integración de la vida-existencia..... 186
2.3. Deyanira: Liderazgo, resistencia y memoria afrodescendiente en Medellín 194

Capítulo cuarto Entretejido de saberes en las márgenes: interculturalidad curanderil consciente y resistencia epistémica de mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares 205

1. Entretejidos de resistencia en las trayectorias de Belisa y Doralba 209

1.1. Tejiendo Saberes: la vida y prácticas de Belisa Padierna en la curación-sanación desde la subalternidad 210
1.2. Itinerarios vitales, resistencia femenina y saberes sanadores de Doralba en el Occidente Antioqueño 215
2. Saberes en conversación: pervivencia de lo indígena y afrodescendiente en la interculturalidad curanderil de mujeres campesinas/populares 219
2.1. El Sendero de Belisa en la construcción intercultural: sabiduría, altares y ritualidad 221
2.2. Raíces que enseñan: itinerarios autónomos, alianzas botánicas y la construcción de una pedagogía curanderil en Doralba 229
3. Justicia epistémica, resistencias y desafíos en las prácticas curanderiles interculturales 239
3.1. Conocimiento situado en y desde mujeres curanderas-sanadoras de origen campesino/popular camino hacia la justicia epistémica 240
3.2. La resistencia desde la apropiación cultural, el caso de las mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares 245
3.3. Resistencia cultural y sanación: la lucha de las mujeres campesinas/populares frente al vaciamiento de saberes 248
Conclusiones 251
Lista de referencias 259
Anexos 279
Anexo 1: Consentimiento informado 279
Anexo 2: Participantes de corpo-cartografías e historias de vida 280
Anexo 3: Instrumentos de recolección de información 284
Anexo 4: Matriz categorial analítica de las prácticas de curación-sanación 297
Anexo 5: Nombres asignados a las mujeres participantes de corpografías 299
Anexo 6: Violencias sobre el cuerpo-tierra de Antioquia y de Colombia 300
Anexo 7: Memoria visual de la devolución de información 306

Figuras y tablas

Figura 1. Collage de fotos sobre trabajos de corpografía 27
Figura 2. Mapa de los primeros asentamientos indígenas de Antioquia 39
Figura 3. Mapa de violencias sobre el cuerpo-tierra (municipios de Antioquia) de procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025 96
Figura 4. Mapa de violencias sobre el cuerpo-tierra (regiones de Colombia) de procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025 100
Figura 5. Ilustración manto de memorias: la ciudad en el cuerpo de la curandera 103
Figura 6. Ilustración de las violencias a la sanación. Procesos de resistencia ancestral de mujeres curanderas sanadoras indígenas 124
Figura 7. Ilustración de las violencias a la sanación. Memorias viajeras de ríos, cantos y alimentos de mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes 131
Figura 8. Ilustración de las violencias a la sanación. Encuentro que sana a mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares..... 140
Figura 9. Foto de feria de artesanías en el parque de Itagüí 153
Figura 10. Collage de fotos de medicinas usadas por Ludis 167
Figura 11. Foto de armonización en el parque de Itagüí en el marco de la conmemoración de la resistencia de los pueblos indígenas 173
Figura 12. Collage de fotos de Deyanira Valdés en jornada de salud Barrio Belén Rincón/Encuentro de salud intercultural, Secretaría de Salud de Medellín 178
Figura 13. Collage de fotos de atención a pacientes por Deyanira 186
Figura 14. Foto de Encuentro de la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí 194
Figura 15. Collage de fotos de Belisa y Doralba..... 209
Figura 16. Foto de los seres aliados del altar de Belisa..... 224
Figura 17. Collage de fotos de Belisa con sus pacientes..... 226
Figura 18. Collage de fotos de Doralba, pacientes y guardianes de Monte Carmelo... 231

Tabla 1. Cartografías corporales y corpografías por grupo..... 26
Tabla 2. Periodos de la violencia en Colombia 83

Introducción

No necesito una garantía firmada para Saber
que la sangre de mis venas es de la tierra y
sopla en mi alma como el viento, refresca mi
corazón como la lluvia y limpia mi mente como
el humo del fuego sagrado
(Tolba Phanem 2024).[1]

Escribir sobre las formas de curar y sanar de las mujeres en Colombia constituye, para mí, un acto de justicia epistémica y una apuesta radical por el reconocimiento y la escucha de sus prácticas, saberes y luchas. Durante la mitad de mi vida he tenido el privilegio de habitar espacios, donde algunas de estas mujeres abren la puerta a un territorio de ternura vital, capaz de alentar y sostener la vida, incluso en los días más grises. Esta cercanía es de largo aliento y no corresponde únicamente a esta investigación.

Nací en una familia campesina entre las montañas antioqueñas, hasta que en mi adolescencia la violencia nos desplazó. La ciudad se expresó con el continuo de violencias en otras modalidades. Debido a este ciclo de violencias, el agotamiento y la sensación de vacío existencial, hace un poco más de 20 años que emprendí un camino de búsqueda de saberes diferentes a la medicina occidental para encontrar esperanza en un mundo en decadencia. Por esta vía, encontré en las medicinas tradicionales una posibilidad que se convirtió desde entonces en una valiosa fuente de reflexión y transformación personal. Las ceremonias, los círculos de palabra acompañados por médicos tradicionales, sabedores y sabedoras; y los círculos de mujeres me permitieron otros aprendizajes respecto de mi vida personal y de la existencia en general.

También, desde mi formación como enfermera, mis estudios de posgrado en salud colectiva, así como mi trabajo en la docencia e investigación en una universidad pública de esta región, tuve la oportunidad de ampliar el horizonte. Participé de equipos de investigación y de acompañamiento social en salud intercultural con comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas víctimas de la violencia, que desde otras coordenadas me llevaron más de cerca al mundo de las mujeres, sus espacios de cuidado y la construcción colectiva de sistemas de curación-sanación. Esa trama de vínculos

[1] Fragmento del poema “La canción de los hombres” de la poeta y activista por los derechos humanos Tolba Phanem, https://elvigiadecuba.com/la-vida-entre-canciones/.

previos con curanderas-sanadoras en distintos territorios de Antioquia es el suelo afectivo y político sobre el que se asienta esta tesis.

Ellas son el corazón de este texto: inspiran con sus trayectorias curanderiles, forjadas en contextos atravesados por la violencia y el despojo, la posibilidad de adentrarme en sus mundos y pensar junto a ellas los horizontes, tensiones y retos de su quehacer curanderil. Estas prácticas, ancladas en un conocimiento propio, situado, encarnado y orgánico —producido y sostenido históricamente—, resuenan como un eco de esperanza y resistencia en medio de la arremetida contra estos cuerpos-tierra-territorio, despojados de posibilidades de vida digna.

La problematización que me interpela

Las mujeres curanderas-sanadoras —indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares—[2] entretejen sus saberes con sus linajes y memorias, en la complicidad de una interculturalidad curanderil forjada desde abajo, desde los márgenes y desde las inexistencias a las que las confina el patrón moderno/colonial. Sus prácticas son expresiones insurgentes que desafían las rupturas ontológicas entre lo humano, la naturaleza y lo divino; no se limitan a resolver asuntos de dolor, sufrimiento o enfermedad, sino que constituyen territorios vivos de memoria, resistencia y creación donde cuerpo, territorio y comunidad se entrelazan de manera inseparable (Escobar 2014; Walsh 2013)

La curación-sanación, tal como la practican estas mujeres, opera desde una racionalidad que coloca la interdependencia entre lo humano, lo no humano y lo territorial en el centro de la vida. Escobar (2014) denomina ontologías relacionales a esta trama, configurando un horizonte ético y político fundamental para pensar el cuidado y la defensa de la vida en contextos de profunda adversidad. Estas prácticas, transmitidas de generación en generación, integran saberes ancestrales sobre la naturaleza, la

[2] Nombrar en continuidad lo campesino/popular responde a una intención: visibilizar elementos esenciales que las atraviesan como su lugar de origen—campesino— y su lugar actual—sectores populares de la ciudad—. Lo campesino, en ellas ha forjado su carácter y no solo representa una identidad vinculada al trabajo de la tierra, sino también una forma de resistencia frente a la agricultura capitalista y una apuesta por un modelo de desarrollo sostenible basado en la soberanía alimentaria, la agroecología y la justicia ambiental (Jara 2016, 353–54). Asimismo, lo popular no solo hace alusión a los lugares excluidos en las laderas de las ciudades, sino, especialmente a un espacio para que sujetos individuales y colectivos subalternizados luchen contra las dinámicas de opresión, desposesión y explotación que históricamente los han marginado (Michi, Di Matteo, y Vila 2012, 12). Estos elementos no solo definen a las mujeres campesinas populares, sino que también las posicionan como agentes de cambio en un contexto marcado por la violencia y el despojo.

espiritualidad, la medicina tradicional y la organización comunitaria (Hernández 2019). El tejido, la cocina, el uso ritual de plantas y la transmisión oral son algunas de las estrategias que mantienen viva la memoria colectiva y la identidad cultural, especialmente en contextos urbanos y de desplazamiento forzado. En el tejido compartido con ellas, reconozco que sus prácticas sanan cuerpos y restauran vínculos, territorios y sentidos de dignidad colectiva. A partir de lo anterior surge el punto de partida de esta investigación: una inquietud vital y epistémica por comprender las prácticas de curación-sanación sostenidas por estas mujeres en Antioquia, Colombia,[3] en contextos de violencia y despojo.

La problematización emerge de una triple constatación. En primer lugar, de mi experiencia como mujer que ha vivido diferentes tipos de violencias, incluido el desplazamiento forzado, y ha encontrado en las medicinas tradicionales y los círculos de palabra un camino de restauración que la medicina convencional no pudo ofrecerme. En segundo lugar, de mi trayectoria como enfermera postgraduada en salud colectiva, con más de veinte años de ejercicio profesional, docencia e investigación, donde he sido testigo de cómo el sistema biomédico desconoce e invisibiliza los saberes curanderiles de las mujeres con quienes he trabajado en comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Y, en tercer lugar, de la urgencia política de documentar y legitimar estas prácticas en un momento histórico en que Colombia pulsa por la construcción de paz en medio de las arremetidas de violencia, en las cuales, las curanderas-sanadoras comunitarias siguen siendo amenazadas, estigmatizadas o ignoradas por las instituciones encargadas de garantizar sus derechos.

En esta vía, el reconocimiento de estas prácticas enfrenta múltiples tensiones. La colonialidad del poder, del saber y del ser ha relegado históricamente los saberes curanderiles femeninos al ámbito de lo místico, lo irracional o lo subalterno, negando su legitimidad epistémica y política (Lugones 2008; Walsh 2013). A esta deslegitimación simbólica se suma la acción de actores concretos que amenazan su continuidad: los grupos armados legales e ilegales —paramilitares, guerrillas, fuerza pública— que han utilizado el terror como estrategia de control territorial; el modelo extractivista que despoja a las comunidades de sus tierras y medios de subsistencia; y las instituciones del Estado,

[3] La localización en Antioquia, se justifica por ser una región que concentra algunas paradojas de interés: territorio de fuerte presencia de grupos armados al margen de la ley (paramilitar, guerrillas, bandas criminales), identidad regional altamente racializada (la "antioqueñidad" blanco-mestiza), y simultáneamente espacio de resistencia indígena, afro y campesina. También por ser el lugar que habito y en el que tengo arraigo relacional.

particularmente el sistema de salud biomédico, que históricamente ha excluido estos conocimientos del ámbito de lo científicamente válido.

Asimismo, la persistencia de la violencia estructural (Galtung 2004, 12) —étnica, de género, territorial y simbólica— ha impuesto a estas mujeres una carga desproporcionada de dolor y despojo, pero también las ha impulsado a reinventar y preservar sus prácticas como formas insurgentes de re-existencia (Segato 2014; Céspedes-Báez 2010). La categoría cuerpo-territorio, central en los feminismos decoloniales, permite comprender cómo la defensa del cuerpo resulta inseparable de la defensa del territorio ancestral. Al cuidar y sanar sus cuerpos y los de sus comunidades, estas curanderas defienden simultáneamente sus territorios frente a la avanzada del extractivismo y la violencia estructural (E. López 2018; Cabnal 2019; Escobar 2014).

A pesar de la magnitud y persistencia de las violencias en Colombia (Granada 1998; Pécaut 2001; CO Centro Nacional de Memoria Histórica 2013), la producción académica sobre el tema presenta dos limitaciones que esta investigación busca atender. Por un lado, la mayoría de los estudios tiende a centrarse en las mujeres únicamente como víctimas, invisibilizando sus estrategias cotidianas de resistencia, cuidado y sanación (Céspedes-Báez 2010; Segato 2014; Charry-Lozano 2016). Por otro, las investigaciones que sí han reconocido la agencia de las mujeres y la centralidad de sus prácticas curanderiles como formas de resistencia política y espiritual (Simonis 2013; Lozano 2016b; M. del C. Fernández 2016; Hernández 2019), lo han hecho generalmente desde estudios de caso centrados en un solo grupo étnico o una sola región, sin abordar el entretejido intercultural entre saberes indígenas, afrodescendientes y campesinos que coexisten en un mismo territorio.

Adicionalmente, persiste un déficit analítico de estas prácticas como insurgencias epistémicas que desafían tanto la violencia armada como la hegemonía del modelo biomédico (Sánchez-Blake 2016; W. López, Andrade, y Correa-Chica 2016). Es precisamente en esta intersección donde se ubica el vacío que esta investigación busca atender: la carencia de investigaciones que analicen, desde una perspectiva intercultural y relacional, cómo las prácticas de curación-sanación de mujeres de distintas procedencias étnicas y culturales se entretejen, dialogan y se potencian mutuamente en un departamento como Antioquia, territorio donde confluyen tradiciones sanadoras de origen indígena, afrodiaspórico y campesino.

A partir de lo expuesto, se establece un ancla en la pregunta por: ¿cómo se expresan y entretejen las prácticas de curación-sanación de mujeres curanderas-sanadoras

—indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares— en Antioquia, Colombia, y de qué manera han sido preservadas y adaptadas para el cuidado de la vida en escenarios marcados por la violencia y el despojo? Esta pregunta impulsa la exploración de cómo estas mujeres, desde sus territorios y corporalidades, entrelazan saberes ancestrales, prácticas interculturales y actos de resistencia cotidiana frente a dinámicas opresivas que amenazan sus cuerpos y sus mundos.

En este contexto, el objetivo central es analizar y comprender las expresiones y entretejidos de las prácticas de curación-sanación de estas mujeres, así como las formas en que sus saberes han sido preservados, transformados y recreados para sostener la vida en contextos de violencia y despojo. Este propósito se despliega en los siguientes objetivos específicos: 1) Entretejer las relaciones de las prácticas de curación-sanación con lo humano, lo no humano, la naturaleza y el cosmos, visibilizando las grietas que abren en medio de la violencia y el despojo. 2) Analizar las estrategias de cuidado y reproducción de la vida presentes en estas prácticas, entendidas como procesos de resistencia y afrontamiento ante la violencia-despojo. 3) Comprender estas prácticas como insurgencias epistémicas, sociales y políticas, y su aporte a una interculturalidad en salud construida desde abajo.

Este trabajo, entretejido con las mujeres curanderas-sanadoras, nos acerca a sus mundos —a veces extraños y exotizados, otras imprescindibles para el cuidado territorial— y permite vislumbrar la potencia de sus estrategias insurgentes para preservar saberes esenciales en la defensa y re-existencia de la vida, abriendo la posibilidad de imaginar futuros otros.

Tejer entre fronteras: una metodología decolonial, feminista y situada

Esta investigación con las mujeres curanderas-sanadoras en Antioquia: se hizo desde ellas y, gracias a ellas. Esta precisión organiza decisiones epistémicas, éticas, políticas y operativas que atraviesan todo el proceso. Frente al modelo extractivista que aún domina buena parte de la academia —aquel que entra a los territorios, recoge datos y se va—, esta tesis se inscribe en una opción decolonial, feminista y situada que entiende la investigación como un tejido lento, dialógico y políticamente comprometido. El presente apartado expone los hilos con los que ese tejido fue urdido.

Investigo desde un lugar concreto*, mi lugar de enunciación*. Soy enfermera de formación, mujer de origen campesino, sobreviviente del desplazamiento forzado en Antioquia, entre otras violencias. Hago parte desde hace más de dos décadas de espacios

de medicina tradicional, círculos de palabra y de mujeres. También, tengo experiencia en investigación y acompañamiento comunitario en zonas rurales y urbanas del departamento. Las mujeres con quienes investigo y construyo este tejido son cómplices, maestras y compañeras de un camino largo. Esta particularidad se asume aquí como objetividad situada, en el sentido en que Haraway (1995, 326–29) propuso el término: no la pretensión de un punto de vista neutro, sino el reconocimiento honesto de la perspectiva parcial desde la cual se mira y se construye conocimiento.

Esta investigación se sostiene, entonces, en el ejercicio de sentipensar la relacionalidad, la vincularidad y la complementariedad en los "lugares pequeños": la cocina, la huerta, el círculo de palabra, el patio, el altar donde se reza, el taller donde se canta. Lugares desdibujados de la importancia, donde se cuida y se reproduce la vida. La proximidad a esos lugares y a las mujeres que los habitan es la condición misma de posibilidad de esta investigación.

El fundamento epistémico de esta tesis se sostiene en cinco pilares que dialogan entre sí y orientan las decisiones metodológicas adoptadas. En primer lugar, la investigación se sitúa en lo que Mignolo (2003, 61) denomina frontera epistémica: el espacio donde colisionan, dialogan y se rebasan las epistemologías hegemónicas y subalternizadas. Las curanderas-sanadoras con quienes trabajé habitan precisamente esa frontera —entre biomedicina y medicina ancestral, entre lo urbano y lo rural, entre lo ritual y lo secreto—, de modo que el método debía poder acompañar esa misma condición fronteriza. En resonancia con Anzaldúa (1999, 133–51), estas mujeres encarnan una "conciencia mestiza" que transita espacios intersticiales entre identidades, lenguas, territorios y memorias, haciendo de la herida colonial un lugar de saber, cuidado y enunciación.

Desde esa ubicación, el segundo pilar es el pensar epistémico propuesto por Zemelman (2005, 10), desde el cual cuestiono la lógica de apropiación y objetivación que la academia hegemónica ha ejercido históricamente sobre los saberes subalternizados. Este desplazamiento exige, a su vez, un conocimiento relacional, como plantean Chilisa (2012, 114–20) y Spivak (1998, 81), que sostiene la decisión de pensar, investigar y escribir con las curanderas-sanadoras, y no por ellas, reconociendo su agencia epistémica.

A ello se articulan los feminismos comunitarios y negros: con Cabnal (2010, 129-31), comprendo la sanación como proceso político y colectivo que enlaza cuerpo, tierra y territorio; con Lozano (2016b, 24), reconozco que sanar es inseparable de la lucha contra estructuras patriarcales y racistas que han situado a las mujeres negras como sujetas

políticas y epistémicas. Finalmente, la interculturalidad crítica de Walsh (2009) y De Sousa Santos (2009) permite sostener un diálogo en pie de igualdad entre saberes indígenas, afrodescendientes, campesinos y biomédicos.

Estos cinco pilares son los criterios desde los cuales tomé cada decisión metodológica. Y se complementan con un marco ético explícito, anclado en los principios formulados por Smith (2017, 167-68) para la investigación con pueblos colonizados: respeto por las personas y los encuentros cara a cara; escucha atenta antes que palabra propia; generosidad, hospitalidad y humildad; cuidado de la dignidad —mana— de las cunraderas-sanadoras; y justicia, entendida como devolución de los conocimientos a las comunidades en formatos accesibles. Estos principios también se hacen transversales en todo el proceso de consentimiento informado (anexo 1). Cada participante decidió aparecer con nombre propio o con seudónimo, qué saberes podían ser publicados y cuáles debían permanecer en el secreto. Los borradores e incluso versiones preliminares fueron revisados con algunas de las mujeres antes de su versión final.

Perspectiva metodológica: una etnografía reflexiva en la frontera epistémica

Desde la frontera epistemológica que se construye el pensamiento en esta tesis, me aproximo a la etnografía reflexiva en su apertura, flexibilidad y atención a la contextualidad e intersubjetividad. Priorizo lo reflexivo, en el sentido de reconocer las asimetrías que atraviesan toda relación investigativa y me distancio de la pretensión de neutralidad en favor de las epistemologías situadas. Esta etnografía fue construida en su forma de habitar el tiempo y el vínculo: largas estancias, encuentros repetidos, presencia en rituales, en cocinas, en huertas y en el estar cotidiano y vital.

En este proceso, el vínculo con las mujeres curanderas-sanadoras se sostuvo a lo largo de todo el proceso doctoral y posterior a este. No obstante, la fase intensiva de recolección de información —entrevistas abiertas en general y en profundidad para historias de vida, talleres de cartografía corporal, encuentros y registros de campo— se concentró entre agosto de 2022 y noviembre de 2024.[4] Este período permitió un acompañamiento sostenido a lo largo de más de dos años, con múltiples retornos a los

[4] La fase intensiva de recolección de información se desarrolló entre agosto de 2022 y noviembre de 2024 —veintiocho meses—, durante los cuales se realizaron las entrevistas individuales y en profundidad, los talleres de cartografía corporal y los encuentros con las 32 mujeres participantes en Medellín, su Área Metropolitana y el municipio de Liborina. El cierre de esta fase, en noviembre de 2024, respondió al criterio de suficiencia analítica, lo que abrió la oportunidad de reflexionar sobre la naturaleza inagotable del conocimiento, especialmente cuando se exploran diversas matrices de pensamiento y cosmovisión.

territorios y a las protagonistas, garantizando la profundidad relacional que exige una investigación situada.

Sobre esa base etnográfica, la investigación articula ocho gestos decoloniales que retomo de la propuesta de Smith (2017, 16) sobre proyectos investigativos indígenas. Estos los incorporo como dimensiones simultáneas de un mismo acto de tejer. Los nombro gestos y no técnicas o etapas porque su sentido pleno se revela en la práctica relacional.

Testimoniar. Recoger las palabras de las mujeres como actos de habla con peso histórico, en la tradición latinoamericana del testimonio como género político.

Narrar. Optar por la forma narrativa como decisión epistémica, en la cual, las historias de vida ilustran la teoría puesta en el cuerpo.

Memorar. Trabajar con la memoria individual, familiar, comunitaria y ancestral como archivo legítimo.

Conectar. Mapear las redes —de plantas, espíritus, ancestras, vecinas, pacientes, territorios— en las que se sostienen las prácticas curanderiles.

Representar. Encontrar formas de mostrar lo investigado que no traicionen el modo en que las propias mujeres comprenden su práctica. Aquí se inscriben los dispositivos visuales y simbólicos de la tesis: el manto de memorias, las cartografías corporales, las corpografías sintetizadas en piezas únicas por proximidad cultural, las cicatrices doradas del Kintsugi, por nombrar algunas.

Restaurar. Asumir que la investigación misma debía contribuir a procesos de restauración —de saberes desplazados, vínculos rotos, cuerpos heridos—.

Nombrar. Recuperar los nombres propios de las mujeres —cuando lo permitieron—, de las plantas, de los espíritus y de los territorios, frente a la lógica anonimizante de la academia hegemónica.

Proteger. Cuidar a las mujeres, a los saberes que comparten y a los territorios que habitan, mediante protocolos de consentimiento y decisiones explícitas sobre lo publicable.

Estos ocho gestos condensan de manera operativa las epistemologías feministas decoloniales, las metodologías indígenas y las pedagogías afrodiaspóricas. Su contribución aquí es ponerlos a trabajar simultáneamente, sin jerarquías, en un único diseño investigativo. Los menciono porque reaparecerán a lo largo de toda la tesis.

Entre los dispositivos que materializan los gestos investigativos —en particular el de representar— ocupa un lugar central *la cartografía territorial y corporal*. La

cartografía, en diálogo con las mujeres, permite trazar trayectorias y describir experiencias de violencias y despojo, visibilizando la producción de saberes y resistencias, y manteniendo la continuidad del cuerpo-tierra con el cuerpo-territorio (E. López 2018). Se trata de una estrategia de contra-mapeo que recoge memorias, afectos y luchas cotidianas (Mora y Sánchez 2014). Así, recrea el territorio desde la experiencia encarnada, permitiendo identificar lugares y tipos de violencia al tiempo que reconoce las tácticas curanderiles de las mujeres, como se evidencia en los mapas presentados en el capítulo dos.

Por su parte la cartografía corporal, reconoce el cuerpo como territorio de inscripción de las violencias y como espacio de insurgencia y sanación. En el contexto latinoamericano, esta propuesta constituye una respuesta crítica a la fragmentación epistémica impuesta por el pensamiento moderno/colonial, situando la experiencia encarnada como fuente legítima de conocimiento. A su vez, es una praxis de justicia cognitiva por su capacidad de legitimar la memoria sensorial, la performatividad y la escritura corporal como modos de conocimiento que desafían la hegemonía epistémica (R. Rodríguez, Da Costa, y Pasero 2021).

Al respecto, conviene distinguir tres registros que la literatura suele usar de manera intercambiable y que aquí necesito precisar: El cuerpo-territorio es una categoría político-ontológica acuñada por las feministas comunitarias que designa la indisociabilidad entre la defensa del cuerpo de las mujeres y la defensa de la tierra como clave de lectura del mundo (E. López 2018). La cartografía corporal la apropio como dispositivo metodológico participativo que materializa esa clave del cuerpo-territorio mediante la inscripción de violencias, memorias y sanaciones sobre la silueta del cuerpo (Yang 2023; Oslender 2017).

Asimismo, la corpografía aporta la lectura interpretativa del cuerpo como archivo viviente (R. Rodríguez, Da Costa, y Pasero 2021). Si la cartografía corporal inscribe, la corpografía lee. Esta recupera la noción del cuerpo como texto culturalmente escrito y la articula con los saberes y prácticas de las curanderas-sanadoras, para quienes el cuerpo dice antes que la palabra. La corpografía es entonces un saber que las curanderas-sanadoras practican cotidianamente y que esta investigación se dispuso a aprender, registrar y conceptualizar. Funciona como clave hermenéutica para analizar el material producido en las cartografías y como saber que se documenta.

Esta diferenciación tiene consecuencias prácticas en las cartografías corporales que se trabajaron en sesiones colectivas adaptadas a las condiciones de cada grupo, según se sintetiza en la tabla 1.

Tabla 1
Cartografías corporales y corpografías por grupo

Grupo	**Dispositivo material**	**Foco de trabajo**
Mujeres afrodescendientes	Dibujo de silueta corporal y ubicación de huellas de violencias y sanaciones vividas Pintura cerámica desde el kinsugi para incorporar los procesos curanderiles a través de la metáfora de reparar y embellecer la herida	Inscripciones de las violencias sobre el cuerpo-territorio Exploración creativa de las dimensiones de la curación-sanación
Mujeres campesinas populares	Dibujo de silueta corporal y ubicación de huellas de violencias y sanaciones vividas Talla de "varitas mágicas" en madera para incorporar los procesos curanderiles a través de la metáfora de reparar y embellecer la herida	Inscripciones de las violencias sobre el cuerpo-territorio Exploración creativa de las dimensiones de la curación-sanación
Mujeres indígenas[5]	Entrevistas individuales con horizonte de cartografía corporal	Adaptación manteniendo el horizonte de la pregunta por el cuerpo-territorio.

Fuente y elaboración propias

En todos los casos, la creación artística operó como recurso para dialogar sobre violencias y procesos de curación-sanación. La lógica del Kintsugi —el arte japonés de reparar la cerámica fracturada con oro— se hizo transversal al trabajo y permitió como recurso recoger las marcas cartografiadas y corpografiadas, para reelaborarlas simbólicamente como cicatrices doradas y como síntesis colectiva de corpografías que se desarrolla en el capítulo segundo.

[5] Por razones logísticas, las agendas propias y dinámicas comunitarias, no fue posible realizar talleres colectivos con mujeres indígenas. En general mi idea era tener representatividad y diversidad de voces por pueblos. Por eso, opté por realizar seis entrevistas individuales que conservaron la estructura de preguntas utilizada en las corpografías. Este ajuste permitió incorporar las distintas perspectivas indígenas sin reducir su pensamiento a una sola visión (véase Anexo 3).



Figura 1. Collage de fotos sobre trabajos de corpografía
Fuente y elaboración propias

Sobre la base etnográfica y los dispositivos cartográficos, la investigación construye un plano analítico adicional: el de *las historias de vida*. Siguiendo a Delory-Momberger (2009, 78), las entiendo como un dispositivo que articula la experiencia personal con las estructuras sociales: cada biografía condensa un eje central, sin agotarlas, las contradicciones históricas y las resistencias colectivas que la atraviesan. En este sentido, las historias de vida funcionan como dispositivos analíticos capaces de explorar en profundidad las dimensiones étnico-raciales, organizativas e interculturales que configuran las prácticas de curación-sanación, incorporando además otras voces que amplían la comprensión del fenómeno hacia una lectura relacional y colectiva.

Esta opción metodológica se sostiene en una forma de interacción específica: encontrarme con estas mujeres en sus propios términos —escuchándolas y participando de sus prácticas y rituales—. Es desde ese vínculo que sus historias de vida pueden articularse con las nociones y teorías que orientan esta tesis: los feminismos latinoamericanos, las ontologías relacionales, la re-existencia, el cuidado y la justicia epistémica. Las cuatro biografías que se desarrollan en profundidad a lo largo del trabajo son las siguientes:

- Ludis Perea, mujer Wiwa, sobre la resistencia indígena en el Área Metropolitana del Valle de Aburrá.
- Deyanira Valdés, lideresa afrodescendiente, sobre el tejido entre plantas, cocina y canto.
- Belisa Padierna, mujer campesina, sobre la sanación intercultural en la periferia urbana.

- Doralba García, mujer campesina, sobre la sanación comunitaria con plantas maestras.

Estas cuatro historias de vida permiten una polifonía narrativa capaz de sostener una lectura larga y densa de los gestos decoloniales puestos en juego en esta investigación para profundizar en ejes encontrados en la diversidad de voces de las 32 mujeres participantes.

La investigación se desarrolló en dos *escenarios territoriales*: por un lado, Medellín y su Área Metropolitana, núcleo urbano de llegada de poblaciones desplazadas y migrantes; por otro, el municipio de Liborina, en el occidente antioqueño, como territorio rural de prácticas vivas de una de las curanderas-sanadoras. Esta doble localización es importante: las mujeres con quienes trabajé son, en su mayoría, mujeres en movimiento, y sus prácticas se reconfiguran al cruzar la frontera campo-ciudad.

Participaron 32 mujeres, distribuidas en cuatro grupos no excluyentes (anexo 2):

- Siete mujeres indígenas, pertenecientes a los pueblos Wiwa, Arhuaco (Sierra Nevada), Nasa, Inga (suroccidente colombiano) y Embera Chamí (región andina).
- Diez mujeres afrodescendientes, entre cantaoras, parteras y yerbateras provenientes del Pacífico biogeográfico
- Diez mujeres campesinas y de sectores populares urbanos, tejedoras de saberes interculturales con influencias indígenas, africanas e ibéricas.
- Cinco pacientes y aprendizas, incluidas para documentar el impacto relacional de las prácticas sanadoras.

*La selección respondió a tres criterios articulado*s: vínculo activo con prácticas de curación-sanación en Antioquia, experiencias previas de violencia y despojo, y capacidad de articular —en formato narrativo o ritual— sus saberes ancestrales y sus estrategias de resistencia. La selección buscó densidad relacional y epistémica, es decir, mujeres con quienes fuera posible un trabajo largo, dialógico y de mutua confianza (Flick 2015; Martín-Crespo y Salamanca 2007).

El proceso estuvo guiado por un conocimiento previo construido a lo largo de más de veinte años de trabajo en salud comunitaria e intercultural, que incluye: a) participación en proyectos de investigación sobre salud intercultural; b) acompañamiento a comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas en procesos de recolección de memorias; y c) participación directa en rituales y espacios de sanación. Esta inmersión

prolongada me facilitó la identificación de mujeres con prácticas y relatos significativos y constituyó una condición ética fundamental como lo fue el vínculo previo de confianza en aras de una selección correspondiente a criterios de pertinencia relacional.

El *cuidado de la información* se ordenó en torno a una pregunta política: ¿quién se nombra y quién no, y por decisión de quién? La mayoría de las participantes aparece bajo seudónimos tomados de flores y plantas medicinales —Passiflora, entre otros—, en homenaje a la identidad de Medellín como "Ciudad de la Eterna Primavera" y como gesto de complicidad con las propias curanderas-sanadoras, que suelen acompañar los procesos curanderiles con las plantas (anexo 5). No obstante, las cuatro protagonistas de las historias de vida —Ludis Perea, Deyanira Valdés, Belisa Padierna y Doralba García— aparecen, en cambio, con sus nombres propios, por decisión expresa de ellas mismas. Como sostiene Bertaux (2005), cuando la historia de vida se orienta a dar cuenta de un mundo social a través de la experiencia singular, el nombre propio deja de ser un dato vulnerable para convertirse en un acto de restitución de la voz y la agencia del sujeto narrador.

Para distinguir con claridad las voces que circulan en la tesis, adopto el siguiente sistema de citación testimonial que diferencia las mujeres con seudónimo y las que conservan sus nombres reales en las historias de vida: [Seudónimo] [Año], [Estrategia metodológica] o [Nombre real] [Año], [Número de entrevista], tal como se muestra a continuación:

> Pero como mi papá era barranquillero, cuando yo regresé al pueblo que él me fue a buscar y me arrancó del seno de mi abuela, prácticamente, me decía que yo no podía hablar la lengua, que yo tenía que hablar español. Entonces cada vez que yo hablaba la lengua me intentaba pegar, eso hizo que yo olvidara mi lengua y hoy día que voy a mi comunidad, busco recuperar esas palabras olvidadas. (Passiflora 2024, entrevista personal)

La reciprocidad operó como grupalidad curadora (Parra-Valencia 2023), donde se tejieron vínculos y se sostuvo la vida: con las mujeres afrodescendientes mediante sesiones terapéuticas para dolores físicos; con las mujeres campesinas mediante participación en círculos de mujeres y procesos de intercambio de saberes; con las mujeres indígenas mediante apoyo a actividades territoriales y redes de solidaridad. Como gesto de cierre, todas las participantes recibieron una tarjeta-resumen de su corpografía, y las cuatro protagonistas de las historias de vida recibieron, además, muñecas "mini-sanadoras" elaboradas a mano y cartas personalizadas. Estos gestos forman parte del

principio de devolución y del compromiso de que la investigación sea, ella misma, una práctica de cuidado (anexo 7).

Modelo analítico

El procesamiento del material siguió los procedimientos cognitivos formulados por Janice Morse (2003, 32-40): comprensión, síntesis, teorización y recontextualización. Dichas operaciones se dieron en espirales sucesivas y a veces concomitantes a lo largo del periodo 2019–2025. La comprensión conllevó a la familiarización profunda con los testimonios, los diarios de campo y los registros visuales. Esta fase estuvo marcada por la pandemia de la COVID-19 y por pérdidas personales —el fallecimiento de mi padre y de mi abuela— que reorientaron el modo en que entendí lo que escuchaba. La comprensión me implicó un trabajo arduo por las diferentes estrategias de recolección, narrativas y fuentes. Por ello me guie por una matriz categorial (anexo 4) que me permitió la ordenación de la información con base en los objetivos y unas categorías sensibles previas para determinar los elementos fundamentales por considerar.

La síntesis me llevó a la lectura, relectura, asociaciones y reducción del material mediante herramientas visuales, matrices categoriales y el software Atlas.ti. De este proceso emergieron algunas de las categorías que articulan la escritura como la relación de las mujeres con el territorio, los proceso de racialización epistémica, las resistencia de las mujeres y la interculturalidad curanderil consciente, entre otras.

En la fase de teorización mantuve un dialogo especialmente sur-sur con pensadores decoloniales y feministas: Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, María Lugones, Rita Segato y Lorena Cabnal, entre otras. La teorización se concibió como conversación fluida entre mujeres curanderas-sanadoras, autores y mis posicionamientos.

Finalmente, la recontextualización alude al rompecabezas que va más allá de la ordenación empírica de la información y que permite la estructuración fluida de esta tesis en cuatro capítulos analíticos y conclusiones, articulando las prácticas de curación-sanación con la triada cuerpo-territorio-tierra y con las tácticas de cuidado de la vida. A continuación, se presentan los ejes centrales desarrollados en cada capítulo:

El primer capítulo ofrece un recorrido histórico por los principales hitos que permiten comprender la problemática investigada. Parte de la época prehispánica, atraviesa la conquista y la colonia, y destaca cómo, en esos periodos, la necesidad de pervivencia propició el intercambio de saberes y prácticas vinculadas al cuidado de la

vida. Asimismo, incorpora un marco de referencia que contextualiza la violencia y el despojo en Colombia, junto con su impacto en comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En este marco, se abordan debates contemporáneos sobre la colonialidad, los feminismos, la resistencia, la re-existencia, las ontologías relacionales y la interculturalidad, ejes analíticos que orientan la comprensión de las prácticas de curación-sanación desde una perspectiva situada y plural.

El segundo capítulo se adentra en una corpografía de saberes y prácticas, fruto de los talleres, conversaciones y entrevistas, trazando las rutas y desplazamientos de las mujeres curandera-sanadoras. Examina la complejidad del desplazamiento desde territorios rurales de origen hacia la ciudad, así como el proceso de construcción de nuevos vínculos y redes de sororidad que les permiten resistir y permanecer en el entorno urbano. Este capítulo enfatiza las violencias vividas e incorporadas, representadas a través de cartografías y corpografías que narran la relación cuerpo–territorio–tierra, en la que el cuerpo se configura como territorio y testimonio.

En el tercer capítulo se presentan las historias de vida de dos mujeres que encarnan la diversidad y la riqueza de los procesos de resistencia y sanación. La primera es una mujer indígena Wiwa, sabedora y lideresa en contexto urbano, que enfrenta los retos derivados del riesgo de desaparición de sus raíces culturales y territoriales. La segunda es una mujer afrodescendiente, lideresa y cantaora, comprometida con la organización sociopolítica de las mujeres negras y con la recuperación de memorias ancestrales. En este apartado, la racialización y sus múltiples dimensiones se convierten en objeto de análisis y debate, evidenciando su incidencia en las luchas y estrategias de resistencia de las protagonistas.

El cuarto capítulo se centra en las historias de vida de dos mujeres campesinas/populares. Una comparte su historia desde la periferia urbana, mientras que la otra lo hace desde la ruralidad. Ambas en sus prácticas integran raíces indígenas y afrodescendientes, a menudo invisibilizadas por procesos de blanqueamiento, y desde esa interculturalidad relatan sus trayectorias en torno a las prácticas curanderiles y las resistencias que han construido frente a la violencia y el despojo. Este capítulo pone en diálogo los saberes populares y ancestrales, visibilizando la potencia de la interculturalidad en la creación de alternativas de sanación y cuidado.

El trabajo cierra con algunas conclusiones y reflexiones sobre la necesidad de reconocer y valorar las prácticas de curación–sanación como formas de resistencia cultural y política. Se propone un diálogo entre saberes ancestrales y conocimientos

contemporáneos, subrayando la importancia de avanzar hacia un enfoque de salud intercultural que respete y potencie la diversidad de prácticas y saberes. Este diálogo busca integrar perspectivas distintas y honrar las trayectorias, luchas y resistencias de las mujeres curanderas–sanadoras, quienes han desempeñado un papel esencial en la preservación de sus comunidades y en la defensa de sus territorios frente a adversidades históricas y contemporáneas.

En su conjunto, esta tesis es una invitación a mirar de otro modo. A reconocer que en las laderas urbanas de Medellín y en las montañas de Antioquia hay mujeres —indígenas, afrodescendientes, campesinas/populares— que han sostenido la vida con plantas, cantos, manos y memoria, allí donde el Estado y la guerra han fallado. Sus prácticas son conocimiento situado, ético y político; y constituyen una de las formas más radicales de resistencia frente a la triple violencia colonial, patriarcal y extractivista. Pensar con ellas y no sobre ellas, me ha confirmado que el cuerpo-territorio es una brújula ética; que la curación-sanación es política viva del cuidado; y que la interculturalidad curanderil consciente que emerge en estas páginas es una clave fértil para imaginar otros modos de cuidar la vida en medio del despojo. Reconocerlas, nombrarlas y aprender de ellas es, así, un acto de justicia epistémica y política situada y profundamente humana. Si esta tesis aporta algo, ojalá sea embellecer las grietas como el kintsugi y mostrar que, en el tejido entre fronteras que estas mujeres sostienen cotidianamente, reside todavía la posibilidad de un mundo otro de cuidado de la vida.

Capítulo primero
Tejidos de curación-sanación: mujeres, memorias, territorios y relacionalidades en contextos de violencia y despojo

> la historia misma es una representación del pasado, mediante la cual se ordenan y se clasifican hechos, personas, espacios, instituciones, estructuras; se tejen relaciones entre ellos, y se construye un saber, el saber histórico. Esta construcción cambia con el tiempo, con los sitios donde se produce, con la historicidad misma, que trae nuevas maneras de escribirla y hace que cada generación tenga la necesidad de reflexionar y reinterpretar nuevamente sus múltiples pasados.
> (Ceballos 2009, 20)

El acercamiento propuesto a las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en Colombia implica adentrarse en historias de resistencia, memoria y esperanza. Este capítulo, concebido como una entrada al universo complejo de estas mujeres, ofrece una mirada ampliada sobre los caminos que han recorrido para construir formas de resistencia frente a la colonialidad y para posicionar modos propios de cuidado de la vida, al margen de las estructuras dominantes del conocimiento, especialmente en contextos marcados por la violencia y el despojo. El propósito es dar cuenta de cómo, en medio de adversidades contextuales y vitales, estas curanderas-sanadoras han logrado sostener la vida, cuidar a sus comunidades y resistir al olvido. Sus historias no son lejanas ni ajenas; son relatos que interpelan y enseñan sobre la fuerza de la memoria y la dignidad.

Inicialmente, resulta necesario la mirada a la historia, por lo que se presenta un acercamiento a la vida de los pueblos originarios de Abya Yala[6] antes de la llegada de los colonizadores. En el caso particular de Colombia, se trataba de pequeños cacicazgos y pueblos nómadas que poseían modos particulares de habitar el territorio, los cuales fueron transformados radicalmente por la colonización. Posteriormente, se esbozan algunos elementos sobre la diáspora de personas africanas, una herida abierta que también trajo

[6] Abya Yala, tierra en florecimiento es el nombre de este continente previo a la colonización. Su origen se remite al pueblo Gunadule de Colombia y Panamá y ha sido adoptado por los movimientos indígenas y otros comunales como posicionamiento político en contra de América, nombre dado por los invasores y que no representa la vida-existencia previa de múltiples pueblos.

consigo saberes y formas de resistencia. En medio de la violencia y el despojo propios de aquel periodo, se tejieron alianzas y surgieron conflictos; de ese entramado complejo emergió el mestizaje, no solo en los cuerpos, sino también en las prácticas y creencias (Wade 1997).

Como parte de este proceso, en el que también se incluye el linaje ibérico, surge el campesinado. Los campesinos, junto con los pueblos indígenas y afrodescendientes, han compartido durante siglos la experiencia de la subalternidad, los desplazamientos, las violencias y los despojos. Asimismo, han luchado colectivamente por una vida digna y por la justicia. Resulta revelador constatar que, a pesar de todo, las memorias y los saberes de estos pueblos han encontrado formas de sobrevivir: en ocasiones ocultos, en otras celebrados, pero siempre presentes (Castillejo-Cuellar 2014).

El segundo apartado profundiza en las ideas que han contribuido a comprender el entretejido de múltiples miradas en torno a las prácticas de curación-sanación. Según lo indicado, la teorización de la "colonialidad del poder", propuesta por Quijano (2000), ha permitido evidenciar que las huellas de la colonización siguen vigentes, no solo en las leyes o en la economía, sino también en las formas de pensamiento y en las relaciones sociales. También, el acercamiento a diversas pensadoras de los feminismos comunitarios, negros y descoloniales ha sido fundamental, en tanto recuerdan que la opresión adopta múltiples formas y que las mujeres campesinas, y en particular las indígenas y negras, la experimentan de manera específica.

Asimismo, resulta especialmente relevante el concepto de "cuerpo-territorio" (Cabnal 2010), que reivindica la valentía de quienes defienden la tierra y su propio cuerpo como espacios sagrados, tal como lo hacen estas mujeres. Del mismo modo, las nociones de resistencia y re-existencia (Escobar 2016a; Mignolo 2007) permiten comprender que estas mujeres no solo sobreviven, sino que resisten y, desde allí, recrean y reinventan otras formas de habitar el mundo, pese al dolor y al miedo.

La última parte la dedico al análisis de la violencia y el despojo, realidades que han marcado profundamente la historia de Colombia y que, no obstante, han dado lugar a respuestas creativas y valientes por parte de las comunidades, y en particular de las mujeres. En este sentido, el conflicto armado ha dejado cicatrices profundas, pero también donde las mujeres han encontrado en la curación-sanación y en la organización colectiva una vía para sanar y reconstruir la vida (Escobar 2010; CO Centro Nacional de Memoria Histórica 2013). Desde esta perspectiva, los estudios sobre desplazamiento y violencia

muestran que las mujeres no han permanecido pasivas; por el contrario, han ejercido su liderazgo en procesos de sanación y en la defensa de la vida (Ulloa 2016).

Este capítulo complejo, dado que es una búsqueda para habilitar un espacio de diálogo entre la historia, los postulados teóricos, conceptuales y contextuales, y las experiencias de mujeres curanderas-sanadoras que, desde los márgenes, "pequeños lugares", han defendido la vida y el territorio con una determinación que es digna de conocer.

1. Entre el pasado y el presente: del chamanismo prehispánico y el mestizaje colonial a las prácticas vivas de curación-sanación de las mujeres

La comprensión actual de las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares conduce la mirada hacia uno de los pasados posibles: aquel que se aproxima a sus orígenes y a las huellas de continuidad que llegan hasta el presente. Para ello, se recurre a ciertos momentos históricos de un pasado fragmentado, tanto prehispánico como colonial, que permiten aproximarse a la comprensión de las cosmovisiones, las relaciones con el mundo espiritual y con la naturaleza, así como a las ritualidades en las que se producían las prácticas curanderiles como formas de cohesión social y espiritual.

A pesar de la escasa información disponible sobre los pequeños pueblos tribales y cacicazgos originarios de Antioquia, contexto territorial en el que se enmarca esta investigación, se considera fundamental, para este periodo, la indagación en torno al chamanismo, la magia y los rituales que tejían la vida-existencia como antecedentes de las actuales prácticas de curación-sanación. Igualmente, resulta necesario dar cuenta del rol desempeñado por las mujeres en estas prácticas.

Adicionalmente, otro momento de gran relevancia es el de la colonización, proceso que instauró un régimen de terror extractivista y que, en menos de un siglo, redujo la población de Abya Yala a tan solo una cuarta parte. A este panorama se sumó la esclavización de personas africanas, quienes fueron arrancadas de sus territorios y trasladadas en barcos trasatlánticos hasta estas tierras, donde fueron sometidas a innumerables formas de violencia y despojo de su vida-existencia.

En este contexto colonizador las preguntas se dirigen a los siguientes elementos: ¿cómo llegaron los saberes y las prácticas de curación-sanación de los africanos?, ¿cómo se articularon, arraigaron y adquirieron nuevos significados en este territorio? Estas

transformaciones y adaptaciones de la vida se llevaron a cabo gracias a sus memorias itinerantes transmitidas por la oralidad, la danza y el movimiento (Mosquera 2017). Sin lugar a duda, la huella de la africanía a través de su diáspora nos ha enseñado que el cuerpo es un poderoso instrumento de la memoria.

Por otro lado, la colonización también trajo la coexistencia de indígenas, africanos y colonizadores que se entrelazaron en un mestizaje de razas y culturas, lo que dio lugar a la hibridación de saberes y prácticas. Al respecto, parte de los mestizos, especialmente los subalternizados que no estaban en las clases criollas de poder, se dedicaron a la labor de la tierra como campesinos manteniendo en la ruralidad el sincretismo. En consecuencia, estas reconfiguraciones y aprendizajes viajaron a través de las memorias a lo largo del tiempo. En esa medida, mientas que unos siguieron tradiciones de los antepasados indígenas y africanos para mantener vivas sus herencias culturales en medio de una sociedad cambiante, otros negaron sus raíces originarias y ponderaron el blanqueamiento que hizo una brecha con el origen, la identidad y el arraigo (Yunis 2004, 46–7).

Los rituales y prácticas de curación-sanación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en Colombia poseen raíces ancestrales profundas. En ellas se integra un conocimiento amplio de la naturaleza y sus ciclos, junto con una comprensión espiritual del universo. Estos saberes se han transmitido de generación en generación, adaptándose y transformándose en respuesta a los desafíos contemporáneos, incluidas las violencias y despojos que estas comunidades han experimentado.

En esta misma línea, las prácticas curanderiles campesinas encuentran su anclaje en ese pasado común mestizado. Asimismo, han sido influenciadas por las dinámicas propias de la vida rural y por las interacciones con la medicina moderna de herencia hispánica. Por consiguiente, estas prácticas evidencian un encuentro intercultural entre saberes tradicionales y técnicas contemporáneas, y reflejan una apropiación cultural orientada a la pervivencia.

De este entramado histórico y cultural se desprende una herencia en las prácticas de curación-sanación que trasciende la atención de los procesos salud-enfermedad, para constituirse en un acto de cuidado integral de la vida-existencia. Se evidencia que estas prácticas no se limitan a la curación del cuerpo humano, sino que buscan restaurar el equilibrio y la armonía entre el sujeto individual, la comunidad y su entorno. Este enfoque integrador subraya la interconexión entre la salud individual, la salud colectiva, la naturaleza y la dimensión espiritual.

Además, esta visión del mundo, que entrelaza lo humano y lo no humano, refleja una ontología en la que todo está interconectado y en la que la salud y el bienestar está en función de la armonía entre todos estos elementos (Escobar 2016a). Por tal razón, se destaca una intención por desentrañar las complejidades de estas prácticas, al explorar no solo sus orígenes y evoluciones, sino también sus significados actuales y su relevancia en la medida de lo posible en el contexto contemporáneo.

1.1. Memoria y etnocidio: Pueblos prehispánicos de Antioquia

La época prehispánica cuenta con una abundante documentación, especialmente en lo que respecta a los grandes imperios. De tal modo, civilizaciones como la inca, azteca y maya despertaron un particular interés entre cronistas, historiadores, arqueólogos, etnólogos y antropólogos, quienes se dedicaron a registrar las particularidades de estos pueblos altamente desarrollados para su tiempo. Indudablemente, la magnitud de su avance en infraestructura, agricultura, astronomía, y en la organización social, económica, política y religiosa, cautivó a estos estudiosos (Garzón 2015).

Adicionalmente, las culturas prehispánicas mantenían una profunda conexión con la naturaleza, a partir de la cual se originaban sus concepciones metafísicas. A partir de este marco ideológico, el mundo precolombino se expresaba mediante mitos y creencias que, en gran medida, aún perviven en las comunidades rurales latinoamericanas. Por consiguiente, la persistencia de estas creencias a lo largo del tiempo destaca la vitalidad y vigencia de esta herencia cultural (Frisancho 2012, 121).

Por otro lado, la concepción cosmogónica precolombina, que abordaba tanto el origen como el destino del ser humano, influía de forma determinante en la interpretación del tiempo y del espacio, tanto en la vida cotidiana como en la dimensión religiosa (J. V. Rodríguez 2011, 151). En consecuencia, estas ideas constituían pilares esenciales de su visión del mundo. Asimismo, la práctica de la magia se desarrolló paralelamente al deseo de intervenir en los fenómenos sobrenaturales, y con el tiempo se integró en un sistema animista.

Sobre esto, se observa que la teología prehispánica, de carácter simultáneamente panteísta y politeísta, se hallaba estrechamente ligada a la espiritualidad del entorno natural. Por lo tanto, la visión mágico-religiosa fue un rasgo distintivo de la medicina precolombina, en la que se reconocía la existencia de deidades *benéficas* asociadas al bienestar, y deidades *maléficas* vinculadas a enfermedades y desastres naturales. Desde

esta perspectiva, la enfermedad tenía un origen divino y podía manifestarse en formas como la posesión, el daño espiritual o el maleficio (Frisancho 2012, 122).

Esta gran matriz de pensamiento se hacía visible en las diversas cosmovisiones indígenas, donde la energía se concebía como una fuerza única en equilibrio y fluidez continua, de manera semejante al constante fluir de los ríos. Por ende, cuando esta energía se interrumpía, surgían los desequilibrios que desencadenaban las enfermedades. Diversos factores, como la caza excesiva, la pesca desmesurada, la recolección inmoderada, así como comportamientos individuales y colectivos disruptivos podían ocasionar un desequilibrio ecológico y, por consiguiente, la aparición de enfermedades (Solarte y Buchely 1997, 17–9).

Ahora bien, en esta compleja red de creencias y conocimientos, el chamán, curaca, piache, mohán, curandero o médico tradicional desempeña el papel de regulador ecológico. A través de su sabiduría ancestral transmitida de generación en generación, su tarea se dirigía a investigar las causas profundas de las enfermedades, comunicarse con los espíritus que proveen de energía y prescribir los remedios apropiados.

En cuanto a los remedios, estos incluían plantas medicinales y recomendaciones para promover una conducta social más armoniosa. Desde esta perspectiva, donde la enfermedad se comprende como un desorden en el flujo de energía, las sociedades indígenas procuraron evitar conductas que perturbaran ese equilibrio. En consecuencia, desarrollaron una medicina holística, integral y ecológica.

Además, los pueblos originarios estudiaron minuciosamente el comportamiento de los agentes patógenos y desarrollaron prácticas terapéuticas que sorprendieron a los europeos del siglo XVI. En ese orden de ideas, este enfoque integral de la medicina indígena, basado en la armonía con la naturaleza y en la comprensión de la energía vital, da cuenta de la profunda sabiduría de estas culturas y de su capacidad para abordar las enfermedades desde una perspectiva holística. En esa medida, sus prácticas y saberes médicos han perdurado a lo largo del tiempo, y continúan siendo fuente de inspiración para enfoques más integrales y sostenibles de la salud (G. Rodríguez 2006).

A pesar de esta riqueza cultural, Abya Yala estuvo habitada por numerosos pueblos pequeños que fueron condenados al olvido histórico. Tal es el caso del territorio que concierne a esta investigación: el actual departamento de Antioquia, en Colombia. Se trata del tercer departamento más extenso del país, con cerca de 64 000 km², distribuidos en nueve subregiones y 125 municipios. Su localización geográfica, entre las cordilleras Central y Occidental de los Andes, le otorga una biodiversidad excepcional que se expresa

en paisajes de mar, llanuras, montañas, páramos, ríos, ciénagas y bosques (CO Gobernación de Antioquia 2026).

Su capital, Medellín, es la segunda ciudad más importante del país. La población es mayoritariamente mestiza; aproximadamente un 10 % es afrodescendiente y menos del 1 % corresponde a población indígena, integrada por cinco pueblos: Emberá (en sus tres ramificaciones: Dóvida, Eyábida y Chamibida), Zenú y Gunadule. Antioquia ha sido históricamente un departamento de contrastes en términos de desarrollo humano y económico entre sus regiones.

De la población prehispánica que habitó este territorio se conserva muy poca información. Una de las hipótesis arqueológicas plantea que los cacicazgos y grupos tribales de la región derivan de las macroetnias Chibcha y Caribe, y que en las grandes descripciones históricas se absorbieron o invisibilizaros (Melo 1988, 27–8). No obstante, resulta fundamental otorgarles un espacio en la memoria y nombrarlos, así como registrar algunas de sus características según las regiones que habitaron.



Figura 2. Mapa de los primeros asentamientos indígenas de Antioquia
Elaboración: Ilustración de María del Carmen Hincapié
Fuente: (Melo 1988)

La región occidental, en sus zonas bajas tropicales, poseía una riqueza aurífera significativa, lo que motivó la concentración de diversos pueblos indígenas como los

Urabaes, Guazuzues, Nitanas, Cuiscos, Peberes, Chocó, Tatabes, entre otros. Los Urabaes se organizaban en un cacicazgo conformado por varias provincias; utilizaban arcos y flechas envenenadas, practicaban la antropofagia y mantenían redes de intercambio con otras etnias del interior, comerciando mujeres, carne de saíno, pescado y oro.

Los Guazuzues habitaban casas de gran tamaño construidas sobre árboles en zonas dispersas. Su estructura social también se organizaba en un cacicazgo, y participaban activamente en intercambios comerciales, especialmente de telas y cerámica a cambio de oro. Por su parte, los Chocó, que habían avanzado desde el Pacífico, ya se encontraban establecidos en la región del río Atrato. Por consiguiente, estos vivían en familias extensas, se desplazaban desnudos, habitaban casas sobre árboles y, al igual que otros grupos de la región, empleaban flechas envenenadas (Melo 1988, 19).

En la zona noroccidental de esta misma región se encontraban los Guacas, nombre genérico que designaba a diversos grupos con lenguas distintas. Este pueblo conformó el cacicazgo más extenso y con una estructura organizativa compleja de tipo piramidal, sostenida por dos hermanos: uno de ellos ejercía el mando general, mientras el otro se encargaba de consolidar los territorios conquistados. Al momento de la conquista, el cacicazgo estaba liderado por el célebre cacique Nutibara y su hermano Quinunchú (Melo 1988, 25). Los Guacas se distinguían por el uso de finas mantas, adornos de oro y plumas, y sus asentamientos se encontraban en valles y altiplanos. En estas mismas zonas también habitaban los nore, quienes se encontraban en contienda con los guacas, los tatabes y los catíos. Se ha sugerido que estos últimos podrían tener un posible parentesco cultural o lingüístico con los Zenúes.

En esta región occidental hacia el sur estaba la nación Catía, conformada por grupos de parentesco con estructura social de tipo tribal con dos hermanos a la cabeza, muy similar a los Guacas. Estaban dispersos en diferentes partes, por lo que la delimitación territorial no es posible. De igual forma, se especializaban en el proceso del oro y la sal. Esta etnia se mantuvo en resistencia a la colonia, e incluso dirigió a otras en esta misión. En cuanto a sus prácticas chamánicas, las mujeres desempeñaban un papel relevante dentro del sistema médico tradicional. Al respecto, Reichel-Dolmatoff (1960) señala que, entre los "Katío del alto Sinú" se reconoce que ciertas mujeres poseen conocimientos curativos transmitidos por línea familiar. Estas mujeres preparan remedios vegetales, asisten los partos y en algunos casos participan en ceremonias de curación dirigidas por el jaibaná (112).

Esto sugiere que, aunque el jaibaná era la figura central de la curación, las mujeres catías cumplían funciones terapéuticas esenciales que se transmitían de generación en generación dentro del linaje materno. Ante las posibles confusiones, vale la pena indicar que los hoy llamados catíos, corresponden a los emberá-chocó que, ocuparon el territorio dejado por los catíos prehispánicos a partir del siglo XVII cuando ya los habían prácticamente exterminado (Melo, 1988, 37-8).

En esta región occidental hacia el sur estaba la nación Catía, conformada por grupos de parentesco con estructura social de tipo tribal con dos hermanos a la cabeza muy similar a los Guacas. Estaban dispersos en diferentes partes por lo que la delimitación territorial no es posible. De igual forma, se especializaban en el proceso del oro y la sal. Esta etnia se mantuvo en resistencia a la colonia, e incluso dirigió a otras en esta misión. Ante las posibles confusiones, vale la pena indicar que los hoy llamados catíos, que más bien son emberá-chocó, ocuparon el territorio dejado por los catíos prehispánicos a partir del siglo XVII cuando ya los habían prácticamente exterminado (Melo 1988, 37).

En la cordillera Central se asentaron los nutabes, tahamíes, yamecíes, guamocoes, aburraes, pantágoras y ananíes. A diferencia de otros pueblos, estos no practicaban la antropofagia. En una extensa zona que incluía el cauce de los ríos Nechí y Cauca, los nutabe y los tahamí compartían una misma cultura y lengua, y estaban organizados en cacicazgos. Sin embargo, mantenían su autonomía política y organizativa. Asimismo, cultivaban maíz, fríjol, algodón y frutales, y extraían oro de aluviones y de las orillas de los ríos. Los tahamíes, además, eran expertos comerciantes que recorrían las cordilleras intercambiando sus productos (Melo 1988, 38).

A lo largo del río Porce, hacia el nordeste, se ubicaban los yamecíes, un pueblo que poseía abundantes recursos auríferos. Además de dedicarse a la pesca y la caza, cultivaban maíz, chontaduro, yuca y ñame. Tomaban prisioneros de guerra —procedentes de los pueblos con los que combatían— para utilizarlos en labores agrícolas y en la explotación del oro. Al norte de los yamecíes se encontraban los guamocoes, quienes también habitaban un territorio muy rico en oro. Como resultado, esta condición los convirtió en uno de los primeros pueblos en exterminarse durante la colonización (Melo 1988, 35). En el altiplano oriental y el valle de Aburrá existían diversas comunidades agrícolas que practicaban la cría doméstica de conejos, curíes y perros mudos. También se destacaban como excelentes tejedores, entre ellos los cinifanaes (Melo 1988, 39).

Por su parte, los pantágoras se localizaban a lo largo del río Magdalena. Eran conocidos como *indios coronados* o *los palenques*, debido a sus construcciones

habitacionales bien protegidas en zonas montañosas y selváticas. Estas sociedades eran tribales e igualitarias, documentada por los historiadores con rasgos de una organización matrilineal que implicaba que la filiación se transmitía por línea materna. Así, los hijos pertenecían al linaje de la madre. Las alianzas matrimoniales se establecían entre linajes maternos, y tras el matrimonio, la residencia se ubicaba cerca del grupo familiar de la mujer, práctica conocida como matrilocalidad (Friede 1963, 45–8). Fray Pedro Simón (1882, 292) señala que "tenían los indios de aquellas provincias muchas mujeres, y por ellas se hacían las amistades y parentescos entre los pueblos".

En caso de fallecimiento del esposo, se podía practicar el levirato, donde la viuda se unía a un hermano u otro pariente del difunto. Esta práctica buscaba preservar la alianza entre los linajes maternos y garantizar la protección económica de la mujer y sus hijos (Friede 1963). Aunque existía oro en sus territorios, aparentemente no se explotó de forma sistemática. Su base alimentaria incluía cultivos de maíz y yuca, complementando su dieta con productos de la caza en la selva. De manera similar, los amaníes utilizaban el sistema de palenques para sus viviendas y compartían condiciones de vida semejantes (Melo 1988).

La riqueza biodiversa del territorio y la especialización por zonas en actividades como los cultivos, la producción textil, la cerámica y la minería, fueron factores que impulsaron a los pueblos prehispánicos a establecer redes de intercambio tanto de excedentes productivos como de expresiones culturales. Los pueblos indígenas del territorio antioqueño se encontraban articulados y coexistían entre sí, integrando tanto grupos jerarquizados organizados en cacicazgos como sociedades más igualitarias de tipo tribal, ambas con una marcada tendencia a la autonomía social, política y territorial (Melo 1988, 26).

A pesar de las guerras y conflictos que se presentaban entre ellos, lograron establecer formas de coexistencia y colaboración, desarrollando sistemas de ayuda mutua que, con el tiempo, se quebrantaron. Lamentablemente, estos pueblos fueron víctimas de uno de los etnocidios más violentos ocurridos durante la colonización, lo que condujo a su extinción física y a la pérdida significativa de su memoria cultural. Su legado se borró en gran parte de la memoria colectiva, y es precisamente este vacío el que esta investigación busca recuperar, como un acto de memoria que reivindica su existencia en la historia de Antioquia (Melo 1988, 40).

1.2. El chamanismo prehispánico y su legado en las prácticas de curación-sanación contemporáneas

Indudablemente, las prácticas curanderiles actuales tienen su origen en el pasado prehispánico. En el tiempo anterior a la colonización, los pueblos habitantes de esta Abya Yala desarrollaban un pensamiento rico en matices: una epistemología propia encarnada en diversas cosmovisiones que hoy conforman el sustrato filosófico de Latinoamérica.

Estas epistemologías originarias —también llamadas pensamiento propio o leyes de origen— constituyen la base vital de los saberes y prácticas de curación-sanación que hoy en día sostienen mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en Colombia. Por consiguiente, se trata de cosmovisiones tejidas a lo largo de milenios, que promovían una relación interdependiente, respetuosa y recíproca con la naturaleza, concebida no como un simple entorno, sino como un ser vivo con el cual se comparte la vida-existencia. En esa medida, esta perspectiva, después de milenios, continúa nutriendo la vida de muchas comunidades rurales y urbanas, manifestándose en prácticas cotidianas, rituales y formas de organización social (Garzón 2015, 121).

En el centro de estas cosmovisiones se encuentra el principio de la sacralidad de la vida, expresado a través de los elementos tierra, fuego, aire y agua, los cuales estructuraban el pensamiento metafísico, guiaban la vida-existencia y ordenaban los ciclos comunitarios. Sobre esto, se destaca que la naturaleza era entendida como un tejido de relaciones vivas, donde cada elemento ocupaba un lugar y desempeñaba una función sagrada. Esta visión holística se traducía en prácticas sostenibles y rituales orientados a mantener el equilibrio y la armonía, principios que todavía hoy resuenan en las palabras y prácticas de las mujeres curanderas-sanadoras(Gudynas 2011, 162).

Al respecto, la espiritualidad indígena, enraizada en estas cosmovisiones, establecía un diálogo constante con los mundos invisibles: espíritus, ancestros y fuerzas de la naturaleza. Dicha comunicación de existencia a existencia, de espíritu a espíritu de energía vital a energía vital, no era exclusiva de figuras masculinas; muchas mujeres ejercían roles protagónicos como mediadoras, curanderas y guardianas del conocimiento, un hecho que desafía los imaginarios coloniales y patriarcales sobre el chamanismo (J. V. Rodríguez 2011, 181). De igual modo, vale la pena indicar que, en esta trama relacional, la organización social priorizaba la comunidad, el trabajo colectivo y la reciprocidad, valores que persisten y se resignifican en las prácticas de curación-sanación actuales (Escobar 2016b; Ulloa 2016).

De conformidad con esto, el chamanismo surgió como un sistema de conocimiento y práctica relacional, capaz de articular lo material y lo espiritual; lo individual y lo colectivo. En este sentido, el chamanismo es un complejo adaptativo de saberes que responde a las relaciones entre los mundos natural y espiritual en el que convergen la totalidad, la energía, la comunión, la sacralidad y el sentido comunitario de la vida (J. V. Rodríguez 2011, 151). Dentro de este entramado, las mujeres chamanas ocuparon un lugar fundamental, aunque históricamente invisibilizado. En las sociedades prehispánicas, diversas comunidades reconocían a las mujeres como portadoras de un poder espiritual vinculado a la fertilidad, la curación y la mediación con el mundo de los ancestros. Según Báez-Jorge (1988), en Mesoamérica existieron sacerdotisas y curanderas que ejercían funciones rituales y terapéuticas, desafiando la visión androcéntrica que ha predominado en los estudios sobre chamanismo.

Esta epistemología relacional se reflejaba en la capacidad de las y los chamanes para leer los signos de la naturaleza, predecir fenómenos astronómicos y comprender los desastres como mensajes de origen sobrenatural (Peralta 2020, 153). En la actualidad, este legado persiste en las prácticas de las curanderas, parteras y mujeres sabedoras, quienes continúan ejerciendo funciones de sanación y mediación cosmo-espiritual en sus comunidades.

El chamanismo prehispánico se concentraba en los ritmos de la naturaleza, una percepción que condujo a calendarios y conocimiento de los ciclos de la vida agrícola las plantas y los animales. La vida común giraba en torno a los rituales de fertilidad, ofrendas y sacrificios diseñados para asegurar la prosperidad y la supervivencia de la comunidad. Los y las chamanas eran quienes negociaban entre reinos y asumían el papel de dar dirección en el complejo salud-enfermedad-vida-muerte. En tal sentido, su poder residía en un conocimiento profundo de las propiedades medicinales de las plantas o minerales y su capacidad para interpretar y redirigir las fuerzas vitales (R. Díaz 2000; Sotomayor 1992).

No obstante, durante la colonización, estos conocimientos se señalaron, perseguidos y criminalizados. Aunque algunos evangelizadores y cronistas reconocieron cierto grado de eficacia en la medicina indígena, al mismo tiempo contribuyeron a su deslegitimación. En ese contexto, quienes ejercían el chamanismo o la curandería fueron señalados de superstición y paganismo. Con el paso del tiempo, la situación no mejoró y durante la Ilustración se consolidó la imagen del indígena como un ser incapaz de comprender la realidad, lo cual relegó sus saberes al ámbito de la ignorancia o del engaño

(Frisancho 2012; G. Rodríguez 2006). Más adelante, el romanticismo y la posterior revalorización de las terapias alternativas propiciaron una relectura algo más favorable de estos conocimientos, aunque muchas veces desde una mirada exotizante.

Sin embargo, la medicina tradicional indígena resistió y logró sobrevivir históricamente a los embates de la colonización. A pesar de la persecución y la estigmatización, mujeres y hombres sabios continuaron transmitiendo sus saberes de generación en generación. En la época prehispánica, la enfermedad se concebía como un desorden en el flujo de energía, y la curación implicaba restablecer el equilibrio entre el cuerpo, el entorno y el mundo espiritual. De tal modo, este enfoque holístico, integral y ecológico sorprendió a los europeos del siglo XVI, quienes reconocieron la eficacia de muchas de las prácticas indígenas (Frisancho 2012, 122; G. Rodríguez 2006).

Por otro lado, el legado del chamanismo y la medicina tradicional prehispánica es, un testimonio de la capacidad de resistencia y por ende re-existencia de los pueblos originarios. Adicionalmente, los chamanes, curacas, pïaches, mohánes y curanderos, entre otros, cumplían una función de reguladores ecológicos y sociales, investigando las causas profundas de las enfermedades y proponiendo remedios que iban más allá de lo físico. Sus intervenciones incluían plantas medicinales, rituales, recomendaciones para la convivencia y ceremonias para restablecer el equilibrio comunitario .

Dicho esto, este legado profundamente dinámico ha pasado de generación en generación y continúa vivo a través de las curanderas-sanadoras de hoy, que conservan las memorias de sus ancestras —madres y abuelas—. Las mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares han sido protagonistas en la revitalización y defensa de los saberes ancestrales, integrando sus conocimientos a los movimientos sociales y a las luchas por el reconocimiento de la diferencia cultural (Ariza 2014). Sus prácticas de curación-sanación poseen una dimensión política y ética constitutiva, en tanto sostienen formas de vida, vínculos comunitarios y sistemas de conocimiento que la colonialidad del poder ha buscado sistemáticamente erradicar (Lugones 2008).

La praxis de cuidar, sanar y transmitir estos saberes, en su mayoría ejercidos por mujeres, desafía la división moderna entre lo doméstico y lo público, entre lo terapéutico y lo político, inscribiendo el cuidado como práctica de sostenimiento de la vida y, por tanto, como acto de resistencia epistémica y ontológica. En contextos de violencia y despojo, esta dimensión política se intensifica y se hace más visible: las curanderas-sanadoras no solo preservan la memoria y la dignidad de sus comunidades, sino que lo

hacen en condiciones donde las estructuras hegemónicas procuran destruir aquello que ellas sostienen. Por eso especialmente, la curación-sanación se constituye un proceso de reconstrucción del tejido social cuya politicidad es inherente al gesto mismo de cuidar la vida frente a las múltiples formas de aniquilación.

La continuidad y transformación de las prácticas chamánicas y curativas en la actualidad evidencian la capacidad de las mujeres para resignificar el pasado y proyectar alternativas de futuro. En muchos espacios, la salud se concibe como un proceso colectivo y relacional, enraizado en la historia y el territorio. Las curanderas-sanadoras hoy no se quedan en la reproducción ahistórica de saberes ancestrales, los reconfiguran y adaptan a las condiciones actuales, enfrentando nuevos desafíos como la violencia de género, violencia epistémica y la colonialidad.

Por consiguiente, entender este origen permite situar las resistencias históricas, el desgaste por cuidar y mantener la vida en la adversidad. En este punto, el diálogo entre pasado y presente se expresa en la capacidad creativa de las mujeres al integrar conocimientos botánicos, prácticas rituales y estrategias comunitarias para enfrentar el dolor físico, emocional y social. En este sentido, las prácticas de curación-sanación actuales son herederas directas del chamanismo prehispánico, pero también son espacios de resistencia, re-existencia y cuidado como se verá más adelante y a lo largo de este texto.

En ese orden de ideas, las mujeres curanderas-sanadoras se posicionan como agentes de transformación, capaces de articular saberes ancestrales y respuestas contemporáneas a los desafíos de la vida en contextos de violencia y despojo. Este legado, no pertenece solo al pasado, se considera una fuente viva de inspiración y acción, la cual permite imaginar y construir futuros más justos, sostenibles y en armonía con la naturaleza visible y los seres de la existencia del plano no visible.

1.3. Mestizaje, resistencia y transmisión de saberes de curación-sanación en la época colonial

El periodo colonial en América Latina fue escenario de profundas transformaciones sociales, culturales y políticas que cambiaron radicalmente la vida de los pueblos indígenas y africanos. En tal sentido, la colonización, con la llegada de los europeos, implicó el borramiento y la aniquilación de lo preexistente, así como la imposición de nuevas estructuras de poder y la instauración de modelos políticos,

económicos y jurídicos inspirados en el Viejo Mundo, con el objetivo de ejercer un control efectivo sobre los territorios conquistados (Ariza 2014, 317).

Durante este periodo, la medicina ancestral indígena y sus prácticas curanderiles, que habían alcanzado un notable grado de desarrollo y sofisticación, se enfrentaron a la hegemonía de la medicina europea y la religión cristiana, lo que dio lugar a complejos procesos de resistencia, adaptación y sincretismo (Yunis 2004, 43-46). Como se ha indicado en apartados anteriores, los pueblos indígenas poseían un vasto conocimiento sobre las propiedades medicinales de plantas, minerales y técnicas terapéuticas, acumulado a lo largo de siglos de observación y experimentación. No obstante, la llegada de los invasores trajo consigo no solo nuevas enfermedades y epidemias, sino también la deslegitimación de los saberes locales, considerados supersticiosos o paganos por las autoridades coloniales; un fenómeno que persiste bajo el lente de la colonialidad incluso en la actualidad.

Por encima de los intentos coloniales por erradicar los saberes indígenas, la medicina tradicional se reconfiguró mediante la integración de elementos europeos y africanos, en un proceso de mestizaje cultural característico de la época (Yunis 2004, 47–8). Para entonces, el dominio de la Corona de Castilla impuso nuevas leyes, costumbres y formas de organización europeas en América. Sin embargo, la diversidad de pueblos, las diferencias raciales y las particularidades del entorno impidieron la aplicación estricta de estas normas, lo que condujo a su adaptación y a la creación de nuevas formas sociales y culturales, moldeadas por la resistencia y la creatividad de las comunidades locales (Ariza 2014).

Esta dinámica también se manifestó en el ámbito del cuidado de la salud. Aunque prácticas como la yerbatería y el uso de plantas medicinales fueron oficialmente señaladas, continuaron siendo fundamentales para los pueblos. En este sentido, el mestizaje no solo fue biológico, sino también cultural, permitiendo la integración de conocimientos indígenas, africanos y europeos en las prácticas curanderiles. De este modo, emergieron nuevas formas de medicina popular y comunitaria a través de procesos creativos de intercambio y sincretismo, en los cuales la medicina indígena no desapareció, sino que se transformó e incorporó elementos de otras culturas (L. A. Maya 2005).

Un tiempo complejo en que las epidemias traídas por los colonizadores, como la viruela, la sífilis y el tifus, afectaron gravemente a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Este desafío para los médicos europeos y a los curanderos locales, implicó la adaptación de sus estrategias terapéuticas a los nuevos contextos (Múnera

2017). En este crisol de interacciones, los africanos esclavizados desempeñaron un papel fundamental en la transmisión y resignificación de saberes curanderiles.

A pesar de la desmedida violencia de la esclavitud y los intentos de conversión forzada al cristianismo, muchos africanos mantuvieron elementos de sus prácticas animistas, que se integraron con las tradiciones indígenas y europeas en un proceso de sincretismo. Maya (2005, 22) describe esto como el cimarronaje simbólico en la Nueva Granada, esto es, la "sutil forma de resistencia: la del alma". Asimismo, la autora indica que la adopción de los santos por parte de los africanos y sus descendientes fue una estrategia simbólica para retejerse a sus ancestros. De alguna manera, tanto indígenas como afrodescendientes lograron mantener un anclaje al origen de sus visiones del mundo, como de resistencia y creación de re-existencia para otras prácticas y modos de vida.

Por su parte, las mujeres afrodescendientes fueron portadoras y guardianas de conocimientos sobre plantas, rituales y técnicas de sanación, contribuyendo de manera decisiva a la conformación de una medicina popular mestiza (Lux-Martelo 2005, 46). La época colonial estuvo marcada por la violencia, la explotación y la opresión ejercidas sobre indígenas y afrodescendientes, quienes enfrentaron la esclavitud, la expropiación de tierras y la imposición de nuevas formas de control social y religioso. En este contexto, las prácticas de curación-sanación se convirtieron en estrategias de resistencia y preservación cultural. Las mujeres indígenas y afrodescendientes desempeñaron un papel central en este proceso, actuando como curanderas, parteras, consejeras y mediadoras espirituales.

A través de su ingenio y de la tradición oral, transmitieron conocimientos que abarcaban no solo el cuidado del cuerpo, sino también dimensiones espirituales, emocionales y comunitarias. Sin embargo, la persecución de prácticas consideradas *mágicas* o *heréticas* afectó especialmente a las mujeres poseedoras de saberes sobre los ciclos naturales de la vida, la fertilidad, el uso de plantas medicinales y la realización de rituales. No fueron pocas las que fueron acusadas de brujería y sometidas a procesos inquisitoriales, en un intento por erradicar las formas de conocimiento que escapaban al control eclesiástico y estatal (Lux-Martelo 2005, 55).

A pesar de ello, estos saberes no desaparecieron, se reconfiguraron y adaptaron, integrando elementos cristianos y europeos para sobrevivir en condiciones de clandestinidad y resistencia. En ese sentido, el trabajo de las mujeres curanderas durante

la colonia no solo consistía en aliviar dolencias físicas, sino también en sostener el tejido social y emocional de sus comunidades, para evitar su disolución frente al exterminio.

En un mundo marcado por la violencia, el desarraigo y la incertidumbre, sus prácticas curanderiles ofrecían un espacio de consuelo, esperanza y sentido de pertenencia. De tal modo, se observa que las mujeres sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas se convirtieron en guardianas de la memoria ancestral, preservando y recreando rituales y conocimientos sobre la naturaleza y el cuerpo. Su quehacer fue fundamental para la cohesión social y la transmisión de valores y saberes que hoy perviven en las prácticas de sanación contemporáneas (Lux-Martelo 2005, 62).

1.4. Rol de las mujeres campesinas en la preservación de prácticas curanderiles

Durante la época colonial, la formación del campesinado se caracterizó por la interacción forzada y conflictiva entre indígenas, afrodescendientes y europeos. Como resultado, la violencia y el despojo transversal al régimen colonial no solo reconfiguraron las relaciones sociales, sino que también generaron en formas de medicina casera y popular profundamente influenciadas por el mestizaje y la interculturalidad, frente a una medicina occidental que privilegiaba los conocimientos traídos desde Europa, considerándolos superiores. Adicionalmente, se relegaron algunos saberes que consideraban de menor categoría, como la atención a la salud reproductiva, lo que incluye la partería, la cual se asumió por las mujeres campesinas y los sectores populares. En tal sentido, ellas asumieron un papel central en el cuidado comunitario y la posterior transmisión de conocimientos curativos (M. del C. Fernández 2016, 45).

El campesinado colonial no constituía un cuerpo homogéneo; por el contrario, surgió de la estratificación de raza, género y clase, la cual condicionó tanto su nivel de acceso al saber cómo sus formas de resignificación. Al no tener cabida en la medicina oficial ni en sus cánones de atención, recurrió a los saberes ancestrales para enfrentar enfermedades, desastres naturales o para preservar la vida comunal. De este modo, estableció una relación estrecha entre el cuerpo humano, la tierra y el entorno natural. Gracias a ello, se identificaban recursos curativos y se aprendía a comprender los ciclos de la naturaleza y de la cosecha, fundamentales para el trabajo con la tierra (Múnera 2017).

En este proceso, las mujeres desempeñaron un rol protagónico como transmisoras de saberes herbolarios y técnicas de curación. Su experiencia cotidiana y su lugar en la organización social les permitió adaptar y reconfigurar los conocimientos heredados de fuentes indígenas, africanas y europeas, generando una medicina popular dinámica y ajustada a sus necesidades y posibilidades (Lux-Martelo 2005, 65). Mediante prácticas de partería, el uso de plantas medicinales, así como el acompañamiento emocional y espiritual, las curanderas contribuyeron a la cohesión social y a la resistencia cultural, especialmente en contextos de exclusión y violencia durante la época colonial.

A pesar de la opresión, el intercambio de saberes y prácticas pertinentes para la vida y la existencia entre pueblos indígenas y africanos se transformó en una estrategia de solidaridad y resistencia. Frente a la violencia estructural, estos pueblos, no obstante, sus diferencias, compartieron conocimientos y prácticas que posibilitaron la pervivencia de saberes ancestrales y sentaron algunas de las bases de las actuales prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia. Por ello, la medicina tradicional campesina, resultado de la interculturalidad, concibe la salud como un equilibrio entre cuerpo, mente, entorno y comunidad, en sintonía con cosmovisiones prehispánicas y enriquecida por aportes africanos y europeos.

Empero la imposición de la medicina europea y de la religión cristiana como mecanismos para borrar otras formas de existencia y saberes, la resistencia cultural de indígenas, afrodescendientes y campesinos persistió a través de sus prácticas curativas, muchas veces desarrolladas en la clandestinidad. Como resultado, este acto insurgente permitió conservar elementos culturales propios y resistir tanto la asimilación forzada como la enajenación. Las mujeres, en su rol de curanderas, parteras y consejeras atendieron la salud física, y brindaron apoyo emocional y espiritual, siendo esenciales para la pervivencia cultural y la cohesión comunitaria (Lux-Martelo 2005, 68).

Los elementos expuestos al respecto de la historia colonial latinoamericana demuestran que, a pesar de la opresión y los intentos de borrar sus saberes, las mujeres curanderas y sanadoras han sido guardianas de un legado ancestral que permanece vivo en las prácticas de sanación contemporáneas. Igualmente, el intercambio de saberes, la resistencia frente a la violencia y el despojo, así como la capacidad de adaptación e interculturalidad, han hecho posible la supervivencia de estas prácticas, que hoy constituyen una fuente invaluable de resistencia, identidad y buenos vivires.

2. Bases teórico-conceptuales de las prácticas de curación-sanación de mujeres

Para seguir en el camino comprensivo de las prácticas curanderiles, propongo un acercamiento a algunas nociones, conceptos y dispositivos teóricos que se entretejen a la trayectoria de las mujeres curanderas-sanadoras. En primer lugar, está el recorrido por las mujeres curanderas-sanadoras y lo que considero relevante de las prácticas en el entramado de la curación-sanación. Posteriormente, propongo un marco analítico centrado en la matriz moderno/colonial —colonialidad del poder, del saber, del ser, del género y de la naturaleza y el cosmos— y su efecto sobre la deslegitimación de los conocimientos ancestrales. Igualmente, y siendo de especial atención, abordo el análisis de los feminismos situados y su relación con la curación-sanación comunitaria, resaltando el papel de la interseccionalidad que atraviesa la vida de las mujeres curanderas-sanadoras.

Finalmente, incluyo asuntos de las ontologías relacionales que transversalizan las prácticas de curación-sanación, enfatizando la conexión entre género, naturaleza y espiritualidad. Un entretejido que supone la importancia de las prácticas curanderiles como estrategias de cuidado y resistencia que las mujeres han desarrollado para enfrentar los desafíos de sus contextos.

2.1. Nombrar lo invisibilizado: Mujeres y expresiones de curación-sanación

El papel de las mujeres en la preservación y transmisión de los saberes curanderiles resulta fundamental en las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas (A. D. Caicedo y Agudelo 2022). Ellas actúan como guardianas de la salud física y espiritual y desempeñan funciones clave como parteras, sanadoras y custodias del conocimiento ancestral relacionado con plantas medicinales y prácticas rituales. Su labor va más allá de lo doméstico y se convierte en un eje central para la continuidad cultural de sus pueblos. Valencia (2025) destaca cómo la espiritualidad femenina afrodescendiente se entrelaza con las vivencias de mujeres indígenas y campesinas, especialmente en regiones como Antioquia, donde el proceso de curar y sanar se concibe de manera integral, abarcando tanto el cuerpo como el entorno social y espiritual (Valencia 2025, 3405).

En el contexto colombiano, las mujeres que ejercen prácticas de curación-sanación han enfrentado procesos de invisibilización y deshumanización, derivados de la

colonialidad del ser, que niega su existencia y las reduce a la no-otredad, borrando la alteridad que representan (Maldonado-Torres 2007, 150). Esta negación se extiende al ámbito epistémico, donde la colonialidad del saber privilegia el conocimiento eurocéntrico, relegando y descalificando las formas propias de pensar y existir de estas mujeres (Quijano 2000). Además, el patriarcado y las relaciones de género operan como ejes centrales en este patrón de exclusión (Icaza 2019, 33). Como señala Valencia (2025), las mujeres curanderas-sanadoras han resistido activamente el olvido y el despojo, manteniendo sus conocimientos y prácticas como parte fundamental del cuidado de la vida y la memoria colectiva de sus comunidades, a pesar de las múltiples formas de negación y silenciamiento que históricamente han enfrentado.

Sin embargo, las mujeres curanderas-sanadoras, desde una realidad estructural opresora, se levantan y se enuncian a partir de sus conocimientos subalternizados en la producción de curación-sanación. Mujeres indígenas como Flora Inés (Nasa), Gunnawia (Arhuaca), Ludis (Wiwa), Diana (Embera Chamí), entre muchas otras que han compartido su tiempo y saberes, han permitido el acercamiento a mundos diversos de prácticas curanderiles en contextos de violencia y despojo, manteniendo un vínculo estrecho con el territorio. Incluso cuando algunas de ellas residen por largos periodos en zonas urbanas, la añoranza por la matriz de origen, los pagamentos y la relación orgánica con la “Pacha Mama” permanece de manera constante.

Estas mujeres, reconocidas o autorreconocidas como médicas tradicionales, sabias, mayoras, abuelas, sabedoras o parteras, conectan su práctica con el legado ancestral y el aprendizaje generacional. Dicho esto, se evidencia que, a través de la exploración del mundo espiritual, buscan caminos de curación-sanación en estrecha relación con la madre tierra y los elementos fundamentales del aire, el fuego, el agua y la tierra. Por ejemplo, la abuela Flora del Pueblo Nasa, señala en relación con la madre tierra lo siguiente: “La vida y en ella está todo lo que nos sana. Yo aprendí que la alegría [fluido] ayuda a subir el ánimo cuando uno está triste ¿Y por qué está uno triste? porque le falta amor en su corazón, porque necesita fortalecer el espíritu” (Flora Inés Tenorio 2022, conversación informal).

En las comunidades indígenas, los sabedores y sabedoras ancestrales resguardan sitios sagrados donde se concentran plantas medicinales y espíritus favorables para los tratamientos, los rituales y la salud. Estos lugares, custodiados colectivamente, poseen una importante riqueza biodiversa. De acuerdo con Valencia (2025, 3003), su

preservación constituye un sistema de protección que garantiza el cuidado de la casa común.

Del mismo modo, entre las mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes, con las que conversé como Deyanira Valdés, Rosalba Martínes, Ruth Asprilla o Eugenia Viera, entre otras, se identifican como cantoras y algunas tienen saberes de plantas. Prácticas que Álvarez et al. (2014) considera "oficios orientados al cuidado de la vida", tal como se sustenta en un estudio realizado en el Pacífico colombiano, en el que ejemplifican lo siguiente:

> Las "yerbateras" o "curanderas", por su parte, son mujeres, en su mayoría que venden yerbas medicinales, sanan el cuerpo y el alma de adultos y niños por medio de limpias. Esta práctica busca la eliminación de malas energías, demonios y malos espíritus gracias al poder curativo de las hierbas. Así, las yerbateras ayudan a las personas, las protegen, consuelan y tranquilizan. (149)

Entre las prácticas tradicionales se encuentran los baños, empleados por las comunidades para aprovechar sus cualidades sanadoras, una costumbre que comparten con otros pueblos. Sobre este tema, doña Carmen —quien fue desplazada del Pacífico— los recomienda como una manera de eliminar las energías negativas, quitar la sal y armonizar el hogar. En la misma línea, Valencia (2025, 3004) señala que estos baños forman parte de los saberes ancestrales y contribuyen a la protección espiritual y al bienestar familiar. Asimismo, Quintero (2012, 120) resalta en su investigación sobre rituales afrodescendientes que los baños pueden solucionar casi cualquier dificultad, siendo eficaces tanto para tratar dolencias físicas como espirituales, ya sean causadas por uno mismo o por influencias externas. Estos rituales purifican la dimensión humana, que a menudo se considera responsable de los males que afectan el cuerpo y el espíritu.

Dentro de las prácticas de la medicina ancestral negra y afrodescendiente, la partería ocupa un lugar destacado, pues a través de ella se brinda acompañamiento y atención integral a las mujeres durante la gestación, el parto y el cuidado de sus hijos (Gómez et al. 2015, 352). Cabe resaltar que, gracias a su persistencia y la defensa de su labor, las parteras han logrado el reconocimiento y participación política dentro del sistema de salud, como resultado de sus luchas por garantizar el nacimiento y bienestar de nuevas vidas.

En el ámbito ritual de las comunidades negras y afrodescendientes, se reconoce la presencia de espíritus como "la tunda" y "el ribiel", que transitan libremente sin restricciones, ya que consideran el territorio como propio (Domínguez 2003, 105). Estas

manifestaciones forman parte de un proceso de reconstrucción cultural impulsado por la diáspora, que preserva el lazo con sus raíces africanas y desde allí persiste (R. A. Díaz 2005, 33).

Asimismo, las mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares se reconocen como yerbateras, sanadoras, tabaqueras o mujeres medicina (Valencia 2025), entre otras denominaciones, cuyas prácticas se alimentan de aspectos ancestrales propios de pueblos indígenas y afrodescendientes. Esto fue evidente en las narrativas de Doralba, Belisa, Lina, Orfa, Alma o Raiza. Sus prácticas expresan una alteridad e interculturalidad vinculadas a una conciencia mestiza que cuida la vida y la existencia.

En este contexto, los diferentes nombres que reciben reflejan la variedad de actividades que desempeñan y permiten identificar las raíces de sus conocimientos en distintas tradiciones. Un caso ilustrativo es el análisis de Múnera (2018) en su tesis doctoral sobre los artesanos de la salud y las prácticas de cuidado en Antioquia, enfocado en campesinos dedicados a la curación. Allí describe la historia de vida de Martha Osorno, mujer reconocida por su experiencia en el uso de plantas medicinales. Como yerbatera, menciona que adquirió sus saberes en el entorno familiar:

> He conocido las plantas desde muy niña porque las amo, las amo demasiado y siempre yo he estado preguntando: ¿esta planta para qué es?, ¿esta planta cómo se llama?, así como he reconocido el olor de cada una de ellas y el sabor. Es muy importante conocerlas, porque si la planta no se conoce no se debe de utilizar, porque hay muchas plantas parecidas, que uno cree que conoce, pero hay que tener muy buen conocimiento de ellas para poderlas manejar, para poder aprender a utilizarlas. […] Las plantas son unos regalos muy grandes de la divinidad, son tan grandes que son parte de la divinidad, por eso es por lo que ellas nos alivian, a veces con su presencia nos llenan de vida. (Múnera 2018, 66)

En el mismo trabajo está la sanadora Argemira Echeverry, quien, mediante rezos y oraciones, apoya los procesos de restablecimiento vital de quienes la consultan. Aunado a esto, se observa que entre sus santos está José Gregorio Hernández, una persona con quien ella tuvo una experiencia de sanación propia, lo que posibilitó tenerlo entre sus colaboradores espirituales. Sobre esto, ella destaca lo siguiente:

> Cuando no se sabe alguna oración de liberación, de sanación, se puede invocar a Dios, así: "Jesús tú que eres el único médico verdadero, manda a tu siervo José Gregorio Hernández a colocar la mano a fulanita y a peranita", ¿Si me entiende? Y reza uno el Credo, la Salve y un Padrenuestro; al Padre, a la Madre y al Hijo, y usted con eso hace una sanación. (Múnera 2018, 164)

En este orden de ideas, las curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares emplean una terapéutica amplia que, de manera diferenciada, se

expresa según sus contextos culturales. En el caso de las mujeres indígenas, prima su relación con la madre tierra, los sitios sagrados y lo ancestral; en las afrodescendientes, se destacan los cantos, la espiritualidad afro, el territorio y lo comunitario; mientras que, en las campesinas/populares, persisten el uso de las plantas, los rezos y el mestizaje de saberes (Valencia 2025). En consecuencia, estas mujeres comparten la transgresión de dicotomías como lo físico y lo espiritual, lo íntimo y lo político, la mente y el cuerpo, la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte.

2.2. Encuadre de las prácticas cotidianas en el terreno de la curación-sanación

Las prácticas pueden entenderse como *las maneras de hacer* o *modos de operación* en un tejido social que determina el diario vivir y las relaciones subjetivas, a lo que Certeau enuncia como *prácticas cotidianas*. Su importancia radica en el desplazamiento de la mirada desde las grandes estructuras y discursos hacía en lugar en el que acontece la vida diaria. El autor muestra que en lo cotidiano se juega una política de la vida, donde los sujetos más que simples receptores o víctimas, son agentes activos que reinventan el sentido y la experiencia social. Estas prácticas son un saber-hacer popular, colectivo y anónimo, que desafía la lógica del poder sin necesidad de confrontación directa:

> Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del 'débil' en el orden construido por el 'fuerte', arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros. (De Certau 2000, 133)

Asimismo, la práctica, también puede asumirse como una actividad del sujeto sobre el medio en el que vive (Camacho 2006, 133). Cualquiera de estas acepciones resulta compleja y está en un entramado de interdependencias con la vida, de allí que sea importante entender su manera de producción desde el "sentido de la práctica" planteado por Bourdieu (2008, 30), referido a la aprehensión de las lógicas que se ponen en marcha para que se den.

A este entendimiento de las prácticas se suma la noción de curación-sanación, diferenciada de los conceptos de curación o sanación por separado. La curación se ha desarrollado desde la perspectiva de la medicina occidental hegemónica, entendida como

ciencia de la curación, a la que se le integran aspectos relacionados con la prevención de la enfermedad y la asistencia (León-Barúa 2002, 81), con un énfasis en el cuerpo biológico. No obstante, también se identifica la curación en prácticas de saberes populares o chamánicos, especialmente cuando se logra el restablecimiento de la salud (Menéndez 1994, 71–9).

La sanación, por su parte, se concibe como un proceso holístico o multidimensional orientado al logro del equilibrio. En efecto, se refiere, en términos generales, a una armonía personal —del cuerpo, la mente y el espíritu—, en relación con los demás y con el entorno (L. López et al. 2011, 289).

Por lo anterior, se advierte una correspondencia, y nombrarlas *curación-sanación*[7] indica la posibilidad de recoger las diferentes formas de entenderlas, sin exclusiones o separaciones que limitan el despliegue de su sentido. En consecuencia, la curación-sanación es proceso en el que intervienen diferentes fuerzas visibles e invisibles, las cuales abarcan de manera integral el cuerpo físico, mental, espiritual y relacional con el mundo de la existencia.

Con el concepto articulado de sanación-curación se busca dar cuenta de una forma particular de vincular la vida con la existencia trascendente, en la cual el cuerpo-territorio ocupa un lugar privilegiado, ya que sobre él recae la práctica. Por consiguiente, se trata de un compromiso por encontrar caminos para nombrar el dolor, procesarlo y superarlo desde la habilidad, la experiencia y el saber, de acuerdo con las diferencias étnico-raciales y territoriales. Adicionalmente, implica reconocer la centralidad del corazón como "sede principal de la razón y de los sentimientos" para su acción (Chirix 2019, 152).

Cabe indicar que estas prácticas forman parte del acervo histórico-cultural que las mujeres movilizan para la producción de existencias desde epistemes otras, subalternizadas. Se caracterizan por ser biocéntricas, multidimensionales, políticas y sociales. De igual modo, son biocéntricas porque colocan en el centro la vida plural, entendida más allá de lo humano, e integrada por animales, plantas y minerales, todos en relacionalidad. Igualmente, se consideran multidimensionales porque comprenden dimensiones individuales, colectivas, comunes, territoriales, espirituales, humanas y existenciales.

[7] El uso de curación-sanación es la posibilidad de unir eso que se ha separado desde la colonialidad del saber o epistémica el cuerpo y el espíritu. Dejar una sola de las palabras me excluye la complementariedad e interdependencia de la otra. En ocasiones en el texto se hablará de curación o sanación de manera separada y como sinónimos. Al igual el uso de curandera, sanadora o curandera-sanadora.

Asimismo, son prácticas políticas, en tanto que sostienen luchas por la reivindicación de derechos y el reclamo por la dignidad del vivir de formas otras en los territorios, a través de rituales. Finalmente, son sociales porque se inscriben en el mundo de la vida y se expresan en las relaciones y en el tejido social que se establece entre los comunes, para crecer en apoyo, en compañía, en la conciencia de que no se está solo, de que existen otros con quienes se construye.

Legado de las prácticas curanderiles frente a la homogenización cultural

A lo largo de la historia, las sociedades han creado múltiples formas de cuidado para enfrentar el padecimiento físico, emocional y espiritual. Estas prácticas más que reliquias de un pasado remoto, son elementos esenciales de la identidad y la memoria colectiva de distintos grupos, permaneciendo vigentes y transformándose con el tiempo (Valencia 2025, 3402). Por esta razón, investigar estos saberes exige ir más allá de los enfoques biomédicos, permitiendo la inclusión de perspectivas alternativas sobre el complejo proceso salud-enfermedad-atención y el ciclo de vida, muerte, existencia; conocimientos que ayudan a dar significado a los retos que enfrenta cada comunidad.

En Latinoamérica, las prácticas de curación han sido el resultado de la interacción e intercambio entre tradiciones indígenas, africanas y europeas, lo que ha originado una diversidad de saberes y métodos terapéuticos (Alarcón 2021). Esta riqueza cultural se perpetúa a través de la transmisión generacional de conocimientos, permitiendo que estas tradiciones resistan y se adapten frente a la modernización, la exclusión y las políticas orientadas a uniformar la cultura (Valencia 2025).

Un aspecto emblemático de este legado es el empleo de plantas medicinales, que constituye uno de los pilares de las prácticas curanderiles. Ariza (2014, 328) señala que, en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII, el uso de hierbas era esencial para la vida comunitaria y el cuidado de la salud, una costumbre que aún persiste en regiones como Antioquia. Según Valencia (2025), el conocimiento sobre la botánica, la recolección y preparación de plantas se desarrolla en un contexto ritual y simbólico, lo que refuerza la dimensión espiritual y sagrada de la curación-sanación.

Adicionalmente, el acompañamiento mediante cantos, danzas y ofrendas rituales ocupa un lugar central en la identidad y a la cohesión social, especialmente entre pueblos indígenas y afrodescendientes. En este orden de ideas, se destaca que los rituales además de restaurar el bienestar físico logran la armonía espiritual y comunitaria de la persona (Valencia 2025, 3406). No obstante, estas prácticas de sanación han sido objeto de

marginación, persecución y procesos de etnocidio, promovidos tanto por instituciones coloniales como por la expansión de la medicina occidental (Alarcón 2021).

La partería indígena y afrodescendiente, en particular, ha enfrentado políticas de erradicación que amenazan no solo la salud materno-infantil, sino también la continuidad de conocimientos ancestrales de gran valor. A pesar de estos desafíos, la capacidad de resistencia y adaptación de las mujeres curanderas ha permitido que sus saberes sobrevivan y evolucionen, incorporando nuevos elementos sin perder su esencia cultural (Basualdo, Ferrer, y Mercado 2005).

En este orden de ideas, las prácticas de curanderiles desarrolladas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas constituyen un patrimonio vivo, dinámico y en permanente reconfiguración, en tanto responden a las necesidades específicas de sus comunidades, fortalecen procesos identitarios y tensionan las fronteras epistemológicas entre lo tradicional y lo moderno. Al respecto, se indica que estas prácticas se inscriben en el marco normativo internacional del patrimonio cultural inmaterial, tal como lo define la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003), que reconoce como parte de dicho patrimonio los saberes y usos relacionados con la naturaleza y el universo, los conocimientos tradicionales transmitidos intergeneracionalmente, así como las prácticas sociales, rituales y actos festivos que configuran la identidad y continuidad cultural de los grupos y comunidades.

En consecuencia, el reconocimiento y la valoración de estos saberes no es un asunto simbólico, más bien, se corresponde con un acto político de reivindicación de la justicia epistémica y cultural, indispensable para la construcción de sociedades más inclusivas, plurales y respetuosas de la diversidad ontológica y epistemológica de sus pueblos (Valencia 2025, 3404).

Lectura del territorio desde las prácticas de curación-sanación

Las prácticas de curación-sanación resultan inseparables de la noción de cuerpo-tierra-territorio, pues la vida y la existencia acontecen en una trama de relaciones que desborda cualquier intento de fragmentación. En contraposición a los postulados coloniales, que insisten en dividir el mundo de la vida, el ámbito espiritual y la naturaleza como esferas separadas, las prácticas curanderiles latinoamericanas se fundamentan en la comprensión de que el cuerpo humano es, a la vez, cuerpo de la naturaleza y del universo. Así, no es posible comprender plenamente estas prácticas sin reconocer la vitalidad y la agencia de la naturaleza como parte constitutiva de la experiencia de curación-sanación.

En este entramado relacional, resulta imprescindible referirse al cuerpo de las mujeres y a la noción de cuerpo-territorio, entendidos en su vínculo profundo con la historia y la cultura, tanto en su dimensión material como simbólica. Desde el pensamiento feminista indígena, el cuerpo no es una entidad aislada: es vivido y pensado a partir de una experiencia socialmente significativa, se gesta y se conceptualiza en la vida cotidiana, siempre en relación con las energías de la Madre Naturaleza y de la comunidad (Chirix 2019, 149–50). Por ello, el cuerpo de la mujer se encuentra en íntima conexión con el cuerpo-territorio que es entendido: "Como un sistema vivo, complejo e integral, constituido por múltiples relaciones en las que participan todos los seres vivos y los bienes naturales como el agua, la tierra, las montañas, nos interpela a pensar nuestros cuerpos individuales y colectivos como parte de una comunidad y parte constitutiva de los territorios" (Vargas 2019, 185).

Esta configuración permite a las mujeres curanderas-sanadoras constituirse, crear y ser un referente de lugar. En el territorio se encuentran sus familias, su comunidad y aquello que les resulta preciado y por lo cual vale la pena luchar; aquello que implica existencia. De acuerdo con lo expuesto, se expone que esto se encuentra en consonancia con los feminismos comunitarios, los cuales consideran que su lugar de enunciación se origina en "nuestro territorio cuerpo-tierra", entendido como una defensa común tanto de la tierra como de las mujeres (Cabnal 2010, 15).

Ahora bien, existen particularidades en las formas de asumir y significar el territorio que permiten comprender con mayor profundidad el tejido relacional de las prácticas de curación-sanación en el marco de las ontologías relacionales. Por ejemplo, para las mujeres indígenas, la tierra, concebida como madre, implica un engranaje con las cosmovisiones y una continuidad entre el ser indígena, la comunidad y el territorio.

En cuanto a las comunidades afrodescendientes, el territorio se ancla a la organización social y al aprovechamiento del entorno que les permite garantizar su existencia. Al respecto, es importante indicar que esto comprende más que el sitio donde construyen la vida, debido a que trasciende el elemento material y se encausa en lo orgánico:

> El territorio abarca el río, las ciénagas, los bosques y en general todos los recursos. El río es para las comunidades negras un sitio de convivencia, de labores domésticas, de esparcimiento y es la vía de comunicación que mantiene atados los lazos de parentela extensa y que fortalece los intercambios entre las comunidades. (CO CNMH-CNRR y IEPRI 2009, 82)

Por su parte, los campesinos asocian la tierra al trabajo y a la producción de alimentos, así como "con la identidad y la tradición; es decir, sobre su esencia campesina y la relación que desde allí se construye con otras dimensiones de la realidad nacional" (CO CNMH-CNRR y IEPRI 2009, 86).

Por medio de la interacción entre los cuerpos de las mujeres y el cuerpo-territorio se produce la materialidad de las prácticas de curación-sanación, orientadas al cuidado de la vida común. De esta forma, se establece una lucha contra su explotación y dominación, en la que se niegan otras lógicas culturales o cosmovisiones propias (Lander 2000a, 9). Esta resistencia se fundamenta en la idea del "yo soy nosotros", bajo la mirada africana del *Ubuntu* o del *buen vivir* indígena, que incorpora principios como la comunalidad, la colectividad, la justicia social, la unidad humana y el pluralismo.

Otro asunto fundamental es lo espiritual, entendido desde una perspectiva amplia de la existencia que incluye la muerte. Esta no se concibe desde la noética de la guerra —tan propia de la colonialidad y también presente en lo cosmogónico—, sino como un proceso continuo dentro del ciclo del vivir-existir. En este ciclo, se establece una relación íntima y cotidiana con los espíritus que habitan todo lo que existe en esta casa común.

Dicha relación también ha sido objeto de despojo por parte de la colonialidad cosmogónica, la cual, en su afán por mantener el patrón de poder y control sobre los colonizados, desvirtúa las relaciones con los mundos de arriba y de abajo, calificándolas de supersticiosas, primitivas y paganas. A pesar de ello, las curanderas-sanadoras abren caminos de resistencia a través de sus prácticas de curación-sanación, sostenidas por la "fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia" (Walsh 2009, 3), en un espacio-tiempo más amplio que el del universo moderno occidental.

Estas prácticas, entendidas de esta manera, solo encuentran sentido en una noción más amplia: el *pluriverso*, concebido como el espacio que contiene mundos otros, producidos en interrelaciones entre lo humano y lo no humano. Este se alimenta teóricamente de cosmovisiones que reflejan un profundo entendimiento relacional de la vida, como *Ubuntu* o *Pachamama*, formas no dominantes de existencia (Escobar 2016b, 24–6).

2.3. Colonialidad, saberes y prácticas de curación-sanación

La historia de Colombia está marcada por procesos de violencia estructural y despojo territorial que han configurado no solo la geografía política y social del país, sino

también las formas en que las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas han resistido y re-existido. Uno de los modos en que la resistencia ha pervivido son las prácticas situadas de curación-sanación adelantadas por mujeres. Sin embargo, estos saberes y prácticas han sido históricamente marginados, deslegitimados y subalternizados bajo la impronta de la matriz de poder colonial, la cual, como deja ver Quijano (2000, 201-204), continúa operando en las estructuras contemporáneas mediante formas sutiles y persistentes de colonialidad.

En este sentido, es relevante dar cuenta de cómo la colonialidad —del poder, del ser, del saber, del género, de la naturaleza y del cosmos— transversaliza las prácticas de curación-sanación de mujeres culturalmente diversas en Colombia, especialmente en contextos de violencia y despojo. Para ello, se integran los aportes de Quijano, Maldonado-Torres, Lugones, Walsh y otros pensadores clave, con el propósito de ofrecer una mirada situada sobre la agencia epistémica y política de estas mujeres curanderas-sanadoras.

Colonialidad del poder y la matriz moderno/colonial en las prácticas curanderiles

Considero fundamental, en relación con las prácticas de curación-sanación llevadas a cabo por mujeres curanderas indígenas, afrodescendientes y campesinas o populares, la importancia del enfoque de la colonialidad del poder que las atraviesa. Quijano (2000, 201-4) conceptualiza la colonialidad del poder como un entramado estructural que persiste más allá de la colonización como periodo histórico. Ahora bien, este patrón atraviesa las relaciones sociales, políticas, económicas y epistémicas de manera generalizada. De igual modo, se sostiene en una clasificación social jerárquica basada en la raza y el género, que establece una división entre los "humanos de verdad" —los sujetos occidentales, blancos y varones— y los demás, quienes son situados de manera marginal respecto a la humanidad —los pueblos indígenas, afrodescendientes, campesinos y las mujeres—.

Esta clasificación, como señala Quijano (2000, 201–7), es inseparable de una geopolítica del conocimiento, en la cual el Norte global se posiciona como productor fundamental del saber legítimo, mientras que el Sur global queda reducido a un objeto de estudio, intervención o "civilización". En tal sentido, este patrón, leído contextualmente y ampliado como matriz moderna/colonial, enfatiza un sistema que articula y reproduce dichas jerarquías. En efecto, se expone que dicha matriz no solo regula la economía (a

través de la explotación y el despojo de recursos), la política (mediante la imposición de Estados-nación y sistemas jurídicos occidentales) y la cultura (a través de la hegemonía de valores y normas eurocéntricas) (Quijano 2000, 208–216), sino que también produce una profunda colonialidad del saber y del ser. Por ello, define qué conocimientos son válidos, qué formas de vida son legítimas y quiénes pueden hablar y ser escuchados en el espacio público.

En el ámbito de las prácticas curanderiles, la matriz moderna/colonial se manifiesta en la imposición del modelo biomédico occidental como única forma válida de entender el proceso salud-enfermedad-vida-muerte. A la luz de lo hallado, esto implica la negación sistemática de los sistemas médicos indígenas, afrodescendientes y campesinos, que son descalificados como superstición, brujería o folclore. Igualmente, el saber biomédico, legitimado por el Estado y las instituciones académicas, se convierte en el único autorizado para intervenir en los cuerpos-territorios, mientras que las prácticas ancestrales son perseguidas, invisibilizadas o apropiadas de manera fragmentaria y descontextualizada.

Aunado a esto, esta exclusión tiene un profundo componente de género: las mujeres curanderas (parteras, yerbateras y sabedoras) se han marginalizado y criminalizado históricamente, no solo por desafiar el monopolio médico, sino también por sostener formas de autoridad y liderazgo comunitario que escapan al control patriarcal y colonial (Lander 2000b; Lugones 2008).

Asimismo, la colonialidad del poder se entrecruza con la colonialidad de género, lo que refuerza la subordinación múltiple de las mujeres indígenas y afrodescendientes en el campo de la salud. Por consiguiente, la exclusión de sus saberes y prácticas no es únicamente simbólica; tiene consecuencias materiales directas. La privatización y expropiación de tierras, la destrucción de ecosistemas, por causa de monocultivos, minería y deforestación, así como la militarización de territorios indígenas, afrodescendientes y campesinos, afectan de manera radical la disponibilidad de plantas medicinales, la posibilidad de realizar rituales y la continuidad en la transmisión intergeneracional de conocimientos (Parra-Valencia, García Galindo, y Luders Fernandes 2021)

En ese orden de ideas, la colonialidad del poder opera sobre los cuerpos, los territorios y los saberes, generando violencias, despojo, desplazamiento y silenciamiento. Frente a este panorama, la curación-sanación llevada a cabo por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas o populares adquiere un sentido profundamente político

y ontológico. De tal modo, se advierte que no se trata únicamente de actos médicos, sino de estrategias insurgentes de re-existencia (Walsh 2010), que resignifican el territorio como espacio de vida, memoria y resistencia colectiva.

Aunado a esto, se indica que, si bien las prácticas curanderiles se orientan al cuidado del cuerpo individual y comunitario, también implican un desafío directo a las lógicas extractivistas y violentas de la colonialidad. En este sentido, su ejercicio contribuye a reconstruir vínculos con la tierra-territorio y con los ancestros, al tiempo que afirma la autonomía epistémica y política de los pueblos subalternizados (De Sousa Santos 2010a). Por esta vía, la curación-sanación se convierte en un acto de insurgencia epistémica y en una forma de defensa del derecho a existir en vida plena y digna, más allá de los marcos impuestos por la modernidad/colonialidad.

Colonialidad del ser y del género: violencia ontológica y resistencia de las mujeres curanderas-sanadoras

La colonialidad del ser alude a la deshumanización profunda que sufren los sujetos racializados y subalternizados por efecto de la modernidad/colonialidad, entre los cuales se encuentran, indiscutiblemente, las mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas o populares (Maldonado-Torres 2007). Al respecto, se observa que esta forma de colonialidad se configura como una violencia ontológica orientada a la negación de la humanidad, la historia y la espiritualidad de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos, así como a la destrucción sistemática de sus modos de vida y de sus cosmologías.

En consecuencia, esta colonialidad ontológica se entrelaza profundamente con la colonialidad de género, concepto que permite analizar cómo las estructuras coloniales y patriarcales han impuesto divisiones sexuales y raciales del trabajo, criminalizando y deslegitimando los saberes curativos femeninos (Lugones 2008; Marcos 2013). Por lo tanto, se destaca que la colonialidad de género refuerza la subordinación de las mujeres al redefinir los cuerpos y las subjetividades conforme a los intereses del sistema colonial-capitalista, e imponer jerarquías que atraviesan la vida cotidiana, la sexualidad, la reproducción y la salud.

A través de estas vías de la colonialidad, la violencia contra las mujeres sanadoras se ha manifestado históricamente en episodios como la caza de brujas en Europa y la persecución de curanderas en América Latina. En tal sentido, estos procesos, como muestra Federici (2010), buscaron destruir la autonomía femenina sobre el cuerpo, la

reproducción y el conocimiento. Tales estrategias de criminalización y estigmatización consolidaron el control patriarcal y colonial sobre la salud comunitaria, lo que desplaza a las mujeres de los espacios de saber y relegándolas al ámbito doméstico y reproductivo.

En el contexto colombiano, la criminalización y estigmatización de las mujeres curanderas-sanadoras persisten en la actualidad. Por consiguiente, la exclusión de sus saberes de los sistemas oficiales de salud, la falta de reconocimiento institucional y la violencia ejercida por otros actores legítimos de saber han limitado su capacidad de acción y transmisión de conocimientos. No obstante, estas mujeres han respondido con creatividad insurgente y resistencia, adaptando sus prácticas a los nuevos desafíos y manteniendo viva la transmisión oral y la actualización constante de sus tradiciones.

Las prácticas de las mujeres curanderas-sanadoras como la partería, el uso de plantas medicinales y los rituales de sanación no son meras expresiones culturales, sino estrategias políticas de defensa de la vida y el territorio. En ese orden de ideas, estas desafían las lógicas de violencia, racismo y exclusión, y permiten la redefinición de los conceptos de salud, justicia y convivencia en contextos marcados por la desigualdad y la colonialidad del poder (Cabnal 2010; Corpas y Anzorena 2021). Por ejemplo, la partería se dedica al acompañamiento en el nacimiento a la transmisión de saberes sobre el cuerpo, la sexualidad y los ciclos de la vida, fortaleciendo la autonomía de las mujeres y la comunidad frente a los modelos biomédicos hegemónicos.

Asimismo, la herbolaria y los rituales constituyen espacios de encuentro y reconstrucción de la memoria colectiva, donde se reconfiguran conocimientos ancestrales y se generan nuevas formas de resistencia. En estos lugares, las mujeres curanderas-sanadoras articulan la defensa del territorio con la defensa de la vida, al enfrentar tanto la violencia estructural como las amenazas ambientales y extractivistas que ponen en riesgo la supervivencia de sus pueblos (Marcos 2013).

En suma, las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia constituyen más que respuestas funcionales a la enfermedad: son actos insurgentes de resistencia ontológica y política, que desafían la colonialidad del ser y del género, y abren caminos para la construcción de sociedades más justas, plurales y solidarias. El valor y el reconocimiento de esos saberes se debe acompañar con el desmonte de las jerarquías epistémicas y de género que todavía persisten, y apostar por una ecología de saberes que sitúe la vida, la dignidad y la memoria en el centro de los proyectos colectivos.

Colonialidad del saber: jerarquías epistémicas y ecologías de conocimientos

La comprensión de las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas o populares en Colombia exige una mirada crítica sobre los entramados de poder que han configurado históricamente la producción, legitimación y transmisión de los saberes. En este sentido, los aportes de la noción de colonialidad del saber, propuesta por Aníbal Quijano y ampliada por Edgardo Lander, resultan fundamentales para analizar la manera en que el eurocentrismo se ha impuesto como horizonte único de racionalidad, verdad y ciencia, relegando a los márgenes otras formas de conocer y sanar (Quijano 2000; Lander 2000a).

Al respecto, Quijano (2000) sostiene que la colonialidad del saber es una dimensión persistente del colonialismo que, más allá de la dominación política y económica, opera mediante la imposición de una epistemología eurocéntrica que define qué conocimientos son válidos y cuáles deben descartarse o subalternarse. Como consecuencia, este proceso ha implicado una violencia epistémica profunda: los saberes originarios, enraizados en cosmovisiones indígenas, afrodescendientes y campesinas, han sido sistemáticamente deslegitimados, etiquetados como supersticiones, prácticas arcaicas o simples curiosidades etnográficas, y excluidos de los espacios institucionales de producción de conocimiento (Lander 2000). Asimismo, la colonialidad del saber no solo reproduce desigualdades epistémicas, sino que también sostiene jerarquías sociales, raciales y de género que atraviesan la vida cotidiana y las prácticas de salud.

Frente a este panorama, y como respuesta a dicha violencia epistémica, de Sousa Santos (2009) propone la noción de "ecología de saberes", que invita a reconocer la coexistencia y el diálogo horizontal entre múltiples formas de conocimiento. Desde esta perspectiva, los saberes ancestrales no constituyen residuos del pasado, sino fuentes vivas de sentido y resistencia, capaces de enriquecer los debates contemporáneos sobre salud y bienestar. Por tal razón, se considera que las prácticas de curación-sanación de mujeres en contextos rurales y populares constituyen un ejemplo paradigmático de esta ecología de saberes: su flexibilidad, capacidad de adaptación y transmisión intergeneracional desafían los límites rígidos impuestos por la medicina hegemónica y abren la posibilidad de construir alternativas a partir del reconocimiento y la valoración de la diversidad epistémica (Múnera 2017).

Adicionalmente, la persistencia de la medicina tradicional en zonas de violencia y despojo no puede entenderse únicamente como una cuestión de acceso o carencia de recursos biomédicos. Por el contrario, constituye una forma de resistencia activa frente a

la hegemonía de la medicina occidental, que históricamente ha buscado monopolizar la definición de la salud, el cuerpo y la enfermedad (Corpas y Anzorena 2021). Así, en estos contextos de subalternidad, la transmisión de saberes, mediante la oralidad, la observación de los ritmos de la naturaleza, los sueños o el aprendizaje de mayores, se convierte en un acto político y relacional, que permite a las comunidades responder a sus propias necesidades y desafíos, al tiempo que reivindican su autonomía epistémica frente a los procesos de estigmatización institucional y regulación estatal (Múnera 2017).

Como señala Federici (2010, 257–290), la historia de la criminalización de los saberes curanderiles de las mujeres es larga y dolorosa. La caza de brujas en el viejo continente y la persecución de curanderas en América Latina representan episodios emblemáticos de una estrategia de control patriarcal y colonial sobre la reproducción y la salud comunitaria. En tal sentido, estas violencias no solo buscaron erradicar la autonomía femenina en el ámbito de la curación, sino que también consolidaron un modelo de conocimiento centrado en la autoridad masculina, blanca y letrada.

En el contexto colombiano, el despojo de tierras y la violencia estructural han tenido un impacto devastador en las prácticas tradicionales de curación-sanación. Igualmente, el despojo territorial implica tanto la pérdida de recursos materiales como la ruptura de los vínculos simbólicos y afectivos que sustentan la transmisión de saberes (Cabnal 2010). De tal modo, las mujeres curanderas indígenas, afrodescendientes y campesinas han sido especialmente vulnerables a la criminalización, el estigma y la exclusión de los espacios institucionales de salud y conocimiento. Relegadas al ámbito doméstico y reproductivo, han enfrentado múltiples formas de discriminación y violencia, tanto por parte del Estado como de los actores armados y las élites locales (Corpas y Anzorena 2021, 199).

A pesar de estas afectaciones, las prácticas de curación-sanación han sobrevivido y se han transformado en formas de insurgencia, resistencia y reafirmación identitaria. Por ejemplo, a través de la transmisión oral, la creatividad y la flexibilidad en el uso de plantas medicinales, rituales y saberes ancestrales, las mujeres han mantenido vivas sus tradiciones médicas, adaptándolas a los desafíos contemporáneos y a las necesidades de sus comunidades (Corpas y Anzorena 2021). Por consiguiente, es posible afirmar que estas prácticas curanderiles desafían la hegemonía capitalista y biomédica, y proponen otras formas de comprender la salud, la justicia y la convivencia.

En este sentido, la criminalización de los saberes de las mujeres no puede separarse de la lógica más amplia de la colonialidad del saber, que sigue operando en los

sistemas de salud, la educación y las políticas públicas (Lander 2000a). Al respecto, se expone que la deslegitimación de la medicina tradicional y del conocimiento de las mujeres es un reflejo de la persistencia de jerarquías coloniales y patriarcales que niegan la pluralidad de mundos posibles. Por tal razón, se hace necesario el avance hacia sistemas de salud interculturales que reconozcan y valoren la diversidad epistémica, lo que promueve el diálogo entre saberes y la participación de las mujeres en la definición de políticas y prácticas de cuidado (De Sousa Santos 2009).

Las propuestas de interculturalidad en salud, más que añadir a los modelos existentes, requieren una transformación profunda de los marcos epistémicos y políticos que han sostenido la exclusión y la subalternización de los saberes ancestrales (Cabnal 2010). Por consiguiente, esto implica la incorporación efectiva de prácticas y conocimientos tradicionales en los sistemas de salud, el reconocimiento de las mujeres como sujetas activas en la producción y transmisión de saberes, así como la reparación histórica frente a las violencias sufridas.

Como se viene indicando, las prácticas curanderiles de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia constituyen formas de resistencia política y cultural frente a la colonialidad del saber y la criminalización de los saberes femeninos. Dicho esto, su relevancia radica en su capacidad para sanar cuerpos y territorios, así como en la posibilidad de imaginar y construir futuros viables, otras formas de vida, justicia y convivencia en contextos marcados por la desigualdad, el despojo y la violencia (Corpas y Anzorena 2021; Múnera 2017).

Finalmente, redefinir la vida desde una perspectiva diversa y situada implica reconocer la potencia transformadora de estos saberes, así como la urgencia de desmontar las lógicas coloniales y patriarcales que aún persisten en nuestras sociedades. En este sentido, la construcción de una interculturalidad de saberes y la valoración de las prácticas de curación-sanación se presentan como caminos posibles para avanzar hacia una sociedad más justa, equitativa y respetuosa de la diversidad.

Colonialidad de la naturaleza y del cosmos: territorio, espiritualidad y re-existencia

Por su parte Albán y Rosero (2016) introducen el concepto de *colonialidad de la naturaleza* para analizar cómo la modernidad/colonialidad ha impuesto una visión utilitarista y extractivista de la naturaleza, desconectando a los seres humanos de los territorios y de las cosmovisiones ancestrales. En esta forma de colonialidad, la

imposición tecnológica y la usurpación epistémica afectan profundamente la relación de las comunidades indígenas, entre otras, con la tierra, el agua, las plantas y los seres espirituales que habitan el cosmos.

Al respecto, esta colonialidad "descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros" (Walsh 2007b, 106), y en esta medida desvincula al ser humano de la tierra como cuerpo de la naturaleza viviente que establece el orden y sentido del universo y del vivir (Walsh 2008, 139). Ahora bien, se observa que esta lógica se actualiza en prácticas de explotación y dominación de la naturaleza concebida como mercancía, negando así otras lógicas culturales y cosmovisiones propias (Lander 2000a, 9). En íntima relación con la colonialidad de la naturaleza se encuentra la *colonialidad cosmogónica*, noción acuñada por Walsh, que alude a lo siguiente:

> La fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes e indígenas, cada una con sus particularidades históricas. Es la que se fija en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como nomodernas, "primitivas", y "paganas" las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana. (Walsh 2009, 3)

De acuerdo con la cita, se evidencia que las prácticas de curación-sanación de las mujeres están enraizadas en la interdependencia entre cuerpo, territorio y cosmos. Por lo tanto, la curación-sanación no se limita al individuo, sino que abarca el equilibrio comunitario y ecológico, integrando saberes botánicos, rituales, cantos, danzas y ofrendas que restablecen la armonía entre los mundos visible e invisible (Albán y Rosero 2016).

Por tal motivo, ante el despojo material y simbólico, estas prácticas de curación-sanación operan como formas de re-existencia que no solo resisten, sino que transforman las condiciones de posibilidad para la continuidad de los pueblos indígenas. En ese sentido, la capacidad de integrar y negociar con las imposiciones externas refleja el carácter conflictivo y relacional de la epistemología curativa indígena, que desafía la fragmentación impuesta por la ciencia moderna y reintegra la sanación al entramado simbólico y relacional de las comunidades.

Como se advierte, las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia no constituyen únicamente un legado cultural, sino una praxis política y epistémica de resistencia y re-existencia frente a la colonialidad del poder, del ser, del saber, del género, de la naturaleza y del cosmos.

Analizar estas prácticas desde una perspectiva decolonial permite visibilizar la agencia de las mujeres como sujetas de conocimiento, historia y transformación, así como reconocer la urgencia de construir horizontes plurales de justicia epistémica y sanitaria en contextos marcados por la violencia y el despojo.

2.4. En clave de feminismos situados, la curación-sanación

La interseccionalidad de las luchas feministas con las prácticas de curación-sanación comunitaria revela cómo las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas se convierten en protagonistas de sus propias narrativas de resistencia y cuidado. En tal sentido, se ha evidenciado que, a través de diversas tácticas, estas mujeres desafían estructuras de opresión, al defender su papel como guardianas de saberes ancestrales en un contexto de violencia y despojo.

Tejiendo feminismos decoloniales, negros y comunitarios: curación-sanación, resistencia y re-existencia de mujeres curanderas en Abya Yala/Améfrica

Existen múltiples formas de feminismo; entre ellas, resulta de particular interés destacar las relaciones entre el feminismo decolonial, el feminismo negro y el feminismo comunitario en Abya Yala/Améfrica. Aunque sus orígenes son diversos, confluyen en un núcleo común: constituyen respuestas críticas y creativas frente a las múltiples opresiones que configuran la vida de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas. Por consiguiente, no se trata únicamente de un giro teórico, sino de una praxis encarnada, tejida desde los cuerpos, los territorios y las memorias colectivas. Frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser (estructuras históricas que han negado la humanidad, la voz y los conocimientos de los pueblos originarios y racializados), los feminismos decoloniales, negros y comunitarios abren espacios para la insurgencia y la re-existencia, desbordando los marcos hegemónicos del feminismo blanco y liberal (Cabnal 2010; Lozano 2016a).

En este marco de pensamiento y acción, la política y la episteme de las mujeres curanderas-sanadoras se sitúan en el corazón de la resistencia. Sus prácticas curanderiles no solo buscan restaurar la salud física y espiritual, sino que también se constituyen como actos políticos de defensa de la vida, el territorio y la memoria colectiva. Al respecto, Paredes (2015, 134) sostiene que el feminismo comunitario es una construcción propia, hilada desde la experiencia histórica de la colonización, el racismo, el patriarcado y el

despojo. Para estas mujeres curanderas etnizadas y racializadas, sanar es resistir, y resistir es re-existir: es decir, rehacer y defender la vida en condiciones de violencia y despojo, afirmando la dignidad y la autonomía de los pueblos.

Las prácticas de curación-sanación desafían la colonialidad del saber al reivindicar la validez de conocimientos ancestrales y comunitarios, transmitidos de generación en generación mediante la oralidad, la observación, la experiencia y la memoria. Frente a la medicina alopática —que, por lo general, patologiza, criminaliza o invisibiliza estos saberes—, las mujeres curanderas-sanadoras despliegan una episteme insurgente y situada, que coloca en el centro la vida, el territorio y el cuidado colectivo (Walsh 2013).

Siguiendo a Walsh (2010, 222), quien retoma el concepto de re-existencia propuesto por Adolfo Albán Achinte, estas prácticas pueden ser comprendidas como actos que no solo buscan la sanación física, sino que afirman la dignidad, la memoria y la continuidad de los pueblos. En ellas, la oralidad y la memoria colectiva constituyen herramientas fundamentales para resistir el borramiento epistémico y ontológico, debido a que permiten la transmisión intergeneracional de saberes y la actualización creativa de las tradiciones en contextos de violencia y despojo.

Por ejemplo, en los Montes de María,[8] una región profundamente marcada por el conflicto armado, el desplazamiento forzado y la violencia estructural, las mujeres campesinas han encontrado en el uso de plantas medicinales una forma de resistir y de sostener la vida. La herbolaria es empleada tanto para sanar como para sanarse, y se constituye en un acto de memoria y de defensa territorial. En consecuencia, estas mujeres recolectan, cultivan y comparten plantas medicinales como parte de una red de cuidado colectivo que desafía la fragmentación social impuesta por la guerra y el despojo (Parra-Valencia, García Galindo, y Luders Fernandes 2021). Tales prácticas se han fortalecido en contextos de violencia debido a su potencia para cuidar la vida. Cabe destacar que la siembra de huertas medicinales en territorios en disputa se convierte en un espacio de encuentro, diálogo y resistencia, donde las mujeres recuperan el sentido del territorio y reafirman su autonomía frente a la imposición de modelos extractivistas (Walsh 2013).

[8] Los Montes de María constituyen una subregión del Caribe colombiano localizada entre los departamentos de Bolívar y Sucre. Este territorio ha sido fuertemente impactado por el conflicto armado interno, particularmente por la acción de grupos paramilitares, guerrillas y fuerza pública en distintos momentos, así como por masacres, desplazamientos forzados, confinamiento, despojo territorial y profundas afectaciones al tejido social campesino. En ese sentido, la región ha sido ampliamente estudiada como un escenario paradigmático de violencia, resistencia comunitaria y reconstrucción de la memoria.

En este orden de ideas, estudios como los de Múnera (2017), realizados en regiones como Antioquia, donde la violencia y el despojo han sido especialmente intensos, muestran cómo las mujeres han continuado preservando y compartiendo sus conocimientos curativos, asegurando la salud física, emocional y espiritual de sus comunidades. De tal modo, este quehacer curanderil desafía la narrativa de la victimización pasiva y revela la agencia epistémica y política de las mujeres curanderas-sanadoras.

En Tumaco, municipio en la costa pacífica colombiana, la música y los rituales mortuorios afrodescendientes han constituido históricamente prácticas centrales de sanación colectiva y resistencia sociopolítica de estos pueblos. Frente a la violencia, la exclusión y el racismo, las mujeres negras han sostenido la vida comunitaria mediante cantos, alabados y rituales fúnebres que permiten procesar el duelo, restaurar el tejido social y afirmar la pertenencia a una comunidad ancestral (Covaleda y Bermeo 2022; Lozano 2016b). Estas prácticas ancestrales son, al mismo tiempo, formas de denuncia y de afirmación identitaria. La curación-sanación no ocurre únicamente en el cuerpo individual, sino también en el cuerpo social, mediante la reconstrucción de la memoria, la espiritualidad y la solidaridad. De este modo, la música y los rituales mortuorios se convierten en herramientas de resistencia y re-existencia frente a la necropolítica y la deshumanización sistemática (Lozano 2016a).

Otra experiencia que evidencia la relevancia de estas prácticas en la vida femenina es la de una comunidad muisca de Bogotá. A pesar del despojo territorial que amenaza la continuidad de sus prácticas ancestrales, las mujeres han sostenido hilos de resistencia mediante rituales, ofrendas, el uso de plantas sagradas y la transmisión oral de saberes. En medio de la adversidad urbana, han logrado preservar la conexión con la tierra y con la cosmovisión muisca (P. A. Díaz et al. 2019). En este caso, la curación-sanación no es únicamente física o espiritual, sino también territorial y política. Dicho esto, se observa que las mujeres muiscas articulan la lucha por la recuperación del territorio con la revitalización de la lengua, la memoria y las prácticas de cuidado, resistiendo la aculturación forzada y el olvido impuesto por la colonialidad urbana (Marcos 2013).

Por otro lado, los feminismos de este horizonte decolonial, comunitarios y negros de esta parte del continente, integran a su repertorio práctico, epistémico y ontológico la sanación y la defensa territorial frente a la violencia sistémica y extractivista. Por esta vía, Cabnal (2010) muestra que el cuerpo-territorio es un eje central del feminismo comunitario: la agresión al territorio es también una agresión al cuerpo de las mujeres, y

viceversa. Por lo tanto, la curación-sanación de las mujeres curanderas es inseparable de la lucha por la protección de la naturaleza, el agua y los bienes comunes. Asimismo, se expone que el feminismo comunitario reivindica la integralidad de la vida y la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza, desafiando la lógica extractivista y patriarcal del sistema colonial-capitalista (Paredes 2015).

Mediante las experiencias esbozadas, se considera ilustrado que la vitalidad de las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas radica en su capacidad para articular saberes diversos y generar puentes entre mundos. Se trata de tejidos que apuntan a la creación de modelos interculturales de sanación que reconozcan la diversidad epistémica y la riqueza de las tradiciones ancestrales (Walsh 2013). Por ello, las mujeres curanderas-sanadoras no solo resisten la imposición de la medicina hegemónica, sino que también abren caminos para la construcción de sistemas de salud interculturales, donde el respeto, la reciprocidad y la participación comunitaria constituyen ejes centrales. En tal sentido, la curación-sanación se convierte así en un espacio de encuentro, negociación y transformación, donde se tejen resistencias, re-existencia e insurgencias que desafían las estructuras coloniales y patriarcales(Cabnal 2010; Marcos 2013).

Desde esta articulación entre pensamiento y acción feminista, las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia y Abya Yala/Améfrica son actos de resistencia ontológica, política y cultural. Por lo tanto, a través de una amplia gama de prácticas (como la herbolaria, la partería, los rituales, la música y la defensa del territorio) estas mujeres sostienen la vida, la memoria y la esperanza en contextos de violencia, despojo, racismo y exclusión.

El feminismo comunitario, negro y decolonial, en este marco, aporta una mirada integral e interseccional que reconoce la centralidad del cuerpo-territorio, la memoria colectiva y el cuidado. Estas prácticas no solo desafían la colonialidad del saber y del poder, sino que se constituyen en alternativas para la transformación social, la justicia y la construcción de mundos más justos, plurales y solidarios. En consecuencia, reconocer y valorar las prácticas curanderiles de las mujeres curanderas-sanadoras es una tarea urgente para desmontar las jerarquías epistémicas y de género que persisten, y para abrir caminos hacia una ecología de saberes y una política del cuidado que sitúe la vida en el centro. En suma, como afirman las propias mujeres en los territorios: “sanar es resistir, y resistir es re-existir” (Lozano 2016a).

Interseccionalidad y prácticas de curación-sanación: tramas de resistencia, re-existencia e insurgencia

La interseccionalidad constituye un marco analítico y político indispensable para comprender la complejidad de las vidas de las mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en América Latina. En efecto, esta perspectiva reconoce las múltiples dimensiones de opresión (género, etnia, clase, territorio, espiritualidad) que operan de manera conjunta y configuran experiencias singulares y colectivas de exclusión, pero también de resistencia y creatividad (Marcos 2013, 13). Asimismo, se expone que las mujeres curanderas-sanadoras habitan en medio de este cruce de caminos, tejiendo sus existencias y saberes en territorios marcados por la colonialidad, el racismo, el patriarcado y la violencia estructural.

La interseccionalidad crítica no constituye únicamente una categoría de análisis, sino también una práctica situada y sentipensante que emerge desde los pueblos y las comunidades (Marcos 2013; Visotsky et al. 2024). En el caso de las curanderas-sanadoras, la interseccionalidad se manifiesta en la manera en que sus saberes y prácticas de sanación se ven constantemente tensionados y resignificados por las condiciones históricas y contemporáneas de marginalidad. Por ello, no es posible comprenderlas únicamente como mujeres, ni exclusivamente como indígenas, afrodescendientes o campesinas, ni tampoco solo como curanderas: su existencia es el resultado de una compleja trama de identidades, memorias y luchas que entreteje todas estas marcas.

En Colombia, la persistencia de prácticas como el uso de plantas medicinales en los Montes de María, incluso bajo condiciones de desplazamiento forzado y violencia masiva, evidencia cómo estas mujeres resisten desde una posición situada que reconoce tanto las exclusiones institucionales como los procesos de despojo territorial que afectan profundamente la transmisión de saberes curativos (Parra-Valencia, García Galindo, y Luders Fernandes 2021). Por tal motivo, la transmisión de conocimientos curativos en contextos de marginalización no constituye un acto neutro ni aislado; se trata de una respuesta directa y situada a las múltiples formas de opresión estructural que enfrentan estas comunidades.

Frente a la violencia estatal, paramilitar y económica, las prácticas de sanación se adaptan, resignifican y protegen, mostrando la capacidad de estas mujeres para salvaguardar y renovar su herencia ancestral en entornos hostiles. En consecuencia, este proceso de reinterpretación constante no solo garantiza la continuidad de sus saberes, sino que también refuerza la resiliencia comunitaria, permitiéndoles enfrentar la fragilidad de

los lazos sociales y el impacto de instituciones oficiales que tienden a excluir sus conocimientos (Visotsky et al. 2024, 13). Así, la sanación deviene un mecanismo de resistencia frente al olvido impuesto por narrativas hegemónicas que buscan borrar su historia y su contribución cultural.

Por otro lado, la colonialidad del género, conceptualizada por Lugones (2008), resulta clave para comprender cómo las estructuras de opresión no solo desvalorizan a estas mujeres como sujetas, sino que también deslegitiman sus prácticas de sanación al posicionarlas en los márgenes del sistema de conocimiento. Adicionalmente, se indica que la matriz de poder colonial sitúa a las curanderas en una posición de subordinación concreta, en la que deben enfrentar prejuicios sexistas, racistas y clasistas. Como consecuencia, estas dinámicas no solo limitan su acceso a recursos esenciales para las prácticas curanderiles, sino que también socavan su autoridad epistémica, perpetuando un círculo de deslegitimación que afecta tanto sus vidas como el futuro de sus comunidades (Lugones 2008; Marcos 2013).

A lo largo de la historia, las mujeres curanderas-sanadoras han sido criminalizadas y perseguidas. El control patriarcal sobre sus cuerpos y su capacidad reproductiva estuvo profundamente ligado a la expropiación de recursos esenciales como la tierra y las plantas medicinales. Como resultado, este proceso, ocurrido tanto en Europa como en América Latina, buscaba afianzar jerarquías de poder y reprimir y marginar los saberes populares que las mujeres transmitían y practicaban. Por su parte, Federici (2010) considera que estas dinámicas históricas no solo pretendían una dominación material, sino que también perpetuaron la exclusión simbólica de las mujeres y de sus conocimientos curativos, relegándolos a espacios subalternos y fortaleciendo la hegemonía de la medicina biomédica. Como resultado, las huellas de estas opresiones coloniales y patriarcales siguen presentes hoy, afectando la autonomía y la continuidad de las prácticas sanadoras en las comunidades.

A pesar de estas opresiones, violencias y exclusiones, las mujeres curanderas-sanadoras han desarrollado estrategias de resistencia que son inherentemente interseccionales. Movilizan redes de apoyo, saberes y prácticas colectivas que integran dimensiones de género, etnia, clase y territorio, con el fin de desafiar las estructuras de poder hegemónicas. De este modo, dichas estrategias cuestionan las políticas de identidad convencionales que tienden a fragmentar las luchas, y abren espacios para el reconocimiento integral de sus prácticas como actos políticos y creativos que desbordan

el ámbito de la medicina tradicional, situándolas como pilares en la construcción de justicia social (Cabnal 2010; Visotsky et al. 2024).

La indiferencia institucional y social frente a las violencias que afectan a estas mujeres, especialmente a las racializadas, refuerza la urgencia de adoptar una perspectiva que valore las prácticas curativas como acciones colectivas profundamente políticas. La sanación, más que un acto individualizado, se convierte en una respuesta organizada que desafía la naturalización de la exclusión. Esto incluye la resignificación simbólica de sus saberes y la creación de redes de apoyo que no solo protegen a las mujeres como individuos, sino también a sus comunidades en su conjunto, cuestionando las estructuras de opresión que históricamente han intentado fragmentarlas (Marcos 2013; Visotsky et al. 2024).

El caso de la Red Tzk'at, descrito por Cabnal (2017, 99–101), ilustra claramente cómo la interseccionalidad opera como un marco de opresión compuesta y como una base para la articulación de resistencias complejas. En consecuencia, las sanadoras indígenas que conforman dicha red han enfrentado desafíos que van desde la persecución política hasta la estigmatización, pero han logrado consolidar espacios de protección colectiva en los que la sanación espiritual, el cuidado comunitario y la defensa territorial conforman una estrategia integral para enfrentar la violencia estructural. Por consiguiente, se destaca que este modelo de resistencia no solo preserva los saberes ancestrales, sino que también resignifica el concepto de cuidado, otorgándole un carácter profundamente político y transformador.

La integración de dimensiones espirituales, de género, etnia y territorio en las prácticas de curación-sanación que desarrollan estas mujeres demuestra que la interseccionalidad puede ser una fuente de creatividad política inmensa. Por otro lado, la curación-sanación en estos contextos no solo contribuye al bienestar individual, sino que redefine continuamente la noción de comunidad, convirtiendo la curación en un mecanismo de resistencia y resiliencia frente al sistema colonial y patriarcal (Marcos 2013; Visotsky et al. 2024). A través de su trabajo colectivo, estas mujeres desafían la fragmentación histórica impuesta y proponen alternativas para el cuidado y la sanación que amplían los horizontes de la justicia social.

Finalmente, el análisis de Escobar (2016a) proporciona un valioso aporte sobre la relación entre identidad, territorio y saber local, esenciales para comprender cómo las prácticas de curación constituyen tanto estrategias ontológicas como políticas de resistencia. De tal modo, este enfoque destaca que la curación-sanación colectiva y la

defensa del territorio no son elementos separables, sino que están profundamente entrelazados en las experiencias de vida y las luchas cotidianas de estas comunidades. En tal sentido, la noción sentipensante, que vincula cuerpos, territorios y saberes de forma relacional, ofrece un marco integral para entender el impacto positivo de estas estrategias en la reconstrucción del tejido social y en la redefinición de las dimensiones políticas de la curación-sanación (Marcos 2013).

En suma, la interseccionalidad, como concepto y como práctica, subraya la profundidad y la riqueza de las estrategias curanderiles de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en Colombia y América Latina. De tal modo, se evidenció que sus saberes desafían las estructuras hegemónicas que las han excluido históricamente y constituyen un terreno fértil para la generación de nuevas formas de resistencia colectiva que integran memoria, identidad, cuidado y justicia social. En ese sentido, las prácticas de curación-sanación no solo sobreviven, sino que se reinventan como actos insurgentes de re-existencia, ampliando los horizontes de lo posible y abriendo caminos hacia sociedades más justas, plurales y sentipensantes.

2.5. Ontologías relacionales entretejidas en/desde las prácticas curanderiles

Desde el pensamiento crítico latinoamericano de la modernidad/colonialidad, se ha discutido la ontología como una invención eurocéntrica que forma parte de la matriz de la colonialidad. En este marco de pensamiento y acción, lo ontológico ha sido cuestionado por su correspondencia con el ser, mientras que, en la lógica de la colonialidad, la existencia es lo primero que se le niega al colonizado, quien es ubicado en el no-ser, en la no-existencia (Maldonado-Torres 2007, 133–46).

En este argumento, el autor señala la experiencia vivida del colonizado, quien se encuentra en una lucha permanente contra “la muerte omnipresente”. En ello radica la amenaza constante a la existencia: el hambre, el desempleo, la carencia de oportunidades, la negación de posibilidades y la desesperanza. Todos estos factores, entre otros, sumen al sujeto del no-ser en una muerte incompleta, orquestada, en el fondo, por una no-ética de la guerra en la que el colonizado puede ser descartado (Maldonado-Torres 2007, 147).

Aunque esta crítica es valiosa para el análisis de la existencia, otro elemento relevante del pensamiento crítico decolonial es el uso de categorías coloniales resignificadas con nuevos sentidos y posibilidades de acción. Un ejemplo de ello es la reapropiación de las nociones de “indio” y “negro”, términos emanados de la colonialidad

y apropiados por los pueblos que luchan por su existencia. Esta otra manera de asumir dichas nociones, desde sentidos comunes e insurgentes, constituye una opción política de resistencia. De lo anterior se deriva la posibilidad de apelar al fundamento de resignificar categorías previamente impuestas por la colonialidad, como lo ontológico, y, a partir de ello, dar cuenta de su expresión relacional y orgánica en prácticas de curación-sanación aprendidas, propias y apropiadas por mujeres subalternizadas.

En este sentido, la comprensión de las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares exige superar la mirada occidental que ha fragmentado la vida-existencia en compartimentos como cuerpo, mente, naturaleza y sociedad. Estas curanderas-sanadoras, a través de sus saberes ancestrales y prácticas curanderiles, encarnan una ontología relacional en la que la vida se concibe como un entramado de relaciones entre seres humanos, naturaleza y fuerzas espirituales. En esta perspectiva, la vida digna se configura como una condición colectiva que involucra a la comunidad, el territorio, los seres no humanos y las dimensiones espirituales que habitan el mundo (Escobar 2016a; Hernández 2019).

Estas prácticas orgánicas y relacionales toman forma en ontologías relacionales que funcionan como una matriz explicativa donde se entrelazan el territorio, los cuerpos de las curanderas-sanadoras, los cuerpos de las plantas, los espíritus de la naturaleza (tierra, fuego, agua, aire) y el continuo de la vida-existencia cósmica. Este entramado de hilos tejidos en interconexión e interdependencia revela que la salud-enfermedad no pueden separarse de los vínculos que sostienen la vida-muerte. En esa medida, curar-sanar implican restablecer el equilibrio entre cuerpos, comunidad, tierra y fuerzas espirituales. Por eso, la enfermedad, dolencia o sufrimiento no son solo desequilibrios físicos o mentales, sino señales de que algo en el tejido relacional ha sido perturbado, ya sea por conflictos sociales, daños al territorio o desequilibrios espirituales. Así lo relatan las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, para quienes sanar es una práctica colectiva que recompone los hilos entre cuerpo, territorio y existencia, en la que cada elemento posee voz y agencia en el proceso de sanación (Hernández 2019).

Por otro lado, en la vida cotidiana de estas mujeres, la noción de cuerpo-territorio se experimenta de manera integral. No conciben el cuerpo como una entidad separada del entorno ni como una propiedad individual, debido a que lo entienden como un territorio vivo, atravesado por las memorias de sus ancestras, las historias de su comunidad y los vínculos que las unen con la tierra, los ríos, las plantas y los seres espirituales que las rodean. Cuidar el cuerpo es, a la vez, cuidar el territorio y a su gente, pues todo está

interconectado: en la lógica de la vida-existencia, cada parte incide en el todo. Esta forma de sentipensar cuestiona las categorías modernas que fragmentan la experiencia, y propone una ecología del cuidado donde la salud de las personas, la salud de la tierra y el equilibrio espiritual avanzan juntas (Cabnal 2010; Escobar 2016a).

Como plantea Oslender (2017), las ontologías relacionales remiten a un pensamiento de ensamblaje que permite comprender las complejas interacciones entre seres humanos y no humanos, así como la dimensión política de dichas relaciones. En esta clave, la relacionalidad no se limita a lo afectivo o espiritual, sino que constituye una apuesta política por la comunalidad, la colectividad y la justicia social. La idea de que "yo soy nosotros", inspirada en principios como el Ubuntu africano o el buen vivir andino, afirma que la existencia individual solo cobra sentido en el entramado de relaciones con los otros y con la tierra (Chilisa 2012, 108). Vivir de modo que todos puedan vivir se convierte, entonces, en un principio ético y político que orienta tanto la vida como la sanación (Escobar 2016a).

Aunado a lo anterior, se sostiene que las prácticas curanderiles se fundamentan en una ontología relacional que estructura la manera en que las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares comprenden y ejercen la curación-sanación. Por ejemplo, las plantas medicinales son concebidas como seres vivos dotados de espíritu, historia y poder. De tal modo, la relación con ellas se cultiva desde el respeto, la reciprocidad y el reconocimiento de su agencia: se les pide permiso, se agradece su medicina y se observan rituales transmitidos por generaciones para no quebrantar el equilibrio con la naturaleza (Oslender 2017, 251). A partir de este escenario, la naturaleza no es un "objeto" externo, sino una red de seres con quienes se dialoga se convive y se negocia la vida

Esta relacionalidad implica también una forma distinta de concebir el conocimiento. Las ontologías relacionales desestabilizan la noción de un saber universal, homogéneo y abstracto, y proponen en su lugar una epistemología situada, encarnada en la experiencia, la memoria y el diálogo continuo con el entorno. Las mujeres curanderas-sanadoras transmiten sus conocimientos mediante la oralidad, los relatos, los cantos y la práctica compartida, en procesos colectivos donde el aprendizaje se entreteje con la vida cotidiana y la comunidad participa activamente (Marcos 2013; Hernández 2019).

En contextos marcados por la violencia y el despojo, estas formas de conocimiento y de curación devienen actos de resistencia y re-existencia. Sostener y revitalizar las ontologías relacionales se convierte en una estrategia para desafiar el orden colonial y

patriarcal que fragmenta los cuerpos, medicaliza la existencia y expropia los territorios. Curar y sanar es también defender la memoria, la dignidad y la autonomía colectiva, y afirmar la posibilidad de mundos otros, donde el cuidado, la reciprocidad y la justicia orienten la vida (Cabnal 2010; Escobar 2003).

Desde esta perspectiva, la relación entre lo humano y lo no humano, entre naturaleza y espiritualidad, ocupa un lugar central. Los seres espirituales, como los ancestros y las fuerzas naturales, participan activamente en los procesos de curación. Por lo tanto, las curanderas-sanadoras sienten y reconocen su presencia en la cotidianidad, conversan con ellos, les piden guía y ayuda para restaurar el equilibrio cuando este se ha alterado. Por tal razón, la espiritualidad no es una esfera separada, sino una dimensión transversal que atraviesa cada vínculo, cada gesto y cada decisión. En su mundo, las personas, la tierra, el agua, el aire, los animales y las plantas están entrelazados en una red de afectos, cuidados y responsabilidades compartidas. Todo cuanto sucede en este entramado tiene sentido y resonancia, pues la vida, en su totalidad, es sagrada y profundamente interdependiente (Escobar 2016a; Hernández 2019).

En lo profundo de esta mirada, los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan y lo entrelazan a sus propios caminos de vida, compartiendo tierras y destinos comunes con otros seres. Como plantea Escobar (2016a, 20), “la defensa del territorio, de la vida y de la tierra comunitaria es una misma causa”, y las prácticas de curación-sanación se convierten en una forma concreta y cotidiana de defender la vida y el territorio, de resistir frente al extractivismo y de crear alternativas para la vida digna.

Reconocer la centralidad de las ontologías relacionales en las prácticas de curación-sanación implica abrirse a una ecología de saberes, donde el diálogo entre conocimientos ancestrales, prácticas contemporáneas y otras formas de saber sea posible y necesario (Escobar 2016a). En consecuencia, las mujeres curanderas-sanadoras resisten la hegemonía biomédica y proponen modelos alternativos de salud, vida digna y justicia, en los que la relacionalidad, la reciprocidad y el cuidado son principios fundamentales.

En síntesis, las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares son manifestaciones vivas de ontologías relacionales, de relaciones vida-existencia que desafían las fronteras entre cuerpo, territorio, comunidad, naturaleza y espiritualidad. En tal sentido, se trata de fuentes de creatividad, resistencia y esperanza para la construcción de futuros más justos, plurales y sentipensantes, donde la vida-existencia se celebra y se cuida en todas sus

manifestaciones, en un pluriverso donde caben muchos mundos y formas de habitar la vida.

3. Situar las violencias y los despojos en los que florece la resistencia de las mujeres curanderas-sanadoras

La violencia y el despojo son fenómenos interrelacionados que han marcado la historia de diversas sociedades, sobre todo en contextos de colonización y explotación. En Colombia, estos procesos han tenido un impacto profundo en la vida de las comunidades, particularmente en las mujeres, quienes se han afectado no solo en su bienestar físico, sino también en su salud mental y emocional. De conformidad con lo expuesto, el siguiente análisis tiene por objeto examinar la trayectoria histórica de la violencia y el despojo, evaluando sus causas y consecuencias, y cómo estos fenómenos influyen en las prácticas de curación-sanación dirigidas por mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares.

3.1. Dimensiones de la violencia: Una aproximación analítica

La violencia cuenta con una extensa trayectoria y múltiples aproximaciones analíticas, sin que exista aún consenso sobre su definición o forma de abordaje (Blair 2009; A. Martínez 2016). Puede concebirse de manera restringida o amplia. La concepción reducida la entiende como el uso intencional de la fuerza para causar daño físico o psicológico (Blair 2009; Sanmartín 2007). En cambio, una mirada más amplia incorpora el análisis del ejercicio del poder, definiéndola como "una forma de relación social caracterizada por la negación del otro" (A. Martínez 2016, 16). Esta definición destaca la centralidad del sujeto y subraya la importancia del contexto en el que se manifiesta la violencia.

Otras caracterizaciones más comprehensivas provienen de autores como Galtung, matemático y sociólogo reconocido por sus estudios sobre la paz y su contracara, la violencia. Para Galtung, la violencia se manifiesta en la privación de derechos humanos fundamentales, como la búsqueda de la felicidad, el bienestar y la realización de las necesidades básicas, las cuales clasifica en: supervivencia, bienestar, identidad y libertad. A partir de esta clasificación, propone una tipología que combina la violencia directa y estructural con las necesidades vulneradas, lo que da lugar a ocho formas de violencia. A

estas suma la necesidad de equilibrio ecológico, elemento que considera clave para la construcción de un proyecto de humanidad orientado a la paz (Galtung 2016). A ello cabría añadir (como reflexión complementaria) un proyecto de existencia plural.

Su propuesta se estructura en el llamado "triángulo de la violencia", que relaciona tres dimensiones: violencia directa (hecho), violencia estructural (proceso) y violencia cultural (continua, persistente e inalterada). Al respecto, la violencia directa es la más visible, manifestándose a través de comportamientos como asesinatos, masacres o agresiones físicas. La violencia estructural, más profunda, se sostiene en sistemas de clasificación que operan según jerarquías de clase, etnia/raza y género. Por su parte, la violencia cultural se considera el sustrato simbólico de las anteriores: se inscribe en los dominios de la religión, la ideología, el lenguaje, el arte, y las ciencias empírica y formal. Esta última tiene como función legitimar y naturalizar tanto la violencia directa como la estructural, mediante representaciones y discursos que las hacen socialmente aceptables.

Por su parte, Galtung amplía su análisis al examinar cómo las estructuras simbólicas configuran y sostienen formas de violencia. Por ejemplo, en el ámbito de la ideología se construyen narrativas que delinean la figura del *elegido* y del *excluido*, reforzando dicotomías entre el yo y el otro, mediante arquetipos ligados al nacionalismo, el culturalismo o el etnocentrismo (Galtung 2016).

Siguiendo esta ruta cultural, Bourdieu (2000) analizó la violencia como forma simbólica del poder que se mueve en una relación de dominación-sumisión. En ese sentido, quien domina genera sumisiones sobre otros que no lo perciben por las creencias colectivamente construidas. Asimismo, el poder no utiliza la violencia directa, sino la violencia simbólica porque trae consigo un poder legitimador de los dominadores y de los dominados. En esa manera tan sutil y profunda "se producen beneficios simbólicos que pueden transformarse en beneficios económicos" (J. M. Fernández 2005, 9). Como resultado, esta violencia más profunda, más invisible y subjetiva sustenta procesos de acumulación de poder y capital que requieren una mirada continua no solo del relato de la violencia, sino y particularmente de las formas de afrontamiento de ella, como suponen las prácticas de curación-sanación.

En esta línea, y centrada en los feminismos, se encuentra la propuesta de Segato (Segato 2003, 114), quien resignifica la violencia psicológica bajo el concepto de *violencia moral*, entendida como el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre que garantizan la conservación de los estatus de género mediante la agresión emocional. Esta incluye prácticas como la ridiculización, la intimidación y la

desvalorización de las mujeres, entre otras. La eficacia de esta forma de violencia radica en su naturalización en comportamientos considerados *normales*; en su arraigo en valores morales que la legitiman; y en la carencia de un lenguaje que permita nombrarla con claridad. Por ello, Segato (2003, 121) la considera uno de los mecanismos más eficientes para reproducir las desigualdades sociales. Nombrar esta forma de violencia profunda, sutil e imperceptible permite visibilizar con mayor nitidez la asimetría relacional de género y la persistencia del patriarcado.

Por su parte, Fisas ha propuesto el concepto de *cultura de la violencia*, producto de sus investigaciones sobre la internalización histórica de esta a través de mitos, símbolos, políticas e instituciones. De tal modo, se advierte que, entre los fundamentos esenciales de dicha cultura, el autor identifica al patriarcado y la mística de la masculinidad; el poder y el dominio; el monopolio estatal de la violencia; los intereses de las grandes potencias; la deshumanización; y la persistencia de estructuras que perpetúan la injusticia (Fisas 1998, 355-360). En este sentido, tanto la guerra como la violencia son fenómenos culturales que se aprenden y, por tanto, pueden también desaprenderse. Igualmente, este autor destaca que el patriarcado ha configurado un sistema de dominación masculina, sustentado en la fascinación por el poder y la guerra, que ha subyugado históricamente a las mujeres y despreciado los valores asociados al cuidado de la vida, lo que explica también la lógica extractivista y explotadora de la naturaleza (Fisas 1998, 360-65).

En el campo conceptual y analítico, considero que los planteamientos de Galtung ofrecen un marco relacional comprehensivo para entender la violencia directa, estructural y cultural, siendo esta última la matriz que sostiene y legitima a las dos anteriores. Ahora bien, este enfoque puede articularse con la noción de *violencia moral* propuesta por Segato (2003, 114), dado que permite profundizar en las dimensiones simbólicas y sutiles de la violencia que operan de manera imperceptible pero persistente, enraizadas en lo cotidiano y en los imaginarios sociales.

Apuntes históricos contextuales de la violencia en Colombia

Desde esta aproximación comprensiva, se sitúa la reflexión contextual e histórica de la violencia en Colombia en una espiral de retorno que remite a mediados del siglo XX. En ese punto confluyen algunos hilos que tejen las expresiones de violencia persistentes en la actualidad, y que se enlazan con procesos de despojo en un *continuum* que afecta profundamente la existencia.

La violencia prolongada que ha atravesado Colombia desde mediados del siglo XX —e incluso antes— ha tenido como trasfondo la disputa por la tenencia de la tierra, y se ha caracterizado por una degradación progresiva y devastadora de la vida para muchas comunidades. Cabe señalar que estas se han expuesto a la desconfianza, el silencio y el aislamiento, lo que ha provocado un deterioro de la solidaridad, la participación y la reciprocidad, pilares fundamentales para el desarrollo social, la convivencia y la cohesión comunitaria (CO CNMH-CNRR y IEPRI 2009, 274). En cuanto a su trayectoria, esta violencia se organiza en seis periodos: el primero corresponde a lo que los estudios denominan la época de La Violencia, y los siguientes siguen la periodización propuesta por el Grupo de Memoria Histórica[9] en su exhaustivo trabajo para *¡Basta ya!*, el informe emblemático sobre los acontecimientos de memoria del último medio siglo (ver tabla 1) (CO CNMH 2013).

Tabla 2
Periodos de la violencia en Colombia

Periodo	**Características principales**
1948-1958	"Época de la Violencia": confrontación bipartidista liberal-conservadora tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. Surgen autodefensas campesinas. Descontento urbano. Cerca de 300.000 muertos y gran desplazamiento (Echeverri 2007; Granada 1998).
1958-1982	Transición de violencia bipartidista a subversiva. Nacen guerrillas. Frente Nacional: alternancia de poder. Movilización social creciente. Inicio del narcotráfico (marihuana en los 70, cocaína en los 80) (Granada 1998; Yaffe 2011).
1982-1996	Expansión política, territorial y militar de guerrillas. Surgen y se expanden paramilitares. Narcotráfico se articula con actores armados. Constitución de 1991 y procesos de paz (M19, EPL). Reformas neoliberales (CNMH 2009).
1996-2005	Mayor letalidad: masacres y asesinatos selectivos. Fortalecimiento guerrillero y paramilitar. Incremento del apoyo narcotraficante. Reajuste militar estatal. Desmovilización parcial de paramilitares. Lucha contra narcotráfico y terrorismo. (CNMH 2009; Organización de los Estados Americanos [OEA] 2007).
2005-2012	Ofensiva militar estatal contra insurgencia. Reacomodo guerrillero. Diálogos de paz con Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del

[9] El Grupo de Memoria Histórica (GMH) fue una instancia de investigación creada en el marco de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), con el propósito de reconstruir y documentar las memorias del conflicto armado en Colombia, especialmente a partir de las voces de las víctimas, las comunidades y los territorios afectados por la violencia. Sus informes se orientaron al esclarecimiento de hechos, la dignificación de las víctimas y la comprensión de los impactos sociales, políticos y culturales de la guerra. La producción de sus informes y parte sustantiva de sus trabajos fue institucionalizada por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/centro-nacional-de-memoria-historica/quienes-somos.

Periodo	Características principales
	Pueblo (FARC-EP). Fracaso de negociaciones con paramilitares y rearme. Persistencia del narcotráfico y control de tierras por élites (CNMH 2009).
2012-presente	Negociaciones y firma de paz con FARC-EP; dificultades en implementación. Plebiscito 2016 y rearme de facciones. Disputa territorial entre BACRIM, disidencias FARC, ELN y carteles mexicanos. Desgobernanza, asesinatos de líderes sociales, crisis global y descontento social.

Fuente: Las citadas en la tabla
Elaboración propia

La violencia en Colombia constituye una historia difícil de narrar debido a su carácter prolongado y a la confluencia de dinámicas continuas y emergentes que se entrecruzan para alimentar una guerra-muerte que ha dejado cerca de nueve millones de víctimas. El Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz)[10] ha documentado en detalle la magnitud que se acerca a 8 millones de personas desplazadas y más de 500 líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados desde la firma del acuerdo de paz a finales de 2016. En este orden de ideas, la violencia opera en múltiples facetas y se transforma como un organismo vivo que establece una relación de fuerzas orientada a la destrucción de la otredad. Esto hace necesario enfocar la atención en sus implicaciones sobre la vida de los sujetos, para comprender cómo enfrentan el terror, el desgarro y el dolor que implica confrontar las injusticias, desigualdades y despojos que afectan profundamente la existencia y su cuidado.

3.2. Despojo y sus relaciones profundas con la violencia

Hablar de despojo en el contexto latinoamericano implica adentrarse en una trama histórica y estructural donde la violencia es mucho más que un acto puntual: es una fuerza constitutiva que modela territorios, subjetividades y cuerpos. El despojo se entreteje con la violencia a partir de relaciones de poder que, en su afán de acumulación, explotan, fragmentan y producen desigualdades, privilegiando a unos pocos a costa de la vida y la dignidad de las mayorías (Arias y Caicedo 2017, 16).

[10] El Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz), fundado en 1984, es una organización no gubernamental colombiana dedicada a la investigación y la incidencia política en materia de derechos humanos, construcción de paz y resolución de conflictos. Su Observatorio de Derechos Humanos y Conflictividades realiza el seguimiento estadístico y territorial del asesinato de líderes sociales, defensores de derechos humanos y firmantes del Acuerdo Final de Paz desde su firma en noviembre de 2016, constituyéndose en una fuente de referencia para la academia y los organismos de derechos humanos. Disponible en: https://indepaz.org.co/observatorio-de-derechos-humanos-y-conflictividades/.

La persistencia de la desigualdad en Latinoamérica no es un accidente ni una mera consecuencia del subdesarrollo, sino el resultado de un patrón de poder que se actualiza en cada ciclo de acumulación capitalista, en cada giro de la economía política global. El despojo, en este sentido, debe ser comprendido como un proceso histórico de larga duración, cuyo engranaje se acelera bajo el modelo neoliberal a través de la privatización, el acaparamiento y la extranjerización de la tierra (Arias y Caicedo 2016, 8). En Colombia, estas dinámicas se expresan con particular crudeza en las zonas rurales, donde campesinos, indígenas y afrodescendientes quedan atrapados en el fuego cruzado (Cardona 2015, 134). Así, detrás de las expresiones de violencia se encuentra la disputa por la posesión de la tierra y el control territorial.

Para las comunidades, la tierra no se concibe como un simple objeto, recurso o bien económico, sino como territorio en el que se tejen relaciones simbólicas, culturales y políticas que le otorgan un carácter de entidad con poder en sí misma (Arias y Caicedo 2017, 13). Desde esta perspectiva amplia, el despojo puede entenderse como "la interrupción de las relaciones materiales por medio de las cuales se satisfacen necesidades básicas y se potencializan las capacidades humanas" (CO CNMH-CNRR y IEPRI 2009 2009, 28). La riqueza de la tierra radica en que es fuente de soberanía alimentaria, referente espacial del hogar, principal herramienta de trabajo para los campesinos, escenario de las relaciones sociales y los proyectos de vida. Asimismo, opera como símbolo cultural, asociado a la madre de la humanidad para las comunidades indígenas y afrodescendientes. En su dimensión más amplia, como territorio, produce territorialidad, un aspecto vital para las comunidades rurales en su conjunto: campesinas, indígenas y afrocolombianas.

En este entramado, la violencia y el despojo aparecen como procesos profundamente imbricados: la violencia produce condiciones para el despojo, mientras que el despojo, a su vez, requiere y reproduce distintas formas de violencia. Ambos operan como parte de una misma lógica de acumulación, control territorial y privilegio, sostenida bajo la gramática de la guerra y la muerte. Esta racionalidad entra en tensión radical con las concepciones territoriales de comunidades indígenas como los Sikuani, para quienes la tierra, los ríos, las sábanas y la fauna pertenecen a todos los seres que habitan el territorio. Desde esta perspectiva, carece de sentido dividir, cercar o privatizar aquello que, por su propia naturaleza, es común y relacional (Calle 2017, 103).

En el caso colombiano, el despojo se vincula estrechamente con la violencia armada, la disputa por la tierra y la reproducción de desigualdades sociales históricas. Su

conceptualización ha sido central para orientar los procesos de restitución de tierras en el marco de la Ley 1448 de 2011. En este sentido, Atehortúa lo define como:

> Una conducta por la que una persona o su núcleo familiar se ven obligadas a no ejercer formal y materialmente los derechos que tienen sobre sus bienes inmuebles, por acciones de hecho o jurídicas de alguien quien está vinculado o es colaborador de un actor del conflicto armado, o alguien que se aprovecha de la situación de conflicto armado existente en el contexto donde está ubicado el inmueble. (Atehortúa 2015, 15)

A partir de esta definición, el despojo forzado en Colombia no obedece exclusivamente con la pérdida individual de un bien, también, es un fenómeno histórico y estructural que articula conflicto armado, concentración de la tierra y violencia contra poblaciones rurales ubicadas en territorios estratégicos. Se trata de un proceso prolongado en el que convergen disputas territoriales, conflictos étnico-raciales y múltiples repertorios de violencia orientados a reconfigurar la propiedad, el control y el uso del territorio (CO Centro Nacional de Memoria Histórica 2013, 269–71). Por ello, aunque varíen las circunstancias, los mecanismos jurídicos o de hecho, y los actores involucrados, suele reiterarse el perfil de quienes padecen el despojo: campesinos, pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes asentados en territorios de alto interés económico, político y militar (Calle 2017; Cardona 2015).

En esta acepción, el despojo forzado se presenta cuando concurren tres elementos: la existencia de un conflicto armado, el apoderamiento del bien por parte de terceros y la imposibilidad de la víctima para ejercer sus derechos. La definición resulta limitada frente a la complejidad histórica del fenómeno, donde confluyen disputas territoriales, conflictos étnico-raciales y múltiples formas de violencia. Así, aunque puedan variar las circunstancias o los actores implicados en el despojo, generalmente se repite el perfil de quienes lo padecen: campesinos, indígenas y afrodescendientes asentados en territorios estratégicos para intereses económicos, políticos y militares.

Dada su conexión íntima con la existencia, el despojo afecta las identidades, los vínculos simbólicos y culturales, y produce pérdidas materiales, especialmente de tierras y de relaciones construidas en y con los territorios. En consecuencia, deteriora las condiciones de pervivencia de las comunidades en armonía con la naturaleza, tal como lo han sostenido históricamente los pueblos campesinos, indígenas y afrodescendientes.

El despojo también se manifiesta en las relaciones asimétricas construidas por el modelo patriarcal, que recae sobre los cuerpos de las mujeres a través de diversas formas de violencia, incluida la violencia sexual como mecanismo de desplazamiento. Otras

expresiones incluyen el aprovechamiento de la vulnerabilidad de las mujeres mediante la compra de tierras a bajo costo, la apropiación de sus tierras por parte de las familias de sus esposos cuando quedan viudas, el debilitamiento de organizaciones sociales (muchas de ellas lideradas por mujeres) y la imposición de un modelo de mujer sumisa y obediente, acompañado del castigo hacia aquellas que actuaban de forma distinta. De este modo, si las mujeres deseaban conservar sus tierras, debían someterse al control patriarcal violento. Las dos últimas modalidades se vinculan más con la apropiación del territorio que con la de la tierra, lo cual constituye, a su vez, una forma de apropiación de la vida (Meertens 2016, 55–6).

En los márgenes de la violencia y el despojo, las mujeres despliegan prácticas de curación-sanación que no solo buscan reparar el daño físico o psicológico, sino restaurar el tejido social y espiritual roto por la violencia estructural. Estas prácticas, ancladas en saberes ancestrales y en la experiencia colectiva, constituyen formas de re-existencia y de insurgencia cotidiana frente al olvido y la colonialidad. Curar-sanar, en estos contextos, es un acto político y espiritual que desafía la lógica de la muerte y afirma la dignidad, la memoria y la pertenencia.

En definitiva, el despojo y la violencia no solo configuran un entramado persistente de sufrimiento y exclusión, sino que también convocan respuestas creativas, insurgentes y profundamente vitales, especialmente entre las mujeres. Comprender estos procesos exige una mirada situada y compleja, capaz de reconocer la historicidad, la colonialidad y las múltiples dimensiones que atraviesan la vida y el territorio. Solo desde esta perspectiva es posible visibilizar y valorar las prácticas de curación-sanación que, en medio de la devastación, sostienen la esperanza y dignifican la existencia.

En este escenario, las mujeres curanderas-sanadoras, figuras centrales y, a la vez, tejedoras de sentido y de vida. Su labor constituye una praxis política y espiritual que desafía el olvido, la fragmentación y la muerte. A través de rezos, cantos, baños, riegos y un vasto repertorio de saberes ancestrales, las curanderas no solo restauran cuerpos, sino que reparan vínculos, reanudan memorias y reafirman la pertenencia a una comunidad y a un territorio. Sus prácticas son insurgencias cotidianas que re-existen en la grieta de la violencia, inscribiendo en el cuerpo-territorio femenino la posibilidad de un cuidado radical y de una vida en común unión, a contracorriente de la lógica del despojo.

La potencia de estas mujeres reside en su capacidad de transformar el dolor en fuerza colectiva, de convertir la herida en memoria y la pérdida en horizonte de sentido. En ellas, el cuerpo-territorio se convierte en archivo vivo de resistencia, en espacio de

sanación y en fuente de nuevos futuros posibles. Así, las curanderas-sanadoras no solo resisten: reinventan la vida, ensanchan los márgenes de lo posible y abren caminos para la re-existencia de sus comunidades, aun en los contextos más adversos (Escobar 2016a; Hernández 2019).

Reconocer el valor de las mujeres curanderas-sanadoras es, por tanto, un acto de justicia epistémica y política. Es afirmar que, en medio de la guerra y el despojo, persisten otras formas de habitar, de cuidar y de sanar, sostenidas por la memoria, la espiritualidad y la agencia colectiva de las mujeres. Son ellas quienes, con sus prácticas, sostienen la vida y la esperanza en los territorios heridos, recordándonos que la curación-sanación, en última instancia, es también una forma de resistencia y de construcción de dignidad.

Capítulo segundo
Geografías de las violencias y las curaciones-sanaciones en los territorios-cuerpo-tierra

> Todo eso me hizo ser lo que soy ahora, porque ya no duele. Es algo bonito, porque como seres humanos tenemos que pasar por todos esos sentimientos: el odio, el rencor, la venganza, para poder decir "¡Sané!" y así poder sanar a otros. Todo ese dolor que sentí a lo largo de mi vida, desde niña, es lo que me hace ser quien soy. Cuando llegan personas a mi vida, puedo compartir eso que ya vivencié; si yo lo sané, la otra personita también puede hacerlo. Por eso les doy gracias: fueron mis grandes maestros. Mi frase es: Cuando empecé a hacer lo que me dio la gana.
> (Artemisia 2024, taller de corpografía)

Las geografías de las violencias y de las prácticas de curación-sanación en los territorios-cuerpo-tierra de mujeres curanderas en Colombia evidencian un entramado complejo de memorias, resistencias y saberes ancestrales. En palabras de Artemisia: "ya no duele. Es algo bonito, porque como seres humanos tenemos que pasar por todos esos sentimientos: el odio, el rencor, la venganza, para poder decir '¡Sané!' y así poder sanar a otros". Este testimonio resume el recorrido vital de las mujeres curanderas-sanadoras y su capacidad para transformar la opresión en liberación, un proceso que cobra sentido al recurrir a las memorias corporales preservadas como cartografías vivas.

El punto de partida de este capítulo es la premisa de que el cuerpo constituye, simultáneamente, un lugar de inscripción del dolor y un espacio de generación de potencia vital. La curación-sanación se presenta entonces como una respuesta urgente ante violencias que deterioran tanto los cuerpos como la tierra (R. Rodríguez, Da Costa, y Pasero 2021; Cabnal 2019). De esta manera, la defensa del territorio-cuerpo y del territorio-tierra se convierte en una estrategia de recuperación y de reconstrucción emocional y espiritual para las mujeres en resistencia, en sintonía con el planteamiento de Cabnal sobre la relación inseparable y recíproca entre cuerpo y territorio (Cabnal 2019; E. López 2018).

Este capítulo se sustenta, fundamentalmente, en el mapeo de las violencias territoriales presentes en los lugares de origen de las mujeres curanderas-sanadoras y, de

manera especial, en la corpografía. Esta última es concebida como un proceso colectivo, dinámico y situado que permite trazar tanto las huellas de la violencia como los recorridos de curación-sanación. Inspirada en las cartografías feministas (Yang 2023), esta perspectiva va más allá del territorio como dimensión material o geográfica, y avanza en su comprensión como una red de vínculos entre seres humanos, naturaleza y espiritualidad (Escobar 2014). En este sentido, los mapas y corpografías construidos durante los talleres experienciales operan como espacios de resguardo de memorias, historias y afectos. Al mismo tiempo, revelan las marcas dejadas por la violencia y las prácticas de resistencia y re-existencia que las mujeres han sostenido mediante saberes ancestrales y memorias encarnadas.

La corpografía, entendida como punto de encuentro entre cuerpo y territorio, permite visibilizar cómo las violencias y los despojos se inscriben en la experiencia corporal de las mujeres, así como los modos en que sus prácticas de curación-sanación reconfiguran la relación con el cuerpo-territorio. Desde esta perspectiva, el cuerpo es un medio de expresión y un territorio de memoria, afectación, resistencia y transformación. Las sesiones de corpografía se desarrollaron colectivamente mediante talleres experienciales (anexo 3), diseñados para propiciar diálogos sobre la relación cuerpo-territorio-tierra, las violencias vividas y los procesos de sanación. Cada taller fue co-creado con las participantes, incorporando sus particularidades culturales, sus experiencias y sus intencionalidades. De manera complementaria, se realizaron conversaciones guiadas por preguntas derivadas del enfoque corpográfico, con el fin de profundizar en los sentidos atribuidos por las mujeres a sus marcas, trayectorias y prácticas curanderiles.

En el contexto colombiano, y particularmente en Antioquia, las cartografías vivas buscan situar las múltiples violencias —estructurales, culturales, directas y ambientales— que atraviesan tanto los territorios rurales de origen como los espacios urbanos de llegada, especialmente en Medellín y el Valle de Aburrá. Estos territorios, concebidos como seres vivos e inteligentes, resisten a las dinámicas extractivistas, a los daños ambientales y a la persistencia del conflicto armado (Escobar 2010). De manera paralela, las mujeres curanderas-sanadoras, como parte constitutiva del territorio-tierra, reconfiguran sus experiencias de despojo y violencia mediante tácticas creativas de cuidado, pervivencia y re-existencia inscritas en sus cuerpos-territorio (Parra-Valencia 2023).

El propósito central de estos mapeos es articular las dimensiones individuales y colectivas de la experiencia. Como plantea Milán (2017), la territorialidad del cuerpo es

una construcción social y política atravesada por relaciones de género, dinámicas de poder, afectos y memorias ancestrales. En este sentido, los ejercicios de cartografía y corpografía de historias personales y colectivas de despojo, violencia y curación-sanación ponen en evidencia cómo la resistencia, la re-existencia y la curación se entrelazan en la cotidianidad de las mujeres, convirtiendo sus cuerpos en espacios de memoria, agencia y esperanza.

En este marco, la grupalidad curadora se presenta como un espacio de protección, creatividad y re-existencia colectiva, en el cual la sanación transciende el plano individual para convertirse en una acción profundamente relacional y comunitaria (Parra-Valencia 2023). Estas prácticas de curación-sanación se fundamentan en la conexión recíproca con el entorno natural y espiritual, arraigadas en una ontología relacional que cuestiona la fragmentación propia de la modernidad y el colonialismo, y que propone una política biocéntrica basada en la reciprocidad y el cuidado mutuo (Escobar 2015).

Este capítulo examina de qué manera las mujeres sanadoras negocian y transforman sus vivencias de violencia en procesos de curación, generando conocimientos que reavivan la memoria ancestral y fortalecen los lazos comunitarios. La propuesta de articulación teórica permite situar estas prácticas en la intersección entre la experiencia encarnada, la defensa territorial y la construcción de mundos plurales, en diálogo con las contribuciones de la literatura feminista, decolonial y relacional.

1. Contramapeo de la violencia expulsora en los cuerpos-tierra de origen de las mujeres curanderas-sanadoras

Los mapas que se presentan en este apartado exponen dos dimensiones de la vida de las mujeres curanderas-sanadoras. Por un lado, registran las violencias presentes en sus territorios de origen y de llegada; por otro, señalan algunos lugares emblemáticos de la ciudad en los que acceden a materiales para sus prácticas curanderiles. Tanto las violencias como los procesos de sanación ocurren de manera simultánea en territorios-tierra complejos y se inscriben en los cuerpos de las mujeres, portadoras de memorias individuales y colectivas.

En este sentido, los mapas contienen y representan las violencias y despojos que atraviesan los cuerpos-tierra de municipios de Antioquia y de diversas regiones de Colombia, entendidos como territorios de origen de las mujeres. De esos lugares parten hilos que se conectan con Medellín, ciudad de llegada donde las curanderas han

reconfigurado o fortalecido sus prácticas. En este nuevo espacio urbano, el mapa privilegia otras miradas y lugares, evidenciando la continuidad entre territorio de origen y de llegada.

La geografía cartografiada refleja la conexión persistente entre cuerpos y territorios de origen, marcada por la coexistencia de violencias en los cuerpos-tierra-territorios. Mujeres y tierra resultan afectadas de múltiples maneras, pero se mantienen unidas en procesos de sanación compartidos. Del total de participantes, el 37 % proviene de municipios de Antioquia y 63 % de otras regiones del país; únicamente tres de estas residen fuera del Área Metropolitana. Los tres mapas elaborados ilustran la continuidad del vínculo cuerpo-tierra-territorio (Cabnal 2019), en el cual no es posible disociar a las mujeres de la tierra-territorio a la que pertenecen ni de las dinámicas de interdependencia que las sostienen.

1.1. Geografía de las violencias sobre el cuerpo-tierra Antioquia

El mapa presentado en la figura 3 constituye una cartografía de los municipios de Antioquia, enriquecida con intervenciones gráficas realizadas por mujeres curanderas-sanadoras durante encuentros colectivos de corpografía, los cuales también fueron espacios de sanación y reflexión compartida. Se trata de un ejercicio participativo en el que las mujeres, a través del arte, plasmaron la conexión inseparable entre sus cuerpos, las violencias sufridas y el territorio-tierra que habitan y del cual forman parte.

La composición combina figuras femeninas con expresiones serenas o sonrientes, acompañadas de elementos naturales que simbolizan la vitalidad del territorio. En estos dibujos se condensan emociones, memorias y saberes encarnados, donde cada trazo se convierte en testimonio de dolor, resistencia y esperanza. De esta manera, el arte se transforma en una herramienta narrativa que revela las huellas dejadas por la violencia y el despojo en las vidas de las mujeres y en la memoria de sus comunidades.

En esta perspectiva, cuerpo y tierra-territorio son experiencias femeninas profundamente entrelazadas. Las violencias registradas en los municipios: feminicidios, desplazamientos, discriminación o contaminación ambiental, impactan a las comunidades y se inscriben en la corporalidad de las mujeres, condicionando su cotidianidad. Frente a esto, las prácticas de curación-sanación que emergen buscan restablecer el equilibrio con la naturaleza, recuperar la memoria colectiva y reconstruir los tejidos sociales dañados.

El mapa de Antioquia destaca los municipios de origen de las participantes y resume los efectos de la violencia sobre el cuerpo-tierra, dando cuenta tanto las afectaciones directas sobre las mujeres curanderas-sanadoras como las que inciden en otras formas de vida que coexisten en estos territorios (ver figura 3 y anexo 6). Medellín, en este contexto, aparece con una doble condición: es simultáneamente lugar de origen y de llegada, puesto que todas las mujeres se han vinculado a la ciudad, incluso aquellas provenientes de otras regiones del país. En la cartografía se marcan las trayectorias que conectan los lugares de procedencia —Itagüí, Frontino, Liborina, Santa Fe de Antioquia, San Rafael, Ituango y Vigía del Fuerte, este último con características del Chocó biogeográfico por la presencia de selva y del río Atrato— con la capital departamental.

Este cuerpo-tierra colectivo ilustra la convergencia de múltiples formas de violencia, en consonancia con la tipología de Galtung (2016). La violencia estructural se expresa en altos niveles de desigualdad social: un índice GINI de 0,49 y un 29 % de la población bajo la línea de pobreza que refleja condiciones de exclusión persistente (CO Departamento Administrativo Nacional de Estadística 2024). El desplazamiento forzado constituye ora manifestación crítica: solo en 2023 se registraron 7800 personas desplazadas y un acumulado cercano a 1,9 millones, con un impacto desproporcionado en comunidades rurales, indígenas y afrodescendientes, a raíz de la presencia de actores armados, economías ilegales y la capacidad limitada estatal (Indepaz 2025).

A esta violencia estructural se suma la violencia cultural, que se expresa en prácticas de racismo, exclusión en el acceso a la justicia, la educación y la salud, así como en la desvalorización e invisibilización de saberes ancestrales, especialmente las de mujeres y minorías étnicas. Como lo plantea Betancurth (2019), la cartografía debe concebirse como un medio para reconocer las particularidades sociales, políticas y culturales de las mujeres, generando espacios de reflexión donde puedan expresar sus percepciones, representaciones y sentidos sobre la realidad que habitan.

La violencia directa en Antioquia presenta dimensiones alarmantes. Solo en 2023 se registraron 1220 homicidios en zonas tanto urbanas como rurales, estrechamente vinculados con la persistencia del conflicto armado. A esto se suman 4500 hechos de amenazas, atentados, desplazamientos y confinamientos, junto con 96 masacres en los últimos dos años —siete en Medellín y dos en Santa Fe de Antioquia— y 243 asesinatos de líderes sociales y defensores de derechos humanos, entre los cuales se cuentan siete indígenas, cuatro afrodescendientes y 141 campesinos. La violencia de género adquiere

una gravedad particular en Medellín e Itagüí, donde se ha incrementado el número de feminicidios, casos de violencia intrafamiliar y hechos de sicariato (Indepaz 2025).

La violencia ambiental, que Galtung integró dentro de la violencia estructural ampliada, atraviesa la región de manera transversal. El 65 % de los ríos de Antioquia presenta altos niveles de mercurio derivados de la minería ilegal; la deforestación supera las 20 000 hectáreas anuales; y la contaminación de ríos como el Cauca, Atrato y Nechí deterioran la salud y la subsistencia de las comunidades (Mayorquín y Moreno 2022). Municipios como Frontino, Ituango y Vigía del Fuerte registran un deterioro acelerado de sus ecosistemas, con pérdida de biodiversidad, desplazamiento de fauna y contaminación de fuentes hídricas, lo cual intensifica la crisis humanitaria. Esta violencia ambiental destruye no solo la base material de la vida, sino también los espacios simbólicos y espirituales en los que se sostienen las prácticas de curación-sanación (Escobar 2016b).

En el plano local, la violencia estructural y cultural se retroalimentan. En Medellín, la segregación urbana, el racismo y el clasismo afectan de manera directa a comunidades afrodescendientes e indígenas; mientras que en áreas rurales como Frontino, Liborina e Ituango, la marginación de los saberes ancestrales y la discriminación hacia poblaciones de origen campesino refuerzan la exclusión. La estigmatización de líderes sociales y de mujeres, así como la criminalización de prácticas culturales, perpetúan formas de violencia simbólica que limitan las posibilidades de resistencia y de sanación colectiva. Este fenómeno responde a lo que Segato (2018) denominó una pedagogía de la crueldad: un entramado de prácticas que despoja a las mujeres de su agencia y de su derecho a habitar y cuidar el territorio-cuerpo-tierra.

Los procesos de destierro hacia Medellín no suponen la superación de estas violencias, sino su reconfiguración en un escenario distinto. En la ciudad, las mujeres enfrentan nuevas formas de racismo, exclusión y precariedad, además de la dificultad de reconstruir redes de apoyo y transmitir sus saberes en un entorno ajeno y, con frecuencia, hostil (Segato 2016). Es así como la ciudad y su promesa de progreso se convierten en un espacio donde la violencia estructural y cultural se actualiza y complejiza, limitando los procesos de curación-sanación y la re-existencia colectiva. Pese a ello, las prácticas de curación-sanación persisten como insurgencias ontológicas y políticas. Cada acto de cuidado, cada ritual y cada gesto de recomposición del tejido social, constituyen expresiones de resistencia frente al despojo y formas de re-existencia que permiten sentipensar el vínculo inseparable cuerpo-tierra-territorio.

La complejidad de la violencia en Antioquia no solo se expresa en cifras, sino que se entreteje en las prácticas cotidianas y en la construcción de subjetividades. La persistencia de altos niveles de desigualdad y desplazamiento forzado revela cómo la violencia estructural opera de manera sistemática, despojando a las comunidades de sus territorios y fracturando los vínculos sociales. Este proceso de desarraigo implica la pérdida material, la erosión de referentes identitarios y la ruptura de la memoria colectiva. Las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, al ser impactadas de manera desproporcionada, ven amenazada su capacidad de agencia y organización, lo que dificulta la reconstrucción de proyectos de vida dignos y sostenibles. Frente a la ausencia estatal y la presencia de actores armados, las estrategias de resistencia se ven limitadas, perpetuando ciclos de vulnerabilidad y exclusión (Indepaz 2025).

Por otro lado, la violencia ambiental y cultural adquiere una dimensión transversal que afecta tanto la salud física como la espiritualidad de las comunidades. La contaminación de los ríos y la deforestación no solo destruyen ecosistemas, sino que despojan a los pueblos de sus espacios sagrados y de las condiciones necesarias para la práctica de saberes ancestrales (Mayorquín y Moreno 2022; Escobar 2016b). Esta destrucción ambiental, sumada a la criminalización de prácticas culturales y la estigmatización de líderes sociales, genera escenarios de despojo simbólico que profundizan la crisis humanitaria. En este contexto, la pedagogía de la crueldad descrita por Segato (2018) se materializa en la negación sistemática de derechos y en el silenciamiento de voces históricamente marginadas, dificultando los procesos de sanación colectiva y la re-existencia del cuerpo-tierra como espacio de resistencia y dignidad.

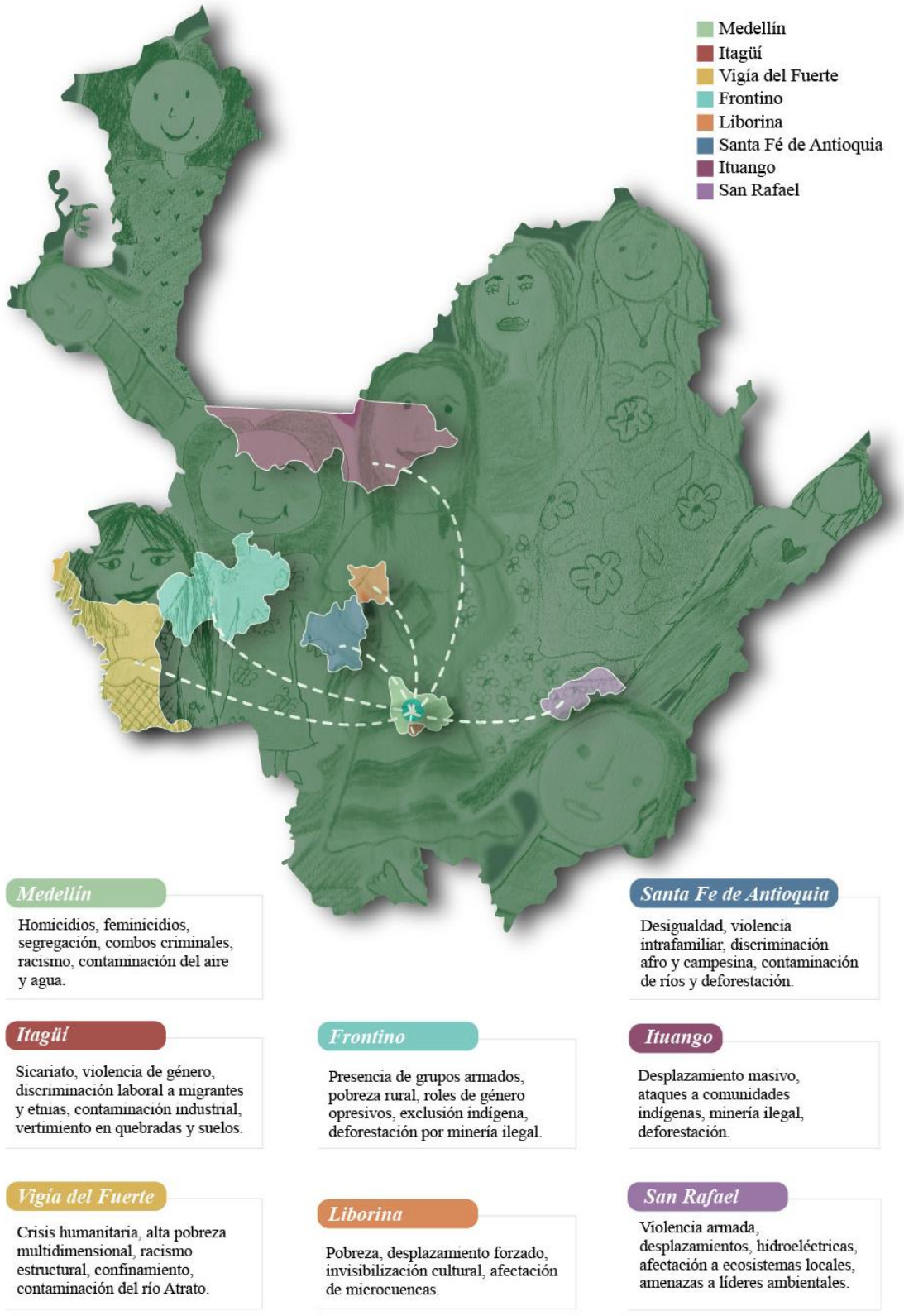


Figura 3. Mapa de violencias sobre el cuerpo-tierra (municipios de Antioquia) de procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025
Fuente: Encuentros de corpografía y producción académica sobre violencia (anexo 6)
Elaboración: María Isabel Ochoa, diseñadora gráfica

1.2. Geografía de las violencias sobre el cuerpo-tierra de las regiones de Colombia

En el fondo del mapa de Colombia de la figura 4 se despliegan imágenes de mujeres en actos de sanación y resistencia, cuyos cuerpos se funden con los colores y texturas de las regiones del país. Esta representación visual refleja la estrecha conexión entre el cuerpo-territorio de las mujeres y la tierra de origen, donde la memoria encarnada y los saberes ancestrales se traducen en prácticas de curación colectiva. Los gestos de manos entrelazadas, abrazos y círculos comunitarios evocan el tejido social que sostiene la vida en medio de la violencia y el despojo, mostrando cómo los cuerpos femeninos se convierten en espacios de resguardo, defensa y recomposición del territorio.

Las rutas señaladas con líneas y puntos simbolizan los desplazamientos emprendidos por mujeres desde sus territorios rurales hacia Medellín, resaltada en el corazón de Antioquia. Estos trayectos condensan experiencias de desarraigo, tensiones e incertidumbres, al tiempo que marcan procesos de transformación identitaria y política. En su tránsito hacia la urbe, las mujeres transportan memorias, plantas medicinales y rituales, resignificando el espacio urbano como escenario de resistencia y sanación. Por consiguiente, el fondo del mapa representa el desplazamiento del cuerpo-territorio hacia nuevos territorios de vida, donde se reconfiguran redes, memorias y prácticas curanderiles en contextos marcados por la exclusión y la violencia.

Las palabras inscritas en el fondo del mapa —armonización, sanación, cambio, familia, abrazar, conciencia, plantas, rezos, mujeres, red, círculos, valentía— constituyen un repertorio simbólico que condensa las prácticas curanderiles y las acciones cotidianas que sostienen las curanderas en sus espacios de vida. Cada término alude a una acción concreta: armonizar el cuerpo y el entorno, abrazar para recomponer vínculos, rezar como acto de resistencia o sanar colectivamente. De este modo, el territorio se convierte en un espacio de memoria y protección, tejido por las redes femeninas que enfrentan el despojo y la violencia.

Las mujeres curanderas-sanadoras provienen, en su mayoría, de las regiones del Pacífico (Chocó, Valle del Cauca y Cauca) y del Caribe (Atlántico y Cesar). En menor proporción llegan del Eje Cafetero (Caldas) y la Amazonía (Putumayo). En todas estas regiones (ver figura 4 y anexo 6), la violencia estructural se manifiesta en condiciones persistentes de desigualdad socioeconómica, pobreza multidimensional y acceso desigual a los derechos básicos. En el Pacífico, por ejemplo, el Chocó alcanza un índice de pobreza

multidimensional del 37,4 % y el Cauca registra un 54 % de desigualdad, en un contexto marcado por desplazamientos masivos y precariedad institucional, lo que refleja la exclusión histórica de comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas (CO DANE 2024). Estas condiciones se agravan por el acceso limitado a salud, educación y servicios básicos, sumado a la expansión de economías ilegales y grupos armados que perpetúan ciclos de despojo y vulnerabilidad.

La violencia se expresa de manera transversal y persistente. El racismo estructural, la discriminación institucional y la desvalorización de los saberes y espiritualidades afro e indígenas atraviesan los territorios. La imposición de modelos educativos y sanitarios occidentales, la estigmatización de liderazgos comunitarios y la restricción de prácticas espirituales constituyen formas sistemáticas de exclusión. En el Caribe, por ejemplo, la "blanquitud" urbana y la invisibilización de tradiciones originarias refuerzan la hegemonía cultural y la exclusión simbólica, especialmente hacia las mujeres, la población LGBTIQ+, indígenas y afrodescendientes. Asimismo, la erosión de lenguas y costumbres en el Eje Cafetero y la Amazonía evidencia la magnitud de esta violencia cultural.

A ello se suman expresiones extremas de violencia directa. Cauca registró 62 masacres en dos años; el Chocó 45 en 2023, y el Valle del Cauca supera anualmente los 1000 homicidios. El reclutamiento forzado de menores, los desplazamientos masivos y el confinamiento de comunidades rurales constituyen mecanismos sistemáticos de control territorial ejercidos por actores armados (Indepaz 2025). Las mujeres, en particular las curanderas-sanadoras, padecen estas violencias de manera diferenciada a través de feminicidio, violencia sexual y persecución por sus roles de liderazgo y defensa del territorio.

La violencia ambiental constituye otro eje de despojo generalizado. La minería ilegal y legal, la deforestación, la contaminación por mercurio y agroquímicos y la pérdida de biodiversidad deterioran los territorios, afectando directamente la salud, la soberanía alimentaria y los lazos culturales de las comunidades. Este despojo ambiental es inseparable del despojo cultural y físico, debido a que incide especialmente en las mujeres, cuyo vínculo ancestral con la tierra y la naturaleza se expresa en prácticas de memoria, cuidado y sanación.

En conjunto, los datos evidencian la superposición de múltiples formas de violencias en clave interseccional y territorial. La violencia estructural legitima y reproduce la violencia directa y cultural, mientras que la violencia ambiental actúa como

un dispositivo de despojo y destrucción de la vida comunitaria. En todas las regiones, las mujeres —indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares— enfrentan agresiones múltiples: violencia armada, exclusión institucional, racismo, sexismo y despojo ambiental. El cuerpo-tierra se convierte así en un espacio de disputa y sufrimiento, pero, además, en un lugar de resistencia en el que emergen prácticas de cuidado, sanación y defensa territorial que desafía la colonialidad, el patriarcado y el extractivismo.

Aún frente a este panorama, las prácticas de curación-sanación persisten como insurgencias epistémicas y políticas. Cada acto de cuidado, cada ritual y cada palabra en lengua ancestral son afirmaciones ontológicas de defensa del territorio-cuerpo. La transmisión intergeneracional de conocimientos y la reconstrucción de redes comunitarias en contextos urbanos se constituyen en formas de re-existencia que contrarrestan la pedagogía de la crueldad y la lógica del despojo. Ante la multiplicidad de violencias, las curanderas encarnan la posibilidad de una vida otra, en la cual la sanación se entiende también como justicia y de memoria activa (Segato 2016).

La persistencia de las prácticas curanderas-sanadoras en contextos de violencia revela una profunda resistencia ontológica y política frente a los dispositivos de dominación y despojo. Estas mujeres, al sostener y revitalizar saberes ancestrales, desafían la hegemonía epistémica y cultural que históricamente ha intentado borrar sus voces y conocimientos. La curación, en este sentido, trasciende lo individual y se convierte en una acción colectiva que repara el tejido social y espiritual roto por la violencia. Así, el cuerpo-tierra se resignifica como espacio de memoria viva y agencia comunitaria, donde la sanación es también un acto de reivindicación identitaria y territorial que interpela las estructuras coloniales, patriarcales y extractivistas.

En este entramado de violencia y resistencia, la interseccionalidad emerge como una categoría fundamental para comprender la pluralidad de experiencias y luchas de las mujeres curanderas-sanadoras. La articulación entre género, etnia, clase y territorio permite visibilizar las formas diferenciadas en que se experimenta la exclusión y el sufrimiento, pero también las estrategias específicas de re-existencia y defensa. La reconstrucción de redes, la transmisión intergeneracional de saberes y la reivindicación de prácticas espirituales constituyen insurgencias frente a la pedagogía de la crueldad (Segato 2018), abriendo posibilidades para imaginar futuros donde la justicia, la dignidad y la memoria sean centrales en la vida colectiva.

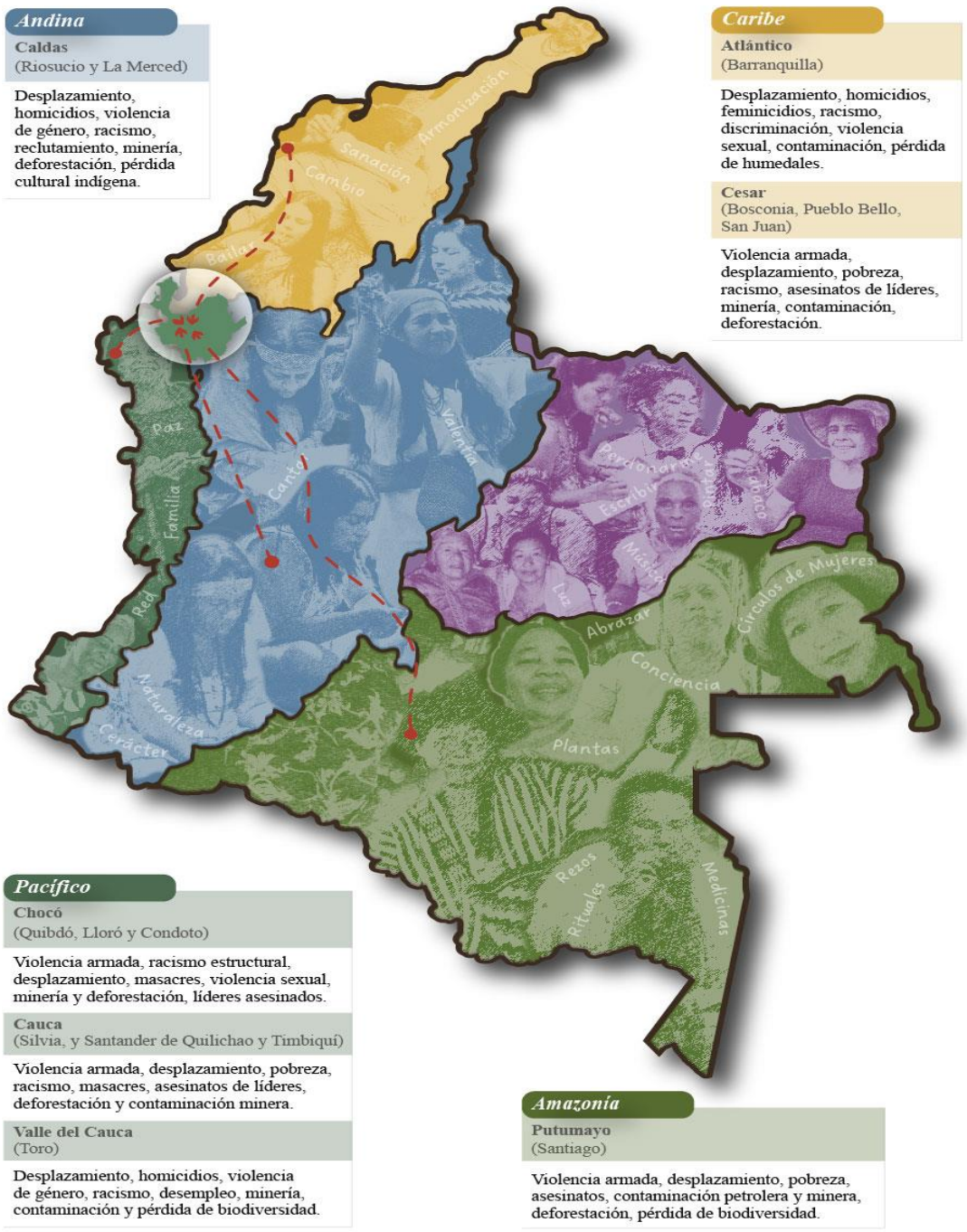


Figura 4. Mapa de violencias sobre el cuerpo-tierra (regiones de Colombia) de procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025
Fuente: Encuentros de corpografía y producción académica sobre violencia (anexo 6)
Elaboración: María Isabel Ochoa, diseñadora gráfica

1.3. Manto de memorias: la ciudad en el cuerpo de la curandera

La llegada de las mujeres curanderas-sanadoras a la ciudad trasciende un simple cambio geográfico: constituye un proceso de adaptación, resistencia y resignificación. En un inicio, la urbe se percibe como un espacio hostil, marcado por la exclusión social y el

rechazo hacia sus prácticas ancestrales. No obstante, con el tiempo, estas mujeres transforman ese entorno adverso en un territorio de posibilidades, aunque no sin enfrentar múltiples obstáculos. Entre las dificultades más recurrentes se encuentran la estigmatización de sus saberes considerados como "raros o malos" por quienes los desconocen y la precariedad económica, que en algunos casos las obligó a dormir en la calle.

La abuela Begonia recuerda con dolor el rechazo que vivieron al llegar: "La primera vez que nos pasó algo raro es que cuando nosotros un día llegamos acá, cuando ya nos pasamos acá a vivir, establecernos acá, muchos vecinos, como los de por allá, habían puesto una velita para rezar el Cristo, porque llegaron los diablos" (Begonia 2024, entrevista personal). Otro testimonio refleja la crudeza de esos inicias: "Mi papá a veces se quedaba con nosotros en la calle, mientras nosotros dormíamos en la calle, él se quedaba ahí vigilando, y ya al otro día, pues, en una iglesia él dormía un ratito. Como que toda esa situación, pues, ahora no pasa. Eso no se olvida" (Malva 2024, entrevista personal). Estas voces no solo evidencian la dureza del desarraigo, sino también la resiliencia que permitió a las curanderas encontrar formas de re-existir y resignificar la ciudad, incluso en medio de la exclusión.

En este proceso de apropiación urbana, las curanderas mantienen un vínculo profundo con sus territorios de origen, al tiempo que reconfiguran sus prácticas en el nuevo territorio. Los espacios urbanos: mercados y plazas principalmente, se convierten en nodos vitales para sostener y transmitir los saberes ancestrales. La Plaza Minorista, la Placita de Flórez, la Plaza de la América y la Mayorista constituyen escenarios estratégicos para abastecerse de insumos, plantas medicinales y alimentos. Allí convergen tensiones entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno, propiciando intercambios interculturales y procesos de resignificación de saberes.

La Plaza Minorista es, por ejemplo, un espacio donde las curanderas acceden a plantas medicinales que ya no pueden cultivar en sus territorios de origen debido al despojo de tierras o el impacto del extractivismo. Una mujer del Pacífico lo expresa así: "No extraño nada, porque acá se consiguen muchos alimentos que nosotros consumimos allá o nos los mandan, o nos vamos a la Plaza Minorista y allá hay puestos donde se consigue todo eso para hacer nuestras comidas: porque el negro es amor, es música y es gastronomía" (Violeta 2024, entrevista personal). A su vez, la Placita de Flórez se erige como un lugar de encuentro entre saberes populares y ancestrales. Gardenia relata: "En la placita uno consigue todo lo que necesita. En el segundo piso hay varios puestos de

plantas. A mí me gusta ir donde Margarita, ella es una señora que sabe mucho también y cuida sus plantas" (Gardenia 2024, taller de corpografía). Estos mercados son mucho más que espacios de abastecimiento, funcionan como nodos de intercambio, memoria y reconstrucción de prácticas curanderiles en un contexto urbano.

La ciudad puede concebirse desde una perspectiva crítica como un espacio de interculturalidad y, al mismo tiempo, como un escenario cargado de tensiones y contradicciones. En tal sentido, las nociones de cuerpo-territorio y territorio-cuerpo se constituyen en elementos fundamentales para comprender cómo las mujeres curanderas-sanadoras se insertan en la ciudad (Haesbaert 2020). En su tránsito, inscriben sus saberes en un espacio urbano que, aunque diferente, les permite articular nuevas formas de resistencia. Este proceso no implica una ruptura con sus territorios de origen, sino una continuidad y ampliación de sus horizontes de acción. Como expone Gómez et al. (2015), el diálogo de saberes en contextos urbanos genera espacios de aprendizaje mutuo y resistencia cultural.

No solo insumos medicinales y simbólicos proveen mercados urbanos como la Plaza de la América, sino que también refuerzan el vínculo que las curanderas mantienen con sus comunidades y territorios. Montoya et al. (2011) describieron este fenómeno como un "trasplante de vidas", en el que las prácticas tradicionales se adaptan al nuevo contexto sin perder su esencia. La ciudad, de esta manera, se convierte en un territorio simbólico donde convergen tanto las huellas de la violencia como las señales de la resistencia. Recorrer plazas y mercados constituye para las curanderas una forma de reconfigurar la urbe como un espacio de sanación colectiva y fortalecimiento de la identidad.

La figura 5 recoge esta conexión con la ciudad de manera visual. En el centro, aparece una mujer abrigada por el mapa de Medellín y el Valle de Aburrá, mostrando cómo el territorio se convierte en un manto tejido con historias, conocimientos y caminos recorridos. Los límites de los barrios y municipios se pliegan como parte de su abrigo, simbolizando la unión entre su cuerpo, la tierra y el territorio. Alrededor, hay velas, morteros, hojas y flores que nos recuerdan la cercanía con la naturaleza y las prácticas de sanación. Los mercados y plazas se transforman en puntos esenciales, conectados por líneas que parten de su cuerpo-mapa hacia diferentes rincones de la ciudad, evocando esos recorridos diarios y rituales que mantienen vivas sus tradiciones.

Este mapa simbólico revela cómo las mujeres curanderas-sanadoras convierten barrios populares y municipios en las afueras en espacios donde se cuida y se resiste.

Cada camino marcado es un recorrido lleno de memoria y sabiduría, que une lo rural y lo urbano, manteniendo vivas las raíces culturales. A través de estas rutas, no solo crean lugares de autonomía para ellas mismas, sino que también construyen futuros posibles que desafían el despojo y la violencia estructural. De este modo, la ciudad deja de ser solo un espacio físico para transformarse en un territorio lleno de significado, donde se entrelazan cuerpos, prácticas y resistencias femeninas, dando vida a una Medellín que protege, abre y mantiene viva la memoria de sus mujeres curanderas-sanadoras.

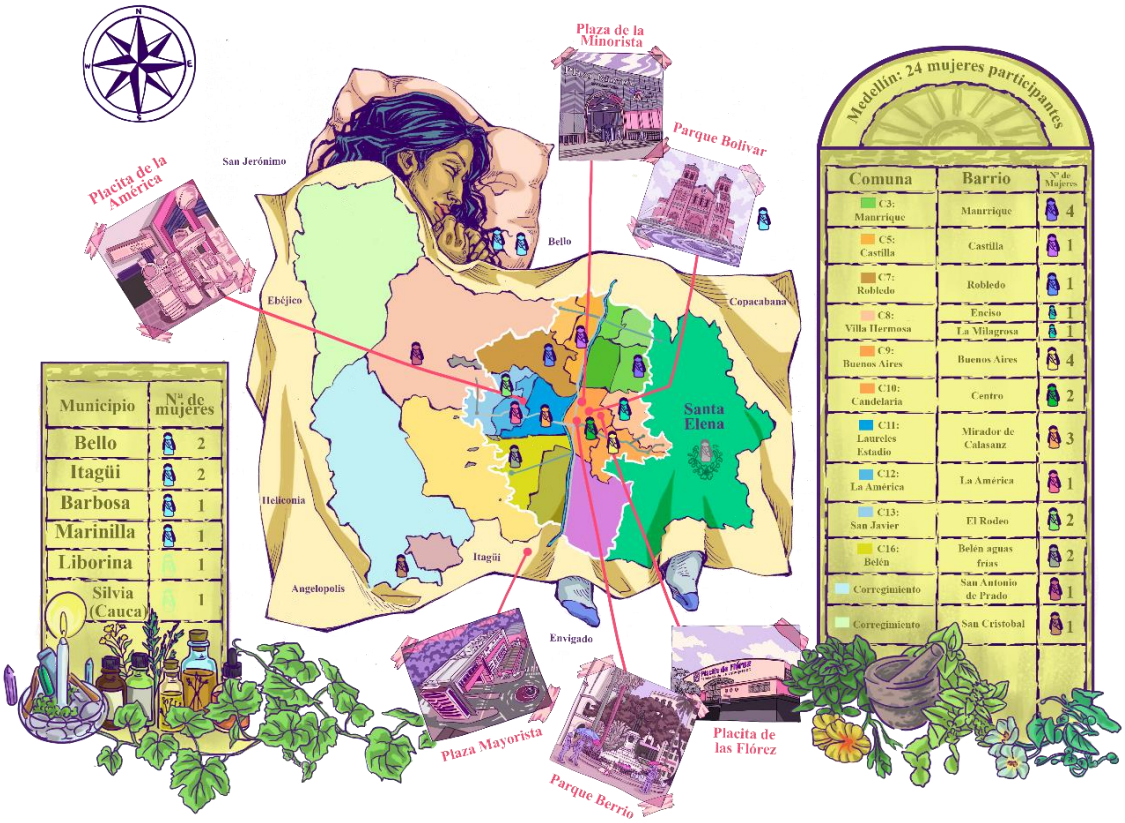


Figura 5. Ilustración manto de memorias: la ciudad en el cuerpo de la curandera
Fuente: Información de encuentros de corpografía y entrevistas 2022-2024
Elaboración: Luisa Fernanda Martínez (Fadelasu), artista plástica e ilustradora

2. Mosaico de violencias en los cuerpos-territorios de las mujeres curanderas-sanadoras

En el contexto colombiano, los cuerpos de las mujeres curanderas-sanadoras —indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares— se presenta como claros territorios donde se libran disputas, cargados de memoria y atravesados por tensiones que oscilan entre la violencia y la resistencia. El cuerpo-territorio, más allá de aspecto físico, se convierte en un espacio simbólico y político que refleja trayectorias de dolor, lucha y

reconstrucción colectiva. En este entramado de violencias, la palabra, el cuerpo y la tierra funcionan como superficies donde se inscribe el racismo, el patriarcado y la colonialidad, lo cual fractura las genealogías de saber y dificulta la transmisión de lenguas y memorias ancestrales (Galtung 2016; Segato 2003).

Los testimonios de estas mujeres evidencian cómo las violencias estructurales, culturales y directas se viven de manera interseccional, impactando a la vez la autonomía individual y la vida comunitaria. El control sobre sus cuerpos y territorios —que ejercen familias, comunidades e instituciones— se traduce en restricciones a su movilidad, vigilancia sobre su participación social y la negación constante de derechos y saberes originarios. Empero, las curanderas no se reducen a la condición de víctimas: sus prácticas de curación-sanación irrumpen como actos de re-existencia, donde la defensa del cuerpo-territorio se convierte, a su vez, en resistencia política y espiritual (García et al. 2022).

Este entramado de voces reúne relatos provenientes de mujeres curanderas-sanadoras, pacientes y familiares, quienes dialogan con reflexiones de autores críticos como Galtung, Segato, Cabnal y Escobar, entre otros. La intención es abrir un espacio de comprensión sobre las violencias que atraviesan los cuerpos-territorios, así como sobre las potencias de sanación que, desde la memoria y la colectividad, confrontan las lógicas de despojo y opresión. En esta clave, el cuerpo de las curanderas debe leerse como un territorio vivo, donde se gestan procesos de reconstrucción afectiva, espiritual y política. Este territorio-cuerpo es, además, un espacio de inscripción de saberes ancestrales y de reconfiguración de vínculos comunitarios, donde la sanación deviene acto de resistencia y afirmación identitaria frente a las formas históricas de exclusión y violencia.

2.1. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas curanderas-sanadoras

El entramado de violencias que atraviesan los cuerpos-territorio de las mujeres indígenas curanderas-sanadoras en Colombia constituye una cartografía densa de opresiones. La palabra, el cuerpo y la tierra emergen como escenarios en disputa permanente, donde se cruzan resistencias y despojo. Siguiendo a Galtung (2016), estas violencias se manifiestan en sus dimensiones directas, estructurales y culturales, entrelazándose en la vida cotidiana y en las relaciones de poder que configuran la experiencia femenina indígena. El modelo patriarcal, según Segato (2003), fractura

filiaciones, corta genealogías de saber e instaura una pedagogía del miedo que marca los cuerpos y subjetividades desde la infancia.

Passiflora narra cómo su padre, la separó del cuidado de su abuela, le prohibió hablar su lengua materna —el wayuunaiki— y la castigaba físicamente cada vez que intentaba expresarse en ella: "cada vez que yo hablaba la lengua me intentaba pegar" (Passiflora 2024, entrevista personal). Este episodio condensa la violencia cultural: la represión lingüística rompe la transmisión intergeneracional de la memoria e impone un silencio forzado que erosiona la identidad y la agencia. Tal dinámica ilustra lo que Díaz (2011, 19) denomina racismo epistémico, es decir, la negación sistemática de saberes y lenguas originarias, con la consecuente erosión de la cultura y el debilitamiento del tejido comunitario.

El control patriarcal excede el ámbito doméstico. Como indica Segato (2016), se extiende al control de la movilidad y la restricción de la participación en espacios comunitarios, limitando de manera sistemática la autonomía femenina. Passiflora lo describe así: "Entonces él siempre me impedía prácticamente el que yo fuera, no le gustaba que yo saliera mucho, prácticamente siempre me armaba problemas por si yo salía […] él hacía cualquier pataleta y yo renunciaba a las cosas. Ya no, yo hago lo que tengo que hacer […] asisto a mi grupo, mis reuniones" (Passiflora 2024, entrevista personal). Su relato refleja la dimensión estructural de la violencia (Galtung 2016, 152), donde las jerarquías de poder se reproducen en lo cotidiano, restringiendo tanto la agencia como la participación comunitaria y el ejercicio de los saberes.

La violencia, en estos casos, no se limita al ámbito privado. También se reproducen en los escenarios institucionales, donde el racismo y el sexismo estructural alimentan la revictimización y la negación de derechos. Malva recuerda que, al exigir manutención para sus hijas, una funcionaria deslegitimó su reclamo apelando a estereotipos coloniales: "lo primero que me dice la funcionaria es que yo estoy acostumbrada a vivir en una selva, entonces no tenía derecho como a pedir nada, que de paso los indios dormían en unas esteras ahí, y si él no me ofrecía una cama, pues era porque eran tradiciones" (Malva 2024, entrevista personal).

Este testimonio revela el arraigo de prejuicios y jerarquías coloniales en el funcionamiento cotidiano de las instituciones, donde las demandas legítimas de las mujeres indígenas son sistemáticamente minimizadas o desestimadas. El discurso de la funcionaria no solo niega derechos fundamentales, sino que refuerza la idea de que existen sujetos menos merecedores de protección y justicia, perpetuando así la

desigualdad y la marginación. Esta práctica institucional, al situar la diferencia cultural como justificación para la precariedad y la falta de garantías, invisibiliza la violencia estructural y responsabiliza a las propias víctimas de su exclusión.

Además, el uso de argumentos basados en supuestas "tradiciones" no solo desconoce la diversidad y riqueza de las culturas indígenas, sino que instrumentaliza el multiculturalismo para negar derechos básicos, profundizando la brecha entre el discurso legal y la realidad vivida por las mujeres. Así, la violencia institucional se entreteje con la violencia simbólica y estructural, generando escenarios donde la crueldad se normaliza y la dignidad de las mujeres indígenas es constantemente vulnerada (Segato 2018).

En este contexto, la experiencia de Malva es representativa de una problemática más amplia, en la que los marcos normativos y los protocolos institucionales, no garantizan la justicia, refuerzan la colonialidad del poder, del saber y del ser, reproduciendo mecanismos de exclusión y subordinación. Reconocer estas dinámicas resulta fundamental para avanzar hacia una justicia epistémica y social que desmonte las raíces históricas de la discriminación y abra caminos hacia la reparación y el reconocimiento pleno de la diferencia cultural.

Adicionalmente, la tensión entre saberes ancestrales y medicina occidental se expresa en la patologización y deslegitimación de la medicina propia. El yagé, por ejemplo, es reducido a "planta alucinadora" o "que mata" (Begonia 2024, entrevista personal), mientras que experiencias espirituales se traducen forzosamente como "episodios de epilepsia". Una sanadora embera lo ilustra así: "una situación de jai y estábamos en un evento con otra institución, y pues, ellos tenían su médico occidental, diciendo que no, que eso era como un episodio de epilepsia, y no era eso, pues, era desde la enfermedad espiritual" (Orquídea 2024, entrevista personal).

El saber biomédico dominante ubica los conocimientos indígenas en el umbral de la superstición, acusándolos de carecer de método o de rigor. Así lo narra Orquídea: "de profesionales que en vez de pensar que es otro saber, lo ven como brujería, como de una manera muy despectiva […] incluso también se piensa que desde las plantas hay negligencia, pues como que…, cómo se puede pensar la salud desde una medicina propia que no es comprobada, que no está en un laboratorio" (Orquídea 2024, entrevista personal)

Esta forma de violencia epistémica (De Sousa Santos 2009; Bach 2018, 8) opera como dispositivo de exclusión, negando la pluralidad de conocimientos y despojando la validez de los regímenes corpo-espirituales indígenas. La "mirada de sospecha" se instala

en el interior y exterior de las comunidades indígenas, produciendo una doble discriminación hacia las mujeres sabedoras. La diversidad de cosmovisiones entre los más de 115 pueblos indígenas del país intensifica esta tensión: sus conocimientos son cuestionados no solo por agentes externos, sino también dentro de sus propias comunidades, especialmente cuando se entrelazan formación académica y saber ancestral. Así lo expresa Orquídea:

> Al interior de las mismas comunidades hay personas que buscan la manera de comprobar si realmente uno sabe, por el hecho de ser una mujer indígena joven y más estudiando en la universidad donde sufrimos una doble discriminación: por ser mujer y también por saber otros oficios, que dentro de la comunidad muchas veces se reconocen más a los hombres. (Orquídea 2024, entrevista personal)

Esta doble carga evidencia lo que Marcos (2013, 57) define como una insurrección epistémica de la diferencia, donde las mujeres indígenas desafían jerarquías internas y externas, reivindicando su espacio como productoras de conocimiento y como agentes de sanación.

A esto se suma la exotización y apropiación cultural de los saberes indígenas, forma de violencia simbólica que transforma el conocimiento ancestral en mercancía descontextualizada. La pregunta recurrente "¿Cuánto me cobra por enseñarme a hacer esto?", desplaza las prácticas de su ecología relacional y abre la puerta a procesos de apropiación en los que otros capitalizan el saber. Ruda enuncia cómo algunos "paisas" aprendieron de los mayores ingas y luego abrieron grandes tiendas naturistas, mientras las familias indígenas permanecieron confinadas a "los mismos puesticos" (Ruda 2024, entrevista personal).

Este proceso de extractivismo epistémico reproduce lo que De Sousa Santos (2009, 103) denomina acumulación por desposesión simbólica, manteniendo la marginalidad indígena mientras el saber, ya resignificado, circula como mercancía urbana. En este sentido, la violencia simbólica se articula con la lógica colonial del mercado, despojando a las mujeres indígenas de la propiedad y el reconocimiento de sus prácticas ancestrales (Cabnal 2019, 34).

La experiencia de violencia doméstica y el desplazamiento forzado profundiza más las dinámicas de despojo, dejando huellas indelebles en cuerpos y memorias. Malva relata: "llegamos a Medellín, fue un proceso muy difícil […] mi hermano se enfermó de varicela; vivíamos en un cuarto y cuando mi hermano se enfermó nos sacaron de la casa, porque íbamos a contagiar a los demás y nos tocó dormir en la calle" (Malva 2024,

entrevista personal). Como plantean García et al. (2022, 289), el desplazamiento se convierte en una forma de violencia estructural que desarraiga, rompe vínculos comunitarios y precariza la existencia y no se resuelve con la llegada a la ciudad.

Paralelamente, las instituciones reproducen jerarquías epistémicas y raciales. El testimonio de Anyani, hija de Begonia, es revelador: al usar su vestido tradicional en la escuela fue objeto de burlas, tanto así que le decían "monja", lo que la llevó a abandonar de manera temporal su lengua para "encajar". La escuela, en este caso, opera como dispositivo de colonización sensorial, imponiendo la performatividad mestiza como requisito de reconocimiento. El mandato de comprender sin hablar, de retener sin pronunciar, termina configurando un silencio forzado que, al ser roto, se transforma en un acto político de re-existencia

La corpografía de la violencia expone cuerpos-territorio atravesados por prohibiciones, sospechas y despojos, pero que en su resistencia reactivan una potencia curativa, resignificando la sanación como praxis política y como continuidad cultural. En sintonía con lo planteado por Cabnal (2019, 37), el territorio cuerpo-tierra de las mujeres indígenas deviene de un espacio de lucha, resignificación y defensa de la vida, donde sanar no se limita a lo individual, sino que adquiere un carácter colectivo, relacional y político. En este sentido, la despatriarcalización, tal como la concibe Paredes (2015), surge como respuesta contundente frente a la violencia, afirmando la autonomía, la dignidad y la soberanía de los cuerpos-territorio. Es así como las prácticas de curación-sanación no deben interpretarse solo como actos de resistencia, sino como procesos de re-existencia que configuran sentidos, desafían las lógicas coloniales, patriarcales y racistas, y reivindican tanto la continuidad de los saberes como la dignidad de quienes los encarnan.

Este análisis pone de manifiesto que las violencias vividas por las mujeres indígenas en Colombia no son eventos aislados, sino que forman parte de un entramado histórico y estructural que opera en diferentes niveles: familiar, comunitario, institucional y simbólico. La comprensión interconectada de la violencia directa, estructural y cultural (Galtung 2016) permite dimensionar la profundidad del daño sufrido, así como la complejidad de las respuestas que se generan desde la sanación. En su praxis cotidiana, las mujeres indígenas convierten el dolor, la exclusión y el despojo en espacios de resistencia y afirmación de la vida, donde el cuerpo-territorio se transforma en un archivo de memoria y, al tiempo, en un horizonte de futuro. La coexistencia entre violencia, sanación y despojo no solo revela la persistencia de las estructuras de dominación, sino

que también pone en evidencia la fuerza insurgente de las prácticas curanderiles, que, a partir de la memoria, la palabra y el cuerpo abren caminos para la continuidad cultural y de re-existencia en medio de la violencia.

2.2. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes

Las narrativas de las mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes permiten visibilizar una trama de violencias complejas, que trascienden el daño físico inmediato y se inscriben en la memoria corporal y territorial. Estas violencias se entrelazan en tres dimensiones principales: directa, estructural y cultural (Galtung 2016). En las zonas de corpografía, emergieron elementos constitutivos para cada una: la violencia directa incluye maltrato verbal y físico, violencia intrafamiliar, asesinato de familiares, desplazamiento forzado y violencia de pareja; la violencia estructural se expresa en el despojo territorial derivado del conflicto armado, la pobreza extrema, la falta de oportunidades laborales y la discriminación interseccional por género y etnia; mientras que la violencia cultural se materializa en humillaciones, estigmatización, imposición de roles tradicionales, negación de espacios de reconocimiento cultural y erosión de la autoestima.

En el caso colombiano, estas formas de violencia no actúan de manera aislada, sino en retroalimentación mutua. La violencia estructural se manifiesta en la marginación histórica de las comunidades afrodescendientes, atravesadas por barreras económicas, educativas y de acceso a la tierra. La violencia cultural, a su vez, reproduce estereotipos racistas y sexistas que cosifican a las mujeres y restringen su agencia (Galtung 2004, 12). El sufrimiento, en consecuencia, no se reduce al plano individual, sino que se inscribe en los cuerpos, los territorios y las memorias colectivas, dejando marcas que se transmiten entre generaciones en estas comunidades.

El testimonio de Margarita expone con crudeza estas violencias y la instrumentalización de los cuerpos como territorios de dominio en el marco del conflicto armado:

> En una vereda llamada San Antonio, vivíamos con mi tío, sus hijas, sobrinas y hermanos [...] Un día nos invitaron a un culto; mi tío andaba muy decaído, no se sabe qué le pasaba, porque él había venido para acá a ver a las hermanas y le levantaron un falso: que él había venido a dejar droga, porque tenía coca [...] Un día llegaron unos paracos, corriendo, tapando vías, preguntando por él.

> A mí me obligaron a cocinarles, al marido lo obligaron a buscar leña para cocinarles de la comida de nosotros [...] En la noche, a eso de las 6, nos recogieron a todo el pueblo en una placita; dijeron que venían a matar a Julio [...] Lo traían amarrado, no nos dejaron despedirnos, se lo llevaron [...] Solo oímos el disparo; nos lo mataron. A mi esposo que también me lo mataron el ELN, pues, la guerrilla en Granada, Antioquia, que fue también una muerte muy desastrosa. (Margarita 2024, taller de corpografía)

Este relato muestra cómo la violencia directa se entrelaza con el despojo territorial y la desintegración comunitaria, afectando tanto la integridad física como el tejido simbólico de las mujeres. Blair (2005) define este fenómeno como "teatralización del exceso", donde la exhibición pública y ritualizada de la muerte opera como estrategia de control social y territorial. Segato (2003, 63) añade que en contextos de guerra los cuerpos de las mujeres afrodescendientes se convierten en territorio de disputa, sometimiento y disciplinamiento patriarcal.

La violencia sociopolítica sobrepone capas de complejidad a estas experiencias. El desplazamiento forzado, los asesinatos selectivos y las amenazas buscan fracturar el tejido social y cultural de las comunidades, generando miedo y fragmentación. García (2022) insiste en que el sufrimiento social debe analizarse desde una perspectiva feminista que reconozca no solo la vulnerabilidad, sino también la agencia y resistencia de las mujeres. En este marco, las prácticas de curación-sanación adquieren un papel central como estrategias de reconstrucción comunitaria y como medios para restituir la pertenencia e identidad.

El despojo territorial trasciende la pérdida material de la tierra; supone la ruptura de la relación cosmogónica entre el cuerpo, el territorio y la memoria. Para las mujeres afrodescendientes, "dejar el río, la familia, el territorio" significa un desgarro cultural y espiritual, puesto que el territorio se fundamenta como extensión del cuerpo y raíz de la identidad colectiva. La expulsión de sus territorios ancestrales amenaza la continuidad cultural y la transmisión de sus prácticas curanderiles (Arocha et al. 2008). Por lo cual, la lucha por el territorio-tierra se convierte en lucha por la vida y la dignidad. En este proceso, las curanderas desempeñan un papel esencial como guardianas de la memoria y los saberes ancestrales, liderando prácticas de curación-sanación que sostienen el tejido comunitario frente al despojo y refuerzan la identidad colectiva.

El racismo estructural y la violencia cultural atraviesan cotidianamente las vidas de estas mujeres. Expresiones como "Esta negra, ¿qué hará aquí?" (Bromelia 2024, taller de corpografía) revelan la persistencia de imaginarios racistas que legitiman la exclusión y la negación de los derechos básicos. Galtung (2016, 156) indica que la violencia cultural

se ejerce mediante símbolos, lenguajes y actitudes que naturalizan la desigualdad y el sometimiento. De esta manera, las prácticas de curación-sanación se convierten en actos de dignificación y en respuesta política frente a la negación de reconocimiento social.

La violencia intrafamiliar, con frecuencia invisibilizada en los análisis sobre violencia sociopolítica atraviesa profundamente las experiencias de estas mujeres. El relato de una mujer víctima de violencia doméstica lo ilustra: "el esposo me dio vida de zapato, antes me pidió más de una vez perdón: se me arrodilló a pedirme perdón por todos los daños que me había hecho; yo lo perdoné, ¡no!: pero ya estaba, ya estaba muerto, prácticamente" (Girasol 2024, taller de corpografía).

Caicedo (2005) concibe que esta violencia debe comprenderse en clave estructural y cultural, dado que reproduce lógicas patriarcales que atraviesan los ámbitos privados y comunitarios. El ciclo de agresión, perdón y arrepentimiento revela la dimensión simbólica y emocional del abuso, que no se disuelve con pedir perdón. Al respecto, Segato (2016) argumenta que, aceptar el perdón en estos contextos puede significar invisibilizar el daño y perpetuar la impunidad. La violencia intrafamiliar, por lo tanto, excede el ámbito privado y se inscribe en el entramado de violencias estructurales y culturales que afectan a las comunidades afrodescendientes.

Las memorias de la violencia superpuestas configuran una geografía emocional marcada por la acumulación de duelos. Albahaca describe la muerte de su padre como "el primer rompimiento del alma", seguido por la pérdida de su nieto y de otros familiares, comparando el proceso con "remiendos que no quieren pegar" (Albahaca 2024, taller de corpografía). Esta metáfora textil apunta a que el trauma es un tejido desgarrado que resiste la reparación. Achiote complementa esta idea al narrar la corporalidad del duelo a través del cuidado: "Simplemente yo le estaba haciendo masaje a mi papá y cuando vi que él dejó de moverse, no sé de dónde saqué fuerza para mandar un audio a mis hermanos, al grupo, y darles la triste noticia que mi papá había fallecido" (Achiote 2024, taller de corpografía).

Desde esta geografía del duelo, la muerte se resignifica como parte de un proceso vital y de resistencia. Los testimonios muestran cómo, en medio del dolor, las mujeres afrodescendientes transforman la experiencia de la perdida en una práctica de continuidad comunitaria. Asimismo, lo ilustra Heliconia: "la muerte es la ley de la vida, y por eso yo quisiera vivir cantando, bailando, para olvidar todo eso, porque él era muy contento, muy alegre, era músico, era compositor también. Entonces, esto más bien prefiero vivir. De todas maneras, esa es la ley de la vida y uno tiene que, que la muerte llega así sea tarde o

temprano, pero llega la muerte y tenemos que resignarnos" (Heliconia 2024, taller de corpografía). En esta línea, Lozano (2016b, 112) resalta la relevancia de las prácticas culturales propias, como el canto y la danza, en la reconstrucción del tejido social y la sanación colectiva. Estas expresiones permiten a las mujeres afrodescendientes convertir el dolor en fuerza vital y en memoria insurgente, haciendo de la cultura negra un recurso indispensable de resistencia.

Las cicatrices, en este proceso, dejan de ser huellas del sufrimiento para convertirse en símbolos de aprendizaje y fortaleza. Una participante lo expresa con claridad: "Las cicatrices nos ayudan a ser mejores personas" (Bromelia 2024, taller de corpografía). En la misma dirección, Segato (2018) plantea que la pedagogía de la crueldad puede ser revertida cuando el trauma se transforma en conocimiento emancipador. En este sentido, la metáfora propuesta por Violeta, quien comparó la vida con la cerámica reparada mediante la técnica japonesa del *kintsugi* —"Retomar nuestra vida como la cerámica y unir las heridas que se van fuera" (Violeta 2024, taller de corpografía)— expresa la potencia de reconstrucción desde las fracturas, integrando el dolor como parte constitutiva de la identidad colectiva.

La violencia sociopolítica, el racismo estructural y la violencia cultural se entrecruzan en la cotidianidad de las mujeres afrodescendientes, erosionando su bienestar físico, mental y espiritual. En este escenario, las prácticas de curación-sanación emergen como actos de resistencia frente a las lógicas de muerte y despojo. Para Lozano (2016, 112), la memoria de las mujeres negras/afrocolombianas constituye un espacio de insurgencia epistémica, donde las experiencias de sufrimiento se transforman en saberes y prácticas de resistencia. Es por esto que la resignificación del sufrimiento se convierte en un eje fundamental para comprender cómo las curanderas reconstruyen sus identidades y territorios desde la sanación y el cuidado, enfrentado las lógicas de acumulación y muerte propias del capitalismo racial y patriarcal (Lozano 2019).

Como se ha destacado, las violencias que afectan los cuerpos-territorio de las mujeres curanderas afrodescendientes operan en distintas dimensiones entrelazadas: la corporal, que incluye asesinatos y desplazamiento forzado; la simbólica, que se expresa en el racismo y la estigmatización; y la epistémica, que implica la destrucción de saberes ancestrales. La resistencia se manifiesta en diversos niveles, desde el acto de duelo como memoria hasta la reconstrucción artesanal de la identidad. Estos testimonios conforman un mapa donde se entrecruzan vulnerabilidades y resiliencias, en el que el cuerpo-territorio se convierte a la vez en un campo de batalla y en un semillero de esperanza,

desafiando las lógicas extractivistas que ven los territorios como simples recursos y los cuerpos como mercancías.

En esencia, las violencias que atraviesan los cuerpos-territorio de las mujeres curanderas afrodescendientes en Colombia son complejas y multidimensionales. Entrelazan dimensiones estructurales, culturales y directas que reproducen exclusiones y desigualdades. Sin embargo, ante estas adversidades emergen prácticas de resistencia, sanación y afirmación de la vida que reafirman la dignidad, la memoria y la identidad colectiva.

Las historias, saberes y prácticas de estas mujeres no solo constituyen un legado invaluable para la reconstrucción de los territorios-cuerpos-tierra, sino que también evidencian su agencia fundamental en la transformación social y cultural de sus comunidades. Reconocer el papel central de sus prácticas y su capacidad de resistencia es indispensable para comprender y apoyar los procesos de reconstrucción comunitaria en contextos marcados por la violencia y el despojo.

2.3. Trama de violencias sobre el cuerpo-territorio de las mujeres campesinas/populares curanderas-sanadoras

La vivencias de mujeres curanderas campesinas/populares en Colombia dibuja una cartografía de violencias que afectan sus cuerpos-territorios, evitando la interconexión entre violencia directa, estructural y cultural (Galtung 2016). Estas violencias se manifiestan no solo se expresan a través de agresiones físicas o sexuales, sino también mediante la pérdida de sus tierras, la fractura de los vínculos comunitarios y la desvalorización de sus conocimientos tradicionales. Como plantea Segato (2003, 42), los cuerpos de las mujeres en contextos rurales y populares han sido históricamente inscritos como escenarios de disputa simbólica y material, donde el dominio patriarcal y colonial legitima diversas formas de sometimiento y explotación.

La violencia directa se refleja en el testimonio de Artemisia, quien narra el miedo constante y la necesidad de mantenerse en alerta frente a las amenazas de su esposo:

> Yo lloraba, yo me iba para la sala, me iba para el baño y la pieza quedaba al frente del baño. Yo lo miraba y él me miraba como quien dice: no me he dormido […] Yo entraba con el cuchillo al baño y volvía a salir con el cuchillo, lo miraba como quien dice: deme papaya y me lo llevo. Yo empecé a pelear con Dios porque yo ya trabajaba con los ángeles, el yo soy, y yo le decía: ¿Dónde está?, ¿dónde está la protección?, a verla, yo no la veo, ¿por qué es así conmigo?, ustedes saben la clase de mujer que soy yo, la mamá, la

> esposa; hasta que lloré y lloré, me quedé dormida con el cuchillo en la mano. (Artemisia 2024, taller de corpografía)

La experiencia de Artemisia muestra cómo la violencia doméstica trasciende lo físico y afecta la subjetividad, generando estados de alerta constante y una sensación de desprotección incluso en los espacios más íntimos del hogar. Dormir con un cuchillo en la mano revela la necesidad de defensa ante el peligro inminente y la imposibilidad de encontrar refugio. El miedo se convierte en un mecanismo de supervivencia, y el cuerpo deja de ser un espacio seguro para transformarse en un campo de batalla donde se disputa la autonomía y la dignidad. El testimonio también evidencia el impacto espiritual de la violencia, reflejado en el cuestionamiento de Artemisia a sus creencias y sistemas de apoyo simbólicos. Este relato evidencia la corporalización del miedo y la vigilancia permanente, donde el cuerpo femenino se convierte en territorio de disputa y resistencia. La violencia directa aparece como la expresión más visible, pero está sostenida por estructuras sociales y culturales que la legitiman e invisibilizan (Galtung 2016).

La violencia estructural, por su parte, se manifiesta en el despojo territorial, la precariedad económica y el abandono familiar. Una sanadora lo resumió así: “Yo soy de una familia que viene del campo [...] ellos fueron desplazados por la violencia. Fui muy maltratada desde niña verbalmente, por mis hermanos, por mi mamá porque mi mamá no me crio” (Artemisia 2024, taller de corpografía). El desplazamiento forzado y la migración hacia la ciudad implican la pérdida de referentes identitarios y de redes de apoyo, configurando trayectorias de exclusión y la marginalidad. La violencia estructural opera mediante sistemas económicos, políticos y sociales que perpetúan desigualdades, privan de derechos fundamentales y relegan a grupos enteros a condiciones de vida indignas (Galtung 2016).

El testimonio de Caléndula reafirma esta dimensión: “Yo soy campesina de un pueblito que se llama San Rafael, Antioquia, para desgracia mía, el poco recuerdo que tengo yo de mi pueblo fue de violencia, aunque es un pueblo muy hermoso, yo tengo un recuerdo muy triste de él” (Caléndula 2024, taller de corpografía). En esta narración, la memoria del territorio se muestra atravesada por el trauma colectivo de la violencia armada y el desarraigo, lo que afecta tanto la experiencia individual como la construcción comunitaria y el sentido de pertenencia (García et al. 2022, 5).

La presencia de actores armados y bandas delincuenciales introduce otra capa de violencia, combinando lo estructural y lo directo. Artemisia refirió: “A mí casi me matan porque [...] empezaron las bandas delincuenciales a cobrar vacuna [...] me dijeron que, si

no les pagaba vacuna, me daban un mes para recoger" (Artemisia 2024, entrevista personal). Este relato muestra cómo la violencia económica y criminal se entrelaza con la violencia de género, exponiendo a las mujeres a riesgos extremos en contextos de economías informales y ausencia de Estado (Segato 2016).

La violencia cultural, siguiendo a Galtung (2016), se manifiesta en discursos, prácticas y símbolos que naturalizan y legitiman la subordinación de femenina. Gardenia lo expone en su testimonio: "Siempre me tuvieron así, siempre crecí así, en una casa, en otra, donde me quisieran tener; la tía que me quisiera tener un ratico no tenía un lugar estable y siempre los esposos de esas tías abusaban de mí. Esa tía se separó, se consiguió otra persona y esa persona también abusó de mí" (Gardenia 2024, taller de corpografía).

La reiteración de abusos sexuales intrafamiliares revela la normalización de la violencia de género en el ámbito doméstico, en el cual el cuerpo femenino es percibido como disponible y desprotegido (Aparecida et al. 2009). La violencia intrafamiliar y de género, enraizada en la cultura patriarcal y en las jerarquías familiares jerárquicas, perpetúa el ciclo de abuso y dependencia.

Espinar-Ruiz (2003) manifiesta que la violencia de género está íntimamente vinculada a procesos de empobrecimiento y exclusión social, donde la falta de autonomía económica y de redes de apoyo refuerza la vulnerabilidad femenina. Gardenia complementa: "Luego, llegué acá a Medellín porque una tía me trajo con mi abuelita, mi tía se casó y también el señor con el que se casó, abusaba de mí" (Gardenia 2024, taller de corpografía). Este testimonio muestra que el cambio de lugar no garantiza protección, sino que en muchos casos abre la puerta a nuevas formas de violencia en entornos urbanos que resultan hostiles.

La violencia cultural también incluye la desvalorización de los saberes de las mujeres curanderas, quienes enfrentan el silencio y la estigmatización. Segato (2018) señala que la guerra contra las mujeres es también una guerra epistémica, orientada a anular su capacidad para sostener la vida y fortalecer los lazos comunitarios. Así, las violencias simbólicas y epistémicas se entrelazan con las directas y estructurales, conformando una red de opresión multidimensional.

El análisis interseccional da luces para la comprensión de la gravedad de estas violencias en contextos de racismo, clasismo y colonialismo. Las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes enfrentan una triple opresión, donde la pertenencia étnica, la condición de género y la posición socioeconómica se unen para producir formas específicas de sufrimiento social (García et al. 2022). La racialización de la pobreza y la

feminización de la violencia estructural refuerzan su exclusión de los espacios de poder y decisión.

La violencia de género también adopta formas particulares en el ciclo vital. Gardenia comentó: “Por la violencia me fui a vivir a los 15 años con un hombre de 30 años, y él es el padre de mi hija. Yo pensé que eso era amor. Él se mantenía en la calle con otras mujeres, después cuando crecí ‘porque él me acabó de criar’ ya me rebelé y le hacía reclamos” (Gardenia 2024, taller de corpografía). Este testimonio desvela cómo el abuso sexual y afectivo se disfraza bajo la idea de “amor” y “protección”, reforzando vínculos de dependencia y subordinación (Segato 2003, 54).

En algunos casos, el sufrimiento se extrema hasta la autolesión y el intento de suicidio, como describió Menta: “llegué en un punto en el que dije ‘ya no quiero vivir’, yo intentaba quitarme la vida, yo me autolesionaba para sentirme mejor porque sentía que si me lesionaba sentía algo porque yo no sentía nada” (Menta 2024, taller de corpografía). Estas expresiones de dolor hacen evidente que el sufrimiento social no es únicamente individual, sino que está profundamente vinculado con la fractura de los lazos comunitarios y con la imposibilidad de habitar el territorio de manera segura y digna (García et al. 2022).

Ante este entramado de violencias, las mujeres curanderas campesinas/populares despliegan estrategias de resistencia y sanación que desafiaron las lógicas del despojo y la mercantilización de sus cuerpos y territorios. Sábila lo expresa así: “muchas personas llegan con tristezas, ¡bueno!, con infinidad de cosas que los afligen mucho y que nosotras de una u otra manera tenemos esa capacidad para ayudarles, ya sea con las medicinas, con rezos, con cantos” (Sábila 2024, taller de corpografía). La práctica de la curación-sanación se transforma en un espacio de rearticulación comunitaria, en el cual el dolor compartido se resignifica y se convierte en fuente de fortaleza colectiva (Segato 2018).

La agencia de estas mujeres resulta decisiva en la reconstrucción de los territorios-cuerpos-tierra, pues confronta las lógicas extractivistas y patriarcales que intentan reducir sus vidas y sus saberes a mercancía. La curación, en este marco, no se limita a un acto individual, sino que constituye un proceso colectivo orientado a recuperar la memoria, la dignidad y la autonomía (García et al. 2022). De esta manera, la resistencia de las curanderas campesinas/populares se inserta en una lucha más amplia por la defensa de la vida, el territorio y los saberes ancestrales, articulando prácticas de sanación, denuncia y reconstrucción social.

En este horizonte, Caléndula aporta un testimonio que sintetiza el trasfondo de esta cartografía de violencias y resistencias:

> Mi mamá murió teniéndome y mi papá falleció cuando yo tenía 10 años, desde los 10 años me tocó crecer muy rápido porque yo quedé solita, pasaba de casa en casa, donde una tía, la tía se aburría conmigo, entonces pasaba donde la vecina y así. En este tiempo, sentí lo que era el abandono, no porque mis padres lo hubieran querido sino porque así me tocaba vivirlo. (Caléndula 2024, taller de corpografía)

La experiencia del abandono y la orfandad se convierte en una fuerza motriz de sanación y reconstrucción. En consecuencia, la coexistencia de violencia, curación y despojo en los territorios-cuerpos-tierra es también una historia de resistencia y afirmación de vida. Las mujeres curanderas campesinas/populares se encarnan, así, la posibilidad de reimaginar y rehacer el mundo desde la memoria, la dignidad y la defensa básica de la vida.

3. Me nacieron alas: Mosaico de sanaciones y transformaciones

Los apartados anteriores documentaron las tramas de violencia que se inscriben en los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares curanderas-sanadoras. Esas tramas —el desplazamiento forzado, la violencia sexual, el extractivismo, la precarización sostenida— configuran una cartografía del despojo que, leída en clave de la colonialidad del poder (Quijano 2000), revela la persistencia de un orden que distribuye desigualmente la posibilidad de vivir y de morir. Ahora bien, si esta investigación se detuviera en el registro de la herida, reproduciría la lógica victimizante que reduce a las mujeres racializadas y empobrecidas a receptáculos pasivos de la violencia estructural. Las mujeres que protagonizan este trabajo no se agotan en el daño que les fue infligido; desde ese daño, precisamente, han desplegado un repertorio complejo de prácticas curanderiles que constituyen formas activas de re-existencia.

Por esta razón, el presente acápite se adentra en ese repertorio. Pero antes de describir las sanaciones concretas que realizan en sus territorios, resulta imprescindible detenerse en una pregunta que suele quedar elidida tanto en la política pública como en cierta producción académica celebratoria de la resistencia: ¿en qué condiciones materiales, institucionales y epistémicas se ejerce el acto de cuidar-curar-sanar en contextos de violencia y despojo? La pregunta importa porque el tránsito de la violencia

a la sanación no es un movimiento lineal ni espontáneo; ocurre en un campo de fuerzas donde el Estado regula qué cuidado es legítimo, el mercado determina qué cuerpo merece atención y la jerarquía colonial del saber clasifica qué conocimiento curativo cuenta como ciencia y cuál como superstición. Las curanderas-sanadoras no operan en un vacío; operan contra y a pesar de esas fuerzas, pero también son atravesadas por ellas.

El cuidado, en este sentido, emerge como una categoría central que el pensamiento feminista del Sur Global ha politizado con rigor y que, sin embargo, rara vez se articula con las prácticas de curación-sanación de mujeres en contextos de violencia y despojo. El cuidado constituye una práctica política que revela quien importa o no en una sociedad, en tal sentido, puede entenderse como "una actividad genérica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo', de modo que podamos vivir en él lo mejor posible" (Fisher y Tronto 1990, 40). Esta definición, mucho más amplia, permite acoger las prácticas curanderiles que son la columna de este trabajo en las historias de vida: el altar de Belisa, la cocina medicinal de Deyanira, el jardín de plantas maestras de Doralba, el tejido comunitario de Ludis. Todas ellas son formas de mantener, continuar y reparar un mundo que la violencia estructural se empeña en destruir.

No obstante, la potencia de esta mirada encuentra un muro en la realidad concreta: en Colombia, el cuidado ha sido históricamente feminizado, racializado y precarizado. Son las mujeres —y entre ellas, desproporcionadamente las indígenas, negras y campesinas— quienes sostienen la vida cotidiana en los territorios más golpeados por el conflicto armado y el abandono estatal, en medio de lo que Batthyány ha caracterizado como "una crisis de desigualdad atravesada por interseccionalidades: de género, de clase, de raza y de territorio" (Batthyány 2021, 18)

Así, el acápite se organiza en dos movimientos complementarios. El primero (sub-apartados 3.1 y 3.2) problematiza las tensiones que atraviesan el cuidado curanderil en zonas de conflicto: la regulación estatal que deslegitima estos saberes, el costo corporal y emocional que asumen las cuidadoras, y la potencia insurgente de un cuidado que desborda la lógica biomédica y mercantil. El segundo (sub-apartados 3.3, 3.4 y 3.5) despliega el mosaico concreto de sanaciones y transformaciones que practican las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares, leído con la densidad analítica que la problematización del cuidado aporta. De este modo, las prácticas curanderiles que se describen en la segunda parte del apartado no se presentan como testimonios aislados de resiliencia, sino como respuestas situadas a un campo de fuerzas que las condiciona, las amenaza y, al mismo tiempo, les confiere su carácter profundamente político.

3.1. El Estado como regulador del cuidado legítimo

La tensión medular que atraviesa las prácticas de curación-sanación de las mujeres participantes en esta investigación puede formularse en los siguientes términos: el mismo Estado que no las protege de la violencia es el que regula qué formas de cuidado son legítimas y cuáles deben permanecer en los márgenes de lo informal, lo folklórico o lo sospechoso. El sistema de salud colombiano, organizado desde la Ley 100 de 1993 (CO Congreso de la República 1993) bajo la lógica del aseguramiento individual y la intermediación financiera, opera mediante una matriz epistémica que reconoce exclusivamente el saber biomédico certificado como fundamento válido del acto de curar. Dentro de esa arquitectura institucional, las parteras son toleradas allí donde no llega el hospital; las yerbateras son consultadas cuando la EPS niega una cita o la demora la hace inviable; las rezanderas son visitadas en la penumbra de la vergüenza social. Ninguna de ellas, empero, alcanza el estatuto de autoridad sanitaria en el sentido que el ordenamiento estatal otorga a esa palabra.

Conviene especificar, no obstante, que esta deslegitimación no ha operado sin resistencias ni fisuras. Los pueblos indígenas colombianos, tras décadas de movilización política y jurídica, lograron la formulación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural —SISPI—, un instrumento normativo que busca articular la medicina ancestral con el Sistema General de Seguridad Social en Salud. Sin embargo, la implementación del modelo de salud propio indígena enfrenta obstáculos que son menos operativos que epistémicos: la interculturalidad en salud sigue operando bajo la hegemonía del modelo biomédico, que acepta los saberes ancestrales como complemento, pero no como sistema válido en sí mismo (Aguilar, Tobar, y Garciía-Perdomo 2020).

La coordinación entre sistemas permanece precaria, los procesos de remisión y contrarreferencia entre la medicina propia y los niveles de mayor complejidad biomédica carecen de protocolos efectivos, y la financiación resulta insuficiente frente a la magnitud de las necesidades territoriales (P. Maya y Sánchez 2018). De manera similar, las parteras del Pacífico colombiano —especialmente las organizadas en la Asociación de Parteras Unidas del Pacífico, ASOPARUPA— han conquistado reconocimientos significativos para sus saberes ancestrales, fruto de un proceso sostenido de juntanza, visibilización y

lucha política que ha logrado posicionar la partería afrodescendiente como patrimonio cultural inmaterial de la nación.

Con todo, estos avances, leídos en perspectiva, confirman más que desmienten la tesis central: el reconocimiento estatal de los saberes curanderiles opera como una concesión administrada, es decir, —en dependencia de la capacitación del personal de salud y no de la autonomía de los pueblos—, y no como una transformación de la jerarquía epistémica que los subordina. Rita Segato ha argumentado que el Estado moderno-colonial administra la vida a través de la ley, pero su función más profunda consiste en producir la norma de lo humano y expulsar a quienes no caben en ella (Segato 2016).

En el campo del cuidado, esa expulsión adquiere una forma específica y paradojal: las prácticas curanderiles de estas mujeres son simultáneamente imprescindibles para la sobrevivencia comunitaria en zonas de conflicto y deslegitimadas por el aparato institucional que debería garantizar el derecho a la salud. Reducir esta situación a un problema de cobertura —la idea liberal según la cual "donde no llega el Estado, hay una curandera"— implicaría desconocer que lo que está en juego es una jerarquía epistémica activa, un dispositivo de clasificación que distribuye desigualmente la autoridad para nombrar qué es enfermedad, qué es cura y quién puede ejercerla.

Dicha clasificación hunde sus raíces en la larga duración colonial. De la cual, Silvia Federici demostró que la persecución de las mujeres sanadoras en Europa y en las colonias americanas constituyó un dispositivo central de la acumulación originaria: "la caza de brujas fue un instrumento de construcción del nuevo orden patriarcal-capitalista donde las mujeres fueron desposeídas no solo de sus tierras, sino del control sobre sus cuerpos y de sus saberes curativos" (Federici 2010, 235). En Antioquia, esa desposesión no concluyó con el fin del régimen colonial. Las mujeres curanderas sanadoras que habitan este estudio —desplazadas, empobrecidas, racializadas— heredan aquella persecución bajo formas contemporáneas que se actualizan incesantemente: la sospecha social sobre la curandera como charlatana o bruja, la criminalización de ciertas plantas maestras clasificadas como sustancias ilícitas, la folklorización turística de rituales que poseen una densidad espiritual y política irreductible al espectáculo, y la apropiación farmacéutica de conocimientos botánicos sin reconocimiento ni retribución para las comunidades que los gestaron durante siglos.

No obstante, existe una dimensión que ni la política pública ni buena parte de la producción académica han abordado con la honestidad que reclama: el costo corporal, emocional y espiritual que asumen las mujeres que curan en medio del conflicto armado.

Si el cuidado, como han insistido Arango y Molinier (2011), comporta siempre una "dimensión sucia" —el contacto sostenido con el dolor ajeno, con los fluidos, con la muerte, con aquello que la sociedad prefiere no ver ni nombrar (23)—, esa dimensión se intensifica exponencialmente cuando el contexto de la práctica es la violencia.

Las curanderas-sanadoras que participan en esta investigación ejercen su oficio territorialmente situadas en barrios y veredas donde operan grupos armados ilegales, acompañan a mujeres que llegan con las huellas de la violencia sexual inscritas en sus cuerpos, sostienen el duelo de madres que buscan a sus hijos desaparecidos. Al mismo tiempo, sanan desde sus propias heridas abiertas: Ludis enfrenta el etnocidio urbano siendo una mujer Wiwa a quien su padre prohibió hablar la lengua propia para protegerla; Deyanira acompaña el duelo colectivo de su comunidad siendo una mujer expulsada del Chocó por la carencia de oportunidades; Belisa atiende a quienes el sistema de salud rechaza en un barrio de ladera donde su propia vulnerabilidad es cotidiana. No existe una exterioridad protegida desde la cual estas mujeres ejerzan su práctica curativa. Su cuidado constituye, en los términos de Donna Haraway, un conocimiento situado en la acepción más radical del concepto: "una perspectiva parcial que promete una visión objetiva, no porque trascienda el cuerpo, sino precisamente porque no lo abandona" (Haraway 1995, 336)

Esta constatación conduce a una pregunta ética y política que debe preceder cualquier exaltación de la resistencia: ¿quién cuida a las que cuidan? La respuesta que emergen en esta investigación conduce a considerar que, en términos institucionales, nadie. No existe una política pública de acompañamiento psicosocial dirigida a curanderas-sanadoras comunitarias; no hay reconocimiento económico de una labor que sostiene la vida donde el Estado se ha retirado; no hay mecanismos de protección cuando el liderazgo comunitario las convierte en blanco de actores armados. Lo que opera, en cambio, es aquello que Batthyány ha conceptualizado como "familismo implícito" (Batthyány 2021, 35): la presunción estructural, naturalizada por el ordenamiento estatal, de que las familias —y dentro de ellas, invariablemente, las mujeres— resolverán por cuenta propia lo que las instituciones no garantizan. El familismo implícito, leído en clave decolonial, revela su dimensión más cruda en estos territorios: no es la familia genérica la que absorbe la carga del cuidado, sino los cuerpos concretos de mujeres indígenas, negras y campesinas cuyas vidas el Estado administra como prescindibles.

3.2. El cuidado como insurgencia: más allá de la carencia

Resultaría analíticamente reduccionista leer estas prácticas curanderiles exclusivamente desde el registro de la carencia o la denuncia de su precarización. Hacerlo implicaría limitarlas a una mirada colonial que confina a las mujeres del Sur Global al lugar de víctimas pasivas de estructuras que las sobrepasan. Lo que las curanderas-sanadoras practican no opera como un sustituto precario del sistema de salud oficial ni como una respuesta reactiva al abandono estatal; constituye, una propuesta ontológica diferenciada sobre qué significa cuidar la vida, cómo se teje la relación entre cuerpo y territorio, y desde qué lugar epistémico es posible nombrar la enfermedad y la sanación.

Catherine Walsh ha argumentado que la interculturalidad crítica, a diferencia de la interculturalidad funcional promovida por los Estados neoliberales, no persigue la inclusión de los saberes subalternizados en la estructura existente, sino la "transformación de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad, hacia la construcción de condiciones radicalmente distintas de existencia, conocimiento y poder" (Walsh 2009, 15). Las prácticas curanderiles que se describen en los sub-apartados siguientes —las sanaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares— operan precisamente en esa clave transformadora: no solicitan permiso estatal para curar, no requieren certificación biomédica para atender, no fragmentan el cuerpo en órganos especializados ni reducen el sufrimiento anímico a categorías diagnósticas de manual. Lo que proponen, en cambio, es un cuidado radicalmente relacional: sanar un cuerpo implica restaurar el vínculo con la comunidad que lo sostiene; la planta medicinal opera como un ser vivo dotado de agencia que enseña y acompaña; el canto —el alabao, el arrullo— es un modo colectivo de procesar el duelo y la pérdida que ningún protocolo hospitalario contempla ni podría sustituir.

Aquí reside, la zona de tensión que las trayectorias de Ludis, Deyanira, Belisa y Doralba encarnan y que los capítulos tercero y cuarto de esta tesis despliegan en profundidad: la fricción permanente entre un Estado que administra el cuidado como mercancía —regulado por estándares biomédicos, certificado por instituciones académicas, mercantilizado por aseguradoras— y unas mujeres que lo practican como política de re-existencia en territorios donde la muerte se ha normalizado hasta volverse paisaje. La tarea analítica que impera no consiste en oponer románticamente lo comunitario a lo estatal, como si se tratara de dos mundos incomunicados, sino en comprender que estas prácticas curanderiles interpelan las bases mismas sobre las cuales

se ha edificado la noción hegemónica de cuidado en salud: su eurocentrismo epistémico, su individualismo metodológico, su escisión entre cuerpo y espíritu, su rechazo sistemático de aquello que no puede cuantificarse, medirse o protocolizarse. Es desde esta tensión irresuelta —productiva en su incomodidad, vital en su urgencia— que deben leerse las sanaciones y transformaciones que se despliegan a continuación.

3.3. Prácticas curanderiles de mujeres indígenas y transformaciones



Figura 6. Ilustración de las violencias a la sanación. Procesos de resistencia ancestral de mujeres curanderas sanadoras indígenas
Fuente: Información de encuentros de corpografía y entrevistas 2022-2024
Elaboración: Luisa Fernanda Martínez (Fadelasu), artista plástica e ilustradora

Las prácticas curanderiles de las mujeres indígenas constituyen expresiones vivas de resistencia y sanación, inscritas tanto en el cuerpo-territorio como en la memoria colectiva. La figura 6, en su composición visual, pone en evidencia la coexistencia entre violencia y sanación, mostrando cómo el cuerpo femenino indígena se erige en escenario de lucha y resguardo. El fuego que devora las montañas y la presencia amenazante de figuras masculinas armadas simbolizan el despojo territorial y la violencia patriarcal que aún aqueja a los pueblos originarios (Cabnal 2019; Lugones 2008).

No obstante, en medio de esta adversidad, la figura central de una mujer sostiene una vela encendida, proyectando luz hacia una planta floreciente y rodeada de elementos rituales y naturales. Este acto simboliza la capacidad de las mujeres sanadoras indígenas para armonizar y reconstruir el territorio, inclusive frente a la devastación.

La imagen expresa la interconexión entre cuerpo, territorio y espiritualidad, destacando la fuerza que se encuentra en la juntanza femenina y en la transmisión de saberes ancestrales. Tres mujeres indígenas, pertenecientes a diferentes etnias y generaciones, se reúnen alrededor de la luz que emana de un recipiente, simbolizando el poder colectivo y la continuidad de los conocimientos que se transmiten entre las generaciones (Gutiérrez 2012; Parra-Valencia 2023). La presencia del jaguar y del guacamayo resalta la dimensión sagrada de los rituales curanderiles. Estos símbolos visuales conforman un círculo de protección y aprendizaje, en el que la naturaleza y sus seres participan activamente en los procesos de sanación.

Este entramado visual y narrativo muestra cómo las mujeres indígenas transforman el cuerpo en un territorio de resistencia y sanación. La luz que fluye entre ellas y los elementos naturales es testimonio de la persistencia de los saberes ancestrales, capaces de convertir el dolor en una fuerza tanto comunitaria como espiritual (Icaza 2019; Escobar 2016a). Las prácticas curanderiles representadas incluyen el uso de plantas medicinales, pagamentos a la tierra, limpiezas y baños rituales, fundamentales en los relatos de las mujeres indígenas curanderas-sanadoras, ya sea en contextos urbanos o rurales.

Aunque la imagen denuncia el despojo y la violencia, celebra, a la vez, la capacidad de las mujeres indígenas para reconstruir y proteger tanto sus cuerpos como el cuerpo de la Madre Tierra. El encuentro grupal, el cuidado mutuo y la práctica ritual se erigen como símbolos poderosos de transformación y renacimiento, emergiendo desde la ancestralidad y la conexión constante con la naturaleza y la espiritualidad, incluso en los contextos más adversos (R. Rodríguez, Da Costa, y Pasero 2021).

La luz que fluye conecta y trasmite saberes. El viaje al origen que se mantiene

En los relatos de las mujeres indígenas curanderas, la luz aparece como un hilo común conductor entre el presente con el origen, manteniendo viva la cosmovisión ancestral. Las enseñanzas de padres, madres, abuelos y espíritus constituyen la base epistémica de la curandería, transmitida en el seno de la familia y comunitario, y conservada incluso en contextos urbanos (Escobar 2016a). Esta luz, que vincula a las mujeres con la tierra y entre sí, se manifiesta en la transmisión de saberes, sueños y revelaciones que orientan el cuidado y la protección de sus comunidades.

Begonia relata cómo, en la Sierra Nevada de Santa Marta, los Mamos de su pueblo realizan pagos y rituales junto al mar, restableciendo el equilibrio espiritual en lugares sagrados: "Estuvimos en un ritual ahí, al lado del mar, con unos Mamos que bajaron de la Sierra. Sí, hicimos un pagamento en la desembocadura del río, entrando al mar" (Begonia 2024, entrevista personal). Aunque en la ciudad estos rituales se practican con menor frecuencia, siguen siendo esenciales para mantener el vínculo con el territorio de origen y la pertenencia cultural. Como muestra la abuela Begonia, la última vez que realizó uno de estos actos fue hace dos años. Aun así, la fuerza de la naturaleza continúa iluminando los caminos de la sanación colectiva, fortaleciendo el lazo espiritual con la tierra, incluso en contextos urbanos.

De manera similar, Passiflora trae a colación cómo los sueños han sido fuente de saber y herencia en su familia. Su abuela Piachi, sabia del pueblo wayuu, aprendió a través de visiones oníricas en las que el espíritu le revelaba el uso de plantas medicinales: "Que buscara en el monte una planta para curarle los riesgos. Ella empezó así y ese espíritu la siguió acompañando, aprendiendo de esas prácticas. Ese señor le curó a ella y curó a la hermana" (Passiflora 2024, entrevista personal). Los sueños y visiones guían también el cuidado cotidiano, como en el caso de la protección de su hija: "Tuve un sueño de mi abuela. Mi abuela me dijo: Tápala con un trapo negro, porque está molestando la luz. Y me dijo que le pusiera el trapo negro como protección y se lo puse y ella dejó de llorar" (Passiflora 2024, entrevista personal).

En el pueblo Nasa, la transmisión del don y el reconocimiento de las señas se inicia igualmente en el ámbito onírico. La abuela Pensamiento narra cómo su padre la llevó al páramo y realizó con ella el ritual de apertura de dones: "Me llevó por allá, a una laguna, y allá me puso las manos así y decía que recibiera el don. Brindaba con aguardientico, con chirrincho mezclado con plantitas, y me hacía brindar también. Yo, necia, le decía: Papá, ¿pa' qué es eso?, ¿pa' qué es eso? Y él me respondía: No, cuando

estés grande, ahora vas a entender. Nomás me decía eso" (Pensamiento 2022, entrevista personal).

Este acto, íntimo y profundamente simbólico, tuvo lugar en la laguna de Juan Tama, espacio de poder para la cosmovisión Nasa. Allí, la transmisión del saber se fundamenta en la experiencia directa, en el acompañamiento de los mayores y en la apertura a los mensajes del sueño y de la naturaleza. El conocimiento no se explica racionalmente, sino que se confía al tiempo ya la maduración espiritual, revelándose progresivamente en la vida y en la práctica.

Desde entonces, como relata la abuela Pensamiento, los sueños comenzaron a intensificarse, permitiéndole reconocer las señas en su cuerpo y descifrar mensajes de los ancestros: "Desde ahí comencé a soñar. Eran unos sueños bonitos, buenos. Las señas [...] así fui mirando todas las señas. A veces está mi mamá o mi papá, y yo les digo: 'Estas son las señas'." (Pensamiento 2022, entrevista personal). El don, en consecuencia, se manifiesta como la capacidad de leer las señales del mundo y de los ancestros, integrando esa sabiduría en la vida cotidiana y en las relaciones familiares.

Malva, por su parte, reconoce que la luz interior es fuente de fortaleza y apertura, y que los ancestros la guían en el aprendizaje y la sanación: "Los ancestros me han revelado mucho; me van guiando y, desde mi espiritualidad, me ayudan a abrir un poco más la mente a todas esas conexiones bonitas que existen. Yo sé que, a veces, por mis dudas, me he cerrado un poco a eso, pero también es fortalecer mi ser para seguir caminando, para seguir aprendiendo en lo espiritual" (Malva 2024, entrevista personal).

En este sentido, la luz no solo constituye una energía ritual, sino la fuerza vital que impulsa el crecimiento personal y la continuidad de los saberes ancestrales. Por esto, cada mujer curandera al narrar su experiencia, reafirma el carácter colectivo y relacional del conocimiento indígena, donde el saber se teje en el diálogo entre generaciones y en la conexión viva con el territorio y los espíritus. De este modo, la luz no solo es energía que fluye en los rituales, sino también fuerza vital que impulsa el crecimiento personal y la continuidad de los saberes ancestrales en el presente.

Relacionalidad sagrada: espiritualidad, mujer y tierra

La relacionalidad sagrada entre la mujer indígena curandera y la Madre Tierra constituye el núcleo vital de las prácticas de curación-sanación. Ambas son concebidas como seres vivos e interdependientes, enlazados por la memoria, el respeto y la reciprocidad (Cabnal 2019; Escobar 2016a). Begonia afirmó que el equilibrio y la

sanación provienen de la memoria de la cultura y territorial: “hay que recordar siempre, recordar la memoria de la cultura de cada uno, porque si no se olvida de eso, no hay equilibrio, no hay sanación, no hay salud” (Begonia 2024, entrevista personal). De este modo, la salud física, emocional y espiritual aparece indisolublemente unida al cuidado del territorio; olvidar a la madre tierra equivale a perder el equilibrio esencial de la vida.

Malva, por su parte, ofrece una mirada introspectiva sobre cómo la espiritualidad y el vínculo con la naturaleza fortalecen el ser, ayudando a superar silencios y bloqueos. En su testimonio, la espiritualidad emerge como un espacio de apertura y transformación, capaz de resignificar el dolor y devolver la voz silenciada:

> Las debilidades hacen que uno a veces se encierre a seguir conectando un poco más con los sentimientos míos, pero ¡bueno!, yo creo que me ayudó muchísimo [la espiritualidad]: imagínese que yo era muy muy callada, más callada. Ahora me atrevo a hablar, a hacer estos procesos de reflexión porque antes cuando yo era muy pequeña siempre como que me silenciaban, y que no podía hablar mucho de lo que pensaba, de lo que sentía. (Malva 2024, entrevista personal)

En línea con Han, los rituales y la espiritualidad permiten a las personas romper el ensimismamiento y la soledad de la vida moderna, abriendo espacios de comunión que reintegran al individuo en el tejido comunitario (Han, 2020). La experiencia de Malva confirma cómo la práctica ritual y la conexión con la naturaleza posibilitan la agencia, la palabra y la sanación profunda.

La conexión espiritual con la tierra y los ancestros sostiene la salud y la agencia de las mujeres, permitiéndoles sanar heridas profundas y participar en la vida comunitaria. Escobar (2016) sostiene que esta relacionalidad sagrada configura una ontología relacional en la cual cuerpo y territorio son inseparables y se sostienen mutuamente. En tal sentido, la sanación se convierte en una práctica situada que afirma identidad y pertenencia, desafiando los marcos modernos/coloniales y reivindicando la memoria, la reciprocidad y el respeto por la vida en todas sus formas.

Los rituales de pagamento refuerzan esta interdependencia, Begonia lo explica al describir la diversidad cultural en las formas de honrar a la Madre Tierra: “Para agradecer a la madre tierra. Díganme que diario estamos en ella, nos está alimentando. Todo lo que produce la madre tierra. Entonces, como no tiene agradecimiento, no tiene ninguna ofrenda, entonces hay que pagarlo y pagarle. Como se ve espiritualmente, hay que agradecer” (Begonia 2024, entrevista personal).

Han entiende el ritual como acción simbólica que restituye orden y armonía, devolviendo a la vida su carácter festivo frente a la lógica utilitarista y acelerada de la

modernidad (Han 2020). Escobar (2016) complementa esta visión al destacar los actos rituales como tecnologías de la memoria y la espiritualidad que resguardan territorio y comunidad, sosteniendo la vida en su complejidad. Así, el pagamento y las ofrendas son expresiones de respeto y renovación, donde la mujer actúa como mediadora entre lo humano y lo espiritual, asegurando continuidad vital y salud comunitaria (Escobar 2016a).

Las plantas medicinales: usos, relaciones e importancia

El uso de plantas medicinales en la sanación indígena es una práctica ancestral que articula memoria, espiritualidad y vínculo con el territorio (Martí y Cabrero 2008; Migliario et al. 2020). Las plantas no son únicamente recursos curativos, sino seres vivos con los que se establece una relación de reciprocidad y respeto. Passiflora recuerda cómo su abuela preparaba remedios en totumas y realizaba baños a los niños, observando la recuperación progresiva: "Mi abuela, ella tenía totumas donde ella preparaba sus plantas y todas las mañanas ella tenía que, ella iba a la muchacha y le hacía los baños [...] y en cuestión de días o meses ya el niño tenía la cabecita así, durito, durito, durito" (Passiflora 2024, entrevista personal).

El conocimiento construido en esta manera entrelaza cuidado cotidiano y observación atenta de los cuerpos en sanación. Es un conocimiento vivo y sostenido en una ontología de la comunión, donde las plantas son parte constitutiva del entramado vital. Coccia (2017, 12), sostuvo que "la vida vegetal es la vida mientras exposición integral, en continuidad absoluta y en comunión global con el ambiente". Las plantas no se separan del mundo, sino que son parte de él y lo sostienen, formando la totalidad del entorno y haciendo posible que la vida humana se mantenga. Desde este enfoque, la medicina indígena no concibe las plantas como objetos, sino como seres con espíritu, energía y agencia, capaces de enseñar, dialogar y sanar.

Ruda enfatizó la dimensión espiritual de este vínculo: "Sanación 'quitarles el malestar a las personas'. Uno se siente muy bien cuando las plantas o remedios que uno vende le sirven al otro, Yo pido con fe para que se sanen, se curen y se les quite el malestar" (Ruda 2024, entrevista personal). De esta manera, la eficacia de las plantas depende de tanto de sus propiedades como de la fe y el compromiso de la curandera. Parra-Valencia (2021, 1) subrayó que estos saberes, excluidos por la ciencia moderna y colonial, contienen un potencial comunitario y ancestral, articulando lo humano y lo no humano en procesos de resistencia y sanación.

La abuela Pensamiento expresa la importancia del vínculo afectivo y espiritual con los seres vegetales: “Pues a mí me gusta conectarme conmigo misma, coger las plantas con amor, sentarlas, sentirlas” (Pensamiento 2022, entrevista personal). Este vínculo espiritual requiere el reconocimiento de la agencia de los seres vegetales y la importancia del diálogo ecológico. Coccia (2017) afirmó que “ningún otro viviente adhiere más que ellas al mundo circundante” (11), lo que les otorga un lugar privilegiado como mediadoras entre la humanidad y el entorno.

Anyani recordó cómo sus padres transmitieron el conocimiento de especies como el frailejón, emblemático para su cultura: “Mis padres[...] han sido los que nos han enseñado, también porque hay plantas, por ejemplo, como el frailejón, que es muy típico para la cultura” (Anyani, 2024, conversación). De esta manera, el saber medicinal indígena se configura como un tejido de memorias y experiencias, donde cada planta porta historia, identidad y espiritualidad. Al respecto, Parra-Valencia (2021, 7) resaltó que “curar con plantas es una práctica cotidiana que fortalece el sentido de pertenencia y la identidad colectiva”, y que la transmisión de saberes ocurre en la interacción directa con la naturaleza y la comunidad.

Begonia insistió en la necesidad de respeto y reconocimiento por la vida de las plantas: “las plantas están en todas partes, pero uno tiene que saber cuál es la que sirve, cómo recogerla y cómo pedirle permiso. Porque si uno arranca sin pedir, la planta no sana igual.” (Begonia 2024, entrevista personal). Esta ética del cuidado desafiaba la lógica extractivista y mercantil propia de la modernidad. Coccia (2017, 12) advierte que aunque “las plantas parecen ausentes, como que extraviadas en un largo y surdo sueño químico”, en realidad “participan de la totalidad del mundo en todo lo que encuentran”, recordando que la vida vegetal sostiene toda forma de vida.

Malva complementa esta visión con una dimensión emocional del uso de plantas, manifestando que: “Las plantas me han ayudado mucho, no solo para curar dolores del cuerpo, sino también para calmar la mente y el corazón. Mi abuela decía que cada planta tiene un espíritu, y que, si uno la escucha, ella le enseña” (Malva 2024, entrevista personal). La sanación, entonces, se entiende como un diálogo espiritual con los seres vegetales, integrando cuerpo, mente y territorio. Parra-Valencia (2021, 10) enfatizó que “las plantas que curan son portadoras de saberes descoloniales, que resisten el epistemicidio y sostienen la vida comunitaria”.

De forma conjunta, los testimonios evidencian que el uso de plantas medicinales constituye un saber vivo en los contextos indígenas, sostenido por la memoria familiar,

la espiritualidad y una ética del cuidado. Las plantas son maestras, aliadas y símbolos de resistencia, cuya importancia trasciende la sanación individual para cimentar la interdependencia colectiva. La medicina de las mujeres indígenas es un proceso relacional, espiritual y comunitario, donde la naturaleza y la humanidad se encuentran en un diálogo constante. Como recuerda Coccia (2017, 17) “la vida vegetal es comunión global con el ambiente”, y en esa comunión las mujeres indígenas hallan el poder de sanar, resistir y transformar.

3.4. Practicas curanderiles de mujeres afrodescendientes y transformaciones



Figura 7. Ilustración de las violencias a la sanación. Memorias viajeras de ríos, cantos y alimentos de mujeres curanderas-sanadoras afrodescendientes
Fuente: Información de encuentros de corpografía y entrevistas 2022-2024
Elaboración: Luisa Fernanda Martínez (Fadelasu), artista plástica e ilustradora

La figura 7 constituye una representación visual potente de los procesos de duelo y sanación en la vida de las mujeres afro, donde convergen elementos rituales, simbólicos y comunitarios que configuran su experiencia como curanderas y sanadoras. En el costado derecho, marcado por tonos violetas y azulados, se escenifica un ritual fúnebre en el que mujeres ataviadas con vestimenta tradicional, portan velas encendidas, iluminando el tránsito espiritual y honrando a quienes partieron. Sus gestos solemnes expresan la carga del duelo y la pérdida colectiva, mientras el ambiente se llena de reconocimiento y respeto. La serpiente que rodea a una de ellas simboliza la huella constante de la violencia y el despojo que atraviesan sus cuerpos y trayectorias vitales. En contraste, el agua que brota de las grietas del plato y los peces que nadan a su alrededor evocan la vitalidad que persiste a pesar de la ruptura, fortaleciendo la conexión con el río como un espacio de memoria, tránsito y renacimiento.

El lado izquierdo de la composición, dominado por tonos cálidos y amarillos, representa el ámbito de la sanación, el reencuentro y la celebración de la vida. Allí, las mujeres comparten bebidas ancestrales como el biche, el pipilongo y el curao, manifestaciones de un saber curativo que ha sido transmitido de generación en generación, capaz de transformar el dolor en medicina y embellecer las grietas personales y colectivas. Los instrumentos musicales y los llamadores de agua destacan la importancia del canto y la música en la revitalización del ánimo y en la reconstrucción del tejido comunitario. Finalmente, el fondo de caña, la abundancia de alimentos y los gestos abiertos simbolizan la fertilidad, la generosidad y el acompañamiento mutuo, espacios donde el sufrimiento se convierte en fuerza compartida y la esperanza se renueva colectivamente.

La imagen evidencia la tensión entre pérdida y sanación, mostrando cómo las grietas abiertas por la violencia pueden resignificarse mediante rituales, cantos y prácticas de comunión ancestral. Como expresa Parra-Valencia (2023), la grupalidad curadora es “una forma de estar juntas para resistir, sanar y transformar, donde el cuidado colectivo se vuelve fuerza vital y política”. Los peces que emergen de las grietas y circulan entre las mujeres fúnebres simbolizan la continuidad de la vida y el flujo de la memoria, recordando que el río sostiene los procesos de renacimiento y sanación. Renjifo (2020) considera que el canto ritual en las comunidades afrodescendientes es “mecanismo de reparación colectiva que moviliza la memoria, la dignidad y el sentido de pertenencia”, permitiendo que el duelo se convierta en esperanza y fortaleza.

Lozano (2016, 2019) agregó que la memoria ancestral y la parentela son formas de resistencia y re-existencia, donde la red de mujeres, la familia extensa y la comunidad forman espacios de amparo y reconstrucción. De manera complementaria, Hernández (2019) enfatiza el papel de las abuelas y de las mayores como tejedoras de cuerpo, territorio y vida, aseverando que "el cuidado, la memoria y el amor son hilos que sostienen y reparan la existencia". Es por esto por lo que, la ilustración celebra la capacidad de las mujeres afro de transformar el sufrimiento en belleza, resistencia y vida, a través de prácticas que dignifican la memoria, regeneran el espíritu y fortalecen la colectividad.

Memorias de los ancestros, linajes y abuelos

En la vida de las mujeres afrodescendientes, la parentela ocupa un lugar central que trasciende el núcleo familiar para extenderse a las abuelas, madres, tías, hermanas, abuelos y otros parientes, así como a comadres, vecinas y amigas unidas por vínculos de afecto y solidaridad. Este entramado relacional resulta esencial en la transmisión de saberes curativos y en la construcción de la identidad colectiva. Como expone Hernández (2019), "las abuelas afro tejen y entretejen cuerpo, territorio y vida, transmitiendo saberes a través de la palabra, el gesto, la cocina y el cuidado cotidiano" (45). La parentela, entonces, se configura como espacio primordial de aprendizaje, protección y resistencia frente a las adversidades.

La transmisión de saberes en este ámbito se da en la cotidianidad: al preparar alimentos, al cuidar con plantas medicinales o al relatar historias alrededor de la mesa. Las abuelas y madres, en específico, asumieron el papel de curanderas y guardianas de la memoria, formando a las nuevas generaciones no solo en técnicas de sanación física y espiritual, sino también valores de autonomía, fortaleza y dignidad.

Anis sintetiza este vínculo cuando afirmó: "somos las memorias de nuestros ancestros, y en la medida que soy la memoria de él, que me antecedió, camino con esas memorias en la reivindicación de mi vida" (Anis 2024, taller de corpografía). Esta coherencia generacional convierte la memoria en acción vital que sostiene y resignifica la existencia cotidiana. En la misma línea, Albahaca y Magnolia recordaron los legados heredados: "Yo soy descendiente de una partera de Quibdó [...] Ella fuera de partera era curandera de las enfermedades y también de los males espirituales" (Albahaca 2024, taller de corpografía); "Mi abuela era curandera, vivíamos en la selva: curaba enfermedades con zumo de muchas hierbas […]" (Magnolia 2024, taller de corpografía).

Este legado también se proyecta en la gastronomía y en otras prácticas cotidianas que reafirman pertenencia e identidad. Al respecto, Margarita relató en detalle cómo estos saberes se transmitieron en su familia: “En lo que se trata de gastronomía lo aprendí con mi abuela, con mis tías [...] Ahí aprendí a hacer cucas, panes, cocadas, empanada, carimañola, pasteles de arroz” (Margarita 2024, taller de corpografía).

Lozano (2016: 315) subrayó que la parentela afrodescendiente “es fuente de dignidad y refugio, donde la memoria insurgente se activa y se convierte en acción colectiva”. En este sentido, la transmisión intergeneracional de saberes constituye una estrategia de resistencia contra el despojo y la violencia, asegurando la renovación de las prácticas curativas y culturales. Araujo y Galvis (2014, 41) complementaron esta visión al señalar que “la identidad afro se construye y reconstruye en la transmisión de valores, saberes y prácticas familiares, que permiten enfrentar la desigualdad y afirmar la pertenencia”. De esta manera, la parentela, en su sentido amplio, habilita escenarios de aprendizaje y protección, donde las mujeres encuentran apoyo afectivo, herramientas para la sanación y motivos para sostener la esperanza.

La parentela y el traspaso intergeneracional de saberes configuran, entonces, el núcleo de la sanación afrodescendiente. Cada mujer se reconoce como portadora de un legado vivo que repara, sostiene y embellece la existencia propia y colectiva. En este camino, la memoria de los abuelos y linajes se resignifica como refugio y horizonte de futuro, activando procesos de sanación que reafirman la vida comunitaria.

La vida que se embellece. Memorias de sanación

Dentro del entramado de prácticas de curación-sanación de las mujeres afro, emergen elementos simbólicos y rituales que no solo alivian el dolor, sino que también embellecen la vida y sostienen el cuerpo-territorio. Las oraciones tradicionales, como “la amansa guapos”, son transmitidas en secreto y dotadas de un poder capaz de apaciguar conflictos o proteger a quienes las invocan. Geranio relata cómo recurrir a esta oración para superar el miedo que tiene hacia las serpientes: “Entonces, cómo él tiene ese poder de amansarla, algo que de pronto no se me acerque, que de pronto alejarla (Geranio 2024, taller de corpografía)

El “sanar con secreto” se expresa como una técnica reservada, donde palabra, gesto e intención adquieren un carácter sagrado. Así ocurre con la cura del ojo o la lombriz, rituales a los que pocas mujeres tienen acceso: “el ojo con secreto, mal de nacimiento. Secreto; por ejemplo, un niño nacía con problemas de digestión o algo así,

en ese tiempo no se usaba pañal, sino que se usaba ombliguera, y luego se ponía ya al sol" (Bromelia 2024, taller de corpografía). Incluso la partería estaba impregnada de secretos, como lo explica Clavel: "otra cosa era que cuando uno salía de embarazo, allá no los llevaban a médicos, sino que iban las parteras y las parteras parteaban a uno, le ponían secreto y todo para uno dar a luz, allá no era con médicos sino con hierbas (Clavel 2024, Taller corpografía). El secreto tenía, además, un efecto estético: "Oiga, y uno paría a sus hijos y quedaban nuevecitos, bonitos cuerpos, y ahora paren y quedan barrigonas por la calle (Bromelia 2024, Taller de corpografía)

La sanación no se limita al cuerpo individual, sino que se expande a lo familiar, lo espiritual y lo comunitario, configurando una red de apoyo afectivo necesario para reconstruirse tras el dolor y el despojo. El amor, la amistad y la fe se consolidan como pilares que sostienen la vida y embellecen el proceso de sanación. Anís expresa cómo la espiritualidad fortaleció su vida y la convirtió en un personaje conciliador en su familia; "He creído en las misas de sanación; en yoga también en algunas ocasiones: eso me ha hecho como fuerte. Inclusive en mi familia cuando hay algún problema me llaman a mí para que yo hable [...] o arreglo o soluciono el problema. Eso me ha caracterizado también [...] le doy las gracias a Dios que a raíz de eso mis hijos, pues, me tocó criarlos sola" (Anís 2024, Taller de corpografía).

La fe y el agradecimiento atraviesan los relatos y se erigen como elementos centrales del proceso de sanación. Magnolia destacó la importancia de los espacios de encuentro y ceremonias religiosas en la recuperación emocional: "Me sano, agradecida con papá Dios y con todos los espacios donde he participado [...] Estaba yo con el estrés más grande y apareció una señora para una misa afro, y me la mandaron a la casa" (Magnolia 2024, taller de corpografía).

El sentido de grupo resulta decisivo en los procesos de acompañamiento, en los que las mujeres comparten oraciones, secretos y saberes, forjando vínculos que amplifican la potencia sanadora. Al respecto, Clavel aporta: "Las cicatrices nos ayudan a ser mejores personas [...] Es importante acompañar a otras en ese proceso" (Clavel 2024, taller de corpografía). Luego, Violeta complementa: "El oro que sana mi vida es la oración [...] también el amor familiar y de las amigas [...] cuando nosotras como mujeres nos juntamos a contar historias, desahogamos nuestro corazón y nos vamos renovadas" (Violeta 2024, taller de corpografía). Es así como la sanación se vive como un proceso dinámico y colectivo, en el cual la palabra, el secreto y el ritual embellecen el cuerpo y el territorio.

De este modo, las prácticas de curación-sanación se despliegan a través de la familia extensa y de los grupos de mujeres, que se consolidan como espacios de solidaridad y afecto, ofreciendo motivos para persistir y enfrentar la adversidad. Albahaca lo sintetiza al afirmar: "A mí me embellece la vida la familia de sangre y la familia extensa [...] siempre somos una" (Albahaca 2024, taller de corpografía). En conjunto, la sanación de las mujeres afrodescendientes se revela como una práctica integral que articula espiritualidad, fe, amor y sentido de grupo, embelleciendo la vida y fortaleciendo la resistencia.

El grupo como espacio sanador

La grupalidad curadora, conceptualizada por Parra-Valencia (2023, 14), constituye una alternativa decolonializadora y cotidiana frente a los dolores de la guerra y las violencias del despojo. Esta categoría se sustenta en la capacidad de los grupos para generar amparo, resiliencia y procesos sanación, subvirtiendo las relaciones de poder y los privilegios epistémicos que históricamente han silenciado los conocimientos y los privilegios epistémicos que han invisibilizado históricamente los saberes y prácticas de las mujeres afrodescendientes. En palabras de la autora, la grupalidad curadora "abre las disciplinas psi, escucha y dialoga con saberes silenciados por el talante moderno y colonial", reconociendo así el valor de los conocimientos comunitarios frente al individualismo y la fragmentación que impone modernidad occidental.

En este horizonte, la Red de Mujeres Afrodescendientes Kambirí y el grupo de cantaoras Orula en Medellín se constituyen en escenarios fundamentales donde la memoria, los legados ancestrales y las prácticas de curación se revitalizan mediante el encuentro colectivo. Recordar y compartir saberes se convierte en un acto de sanación y re-existencia, en el que la palabra, el canto, el ritual y la juntanza funcionan como recursos terapéuticos, emancipatorios y espirituales (Parra-Valencia, 2023). Violeta lo describe en los siguientes términos: "La Red Kambirí y que estamos recordando y trayendo a esta ciudad, todo lo que tenemos en las cabecitas, yo no lo tenía escrito. Por arte de magia, no sé, el Espíritu Santo me fue diciendo: tú sabes esto, tú viviste esto, te falta es practicarlo y traerlo a la comunidad que es la que tenemos acá; entonces, eso fue mi legado" (Violeta 2024; taller de corpografía).

La autora identificó tres dimensiones que articulan esta propuesta: la terapéutica, orientada a la sanación emocional y psíquica; la emancipatoria, que promueve la organización política y la resistencia colectiva; y la cosmológica-espiritual, que conecta

con la espiritualidad cotidiana (Parra-Valencia, 2023). A través de ellas, las mujeres transitan del aislamiento y el dolor hacia la pertenencia, el amparo y la reconstrucción subjetiva. Magnolia lo expresan así: “Porque eso es lo que a mí me sana es estar en los grupos, en todas las actividades, estar cantando, bailándolo, porque yo casi no bailo, solo cuando hacemos ensayos cuando se presentan cositas acá o en los grupos allá” (Magnolia 2024, taller de corpografía); y lo reafirma Bromelia al decir: “En el grupo soy feliz, aquí me río, bailo, canto y me olvido de los problemas, eso es lo que me sana” (Bromelia 2024, taller de corpografía).

La organización y la participación en el grupo emergen como claves para la sanación, al ofrecer espacios de aprendizaje, reflexión y perdón, donde las experiencias dolorosas pueden resignificarse colectivamente. Parra-Valencia (2023, 35) advirtió, sin embargo, sobre el riesgo del silenciamiento epistémico y de la apropiación instrumental de estos saberes por parte de expertos externos, que tienden a vaciar de sentido las prácticas culturales y rituales. En contraposición, la grupalidad curadora reivindica la centralidad del conocimiento local y la autonomía de las comunidades en la gestión de sus propios procesos de sanación y curación.

Durante los talleres de corpografía, la metáfora del *kintsugi* japonés fue determinante para ilustrar cómo las fracturas de la vida pueden embellecerse y resignificarse mediante el “oro del grupo”, entendido como el vínculo colectivo que repara y dignifica, como lo dice Violeta: “Incluso para mí ese es el oro, el grupo Orula es una parte fundamental porque nosotras a través de la historia de la oralidad, de la charla, la juntanza, nosotras traemos a colación nuestras vivencias” (Violeta 2024; taller de corpografía).

La dimensión espiritual y el amor expansivo constituyen los pilares de esta sanación grupal. Este amor, vivido como vínculo fraterno y comunitario, trasciende la familia nuclear y abarca la parentela, la vecindad y la comunidad afrodescendiente; fortaleciendo la capacidad de las mujeres para resolver, resistir y transformar el sufrimiento en dignidad (Parra-Valencia, 2023), asunto que enuncia Albahaca con el siguiente relato:

> En ese amor cabe el amor fraterno, el amor entre hermanos, el amor entre padre y madre, el amor de los hijos, el amor de los nietos y nosotras las mujeres negras, en ese amor de familia extensa: mi vecina, mi comadre, la de la cuadra, la del pueblo. Uno llega y las ve en la calle y pega unos gritos y las abraza y ese amor es sanador: bastante; a esa parte hay que meterle la espiritualidad del amor en quien creamos: en esa facultad que tenemos para resolver; a mí me gusta creer en mis antepasados, a mí me gusta creer en las

> ancestralidades, a mí me gusta creer en todo lo que me han enseñado las personas que me antecedieron. (Albahaca 2024; taller de corpografía)

El grupo, finalmente, se erige como un espacio seguro donde se tejen memorias, se fortalecen amistades y las mujeres encuentran fuerzas para seguir adelante, dejando atrás las cargas cotidianas: "¡Si! hay amigas que sirven para sanar. Y usted cree que nosotras cantando acá y bailando y formando la recocha cuando nos vamos de aquí vamos es regias. Y porque ya dejamos los problemas en las casas y acá salimos renovadas" (Violeta 2024, taller de corpografía).

En suma, la grupalidad curadora se revela como una alternativa comunitaria, cotidiana y descolonial para afrontar los dolores de la vida y de la guerra. La memoria, el amor, la espiritualidad y el aprendizaje compartido dignifican la existencia y fortalecen la resistencia de las mujeres afrodescendientes. El grupo se constituye en territorio sanador, espacio de re-existencia y fuente de esperanza, donde la curación se vive colectivamente y el saber local se reafirma como esencial para la transformación social.

El canto como práctica ancestral curanderil

En las comunidades afro, el canto constituye una experiencia ancestral de sanación que enlaza cuerpo, memoria y territorio, y se experimenta como un acto vital de resistencia y reparación comunitaria. Como señalaron Rengifo y Díaz (2017), el canto en el Pacífico colombiano sobrepasa lo artístico para convertirse en un mecanismo de reparación frente a la violencia y el desarraigo, movilizando memorias y saberes que dignifican la vida y mantienen la esperanza. Esta dimensión curanderil se manifiesta tanto en los rituales funerarios como cotidianos, donde las cantaoras diferencian entre alabaos, gualíes, arrullos, romances y chigualos, cada uno con usos específicos que acompañan los ciclos vitales y las experiencias de duelo.

El testimonio de Bromelia demuestra la densidad espiritual de estos saberes: "El alabao directamente, es algo muy, muy doloroso. Y precisamente uno lo canta como para darle como un poquito de ánimos a la familia, pero el alabao únicamente se le canta a mayores, únicamente a mayores y ya el Gualí si es para los niños" (Bromelia 2024, entrevista personal). Este ritual de clasificación responde a la edad de la persona fallecida y evidencia una comprensión espiritual profunda del tránsito entre la vida y la muerte, en la que el canto sostiene y ampara a la familia y la comunidad. Calderón et al. (2018) destacaron que los alabaos son "voces de vida y semillas de sanación", puesto que

permiten a las mujeres transformar el dolor en fuerza colectiva y en agencia política, especialmente en contextos atravesados por el conflicto armado y el desplazamiento.

Los gualíes y chigualos, por su parte, acompañan a los duelos infantiles y se distinguen por el baile y la musicalidad que los caracterizan. Allí, la tristeza se convierte en celebración y la comunidad se reúne para liberar al niño o niña del sufrimiento terrenal. Magnolia lo recuerda de la siguiente manera: "El chagualito es más bailadito […] le ponían tapa de olla, le ponían una olla, le ponían un tarro […] y así amenizaban el velorio del niño y no permitían que la gente se durmiera, ni que se fuera para la casa" (Magnolia 2024, entrevista personal). De este modo, el canto cumple una función de tejido social, evitando el aislamiento y fortaleciendo el acompañamiento colectivo en el duelo. El arrullo, en cambio, es una práctica cotidiana de cuidado, donde la voz materna calma, protege y arrulla: "El arrullo es cuando el niño está vivo y está como muy inquieto […] entonces uno empieza a cantarle a los niños y se van quedando tranquilos, se van serenando, hasta que se duermen" (Magnolia 2024, entrevista personal).

Más allá de su dimensión ritual, el canto se resignifica como acto político y como fuente de alegría y salud. Violeta, fundadora del grupo Orula, resaltó el sentido de pertenencia y dignidad que les otorga esta práctica colectiva: "Construimos canciones, versos, que la gente se haga preguntas: se cuestione. Que no se muera con nosotros ese legado es lo más importante". En este marco, el canto se inserta en la lógica de la grupalidad curadora propuesta por Parra-Valencia (2023), en la que la juntanza y la palabra cantada funcionan como recursos terapéuticos, emancipatorios y espirituales. Bromelia lo dice de la siguiente manera: "Cantar para mí es alegría, vida, salud, satisfacción; porque desde que tengo uso de razón me ha gustado cantar: he cantado" (Bromelia 2024, taller de corpografía).

En este orden de ideas, los cantos afrodescendientes son portadores de memoria y resistencia. Viajan entre generaciones, colectivizan la experiencia del dolor y la sanación, y configuran al grupo como un territorio seguro y regenerador. El canto, como práctica curanderil ancestral, surge como un acto de re-existencia que permite a las mujeres afrodescendientes reconocerse como sujetas activas en la producción y transmisión de saberes que curan, dignifican y transforman la vida.

3.5. Prácticas curanderiles de mujeres campesinas/populares y transformaciones



Figura 8. Ilustración de las violencias a la sanación. Encuentro que sana a mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares
Fuente: Información de encuentros de corpografía y entrevistas 2022-2024
Elaboración: Luisa Fernanda Martínez (Fadelasu), artista plástica e ilustradora

La ilustración de la figura 8, dedicada a las memorias corpográficas de mujeres curanderas campesinas/populares, se estructura en dos planos que dialogan entre sí y condensan la tensión entre el sufrimiento y la sanación en contextos de violencia y despojo. Desde la corpografía, entendida como herramienta visual y narrativa para

mapear el cuerpo-territorio de las mujeres, se inscriben tanto las huellas de la guerra como las potencias de la transformación (Rodríguez et al., 2021). La corpografía se presenta como una práctica situada que implica la escritura y lectura de los cuerpos, donde la experiencia tanto individual como colectiva se expresa a través de imágenes, gestos y marcas, revelando la memoria encarnada y la dimensión política de los afectos.

En el lado derecho de la composición domina una atmósfera sombría, teñida de tonos azulados y grises. Un cielo cubierto y una tormenta eléctrica simbolizan la violencia estructural y el destierro que sufren los cuerpos y territorios femeninos. Los paisajes muestran estructuras precarias, muros inconclusos, árboles secos y raíces expuestas, evocando la vida en periferias marcadas por la pérdida del arraigo y la ruptura de las redes de cuidados. Una figura femenina aparece acurrucada junto a un tronco seco, envuelta en una crisálida verde que comienza a abrirse. A su alrededor, objetos deteriorados como ropa y recipientes vacíos sugieren parálisis y abandono. La presencia de gusanos refuerza la idea de un tránsito entre la vulnerabilidad y la posibilidad de una metamorfosis.

La corpografía, es también una forma de territorialización del dolor y la esperanza: el cuerpo se convierte en espacio de inscripción de la experiencias y en territorio de lucha por el sentido y la dignidad (Yang 2023). Esta parte de la ilustración remite a la experiencia de mujeres campesinas/populares que, tras el desplazamiento forzado, enfrentan la ruptura de sus vínculos, la pérdida de territorio y el quiebre de sus redes de cuidado. La tormenta y la sequedad transmiten el dolor que atraviesa sus cuerpos, mientras la postura retraída de la figura simboliza el impacto emocional y físico de la violencia y el desarraigo.

En contraste, el costado izquierdo se llena de colores cálidos y luminosos, creando un ambiente vibrante y acogedor. En el centro, un grupo de mujeres se abraza bajo unas grandes alas de mariposa reparadas con líneas doradas al estilo kintsugi, símbolo que representa la transformación de las cicatrices en fuentes de fortaleza. El sol que brilla en lo alto sugiere un sentido de esperanza y renacimiento. En este espacio, la corpografía se manifiesta como una práctica de reescritura del cuerpo, donde las huellas del dolor se resignifican como potencia colectiva y afecto compartido.

La ilustración, en su conjunto, articula el cuerpo de las mujeres como territorio afectado por la violencia y, a la vez, como espacio de sanación y re-existencia. El territorio-tierra, representado en paisajes y elementos naturales, deja de ser únicamente escenario de trauma y desplazamiento para convertirse en espacio de reencuentro, memoria y medicina. De esta forma, la imagen sintetiza el paso de la parálisis y el dolor

hacia la potencia colectiva, subrayando el papel fundamental de la comunidad y la sabiduría ancestral en los procesos de curación de las mujeres campesinas/populares.

Salir de la crisálida y transformarse personal y emocionalmente

El proceso de sanación, tal como lo destacan las mujeres curanderas campesinas/populares, puede interpretarse como un verdadero ritual de paso (Han 2020). En este contexto, las prácticas simbólicas juegan un papel fundamental al permitir atravesar umbrales, estabilizar la vida y otorgar significado a la experiencia del sufrimiento. "Salir de la crisálida" implica, entonces, no solo dejar atrás las marcas de la violencia, sino también resignificarlas a través de un trabajo profundo sobre el cuerpo y la memoria, abriendo la posibilidad de una transformación vital y relacional. Esta transformación personal se convierte en una categoría central, dado que articula el paso del sufrimiento a nuevas formas de agencia, mostrando que la sanación no es lineal ni homogénea, sino una construcción situada, entrelazada entre experiencias individuales y colectivas.

En diálogo con Cabnal (2019), este tránsito constituye la antesala indispensable para la sanación de otras, debido a que solo quien ha resignificado sus propias heridas puede acompañar procesos similares. Artemisia lo comparte con claridad de la siguiente manera: "todo ese dolor que yo sentí en el transcurso de mi vida desde niña es lo que me hace ser, cuando me llegan personas a mi vida y yo poder sacar eso, que ya lo vivencié, que, si yo lo sané, la otra personita también lo puede hacer" (Artemisia 2024, taller de corpografía). En este fragmento se revela el vínculo entre la memoria corporal y el territorio, en el cual la herida se convierte en fuente de poder y aprendizaje comunitario, en consonancia con lo que Trejos (2019) describió como la persistencia de saberes y cuerpos que resisten la colonización y el despojo a través de prácticas originarias de curación.

El cambio de vida, como dimensión integral de este ritual de paso, se manifiesta en la reconfiguración de las relaciones, la ampliación del sentido de pertenencia y la apertura a nuevas formas de sentipensar. Caléndula recurrió a la metáfora del gusano y la mariposa para explicar cómo la transformación implica abandonar modos de habitar el dolor y abrirse a nuevas potencias: "ese proceso de transformación es lo que yo he vivido" (Caléndula 2024, taller de corpografía). Similarmente, Hortensia relató: "me ha cambiado mucho la vida, la forma de pensar, de ver las cosas, la forma de compartir con los demás

y ese amor que uno aprende a dar es una cosa impresionante" (Hortensia 2024, taller de corpografía).

Ambos testimonios ponen de manifiesto que el proceso de sanación no solo abarca lo individual, sino que transforma los modos de relación con la comunidad y el territorio, generando espacios de cuidado mutuo y de aprendizaje colectivo. Desde la perspectiva de Han (2020), estos relatos evidencian cómo los rituales de transformación personal generan resonancia afectiva y resignifican el cuerpo-territorio como lugar de resistencia y de sentido compartido.

La liberación de emociones negativas constituye otro nodo fundamental en esta metamorfosis. La sanación permite soltar el rencor, tristeza y autolesión, posibilitando la reconciliación con la propia vida. Menta lo relató con las siguientes palabras: "Yo tenía mucho rencor, muchas tristezas y siempre buscaba la manera de desprenderme de ellas, pero nunca lo encontraba […] el yagé me nutrió mucho, el amor para dar a las personas y el amor para darme a mí misma, amarme, respetarme y no volver a autolesionarme nunca más porque cada vida es valiosa" (Menta 2024, taller de corpografía)

Este proceso de liberación emocional está estrechamente ligado a las medicinas ancestrales y los rituales colectivos, que crean espacios seguros para reconocer y expresar los afectos. Tal como lo indica Trejos (2019), la liberación está profundamente imbricada con una cosmovisión donde cuerpo, alma y tierra se encuentran en diálogo, y donde la sanación se convierte en un acto de reconciliación con una misma y con el entorno.

De esta manera, reconocer y aceptar las heridas se convierte en el punto de partida para que las mujeres emprendan procesos de sanación profunda, en los que la vulnerabilidad se transforma en fuente de fortaleza y el cuerpo-territorio en archivo vivo de experiencias y espacio de re-existencia. Heliconia lo ilustra al afirmar que, "a través de las medicinas he podido ir sanando muchas de esas heridas" (Heliconia 2024, taller de corpografía). Como insistió Cabnal (2019), este movimiento no es únicamente íntimo, sino político y espiritual, dado que desmonta opresiones, cuestiona la victimización y abre la posibilidad de acompañar y sanar a otras. En esa línea, la transformación personal de las mujeres curanderas campesinas/populares constituye un proceso relacional y situado, pero al mismo tiempo una antesala ética y existencial para la sanación colectiva, enraizada en la fuerza de los rituales, la memoria ancestral y la potencia de los vínculos colectivos.

Medicinas ancestrales y espiritualidad

La sanación propia de las mujeres curanderas campesinas/populares, así como la de quienes acuden a ellas, se sostiene en una conexión profunda con las medicinas ancestrales y la espiritualidad. En este sentido, el cuerpo-territorio se convierte en escenario de encuentro entre saberes tradicionales y procesos de transformación vital. Plantas como el yagé, el tabaco, el mambe y el ambil actúan no solo a nivel físico y emocional, sino también como puentes hacia el autoconocimiento y la reconciliación con la memoria encarnada. Menta compartió las siguientes palabras acerca de cómo las ceremonias de yagé marcaron un punto de quietud en su vida: "Tenía mucho rencor, muchas tristezas y siempre buscaba la manera de desprenderme de ellas, pero nunca lo encontraba porque buscaba la paz en lugares donde no la había… el yagé me nutrió mucho, el amor para dar a las personas y el amor para darme a mí misma y no volver a autolesionarme nunca más porque cada vida es valiosa" (Menta 2024, taller de corpografía).

De manera similar, Gardenia narra cómo el acercamiento con esta medicina ancestral le permitió reorganizar su mundo interno: "Yo llegué a la medicina porque tenía mi vida en un caos, era depresiva, intentos de suicidios, no le encontraba sentido a nada […] alguien me habló del yagé, vine y desde la primera toma sentí como se me empezó a revolcar la vida y se me empezó a ir acomodando todo y aquí voy, ya 2 años" (Gardenia 2024, taller de corpografía).

Estos testimonios evidencian que la medicina ancestral propicia una reorganización espiritual y subjetiva, funcionando como punto de inflexión para resignificar la existencia y abrirse a nuevas formas de vida.

Los rituales colectivos, en los que se comparten plantas, menjurjes y saberes, constituyen escenarios de sanación grupal y de fortalecimiento espiritual. Preparar y compartir el mambe, o soplar tabaco en contextos ceremoniales, son prácticas cargadas de intenciones de limpieza, protección y conexión con lo sagrado. Artemisia destaca la importancia de este tejido comunitario: "La vida me ha cambiado bastante, me encontré esta familia espiritual que tanto busqué, en tantos años de mi vida y el amor que no encontré en el ámbito de la familia lo he visto acá" (Artemisia 2024, taller de corpografía). Estos rituales trascienden la dimensión individual y conectan con la memoria de los ancestros y con la espiritualidad del territorio. Manzanilla lo expresa así: "fue muy bonito porque pude conectar con mis abuelos que no conocí, he recibido bendiciones, demasiado, demasiado bonitas".

La espiritualidad se presenta como soporte de los procesos de sanación, reconstituyendo identidad y sentido de pertenencia. Heliconia afirma: “a través de las medicinas he podido ir sanando muchas de esas heridas y también a cambiar muchas cosas de mi vida”. Este poder sanador también se manifiesta en gestos cotidianos, como el abrazo: “me decían que yo era la que daba abrazos que reiniciaban la vida… un abrazo de corazón a corazón y las personas siempre me decían que cuando yo les daba ese abrazo ellos sentían que yo les chupaba algo; que la tristeza, el dolor” (Manzanilla 2024, taller de corpografía). Hortensia sintetiza esta experiencia en clave transformadora: “me ha cambiado mucho la vida, la forma de pensar, de ver las cosas, la forma de compartir con los demás y ese amor que uno aprende a dar es una cosa impresionante”. En este sentido, las medicinas ancestrales y la espiritualidad no solo son herramientas de sanación, sino también fundamentos para la re-existencia, la memoria y la esperanza en los cuerpos-territorio de las mujeres.

El grupo que cuida y potencia la agencia sanadora

El cuidado colectivo constituye un pilar en las prácticas curanderiles de las mujeres campesinas/populares, donde la experiencia individual se enlaza con la fuerza de la comunidad. En este contexto, cuidar y dejarse cuidar trasciende lo privado y se convierte en una estrategia de resistencia, re-existencia y reconstrucción del tejido social. La grupalidad curadora, como lo propone Parra-Valencia (2023), se configura como una alternativa cotidiana, comunitaria y decolonial frente a los dolores de la guerra y la violencia. Su potencia radica en que subvierte las relaciones de poder y cuestiona los privilegios epistémicos que históricamente han silenciado los saberes de las mujeres, así como de las comunidades rurales y afroindígenas.

La grupalidad curadora reconoce la capacidad de los colectivos para enfrentar, contener y procesar el dolor, así como las secuelas psíquicas y sociales de la violencia. Surge con especial fuerza en escenarios de adversidad y desigualdad, y se sustenta en la experiencia, la memoria y los recursos comunitarios, más allá de los saberes expertos externos. Artemisia expresa que llegar a este espacio fue como reencontrar un hogar: “Mi vida me ha cambiado bastante, me encontré esa familia espiritual [grupo] que tanto busqué, en tantos años de mi vida y el amor que no encontré en el ámbito de la familia lo he visto acá en todos y cada uno de los que habemos y van llegando” (Artemisia 2024, taller de corpografía).

Por ende, la sanación trasciende lo individual para situarse en la esfera colectiva y comunitaria, donde el sufrimiento se trama a través de vínculos intersubjetivos, entramados relacionales y espacios de confianza. En esta línea, Han (2020) sostiene que los rituales y las prácticas compartidas estabilizan la vida y permiten que el dolor se procese en clave colectiva, generando resonancia y sentido.

La grupalidad curadora entreteje saberes occidentales, indígenas, campesinos, afrodiaspóricos y amefricanos, como lo muestran las mujeres campesinas/populares al articular conocimientos ancestrales, rituales y cotidianos en clave intercultural. Este enfoque plural y crítico desafía la hegemonía del saber moderno/colonial y cuestiona la dependencia de expertos externos, al tiempo que reivindica la autonomía, la inclusión y la agencia comunitaria para preservar recrear sus propias formas de cuidado. En esta dirección, Parra-Valencia (2023) expone que la grupalidad curadora no solo constituye una apuesta descolonial, sino también antirracista, antipatriarcal y anticapitalista, enraizada en los saberes situados que emergen desde los márgenes y que incorporan una mirada interseccional sobre raza, clase y género.

La agencia sanadora de las mujeres curanderas campesinas/populares se potencia en la relación con el grupo y la comunidad, en la que el reconocimiento y la gratitud de quienes reciben el cuidado legítimo y fortalecen el poder curativo de la curandera. Artemisia lo narra con claridad:

> Es cuando logramos esas sanaciones en aquellos pacientes que confían en nuestra sabiduría en las palabras, los rezos y las medicinas que utilizamos para esa sanación. Eso nos identifica como tal cuando el paciente sale satisfecho, cuando entra con una carga y sale liviano y agradecen. Es ahí donde más nos fortalecemos y nosotras decimos, pasa en mi caso: sí se puede, sí lo soy, y gracias, siempre doy gracias por esa sanación a esas personitas que llegan a mi vida. (Artemisia 2024, entrevista personal)

Este entramado relacional y emocional confirma lo que Parra-Valencia (2023) denominó la dimensión terapéutica de la grupalidad curadora: el auxilio, el alivio y el apoyo mutuo como mecanismos para tramitar el dolor, posibles únicamente en la relación con el/la otro/a. No obstante, la grupalidad también posee una dimensión emancipatoria, en tanto emerge desde la comunidad para transformar las condiciones materiales y simbólicas de existencia, reivindicando la autonomía y la independencia del pensamiento latinoamericano y caribeño. La autora propone que la creatividad se convierte en motor de autonomía y agenciamiento al corporizar las prácticas en la vida cotidiana.

La dimensión cosmológica-espiritual enlaza la grupalidad curadora con la naturaleza, lo planetario, lo ancestral y lo trascendente, manifestándose en el uso de

elementos rituales como el tabaco, las plantas y los rezos. Sábila lo nombró como "antorcha, guía y protector", mientras que Artemisia reconoció en el tabaco una fuerza que vincula a la tierra y a las emociones más profundas. En este sentido, Parra-Valencia (2023), en diálogo con Marcos (2022), considera que, en la cosmovisión indígena, la enfermedad no puede separarse del desorden cósmico; de esta forma, reparar el cuerpo implica también restaurar el mundo y reordenar la relación con las fuerzas que lo atraviesan.

Todo esto permite afirmar que la grupalidad curadora es plural y multidimensional: terapéutica, emancipatoria y espiritual. Se sitúa en un conocimiento fronterizo que propicia intercambio de saberes, estéticas y éticas, y se configura como un espacio de contención y creatividad que posibilita la movilización emocional y la generación de alternativas colectivas frente a la adversidad. Sanarse para sanar constituye, entonces, una ética cotidiana que resiste a la violencia y al despojo, y que, mediante la expansión del cuidado y la fuerza de la grupalidad, transforma las relaciones, los cuerpos y los territorios habitados. Por ello, la grupalidad curadora no solo reconoce el poder sanador de los colectivos en contextos de violencia, sino que también reivindica saberes diversos y proyecta una alternativa descolonial y comunitaria para enfrentar el dolor y construir vida digna más allá de la intervención profesional o la lógica institucional.

Prácticas curanderiles entre tabacos y rezos

En el mundo de las mujeres curanderas campesinas y populares, las prácticas de curación-sanación tejen un entramado complejo que mezcla saberes, sensibilidades y herramientas rituales, donde lo cotidiano se funde con lo extraordinario. En este entramado, la palabra, el abrazo, el tabaco y la oración forman un repertorio terapéutico que actúa como un puente entre las dimensiones física, emocional, energética y espiritual. Aunque estos gestos puedan parecer sencillos, adquieren un carácter ritual al resignificar la vida diaria y transformarla en un acto de resistencia y re-existencia.

La palabra se entiende como un canal de sanación y diagnóstico, portadora de una fuerza que supera lo racional y conecta con lo intuitivo y espiritual. Artemisia lo expresa así: "La palabra, cuando yo debo hablar con un paciente, salen cosas que yo sé que no soy yo, soy un canal" (Artemisia 2024, taller de corpografía). En este sentido, la palabra se convierte en un acto performativo y relacional, donde la curandera media entre lo visible y lo invisible, revelando la dimensión energética que tiene la comunicación sanadora. Parra-Valencia (2023) destaca que lo curativo no se encuentra solo en la

técnica, sino en la capacidad de tejer vínculos y contener afectos; hablar y escuchar se vuelven prácticas diarias que adquieren valor ritual y descolonial frente a la lógica eurocentrada de la medicina moderna.

El abrazo, por su parte, funge como gesto de contención y cesión energética, capaz de aliviar cargas emocionales profundas. Manzanilla recordó en su relato cómo sus pacientes definen sus abrazos como actos que "reinician la vida", puesto que permiten liberar tristeza y dolor: "Muchas personas me han dicho que me recuerdan por los abrazos, porque dicen que son llenos de tristezas, de cargas, y que cuando yo los abrazo, es como si ellos se vaciaran" (Manzanilla 2024, entrevista personal). Rosa, quien recibió un abrazo en un momento de gran sufrimiento, narra lo siguiente: "Cuando yo vine aquí con mucho dolor, mucha tristeza de todo lo que me ha pasado, [Manzanilla] me abrazó y yo sentí muchas cosas con ese abrazo y esa sonrisa sanadora (Rosa 2024, taller de corpografía).

En esta línea, Parra-Valencia (2023) declaró que la grupalidad curadora se nutre de lo cotidiano y lo relacional: un abrazo, una sonrisa o una palabra amable se convierten en rituales mínimos pero potentes, capaces de sostener la vida y metabolizar el dolor en comunidad. El abrazo deja de ser un simple contacto físico para constituirse en práctica simbólica y espiritual que reconfigura el cuerpo como territorio de encuentro y sanación.

El tabaco, llamado de manera respetuosa "abuelo tabaco" por su carácter protector y ancestral, ocupa un lugar destacado en las prácticas de estas mujeres. No solo se utiliza como herramienta para el diagnóstico, mediante la observación del humo, la llama y las sensaciones corporales, sino que también funciona como guía espiritual y canal de información. El tabaco es entendido como un ser vivo, dotado de agencia y sabiduría, con el cual se establece una relación de comunicación respetuosa y recíproca. Siguiendo la reflexión de Coccia (2017), quien invita a reconocer a las plantas como sujetos del mundo y no simples objetos utilitarios, las curanderas mantienen un diálogo constante con el tabaco, leen sus señales y confían en su poder para transformar percepciones negativas y abrir caminos hacia la sanación colectiva. Trabajado con intención y respeto, el tabaco se convierte en una tecnología espiritual y un canal de información que articula lo sensorial, lo simbólico y lo espiritual, constituyendo una práctica curativa profundamente relacional y decolonial.

La oración y la petición espiritual complementan y potencian los procesos de curación-sanación, articulando el ejercicio de las mujeres con fuerzas protectoras y entidades superiores. Orar por otras personas, como relató Manzanilla, no solo favorece la sanación de quien recibe, sino que también fortalece a quien ora, mostrando la

reciprocidad inherente a estas prácticas. En palabras de Parra-Valencia (2023), estas dinámicas desbordan la lógica individualista y abren espacios de comunión y co-presencia, donde la sanación surge de la fuerza colectiva y de la conexión con lo ancestral y lo trascendente.

La relevancia de estas prácticas reside en su capacidad de articular lo simbólico, lo corporal y lo espiritual, creando redes de apoyo y sentido en territorios atravesados por el dolor y la resistencia. Las mujeres curanderas, mediante la palabra, el abrazo, el tabaco y la oración, resignifican el dolor y habilitan espacios de encuentro, transformación y re-existencia. En este porvenir, la vida misma se asume como ritual, y lo cotidiano —un gesto, una sonrisa, una palabra— se revaloriza como fuente de poder sanador y de resistencia frente a la fragmentación impuesta por la modernidad.

Capítulo tercero

Insurgencias, resistencia y curación-sanación: herencias, espiritualidad y organización social en mujeres indígenas y afrodescendientes

> A veces el sueño se escapa y solo
> vuelve al recrearse el territorio; un aroma nos
> evoca la comida de la casa, y esta nostalgia
> permite unir los corazones desde el sitio de
> enunciación y a kilómetros de distancia, con un
> hilo invisible común con las ancestras.
> (Torres y Grueso 2020, 14)

Al margen de la historia oficial, allí donde la violencia y el despojo han dejado cicatrices profundas, las mujeres indígenas y afrodescendientes han sostenido la vida a través de prácticas de curación-sanación que desafían la necropolítica y la lógica de la exclusión (Mbembe 2016). Estas acciones no son gestos aislados, sino insurgencias cotidianas que resisten la destrucción de los vínculos comunitarios y la negación de la diferencia, inscribiéndose en lo que Walsh (2017) denomina "pedagogías de la resistencia, (re)existencia" (11). En mi recorrido como mujer vinculada a estos procesos, he sido testigo de cómo la vida se rehace en el acompañamiento de una curandera, la palabra compartida en ceremonia o el acto colectivo de tejer memorias y cuidados en medio del dolor y la diáspora (Cabnal 2010; Segato 2018). El caso de Ludis, mujer sabedora Wiwa de la Sierra Nevada, y el de Deyanira, matrona afrodescendiente de Quibdó, hoy residentes en el área Metropolitana de Medellín, ilustran cómo la curación-sanación se convierte en resistencia y la sanación colectiva emerge como respuesta ante la violencia estructural y el etnocidio urbano.

Estas experiencias no pueden reducirse a una reacción ante el sufrimiento; son afirmaciones de dignidad, agencia y memoria. Ludis transforma el desarraigo en territorio de lucha, reescribiendo la ciudad desde las gramáticas de su pueblo, mientras Deyanira convierte la cocina y la medicina afro en espacios de reparación simbólica. En ambas, la curación-sanación es inseparable de la defensa del cuerpo-territorio (Cabnal 2010), pues cada pagamento, infusión o palabra es resistencia frente al olvido y la colonialidad del ser (Lugones 2008). He aprendido con ellas que la curación-sanación más que un remedio, es una práctica política y espiritual que restituye pertenencia y comunidad.

Los saberes ancestrales que nutren estas prácticas han resistido siglos de despojo, racismo y epistemicidio (Quijano 2000; Walsh 2007a). La transmisión oral, el uso ritual de plantas, el tejido y la palabra han preservado una memoria colectiva que sostiene a los pueblos en la crisis y el desplazamiento forzado. En la ciudad, una ceremonia sencilla puede convocar la fuerza de los ancestros y sanar heridas que la medicina hegemónica no alcanza. Por lo cual, estos saberes dialogan con los desafíos contemporáneos y se adaptan sin perder su raíz ontológica.

La interseccionalidad atraviesa profundamente las vidas de estas mujeres, configurando escenarios de exclusión múltiples y complejos. Ser mujer, indígena o afrodescendiente, y en muchos casos haber sido desplazadas, significa enfrentarse a una encrucijada de violencias cotidianas y estructurales. Esta realidad, revela una injusticia persistente que no puede ignorarse.

En las trayectorias de Ludis y Deyanira, la combinación de género, raza/etnia y desarraigo territorial no solo incrementa los desafíos, sino que también potencia su capacidad de agencia y creación colectiva. Su liderazgo insurgente se fundamenta en una ética del cuidado y la solidaridad, que se opone radicalmente a las lógicas coloniales y patriarcales, y abre caminos para nuevas formas de resistencia y esperanza al vivir en la urbe.

No menos importante son los retos de habitar la ciudad que revela una compleja trama de tensiones, resistencias y transformaciones. El tránsito del lugar de origen a la ciudad, más allá de un cambio geográfico, implica una profunda reconfiguración de identidades, prácticas y sentidos de pertenencia. La tensión rural-urbano se manifiesta en la constante negociación entre la memoria de los territorios de origen y las exigencias del entorno citadino, donde los saberes ancestrales enfrentan procesos de deslegitimación y marginación.

Por lo anterior, este capítulo con una mirada situada pretende visibilizar las genealogías de las mujeres curanderas-sanadoras, las cuales no se limitan a la transmisión materna o familiar, sino que se expanden en redes de comadres, aliadas, abuelas y maestras que encuentran en la urbe. En la ciudad, la memoria de las ancestras se reactualiza en círculos de palabra, talleres colectivos y prácticas cotidianas de cuidado, donde las mujeres reconstruyen lazos de solidaridad y pertenencia. Así, la genealogía deviene una trama viva de saberes y resistencias que desafía la fragmentación urbana y sostiene la pervivencia de los conocimientos curanderiles en contextos adversos.

A través de las historias de vida de Ludis y Deyanira se narra y analiza cómo la herencia, la espiritualidad, ancestralidad y organización social transcurren en la vida de estas mujeres como formas insurgentes de sostenerse en medio de contextos de violencia y despojo. Por lo tanto, creo que la sanación-curación como ética y política del cuidado, posibilita una manera valiosa de sostener la vida y la dignidad colectiva. Estas dos mujeres curanderas-sanadoras a través de sus trayectorias nos muestran caminos de resistencia, esperanza y determinación desde los márgenes en que las sitúa el sistema colonial.

Acercarme a estas mujeres me han permitido entender que las prácticas de curación-sanación desafían la colonialidad del saber y del ser, y ofrecen opciones concretas para la dignidad de la vida-existencia. Al centrar la mirada en las experiencias vitales de Ludis y Deyanira, propongo reflexionar sobre el valor de los saberes ancestrales, la potencia de la resistencia femenina y la urgencia de reconocer otras formas de cuidado y organización social como ejes centrales para la construcción de otros futuros más amables.

1. Ludis: Cuidado insurgente y saberes femeninos Wiwa frente al etnocidio urbano



Figura 9. Foto de feria de artesanías en el parque de Itagüí
Fuente: archivo propio, septiembre de 2024

Entre fronteras, Ludis, una hija del corazón del mundo (La Sierra Nevada) teje su existencia entre la Sierra Nevada de Santa Marta e Itagüí. Su trayectoria trasciende el relato biográfico para convertirse en un mapa vivo de resistencias epistémicas encarnadas por mujeres indígenas en contextos de destierro urbano. Como India de la Luna —nombre ancestral que se le otorgó—, Ludis personifica la paradoja de habitar una modernidad que, mientras exalta folclóricamente la "diversidad", estigmatiza sus prácticas medicinales con ambil y mambe, calificándolas de brujería o superstición premoderna.

Esta tensión entre desarraigo y resistencia atraviesa también a las nuevas generaciones. Felipe, su hijo, reconoce la importancia de los lazos familiares pese a las dificultades impuestas por el desplazamiento y la vida urbana: "mi mamá siempre ha sido un ejemplo. Me enseñó a ser responsable y a valorar el esfuerzo. Recuerdo que siempre me decía: Si quieres algo, tienes que trabajar por ello" (Felipe Calle 2024, entrevista personal). Esta afirmación da cuenta de la persistencia de vínculos afectivos y de la solidaridad fraterna como formas de cuidado y resistencia en una familia marcada por el destierro. Felipe destaca, además, el esfuerzo de Ludis por mantener vivas las prácticas ancestrales en la ciudad, y cómo estas experiencias han fortalecido su identidad y sentido de pertenencia a su pueblo Wiwa.

En la misma línea, Abraham, sobrino de Ludis, subraya la relevancia de los espacios de encuentro y ceremonias urbanas como estrategias para reconstruir la memoria colectiva y sanar heridas del despojo. Abraham considera el valor de Ludis y su trabajo en la ciudad, al compartirnos su pensamiento: "Mi tía no tiene malicia en su corazón, en su mente. La fuerza de mi tía está en su capacidad de convocar y de hacer sentir a otros que no están solos, que la medicina y la palabra siguen vivas, aunque estemos lejos de la Sierra" (Abrahan Martínez 2024, conversación colectiva).

Los testimonios de Felipe y Abraham visibilizan cómo la curación-sanación no son prácticas individuales, sino procesos colectivos que involucran a la familia y a la comunidad, resignificándose en contextos urbanos como formas de resistencia ante el etnocidio y la fragmentación cultural.

Ludis fue obligada a abandonar la Sierra Nevada por amenazas de actores armados hace más de treinta años, asunto que no solo conllevo a un cambio geográfico, sino a un desgarro civilizatorio. Al romper abruptamente con su lugar de origen, formar una familia fuera y criar a sus hijos fuera de los rituales de iniciación Wiwa, enfrentó la presión de asimilarse a lógicas urbanas que fragmentan los vínculos comunitarios. Sin embargo, no sucumbe al epistemicidio, transformó su vida en Itagüí en un territorio insurgente: allí

participa activamente en la reivindicación de los pueblos indígenas, realiza pagamentos urbanos y mantiene una relación orgánica con la medicina ancestral.

Su liderazgo encarna un feminismo de la tierra (Cabnal 2010), donde el cuerpo-territorio se levanta como trinchera para resguardar la vida según su cosmovisión. Cada ceremonia con tabaco sagrado y cada demanda por educación intercultural constituyen actos "contra-pedagógicos" frente a la crueldad (Segato 2018). Ludis no solo preserva saberes ancestrales, sino que los adapta al contexto urbano, demostrando —a través del tejido y el uso de plantas— que la ciudad puede reescribirse desde gramáticas indígenas.

Su historia es un testimonio que invita a reflexionar sobre la diferencia cultural, los procesos de resistencia en la ciudad y las violencias asociadas a su lugar en el mundo como mujer, india, sabedora y lideresa. Ludis nos acerca a la curación-sanación como un camino de relación e interdependencia entre el ser humano y la vida, donde la naturaleza, la espiritualidad y las medicinas ancestrales constituyen fuentes de conocimiento y formas de insurgencia ante un mundo en constante transformación.

Para comprender en profundidad las experiencias de Ludis y su conexión con sus raíces, es esencial considerar el contexto del pueblo Wiwa, ubicado en la Sierra Nevada de Santa Marta,[11] un espacio de riqueza natural invaluable frente al mar Caribe. Este territorio protegido por la UNESCO alberga una diversidad de especies y pueblos. La comunidad Wiwa es uno de los cuatro pueblos indígenas asentados en la Sierra Nevada, su territorio ancestral. Para los wiwas, el territorio no es solo un espacio físico, es el hogar de los espíritus y guardianes de la naturaleza.

La cosmovisión Wiwa se caracteriza por valorar profundamente la relación con la tierra, la medicina tradicional y la vida comunitaria. No obstante, esta comunidad ha sido debilitada por factores como la evangelización, la colonización campesina, la persecución de los Mamos —sabedores espirituales—, el saqueo de lugares sagrados, la bonanza

[11] La Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia, se ubica en la montaña litoral más alta del mundo, con picos de hasta 5,775 metros. Declarada Reserva de la Biosfera por la UNESCO en 1979, su biodiversidad e hidrografía benefician a 1.4 millones de personas. Es hogar de los pueblos indígenas Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo, quienes han preservado sus tradiciones ancestrales y su conexión espiritual con la tierra, promoviendo una relación de interdependencia de la naturaleza y la cultura. Desde las cosmovisiones de estos pueblos, la Sierra es considerada el corazón del mundo que deben proteger a través de pagamentos en los sitios sagrados para preservar el equilibrio de la vida (Giraldo 2010). El conflicto armado en la Sierra Nevada de Santa Marta afecta la vida de las comunidades indígenas, especialmente sus prácticas espirituales y sus modos de vida. Los grupos armados invaden sitios sagrados, amenazan a promotores de salud y dificultan el acceso a servicios médicos. Además, generan temor en las reuniones comunitarias y limitan la movilidad. La situación también ha llevado al reclutamiento de jóvenes por parte de estos grupos, lo que agrava la pérdida de identidad y derechos humanos en la región. Se ha sugerido incentivar el diálogo y la salida concertada a estas problemáticas en pro del cuidado de la vida y de este territorio (Huertas, Esmeral, y Sánchez 2017).

marimbera y cocalera, la presencia de grupos armados y los megaproyectos (CO CNMH 2018). El desplazamiento forzado, como mecanismo de una guerra crónica por la usurpación del territorio y sus bienes, constituye un manifiesto de crueldad que desconoce la riqueza étnica, cultural y biodiversa de esta región.

Ludis fue víctima de desplazamiento forzado en los años noventa, lo que la obligó a abandonar su territorio de origen y establecerse en Itagüí. Desde entonces, ha asumido el rol de lideresa indígena, articulando y vinculando a las familias indígenas en ese municipio (Alcaldía de Itagüí 2021). Para Ludis, Itagüí representa también un territorio ancestral, pues alguna vez fue hogar del pueblo Nutabe, un grupo indígena prehispánico. Al rememorar su llegada, afirma: "acá me trajo mis ancestros. La vida, el universo, me trajo hasta aquí". Estas palabras resignifican su despojo territorial y cultural, transformándolo en insurgencias a través de su liderazgo y trabajo comunitario en el ámbito urbano.

En el sur metropolitano de Medellín se encuentra Itagüí, un territorio que, antes de la colonia, era habitado por el pueblo Nutabe y que hoy acoge a numerosas personas víctimas del desplazamiento forzado. Actualmente, se registran miles de víctimas en el municipio (2021), conformando un mosaico de memorias fracturadas. Entre ellas, familias indígenas —Emberá, Murui Muina, Wayuu y Wiwa, siendo Ludis la única representante de este último— reescriben su existencia entre el asfalto y la montaña. Estas familias se distribuyen tanto en zonas rurales como urbanas, reflejando la diversidad étnica y la resistencia de estas comunidades en entornos urbanos (2021).

Ludis, única indígena Wiwa en la urbe de Itagüí, encarna lo que Cabnal (2010) denomina "cuerpo-territorio en resistencia". Ser mujer indígena arraigada a su cosmovisión le permite afrontar la discriminación y la exclusión social. La conexión con la comunidad Wiwa y el legado cultural que porta es una fuente de fortaleza emocional y espiritual. Como ella misma expresa: "A veces siento que estoy sola, pero hablo con mi familia y recuerdo lo que me enseñaron. Eso me da fuerza" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Este vínculo con la Sierra es esencial para ella, igualmente como lo es para otras etnias que llevan consigo su territorio en el corazón. También mantienen un estrecho vínculo con la ancestralidad, incluso en contextos urbanos.

La vida de Ludis es un ejemplo vivo de la resistencia y la lucha que enfrentan muchas mujeres indígenas desplazadas en contextos urbanos. Su historia, que va desde la Sierra Nevada de Santa Marta hasta la ciudad, está llena de retos: por un lado, el deseo de mantener sus raíces y, por otro, la necesidad de adaptarse a una realidad completamente

distinta. Al escucharla, me queda la sensación que, aunque las dificultades son grandes, su vínculo con la cosmovisión Wiwa sigue siendo el corazón de su vida. En medio de recuerdos ancestrales y sueños por cumplir, Itagüí se vuelve el escenario donde ella y otros indígenas luchan por seguir existiendo sin perder su esencia. Así, con cada paso y cada acto cotidiano, van escribiendo una nueva historia de dignidad y reconocimiento en un mundo que no deja de cambiar.

1.1. Entretejiendo memorias: legado de mujeres sabias Wiwa

Ludis habla con un profundo amor y respeto por su familia y su pueblo Wiwa. Admira mucho el legado que le han dejado sus ancestras. Como sabedora, suele decir: "El sabedor tiene su legado; no es así nomás" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1). En las comunidades indígenas de Colombia, la familia es el centro donde se transmiten los conocimientos y tradiciones, sobre todo a través de la palabra. Los mayores comparten sus saberes con los más jóvenes, ayudando así a conservar la cultura y a fortalecer la identidad de todos (Muñoz, Giraldo, y López 2019).

Fue justamente en el entorno familiar, de la mano de su abuela, su madre y su tía, donde Ludis aprendió sobre medicina tradicional y espiritualidad, dos elementos clave que han marcado su identidad como mujer indígena. Este legado va más allá de lo personal: es un conocimiento ancestral que le da fuerza y sentido, incluso viviendo en la ciudad. Su madre fue su primera maestra y la persona que la conectó con el pueblo Wiwa y su manera de ver el mundo. Aunque ya han pasado treinta años desde que su madre se desapareció, Ludis siente que su presencia sigue siendo fundamental en su vida como sanadora. Lo dice con orgullo: "Esa fue la madre que me dio la vida y me siento orgullosa de esa madre, una india me dio la vida" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1).

En su hogar en la Sierra Nevada, el acto de tejer se convirtió en un símbolo de transmisión cultural y emocional. Según Ludis, su madre tejía no solo mochilas, sino también historias y enseñanzas: "era el pensamiento de mi mamá, tejer; porque en ese tejer y empezar un plato de mochila, ahí estaba dejando ella todo, el día a día, sus risas, su trabajo, su sudor, su pensamiento para sus hijos" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Para Ludis, el tejido fue refugio en tiempos de adversidad: "El tejer era mi descanso, mi forma de encontrar paz". En el tejido encontraba un espacio para inscribir los pensamientos del día, evocando recuerdos valiosos: "Las cosas más bonitas que llevo

en mi corazón, el tejer, que mientras mis primas estaban en otras cosas, yo tejía cosas de la luz, de esos colores de la luz, hacía cosas de vasos, canastos para las frutas, ese era mi descanso; después de todo el día de cuidar a mis sobrinas, de ayudar a mi mamá, ese era mi descanso" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1).

Este testimonio evidencia cómo las labores cotidianas y los pensamientos son inscritos en el tejido, que funciona como un diario de la memoria y narra tanto la historia personal como la colectiva. Al enseñarle a tejer, su madre le transmitió un significado esencial para el pueblo Wiwa: el tejido es un vínculo, un cordón umbilical de unión con los ancestros. Como herencia ancestral, el tejido constituye un elemento fundamental del legado generacional, formando parte esencial de la relación con los otros, la naturaleza y la espiritualidad.

> […] tejer representa la cultura en su función espiritual, social y económica. Espiritual al conservar la memoria ancestral del tejido y su simbología; social al elaborar un objeto que contribuye a suplir necesidades básicas de desarrollo [...] y fundamentalmente en lo económico, porque son estos ingresos esenciales para contribuir con su aporte a las necesidades de la familia. (M. López 2015, 89)

El linaje femenino, que proviene de generaciones anteriores a su madre, como su abuela, es clave para comprender el legado de saberes ancestrales relacionados con la cocina, el tejido y las plantas, hoy esenciales en la vida de Ludis. Ella relata cómo estos aprendizajes marcaron su identidad e incluso su trabajo como artesana: "Entre esas cosas, el tejer, lo que soy yo en mi emprendimiento y en gastronomía por mi abuela […] Y yo veía a mi abuela ya con su descanso, con su tabaco, y me dejaba el cabito" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2).

Su abuela la introdujo al mundo de las plantas, entre ellas el tabaco, central en las prácticas de curación-sanación que atraviesan a las mujeres, independientemente de sus inscripciones étnico-raciales. Este aprendizaje implicó el uso simbólico del tabaco como medio de comunicación con los espíritus y ofrenda a la Madre Tierra, así como la transmisión de conocimientos en cocina y tejido, habilidades esenciales en la vida cotidiana (Loaiza 2013, 145).

Otra figura clave en el linaje femenino de Ludis fue su tía, una Saga —mujer sabia Wiwa—, quien le enseñó sobre el rol de la mujer en su comunidad. A través de su tía, Ludis aprendió sobre el cuidado familiar, los rituales espirituales, los pagamentos y el tejido, prácticas fundamentales en la cosmovisión de los pueblos de la Sierra Nevada. Estas enseñanzas incluyeron también el conocimiento sobre plantas medicinales y la

conexión espiritual con la tierra: “Me enseñaron sobre las plantas, la medicina y la conexión con nuestra tierra. Esas enseñanzas son parte de lo que soy hoy” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1). Las Sagas, como guardianas del conocimiento ancestral, representan un puente entre generaciones, asegurando la continuidad de las prácticas culturales y espirituales frente a los procesos modernos y coloniales:

> Las Sagas son mujeres con un papel muy particular: son seres de conocimiento, mujeres-mamo, sacerdotisas de la Sierra Nevada, Abuelas de una tradición milenaria que condensan en sí todo el saber hecho actividad ritual de mujer a través de años de aprendizaje; su labor contiene el saber de numerosos antepasados, de una tradición que aflora en su figura tanto en la sociedad kogi como en la wiwa. (Loaiza 2013, 152)

El papel de las mujeres en el linaje de Ludis resalta la trascendental labor que han desempeñado en la preservación de los saberes ancestrales indígenas del pueblo Wiwa, donde su rol como cuidadoras y sanadoras ha sido esencial para la continuidad cultural frente a múltiples adversidades. A través de figuras como su madre, abuela y tía, Ludis ha forjado una identidad profundamente enraizada en estos conocimientos heredados, donde la medicina ancestral, el tejido y los rituales espirituales se entrelazan como hilos de una misma trama cultural.

Mujeres sabias como las Sagas, cuidan las prácticas ancestrales y también son guías espirituales, encargadas de mantener viva la visión del mundo Wiwa, incluso frente a los retos que impone tanto el pasado como el presente. Para Ludis, su relación con la tierra, las plantas medicinales y los pagamentos no es solo algo heredado: es una manera activa de seguir siendo un puente entre generaciones, aún en medio de la ciudad. Ese legado, transmitido de mujer a mujer, ha sido clave para definir su identidad como mujer medicina y le da fuerza en la lucha por preservar la cultura y la espiritualidad de su pueblo, a pesar de la distancia con su territorio de origen.

Cada vez que Ludis sana o teje, está protegiendo las raíces de su pueblo, incluso en la ciudad, donde mantener viva la cultura se vuelve un acto diario de resistencia y afirmación de quién es. Compartir sus conocimientos, practicar la medicina tradicional, el tejido y los pagamentos no solo le dan sentido a su vida, sino que ayudan a que la memoria colectiva de los Wiwa siga presente en el entorno urbano.

En definitiva, el linaje femenino de Ludis —su madre, abuela y tía— ha sido fundamental para construir su identidad y para que los saberes ancestrales sigan vivos, incluso en tiempos y lugares difíciles. Gracias a la palabra, el tejido y la sanación, estas mujeres han logrado transmitir conocimientos esenciales para la vida y la resistencia de

su pueblo. Ludis, como heredera y portadora de ese legado, representa la fuerza de una tradición que, a pesar de los desafíos de la modernidad y el desplazamiento, sigue viva y en constante cambio.

1.2. Ludis, del despojo territorial a la soberanía corporal

La vida de Ludis, única como la de cada uno de nosotros, refleja las luchas que comparten muchas mujeres indígenas al enfrentar la violencia y defender tanto la vida como su territorio. A lo largo de su camino, esta curandera ha tenido que lidiar con distintas formas de violencia: desde conflictos familiares hasta discriminación estructural, todo esto muy ligado a su identidad como mujer indígena. El hecho de ser mujer y pertenecer a un pueblo originario la ha puesto en una situación de doble discriminación, una realidad compleja que solo se entiende si miramos cómo se cruzan distintos factores, especialmente en las ciudades. Como explica Lugones (2008), la opresión de las mujeres indígenas y afrodescendientes no solo tiene que ver con el género, sino también con la raza, la clase y la sexualidad, y todo esto está atravesado por una historia de colonialismo que deshumaniza y subordina.

Dentro de este contexto, la historia familiar de Ludis ya mostraba algunos de estos retos: su madre, del pueblo Wiwa, y su padre, un guajiro y líder social, se conocieron en la Sierra Nevada y de esa unión nació ella. A pesar de las dificultades, Ludis logró construir lazos muy fuertes con sus hermanos y sus padres. Como ella misma dice: “El amor que me dieron mis hermanos, mi madre, mi papá, es lo que hoy soy” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Su experiencia nos muestra que, aunque las mujeres indígenas enfrentan muchas formas de opresión, también encuentran en la familia y la comunidad una fuente importante de apoyo y de afirmación de su identidad.

Sin embargo, la dinámica en su familia no fue sencilla. La ausencia de convivencia entre sus padres y el ir y venir entre la familia materna y paterna crearon un ambiente donde la violencia, sobre todo por su condición de mujer indígena, estuvo presente y marcó su infancia y juventud. Su madre le advertía sobre los riesgos de irse con su padre: “¿A qué te vai a ir, hija, a que te peguen, a que te maltraten?” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1). Desde entonces, la discriminación y la opresión se volvieron constantes en su vida, contra las que ha debido luchar.

Las experiencias de violencia que Ludis rememora son profundamente dolorosas y revelan la complejidad de las opresiones que enfrentan las mujeres indígenas. Durante

su infancia, fue víctima de maltratos por parte de la esposa de su padre, quien la rechazaba por su "olor a indio" y le prohibía acercarse a él. La gravedad de la situación llevó a que su abuela la rescatara y la llevara a Valledupar, como Ludis recuerda: "En mi niñez sufrí tanto maltrato por parte de la esposa de mi padre, que mi abuela, en paz descanse […] me sacó de aquel lugar y me llevó a Valledupar, porque yo le dolía" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1). Este episodio evidencia el impacto emocional y la intensidad de la discriminación sufrida, que no solo es individual, sino que se inscribe en una red de opresión basada en la intersección de género y etnicidad.

En este contexto, creo importante hablar del asedio no solo como un concepto, sino como una metáfora viva de las formas en que el poder y el control se ejercen sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres indígenas (Katzer y De Oto 2013). Para Ludis, ser india no es solo una identidad, sino una experiencia marcada por el peso de la colonialidad, tanto en el género como en el poder, que deja huellas profundas en su cuerpo y en su forma de estar en el mundo. Por ejemplo, cuando vivía con su padre, la esposa de él la obligaba a dormir entre herramientas y la señalaba constantemente por su "olor a india". El asedio, para Ludis, no fue solo físico; también fue simbólico y emocional, una forma de ser señalada y cercada en su propia humanidad.

Sentir que ese "olor a india" era un insulto muestra hasta dónde puede llegar la violencia simbólica. Ludis lo explica así: El olor a mustiedad; "el olor a mustiedad ¿qué quiere decir?, huele a yerba, huele a campo, huele a tierra, huele a humo. Ese, así defino yo, el olor que el indio tiene en su cuerpo cuando está en territorio" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Sus palabras dejan ver cómo esa estigmatización se graba en el cuerpo, justificando prácticas de exclusión y desprecio, y transformando una diferencia en motivo de inferioridad.

El asedio, entonces, no es solo una suma de agresiones aisladas, sino una sensación constante de vigilancia y encierro que limita quién se puede ser y cómo se puede vivir. Es una presión permanente que intenta cerrar cualquier posibilidad de cambio, de fuga o de construcción de una identidad distinta, repitiendo así la exclusión y el silencio. Sin embargo, desde lo que Katzer y De Oto (2013) llaman una perspectiva espectral, el asedio también puede ser un espacio donde, a pesar de la violencia, sobreviven fuerzas de resistencia. En esas grietas, en esos márgenes, la experiencia de Ludis se convierte en un testimonio silencioso, pero poderoso, de una resistencia que persiste, aunque no siempre se vea ni se escuche.

En este escenario de acción espectral, mirar la vida de Ludis desde una perspectiva interseccional es clave para entender todas las presiones que enfrenta y para empezar a tejer redes de sanación que reconozcan que cada herida individual habla también de un dolor colectivo. El asedio, así, no solo nos obliga a ver cómo las estructuras familiares y sociales perpetúan violencias, sino que también nos invita a pensar en cómo podemos construir espacios de resistencia y transformación desde la intersección entre género y etnicidad.

Los tránsitos entre la Sierra Nevada e Itagüí. Violencias y resistencias

La década de 1990 marcó un punto de inflexión para la Sierra Nevada de Santa Marta, territorio de origen de Ludis. En este periodo, la convergencia de actores armados —paramilitares, guerrillas y narcotraficantes— desencadenó un desplazamiento forzado masivo que afectó a más de 70.000 personas, principalmente comunidades indígenas y campesinas. Según el Informe nacional de desplazamiento del Centro Nacional de Memoria Histórica (2015), esta región, hábitat ancestral de los pueblos Kogui, Wiwa, Arhuaco y Kankuamo, se convirtió en un epicentro de expulsión poblacional debido a su valor geoestratégico para el control de rutas de narcotráfico y recursos naturales (CO CNMH 2015, 157). Este escenario no fue un fenómeno aislado, sino parte de una violencia estructural orientada a fracturar la relación orgánica entre las comunidades indígenas y sus territorios.

La historia de esta sanadora Wiwa desplazada en ese entonces a Itagüí, ejemplifica la intersección entre violencia política, trauma cultural y despojo territorial. Su relato revela una cadena de victimizaciones: la desaparición de su madre a manos de paramilitares, el asesinato de dos hermanos —reconocidos como "falsos positivos" por la JEP— y el suicidio de un tercero ante la impunidad estatal. Estos hechos configuran lo que la Dirección de Poblaciones del Ministerio de Cultura (s. f.) denomina "genocidio silencioso", donde el desplazamiento forzado erosiona la transmisión intergeneracional de saberes ancestrales.

El testimonio de Ludis, atravesado por el dolor y la memoria, da cuenta no solo del trauma individual, sino también de un reclamo colectivo por justicia y reconocimiento. La evocación de un conjuro enviado por su padre como protección espiritual ante la amenaza de muerte, ilustra cómo las prácticas rituales se transforman en estrategias de resistencia epistémica que protegen la vida y la cultura. "Todavía hay dolor, claro que hay dolor, porque hay muchas cosas que están en mí. Mi mamá está

desaparecida; a mis hermanos me los mató el gobierno" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Este testimonio se inscribe en el marco de la "colonialidad de género", entendida como un sistema que inferioriza racial y sexualmente a las mujeres indígenas para facilitar el despojo territorial (Lugones 2008).

El desplazamiento forzado y la violencia estructural han marcado la vida de Ludis con desarraigo, fragmentación identitaria y ruptura de lazos comunitarios. El traslado a Itagüí supuso no solo una ruptura geográfica, sino también una desconexión profunda con su territorio y cultura. Además, la convivencia con el padre de sus hijos instauró un régimen de control y silenciamiento, reproduciendo en el espacio doméstico las violencias de género y colonialidad que buscaba dejar atrás, y negando su agencia y autodeterminación.

Siguiendo a Segato (2016), la violencia de género en contextos indígenas no puede comprenderse únicamente como una manifestación de relaciones interpersonales, sino que debe analizarse como la expresión de estructuras históricas de poder que se inscriben en los cuerpos y subjetividades de las mujeres, reproduciendo lógicas coloniales y patriarcales que subordinan y silencian. Al respecto de este poder, Ludis, aunque lo problematizaba, era la oportunidad para que sus hijos tuvieran lo que necesitaban: "La vida que yo llevé en mi adolescencia y lo que me tocó vivir no era la vida que yo quería tener […] eso fue lo que me puso la violencia, vivir con una persona mayor que yo 18 años, porque no sabía qué hacer. Gracias a Dios por eso, mis hijos lo tuvieron todo" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1).

Este asunto de tenerlo todo, lo ratifica su hijo:

> Gracias a Dios que mi niñez fue muy buena ¿cierto?; como dicen por ahí, fui hijo de papi y mami; o sea, eso no, a nosotros tres nos tocó, éramos hijos de papi y mami. Mi papá [Q.E.P.D] era una gran persona, eso es lo recuerdo pues, ¿cierto? Era un gran papá, nos daba de todo, era un tipazo responsable y era de la casa; lo que le pidiéramos, lo que le pidiera mi mamá. (Felipe Calle 2024, entrevista personal)

Los testimonios de Ludis y de Felipe con dos perspectivas diferentes, evidencia cómo el entrecruzamiento de la violencia de género y la violencia colonial opera como un dispositivo de dominación múltiple, que no solo despoja a las mujeres indígenas de sus territorios y comunidades, sino que también les arrebata la posibilidad de imaginar y construir futuros propios, confinándolas a un presente de subordinación y desarraigo (2016).

El despojo sufrido por Ludis no solo impactó su subjetividad y proyecto vital, sino que se extendió a la siguiente generación. Sus hijos, nacidos y criados en la ciudad, crecieron desvinculados de la lengua, la memoria y las prácticas ancestrales Wiwa, lo que configura una forma de etnocidio urbano y una erosión sistemática de la cultura indígena en contextos metropolitanos (CO Misión de Observación Electoral 2023, 35). La propia Ludis reconoce el esfuerzo por ofrecer a sus hijos aquello que a ella se le negó: "le doy gracias a Dios y a la vida que mis hijos tuvieron todo lo que yo no tuve" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1), pero también da cuenta de la soledad y la persistencia del desarraigo: "lo que yo veía en este señor [papá de hijos], él a mí me tenía como en un cristal, porque yo tuve todo, de todo tuve. Pero no le gustaba que yo me relacionara con mi familia" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1).

Así, la violencia y el despojo no solo afectan a las mujeres en lo individual, sino que se inscriben en la memoria y los cuerpos de las generaciones posteriores, perpetuando la pérdida del vínculo con la fuente originaria de pensamiento y acción. Este proceso se convierte en un campo de disputa por la memoria, la dignidad y la posibilidad de reconstruir la vida desde la sanación colectiva y la reivindicación de las raíces culturales.

No obstante, desde su separación, Ludis ha buscado ser un puente que acerque sus raíces ancestrales a la vida de sus hijos. Uno de ellos incluso ha viajado a la Sierra para realizar pagamentos y conectar con su familia materna. Actualmente, Ludis vive con sus hijos Felipe, de 30 años, y Sebastián, de 24, así como con su nieto Luis Ángel, de 3 años, hijo de Paula, su hija de 20 años. Las dificultades de la vida urbana llevaron a Paula a la adicción a las drogas y a vivir en la calle por temporadas. El caso de Paula ilustra las secuelas transgeneracionales del desplazamiento: su adicción y su vida en la calle no son simples "decisiones individuales", sino expresiones de una violencia estructural dada en un entramado de estigmatizaciones que naturaliza la exclusión de algunas comunidades (Galtung 2016). No obstante, Luis Ángel ha llegado a unir a la familia y darle un nuevo sentido a la convivencia, al respecto Felipe, dice: "él está creciendo, entonces hay que cuidarlo más. Ya hay que organizarlo para la guardería, enseñarle, darle buenos hábitos; entonces, él para la casa es súper importante, es alegría" (Felipe Calle 2024, entrevista personal).

Aunque Ludis lleva varios años en Itagüí, para ella la vida en esta ciudad sigue siendo especialmente desafiante como mujer indígena. La ausencia de territorio propio y de una comunidad cercana no solo representa una pérdida material, sino también un desarraigo profundo que afecta su identidad, su cotidianidad y sus formas de relacionarse.

En la urbe, Ludis se enfrenta a la fragmentación de los lazos colectivos que antes sostenían su vida y sus saberes, así como a la invisibilización de su cultura y a la discriminación racial que limita su reconocimiento y participación.

Esta falta de territorio y comunidad implica que Ludis debe reconfigurar constantemente sus estrategias de sobrevivencia y resistencia. La ciudad no se experimenta como espacio neutral, sino como escenario donde sus saberes ancestrales y su rol como curandera-sanadora deben adaptarse y resignificarse para no perderse. Ludis busca mantener vivas sus prácticas y conocimientos, aunque muchas veces deba hacerlo en soledad o en pequeños círculos, enfrentando el reto de transmitir y sostener su herencia cultural en un contexto que no siempre la valora o comprende.

A pesar de estos desafíos, Ludis demuestra una gran capacidad de agencia: crea nuevas redes de apoyo, se articula con otras mujeres y resignifica su lugar en la ciudad, mostrando que, aunque la experiencia urbana para una persona indígena está cargada de obstáculos, también puede ser un espacio de resistencia, aprendizaje y transformación. Como ella misma dice: “Estar en la ciudad es más complejo porque somos pueblos pluriculturales donde nuestras raíces no están, donde nuestras comunidades no están” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Percibe la ciudad como un espacio de desarraigo, y ha logrado resistir allí gracias a la medicina ancestral y a su liderazgo. Respecto a su relación con el territorio, afirma: “Un verdadero líder lleva su territorio en su cuerpo” tal como lo vive en su cotidianidad.

Encarnar el cuerpo-territorio, defensa y lucha por la existencia

Las luchas de Ludis se articulan con la propuesta del cuerpo-territorio, una categoría desarrollada y politizada por feministas comunitarias. El concepto de cuerpo-territorio surge como una crítica a las fragmentaciones occidentales entre cuerpo, naturaleza y territorio, y se inscribe en la epistemología feminista descolonial latinoamericana. Cabnal (2010, 2019) sostiene que el cuerpo de las mujeres indígenas no solo es un espacio biológico o individual, sino el primer territorio de disputa y resistencia, un microcosmos político donde convergen y se inscriben las violencias coloniales —extractivismo, racismo, patriarcado, heteronormatividad— y, a la vez, las resistencias comunitarias y ancestrales.

Según Cabnal (2019), la defensa del territorio-cuerpo es inseparable de la defensa del territorio-tierra, pues ambos son escenarios de despojo, pero también de sanación y resistencia. Esta perspectiva del feminismo comunitario trasciende la visión occidental

del cuerpo como entidad autónoma, reconociéndolo como un sistema vivo interdependiente, tejido por relaciones con el agua, las montañas, la biodiversidad y la memoria colectiva.

Para Ludis, esta forma de ver el mundo es muy importante en su labor como curandera-sanadora y lideresa. Sus prácticas están profundamente ligadas a las medicinas ancestrales, a la conexión con los ancestros y a las memorias vivas de su comunidad. Para ella, sanar el cuerpo es también sanar el territorio, y lo mismo ocurre al revés: cuando uno de los dos sufre, el otro también lo siente. Así, la salud personal y la del entorno se entrelazan y se afectan mutuamente.

La persistencia de Ludis en mantener su liderazgo en Itagüí, pese a las amenazas y al desplazamiento intraurbano que ha experimentado, se inscribe en lo que Walsh (2013) denomina re-existencia, entendida como los procesos de recreación y afirmación de la vida desde los márgenes del sistema moderno colonial. La re-existencia implica no solo resistir, sino generar alternativas ontológicas, epistémicas y políticas que desbordan la lógica de la mera supervivencia. Se trata de prácticas y procesos que permiten la continuidad y la regeneración de la vida, la memoria y el sentido colectivo en contextos de violencia y despojo. En palabras de Ludis: “El día que yo me retire de lo que hago muere mi territorio” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1). Esta afirmación sintetiza además de un proceso de re-existencia, una contra-pedagogía de la crueldad que desafía la lógica individualista y competitiva propia del neoliberalismo, postulando en cambio una ética relacional y comunitaria.

En este entramado, la colonialidad de género es reveladora para ver cómo la violencia y el despojo afectan de manera particular a las mujeres indígenas. Lugones (2008) explica que estas jerarquías de género y etnicidad convierten a las mujeres originarias en “mujeres racializadas”, quitándoles sus roles de liderazgo y autonomía, y empujándolas a una situación de doble o incluso triple subordinación. Así, la colonialidad de género no solo oprime por razones de género, sino que también mezcla racismo, patriarcado y capitalismo, creando formas muy complejas de violencia, tanto en lo cotidiano como en lo simbólico (Lugones 2008; Segato 2016).

Cuando Ludis alza la voz y se hace presente en espacios urbanos, donde predominan lógicas mestizas y patriarcales, está desafiando esa jerarquía colonial. Ella reafirma la idea del cuerpo-territorio como un sistema vivo de relaciones que se enfrenta al capitalismo, al extractivismo y al patriarcado (Cabnal 2019; Paredes 2010; Lugones 2008). Su liderazgo y su trabajo como curandera no solo rompen con la idea de que las

mujeres indígenas son solo víctimas o solo agentes, sino que muestran una política de la vida que exige justicia, tanto en el conocimiento como en lo social.

Así, como curandera-sanadora Wiwa, Ludis trasciende el relato biográfico para convertirse en un manifiesto político encarnado. Su trayectoria, marcada por la violencia interseccional del colonialismo interno, el patriarcado racializado y el despojo territorial, no solo revela las fracturas sistémicas que persisten en las geografías urbanas de América Latina, sino que también teje un mapa de resistencias donde el cuerpo-territorio se constituye en una trinchera epistémica y política. Al sostener su práctica curanderil Wiwa en Itagüí y reivindicar la memoria ancestral frente al etnocidio urbano, Ludis nos convoca a construir marcos de análisis donde la sanación comunitaria sea entendida como un proyecto decolonial que disputa el derecho a existir.

1.3. La medicina sana todo: propósito de resistencia del pensamiento y el corazón



Figura 10. Collage de fotos de medicinas usadas por Ludis
Fuente: archivo propio, agosto de 2024

El legado en la medicina ancestral de las mujeres indígenas constituye un acto de insurgencia epistémica frente a los sistemas hegemónicos de salud, desafiando las estructuras coloniales mediante la transmisión intergeneracional de saberes ancestrales. Este conocimiento, que integra cuerpo, territorio y espiritualidad, se configura como una geopolítica del saber en la que el cuerpo-territorio de la mujer se convierte en un campo de disputa frente al epistemicidio colonial. La trayectoria de Ludis es un testimonio vivo

de este entrelazamiento entre curación y cosmovisión, aspecto esencial en la medicina tradicional indígena, la cual incorpora diversas terapéuticas para el cuidado integral del cuerpo y el espíritu.

> Para las comunidades indígenas, la salud es entendida como un estado de equilibrio que permite a cada individuo interactuar y convivir armónicamente con la naturaleza, consigo mismo y con los demás, orientado hacia el bienestar integral, la plenitud y la tranquilidad espiritual, tanto individual como social. Así, la salud se manifiesta en las relaciones dinámicas y el equilibrio entre los componentes inseparables de lo individual (físico, mental, emocional y espiritual) y lo colectivo (ecológico, político, económico, cultural, social y nuevamente espiritual). (Calle-Estrada et al. 2021, 25)

Esta visión holística se expresa en las prácticas de curación-sanación de mujeres como Ludis, quienes tejen una ontología que articula lo viviente y lo espiritual en una relación constante. La medicina ancestral, entendida como sistema de conocimiento vivo, se fundamenta en tres principios ontológicos: la cosmovisión de interdependencia entre humano, naturaleza y espíritu; el concepto de salud como equilibrio dinámico; y la transmisión oral como práctica de resistencia cultural.

Frente a la visión fragmentaria de la ciencia occidental, este paradigma ofrece una epistemología relacional, donde el cuidado mutuo constituye el eje estructurante de las prácticas terapéuticas. Estas matrices de pensamiento han desarrollado una epistemología radicalmente situada, en la que la biodiversidad actúa como farmacia viva y archivo histórico. La Organización Panamericana de la Salud [OPS] y la Organización Mundial de la Salud [OMS] (2023) reconocen que este enfoque holístico integra tres dimensiones inseparables: el cuidado personal, la salud comunitaria en relación con la ancestralidad y el cuidado del medioambiente y la biodiversidad. Ludis ejemplifica esta integración en su conexión con la medicina ancestral:

> La medicina es la que me da esa fuerza, y esa fuerza espiritual que yo tengo como mujer Wiwa, como en mi territorio también, porque tengo una fuerza espiritual muy grande y bonita […] A esta medicina es la que le pido todo lo que mi corazón siente y me ha ayudado a sanar. (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1)
> La medicina la he aprendido: mi papá era botánico, mi primo Vilches era botánico, era sabedor. Tía Bajera era sabedora, Saga Wiwa. O sea, que esto [señala medicinas] nosotros lo llevamos dentro" (Ludis Perea 2024, conversación colectiva; énfasis añadido).

En su práctica curanderil, Ludis manifiesta una relación orgánica y transgeneracional con estas dimensiones, donde la medicina no solo cura, sino que fortalece los lazos comunitarios. Su narrativa desafía la lógica extractivista de la biomedicina occidental, proponiendo una epistemología dialógica en la que plantas, ancestros y sanadoras co-construyen conocimiento. Como ella muestra: "Delante de mi

madre, sé que desde el cielo me mandan esa fuerza espiritual. Son mis abuelos, mis ancestros que me guían y acompañan" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1).

La medicina ancestral se revela como tecnología de memoria viva, donde el "mambe", "ambil" y "tabaquito" son más que instrumentos terapéuticos; constituyen guías que conectan el cuerpo-territorio con el espíritu. Esta perspectiva confirma la analítica de prácticas somático-espirituales que integran la conciencia corporal con la espiritualidad, facilitando un aprendizaje que conecta lo visible con lo invisible (Dansac 2024). Según el autor, en las prácticas espirituales se desarrolla un proceso educativo progresivo centrado en la conciencia corporal para interactuar con entidades no humanas —como energías, espíritus o fuerzas naturales—.

A los sistemas médicos indígenas subyace un campo relacional que puede explicarse desde la perspectiva de Escobar (2016b, 12–3), quien sostiene que las ontologías relacionales entienden el mundo como una red de interconexiones donde nada existe de manera aislada. Así, las prácticas de las mujeres curanderas-sanadoras indígenas reconocen la interdependencia entre el mundo natural, humano y espiritual, desafiando las lógicas lineales coloniales y enfatizando la importancia de las relaciones en la creación de significado y existencia, un elemento profundamente insurgente.

Aprender de su tía Saga, una sabia Wiwa, muestra cómo el conocimiento que pasa de mujer a mujer dentro de la familia es mucho más que una enseñanza: es un acto de rebeldía y resistencia. En este proceso Ludis aprende y se convierte en un puente, llevando consigo la fuerza de una historia de sanación que desafía las formas tradicionales de entender el saber. Estas formas de aprender y sanar, como dice Walsh (2008), buscan romper y cambiar las reglas impuestas por el poder y el conocimiento dominante, creando relaciones y saberes realmente distintos.

La formación de Ludis como sanadora actúa como una contra narrativa a la colonialidad del género, reivindicando el liderazgo femenino en la custodia de farmacopeas ancestrales. La concepción indígena de salud como ecosistema relacional desafía el dualismo cartesiano. Mientras la biomedicina occidental privilegia intervenciones puntuales sobre patologías aisladas, el paradigma que Ludis encarna propone una sanación integrativa que conecta cuerpo-territorio, uso ritualizado de plantas medicinales, una temporalidad donde pasado y presente se entrelazan a través de los ancestros y una forma de cuidado colectivo.

Esta triada alcanza su máxima expresión en la reflexión de Ludis: "Todo lo que nos pase nos fortalezca como persona. La medicina es lo que me tiene aquí sostenida"

(Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). La medicina ancestral más que un recurso terapéutico, puede entenderse como artefacto de insurgencia epistémica frente a la colonialidad, las violencias y los despojos. Los sistemas médicos tradicionales representan resistencias culturales donde las mujeres indígenas actúan como tejedoras que reparan los daños del colonialismo mediante prácticas biocéntricas de cuidado de la vida en interdependencia con la naturaleza y la ancestralidad.

La experiencia de Ludis en las medicinas ancestrales invita a reimaginar la salud desde una epistemología fronteriza (Anzaldúa 1999), donde los saberes médicos indígenas no sean folclorizados, sino reconocidos como sistemas complejos para el cuidado de la vida. En esta reconfiguración, las sanadoras ancestrales pueden considerarse intelectuales orgánicas cuyo trabajo corpo-espiritual constituye un acto de justicia epistémica transgeneracional.

Sin embargo, este ejercicio también ha puesto en riesgo su estabilidad. Ludis enfrenta estigmatizaciones que señalan la medicina ancestral. Con más de 20 años de trabajo comunitario, se reconoce como una mujer que sigue las medicinas, afirmando: “El tabaco no es diabólico, las plantas no son diabólicas, el mambe no es diabólico, no es droga, como dicen, es algo sagrado para nosotros, que, si no fuera por la medicina, no sé dónde estuviéramos; porque la medicina sana todo. Niña, la medicina sana todo, porque es el propósito que nosotros tenemos en nuestro pensamiento y nuestro corazón” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2).

Para Ludis, estas prácticas son tan importantes como la ciencia occidental y considera posible un intercambio de saberes donde todos puedan enriquecerse en la diferencia: “tiene uno que recibir de los otros pueblos [...] para uno alimentarse de él” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2), en búsqueda de una armonía entre sistemas médicos.

Salvaguardar su identidad y medicina ancestral es crucial para esta mujer Wiwa. Ella afirma: “La esencia, lo que uno es, eso lo acompaña donde sea”, destacando la importancia de sus raíces. Viaja a su territorio para reconectar y aprender de su comunidad, reflejando su compromiso como lideresa en la protección de su cultura: “El emberá con su medicina, el murui con su medicina [...] Así somos todos los pueblos, porque es algo propio” (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Estas reflexiones han moldeado su identidad en medio del despojo, reafirmando su papel de guardiana de sus saberes.

En cuanto a sus prácticas específicas, Ludis utiliza la miel, la penca sábila y el tabaco. Realiza rituales para alimentar a los ancestros con la medicina en lugares sagrados, pidiendo permiso y agradeciendo al territorio para conservar el alimento en los hogares y el conocimiento ancestral. Al respecto del alimento de los ancestros, expresa que se nutren de agua aromática, albahaca, padre tabaco, mano de plátano, guineo y ñame, entre otros. Ella explica: "Yo soy una que en algunos lugares entrego ambil a los ancestros, entrego mambe, les estoy agradeciendo, les estoy pidiendo permiso, porque ellos se alimentan espiritualmente" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2).

Los rituales de pagamento, realizados en lugares sagrados, son ceremonias para agradecer y mantener el equilibrio. En estos rituales se entregan intenciones para la protección y bienestar de la comunidad. Las limpias y el confieso son otras prácticas que reflejan la conexión con la tierra y la comunidad. Ludis utiliza el petróleo crudo, el tabaco y la canela para sanar heridas, mostrando que la madre tierra provee todo lo necesario para la sanación:

> En la sierra, por ejemplo, una persona tenía una herida, sencillamente limpiaban con petróleo esa parte, petróleo crudo […] ese petróleo crudo no dejaba que se metiera ninguna bacteria, ni que le diera de pronto una gangrena, nada de eso […] las heridas se llenaban con tabaco y panela y un rezo y plantica. Cualquier plantica que sirviera para desinflamar, que estuviera a la mano […] eso es la medicina en el territorio, y lo más lindo es que todo lo da la madre tierra, ella nos da todo. (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2)

Ludis resalta la importancia de las medicinas ancestrales como elementos sagrados y esenciales para el bienestar espiritual y colectivo de las comunidades indígenas. No obstante, advierte sobre los riesgos asociados a su uso inadecuado y la apropiación indebida de estos saberes, enfatizando que "la medicina es tan sagrada, tan sagrada es, que ella también quita, ella también cobra" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2). Esta advertencia pone en el centro la necesidad de proteger y respetar el conocimiento ancestral, asegurando que su transmisión y práctica estén alineadas con los códigos éticos, espirituales y culturales de las comunidades. En este sentido, Walsh (2009) ha señalado que la defensa de estos conocimientos implica prácticas de insurgencia epistémica, donde las comunidades resguardan sus saberes como parte de una lucha por la autonomía y la autodeterminación.

Complementariamente, Arenas et al. (2016) destacan que la protección del conocimiento ancestral debe ser reconocida internacionalmente como un derecho humano fundamental, ya que la pervivencia de los pueblos indígenas está intrínsecamente ligada

a la posibilidad de mantener y realizar sus actividades tradicionales —como la elaboración de arte, el uso de medicinas ancestrales y la convivencia con la naturaleza— que no solo les permiten subsistir económicamente, sino también mantener su identidad cultural y ocupar un lugar en el planeta. En el caso colombiano, la protección de los conocimientos tradicionales es crucial tanto por su valor cultural como por su importancia para la biodiversidad nacional, representando una parte esencial de la identidad del país y un acto de igualdad frente a las prácticas de usurpación y explotación comercial de los saberes indígenas. Así, la medicina tradicional no solo es un recurso de sanación, sino una estrategia de resistencia y re-existencia colectiva, que debe ser practicada y compartida con responsabilidad, desde el respeto a los marcos ontológicos y políticos de las propias comunidades (Arenas et al. 2016; Walsh 2009).

En este mismo orden de ideas, el uso de las medicinas ancestrales también implica enfrentar estructuras de poder internas, como el patriarcado presente en muchas comunidades indígenas, que no escapa a la ciudad. Ludis, por ejemplo, relata cómo este patriarcado limita el acceso de las mujeres a prácticas como el mambeo. Durante una de estas ceremonias, le dijeron que la mujer perdió el mambe "por floja", lo que le llevó a una profunda reflexión sobre su rol en la comunidad. Ella rechaza esta narrativa y afirma: "No es así, la mujer va a parir, alimenta al hombre en una dieta que manda el Mamo, y uno lo sostiene. Raja leña, cocina, lava, recoge semillas, cuida a los hijos" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 3).

Esta resistencia íntima y ontológica, fruto de ser mujer e indígena, evidencia que la medicina ancestral, como soporte vital, no debe ser negada a las mujeres por mandatos culturales que reproducen desigualdades dentro de los propios pueblos. Al resistir estos mandatos culturales, esta mujer sanadora Wiwa da cuenta de la insurgencia epistémica que la habita como mujer sabia y esencial para las comunidades indígenas en contextos de ciudad, desafiando históricamente las limitaciones impuestas a la participación femenina.

Al respecto, Cabnal (2019, 113–14) enriquece esta discusión con sus análisis sobre el patriarcado ancestral originario, existente previo a la colonización, que al entrelazarse con el patriarcado colonial complejizó la opresión sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. De esta manera, se instauró un orden simbólico de propiedad que afecta tanto a las mujeres como a la tierra, de ahí la necesaria invención del cuerpo-territorio. En la misma línea, Paredes (2010) sostiene que el patriarcado se produce desde afuera y desde adentro de las comunidades. Allí, es necesaria una mirada crítica de las

propias leyes de origen y tradiciones. Las reflexiones de estas mujeres subrayan la necesidad de reconocer y desafiar estas estructuras para reivindicar el papel fundamental de las mujeres indígenas en la sanación y cuidado de la vida-existencia de sus comunidades.

La historia de Ludis es un ejemplo vivo de resistencia: ella desafía las estructuras coloniales y patriarcales al reivindicar las medicinas ancestrales como insurgencia. Su trabajo como curandera-sanadora ayuda a sanar a las personas y fortalece a su comunidad, ofreciendo una alternativa a la mirada extractivista de la biomedicina occidental. Para Ludis y para muchas otras mujeres indígenas, cuidar y transmitir estos saberes ancestrales es una forma de desafiar los estigmas y de mantener viva la memoria colectiva, algo fundamental en tiempos de despojo y pérdida.

1.4. Ludis: entre la resistencia y el tejido comunitario en la urbe



Figura 11. Foto de armonización en el parque de Itagüí en el marco de la conmemoración de la resistencia de los pueblos indígenas
Fuente: archivo propio, octubre de 2024

En Itagüí, donde las dinámicas urbanas tienden a borrar las huellas de la memoria colectiva, Ludis teje una red insurgente de sanación que desafía las lógicas coloniales y patriarcales de la ciudad. Como mujer sabedora, líder de la Mesa Intersectorial Indígena y fundadora de un Cabildo urbano, su liderazgo se articula en torno a la "juntanza", práctica ancestral que, en palabras de Walsh (2013), constituye una estrategia de re-existencia frente al desarraigo y la fragmentación, transformando la dispersión en raíces colectivas. Su mochila, siempre al hombro, no solo transporta hierbas medicinales, sino que encarna un proyecto político en el que el territorio se reconfigura en cada encuentro con familias indígenas desplazadas.

Ludis rememora 2016 como un punto de inflexión en esta cartografía insurgente. En El Beneficio, barrio periférico carente de servicios básicos, inicia lo que denomina "siembra urbana": una búsqueda activa de familias indígenas para entrelazar pensamiento y acción en la construcción de un espacio político de visibilización:

> Empezó esa búsqueda, no un mapeo, sino una búsqueda; porque mapeo no es propio de nosotros; es esa búsqueda, ¿dónde están nuestras familias?, ¿dónde hay más familias? Y ahí empieza el trabajo. Entonces nos fuimos encontrando las familias, esas familias que en algún momento no permitían que nos reuniéramos; hoy en su historia, que ya estamos juntas, que han permanecido ahí, que han estado allí. En El Beneficio parte alta en mi municipio comienza el trabajo social, con unas familias desplazadas, con la familia de Ludis Fernández que eran zenúes, que estaban allí desplazadas y carecía el agua, donde carecía la luz. (Ludis Perea 2024, entrevista personal 3)

A partir de allí, la acción popular para instalar servicios básicos se convierte en un ritual político: cada cable y cada tubería instalados son actos de resistencia que resignifican el territorio. El logro de la reubicación en 2017, tras la lucha colectiva, marca un hito en la afirmación de existencia y derechos diferenciados para los pueblos indígenas urbanos.

La praxis política de Ludis se configura como una gestión comunitaria encarnada, donde la herencia paterna se actualiza en una estrategia de desobediencia epistémica (Walsh 2013), subvirtiendo la dicotomía moderna/ancestral. Al afirmar "soy mujer de gestión como mi padre" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2), Ludis despliega una tecnología organizativa que agrieta el epistemicidio urbano (2013), que confina a los pueblos originarios a la folklorización. Así, su liderazgo se arraiga en una memoria insurgente, movilizando no solo la presencia, sino la re-existencia colectiva mediante acciones que articulan incidencia legal y rituales de sanación.

Estar en la ciudad implica desafiar estructuras normativas y abrir espacios para el liderazgo femenino indígena. Los escenarios organizativos como el Cabildo y la Mesa de Concertación Indígena se constituyen en espacios de resistencia epistémica y ontológica, superando la simple demanda de derechos y constituyéndose en prácticas de insurgencia frente a la ciudad como dispositivo de borramiento indígena. La evocación de su padre, fundador de mesas de derechos humanos, inspira su accionar: "Mi papá llegó al Concejo, por esa preparación que tenía y era una persona muy comprometida y respetuosa por el otro, por lo que le llegaba a él. Eso me dejó mi papá también […] Y dice el tiempo y la historia que mi papá fue uno de los fundadores de lo que hoy son las mesas de derechos humanos" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2).

El ingreso de Ludis al Cabildo fue un acontecimiento fundacional, marcado por la paradoja de ser parte de una institucionalidad que, si bien abre espacios de formación y decisión, también reproduce jerarquías históricas y disputas de poder. En los primeros años, cuando la presencia indígena en la ciudad era apenas reconocida, Ludis logró ocupar cargos directivos, accediendo a instancias de formación y participación política para las comunidades. Sin embargo, estos logros se ven constantemente tensionados por dinámicas internas de competencia, exclusión y violencia simbólica, tal como ella misma lo señala: "No es fácil comenzar [reconoce], hay envidias, egos, esa desarmonía que ni deja trabajar ni trabaja" (Ludis Perea 2024, entrevista personal 2; énfasis añadido).

Estas tensiones no son menores ni circunstanciales. La violencia política de género se entrelaza con el epistemicidio cuando las voces femeninas son sistemáticamente deslegitimadas o silenciadas por liderazgos masculinos que, bajo el discurso de la tradición, perpetúan el patriarcado ancestral en el seno de las propias organizaciones indígenas (Cabnal 2019; Paredes 2010). Así, el Cabildo es un espacio de resistencia frente al Estado y también un escenario de disputa interna por el sentido de la autoridad, la legitimidad y la palabra.

El testimonio de Ludis da cuenta de la profundidad de estas violencias y del costo subjetivo que implica enfrentarlas:

> Como me tocó en el momento al entrar al cabildo, un mal gobernante que siempre es un enemigo oculto para mí, una persona que no quiero para mi vida, una persona que ha hecho mucho daño y cosas que se han quedado en la impunidad y que nos da miedo también hablar y decirla, sí, porque nos da miedo hablar, eso lo tengo totalmente aquí en mi mente, en mi corazón. (Ludis Perea 2024, entrevista personal 1)

La experiencia de Ludis muestra que el patriarcado no es solo algo heredado del colonialismo, sino que también está presente y se reinventa en la vida diaria de las organizaciones indígenas, controlando los cuerpos, las voces y los saberes de las mujeres (Cabnal 2019). El patriarcado que viene de antes y el que llegó con la colonia se mezclan, creando nuevas formas de exclusión y silencio. Esto nos lleva a cuestionar el esencialismo e imaginario de que los pueblos indígenas siempre viven en armonía. Por eso, la lucha de las mujeres indígenas no solo va dirigida hacia afuera, contra el racismo y la opresión del Estado, sino también hacia adentro, buscando transformar las relaciones de poder y sanar colectivamente.

El recorrido de Ludis en la Mesa de Concertación, que ella misma describe como una "procesión interna" de muchos años, es un reflejo vivo de las tensiones que existen

entre la influencia del Estado y la autonomía de la comunidad. La Mesa se convierte así en un espacio ambiguo, casi un limbo, donde la institucionalidad municipal —marcada por la lógica colonial del poder (Quijano 2000; Walsh 2013)— exige que los pueblos indígenas se ajusten a sus reglas para poder ser reconocidos y acceder a sus derechos. Pero este proceso no es neutral: al mismo tiempo que da visibilidad, también controla y limita. Así, se produce la paradoja de la inclusión subordinada: los pueblos indígenas deben "existir" según las normas del Estado para ser reconocidos, pero al hacerlo, corren el riesgo de perder su autonomía y de transformarse bajo los criterios y estructuras dominantes.

En este contexto, recordar y honrar la memoria ancestral representada en la figura del abuelo Murui Muina, Rodolfo Giagrecudo, se vuelve una forma de resistencia que une el legado de los rituales con la lucha política de hoy. La memoria aquí no es solo una parte de la identidad, sino una herramienta viva que permite transformar los saberes ancestrales en estrategias legales y políticas, rompiendo la barrera entre lo tradicional y lo moderno, entre lo espiritual y lo legal. Así, la Mesa de Concertación se convierte en un espacio de resistencia y creación, donde el pasado se trae al presente para disputar el rumbo del hoy y del mañana.

Las tensiones dentro de la propia comunidad —la envidia, el abuso de poder, las divisiones— muestran que la lógica colonial sigue viva, incluso en lo más pequeño. Esto revela cómo las relaciones de poder y dominación se repiten dentro de los propios procesos organizativos. El colonialismo, entonces, no es solo una presión externa, sino una forma de pensar y actuar que se ha ido instalando y que se nota en las peleas por el liderazgo, la legitimidad o el acceso a recursos. Enfrentar estas jerarquías y violencias requiere una doble lucha: por un lado, hacia afuera, contra la cooptación y la subordinación impuesta por el Estado; y por otro, hacia adentro, en un trabajo de sanación colectiva que busca desmontar las estructuras patriarcales y coloniales que atraviesan tanto los cuerpos como las organizaciones (Paredes 2010; Segato 2018).

La creación de la Mesa como una "juntanza que siembra corazón urbano" resume bien todas estas contradicciones y retos. Cada paso adelante lleva consigo las marcas del esfuerzo: horas que se quitan al trabajo diario, familias que sufren por la carga organizativa y el miedo constante a que el Estado termine absorbiendo el proceso. En medio de este tira y afloja entre las instituciones y la autonomía, la salud se convierte en un terreno clave. La Mesa replantea la salud desde una mirada integral y cósmica, desarmando la separación moderna entre la salud pública y la ritualidad. Insiste en una

visión holística, donde el bienestar de la comunidad no puede separarse de la sanación espiritual y del territorio (Walsh 2013).

Tanto la vida de Ludis como la propia Mesa de Concertación son, en este sentido, experimentos vivos de re-existencia. En estos espacios, la idea de comunidad es dinámica y no se limita a reproducir modelos tradicionales; por el contrario, se adapta frente a la lógica individualista y competitiva que caracteriza a la ciudad. Ludis encarna esa tensión creativa de manera ejemplar: su vida y su liderazgo muestran cómo es posible negociar con las instituciones estatales y urbanas, buscando el reconocimiento y la inclusión, pero sin perder nunca el horizonte de los saberes ancestrales que le han sido transmitidos por generaciones. Ella se pregunta, una y otra vez, qué tipo de ciudad se puede construir desde los márgenes, qué sujetos tienen derecho a participar en ese proceso de transformación y cómo se puede desafiar el orden establecido sin renunciar a la identidad propia. Así, la Mesa de Concertación es un espacio de diálogo político y un territorio simbólico en permanente disputa, donde se juega la posibilidad de una vida digna y colectiva. En este escenario, la persistente colonialidad del mundo urbano con sus exclusiones, jerarquías y violencias, se enfrenta a la fuerza de la re-existencia, que no es solo resistencia, sino también creación de alternativas. La Mesa, entonces, es laboratorio y refugio, es lugar de encuentro y de conflicto, donde se ensayan formas de convivencia que desafían la fragmentación y el olvido, y donde la dignidad se construye de manera colectiva, desde la diversidad y la memoria viva de quienes han sido históricamente relegados.

El camino de Ludis ilustra con profundidad cómo las prácticas de curación-sanación llevadas a cabo por mujeres indígenas en contextos de despojo trascienden la mera estrategia de supervivencia. Estas acciones, se constituyen en actos profundamente radicales de re-existencia y de reapropiación política tanto del cuerpo como del territorio en medio de un entorno hostil y marcado por la violencia estructural. Ante el desplazamiento forzado, la discriminación y el desarraigo, estas mujeres se convierten en tejedoras de comunidad, capaces de resignificar el dolor y transformar la ciudad en un territorio de resistencia activa.

En este proceso, la memoria ancestral y el conocimiento femenino transmitidos a través de rituales, palabras, cuidados y prácticas cotidianas, se convierten en herramientas fundamentales para la vida y la dignidad. La experiencia de Ludis es una apuesta colectiva por el futuro: una búsqueda constante de justicia epistémica y sanación integral que desafía la colonialidad, el patriarcado y el olvido institucional.

2. Deyanira: Genealogías de sanación y resistencia en clave afrodiaspórica



Figura 12. Collage de fotos de Deyanira Valdés en jornada de salud Barrio Belén Rincón/Encuentro de salud intercultural, Secretaría de Salud de Medellín
Fuente: archivo propio, julio de 2024

Deyanira Valdés Martínez, una mujer negra nacida en Quibdó hace más de setenta años y pionera en el abrigo de comunidades afro en Medellín, mediante su trayectoria de vida nos permite comprender los entramados de la colonialidad del género (Lugones 2008) y la interseccionalidad de las opresiones que atraviesan a las mujeres negras en Colombia (Espinosa 2009; Lozano 2016a). Su trayectoria de matrona, sabedora y lideresa simboliza la insurgencia epistémica y ontológica de los pueblos negros, permitiendo analizar cómo se configuran procesos organizativos y estrategias de resistencia y re-existencia en contextos de violencia y despojo.

Esta mujer profunda y reflexiva enseña la importancia de la resistencia afrocolombiana a partir de los vínculos familiares y el liderazgo organizativo en los que su pensar insurgente cobra valor. Como señala Espinosa (2009), la experiencia de ser mujer negra en América Latina se define por la intersección de sistemas de opresión —raza, género y clase— que marcan los cuerpos y trayectorias vitales. En la vida de Deyanira, la familia es fundamentalmente un pilar de estrategias de sobrevivencia, memoria y dignidad.

La historia de Deyanira está atravesada por múltiples formas de opresión, que se expresan en su experiencia de vida en Medellín. Aunque la ciudad se presenta como multicultural, en la práctica reproduce la discriminación racial y mira con recelo los saberes ancestrales. Lugones (2008) señala que la modernidad colonial impuso una matriz de género y raza que subordina a las mujeres negras e indígenas, privándolas de autonomía y autoridad. Frente a esta realidad, Deyanira responde con dignidad y memoria, afirmando una subjetividad rebelde que se niega a aceptar la pasividad y el silencio.

El cambio de Quibdó a Medellín estuvo motivado por el deseo de ofrecer un mejor futuro a sus hijos. Sin embargo, esta ciudad se convierte en el epicentro donde Deyanira despliega su liderazgo y capacidad creativa, tanto en el hogar como en la vida pública y organizativa. La cevichería Costa Brava, conocida como "el negrocio", se vuelve un punto de referencia para la comunidad negra en Medellín. Allí Deyanira transforma la cocina en espacios de resistencia y reconstrucción de identidad. Como señala Lozano (2016b), la insurgencia de las mujeres negras consiste en visibilizar otras formas de ser y crear comunidad, incluso en contextos difíciles.

Como coordinadora de sabias de la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí y parte del equipo de salud intercultural de la Secretaría de Salud de Medellín, Deyanira demuestra la importancia de los saberes ancestrales en la defensa de la dignidad y la salud colectiva de los pueblos negros urbanos. En línea con Lozano (Lozano 2016a), quien resalta la etnosalud y la etnoeducación como espacios de disputa y creación, Deyanira se convierte en referente de una propuesta de salud propia, donde espiritualidad, medicina tradicional y memoria ancestral se unen como estrategias de sanación y resistencia ante el etnocidio urbano.

Hoy, Deyanira es testimonio vivo de la lucha y la tenacidad de las mujeres negras. Viuda, madre de cuatro hijos y abuela de seis nietos, ha hecho de la educación y formación de su familia un acto político y de afirmación. Sus hijos, profesionales en educación infantil, medicina, arquitectura e ingeniería de sistemas, reflejan su esfuerzo y compromiso. Ya en la madurez, y tras una larga trayectoria en movimientos sociales, Deyanira decidió estudiar etnoeducación a los 63 años, reafirmando su deseo de aprender, enseñar y transformar su entorno. Esta mujer a partir de su trasegar va trazando un mapa de resistencia negra, donde familia, saber ancestral e insurgencia femenina se entrelazan para desafiar la colonialidad de género y las múltiples formas de violencia y despojo. Su

historia es ejemplo de fortaleza y liderazgo colectivo, una lucha por la dignidad de los pueblos negros y un acto político de orgullo y afirmación.

2.1. La parentela afrodescendiente como espacio de resistencia

La trayectoria de esta mujer del Chocó nos muestra, a través de su testimonio, cómo las mujeres negras en Colombia han construido formas de vida, resistencia y sanación frente a la adversidad. Su historia no es solo un relato individual, sino que forma parte de una memoria colectiva que desafía el despojo, la violencia y el racismo. En este camino, la familia extendida, los lazos de parentesco y la solidaridad entre mujeres se convierten en el sostén principal para afirmar su dignidad y ejercer su poder de transformación.

Tejiendo vida anclado al territorio: redes femeninas y parentela ampliada

La historia familiar de Deyanira está marcada por viajes, encuentros y raíces profundas en el Pacífico colombiano. Esta familia refleja la coexistencia de la colonia y la creatividad de las comunidades negras, que han sabido construir su propio camino, cuidarse y resistir, incluso frente al despojo y la violencia. Como dice Hernández (2019), la memoria y el saber de las abuelas son hilos esenciales que unen el cuerpo, el territorio y la vida, permitiendo que las prácticas ancestrales sigan vivas y que las identidades negras se afirmen, incluso en medio de la adversidad.

La historia de Deyanira empieza con su abuelo paterno, Federico, un migrante europeo de origen español que llegó a la Serranía del Baudó. Su llegada, enmarcada en la lógica colonial, significó el cruce de caminos y la presencia de personas blancas en territorios habitados históricamente por comunidades afrodescendientes. La unión de Federico con Isidora, una mujer negra del Baudó no solo fue un mestizaje biológico, sino también un encuentro a veces difícil, a veces lleno de creatividad de memorias, saberes y territorios. De esa unión nació una descendencia marcada por la movilidad, el desarraigo y la reinvención de la identidad, elementos que han dado forma a la familia Valdés y a su manera de estar en el mundo. Su padre Eusebio, fue el hijo mayor de su linaje y decidió radicarse en Quibdó, donde conoció a Leonor, hija de Emperatriz —partera y sabedora reconocida en Plan de Raspadura, Istmina— y de Francisco, hombre recordado por su rectitud y profundo sentido del cuidado comunitario.

En este contexto, la figura materna surge como depositaria de saberes ancestrales, prácticas de trabajo y redes de comadrazgo, mientras que la figura paterna encarna las aspiraciones de movilidad social y el peso simbólico de la herencia europea. Deyanira, "La Nena" como la llaman en la familia grande, encarna la coexistencia de linajes, memorias y afectos. Lleva consigo el carácter de su madre y la protección afectiva de su padre, elementos que han forjado su posterior liderazgo, resistencia e insurgencia comunitaria.

En la vida de Deyanira confluyen las memorias de mujeres fuertes y determinadas: madre, abuelas, tías, comadres y vecinas, quienes conforman una red de apoyo y cuidado que trasciende los lazos consanguíneos. Esta red se fundamenta en la matrifocalidad, característica de las familias afrodescendientes del Pacífico colombiano, donde la madre, la abuela u otras figuras femeninas ocupan el centro de la organización familiar y la transmisión de saberes. Como precisa Hoffmann (2007), la matrifocalidad no debe confundirse con la matrilinealidad ni la matrilocalidad; más bien, implica que el eje femenino articula y sostiene las relaciones familiares y comunitarias, constituyendo un núcleo de autoridad, afecto y memoria.

Karina Villanueva, hija de Deyanira, subraya la profundidad de este legado materno: "Mi madre me ha enseñado el verdadero significado de la resiliencia: cómo enfrentar los desafíos con fortaleza y siempre encontrar una forma de seguir adelante. También me ha mostrado la importancia de la familia como el pilar fundamental que nos sostiene en los momentos difíciles" (Karina Villanueva 2024, Entrevista escrita). Así, la experiencia de Deyanira no solo ilustra la centralidad de las mujeres en la trama familiar, sino que también revela cómo la resistencia y el sentido de comunidad se transmiten y actualizan en cada generación.

Leonor, madre de Deyanira, encarna este modelo. Mujer de carácter firme y generoso, sostuvo a sus hijos mediante el trabajo y, al mismo tiempo, extendió la red familiar a ahijados, comadres y compadres, consolidando una parentela ampliada basada en la solidaridad y la reciprocidad. Al respecto, recuerda Deyanira:

> Mi madre Leonor era solidaria, ella nació, creció con sus hermanas, todas juntas hasta que se murieron. La única que se casó fue mi madre y esta llegaba con sus cuatro hijos. La otra no tenía sino sobrinos de otras ramas de crianza y también a la olla. Mi papá no estaba de acuerdo, pero le tocó aceptar que se había casado con tres mujeres [ríe]. Todo, todo, era impresionante. Ese legado en cierta forma se lo dijo a mi hermana y a mí. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3, énfasis añadido)

Este testimonio muestra cómo la parentela afrodescendiente se expande más allá de la familia nuclear, integrando ahijados, comadres, compadres y vecinos en una red de apoyo mutuo y crianza colectiva. Según Hoffmann (2007), en el Pacífico colombiano la familia se basa en la ayuda recíproca y en el reconocimiento del vecino como pariente simbólico, generando "lazos familiares indeterminados". Esta flexibilidad relacional es resultado tanto de los procesos históricos de desarraigo por la esclavitud y la diáspora africana, como de la creatividad comunitaria para reinventar la vida en común (Hernández 2019; Mbembe 2016).

Deyanira, heredera de esta tradición, crio a sus hijos en una red parenteral amplia, donde el compadrazgo, el paisanaje y la vecindad tejían un entramado social de responsabilidad compartida. Como relata: "Siempre fue colectiva, en el Chocó me tocó a mí criar en colectivo [...] Ya Quibdó no es lo que fue y eso nos hace añorar" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

La arquitectura del territorio —casas palafíticas abiertas y conectadas— facilitaba la circulación libre y el cuidado mutuo entre madres, tías y vecinas. La autoridad de las mujeres mayoras, como doña Leo, se ejercía en la crianza, la disciplina y la transmisión de valores, consolidando así el liderazgo femenino en la comunidad: "Cuando le decían: Doña Leo, allá en tal parte están [los muchachos jugando], ella cogía una tabla de esas de tomate y sí le daba al que fuera. Al ahijado, al primo, al vecino, al que fuera. Les daba a los de ella, a todo el que encontraba le daba; y tenían un trato entre madres" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2)

Estas prácticas expresan una lógica de crianza y disciplina comunitaria y legitimada por el acuerdo entre mujeres. La crianza colectiva se sostenía en la confianza y la reciprocidad, donde la autoridad de las matronas era reconocida y respetada por toda la comunidad. En palabras de Karina: "Mi mamá es el pilar fundamental de nuestra familia, la persona a la que todos acudimos, especialmente sus nietos cuando necesitan ser escuchados y recibir un consejo. Su sabiduría, empatía y cariño hacen de ella un refugio seguro" (Karina Villanueva 2024, entrevista escrita).

Así, la autoridad de Deyanira y de otras matronas no solo se manifiesta en la disciplina, sino también en el acompañamiento emocional y el sostenimiento afectivo de la familia ampliada. La voz de Jimmy Villanueva, hijo de Deyanira, complementa esta narrativa al subrayar la amplitud y densidad de la red parental: "A nosotros nos criaron a punta de tabla y todas las tías de nosotros estaban ahí; el problema mío, que la gente no ha entendido, es que yo tuve demasiados tíos de sangre y amigos de mi mamá que uno

les decía tía y entonces también eran familia […] tías que ni siquiera eran tías mías" (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal).

Este entramado de relaciones, donde la autoridad y el afecto circulan entre múltiples figuras femeninas, es expresión de lo que Hoffmann (2007) y Lozano (2016b) han descrito como una parentela expandida y flexible, capaz de adaptarse a las condiciones de exclusión y violencia histórica que han enfrentado las comunidades negras. El compadrazgo y el malungaje son formas de parentesco simbólico arraigadas en la vida de comunidades afectadas por el destierro y la esclavitud.

Estos vínculos, nacidos de la necesidad y la esperanza, se tejen en la adversidad y se sostienen en gestos cotidianos de solidaridad. Ser compadre o comadre implica un compromiso afectivo y social, un pacto de cuidado mutuo. El malungaje —hermandad de origen africano— remite a lazos forjados en el dolor compartido y la resistencia durante la esclavitud, donde ser "malungo" es reconocerse como compañero de destino en la adversidad (Lozano 2016b, 120).

La experiencia de Deyanira y su familia puede comprenderse desde la idea de "sentipensar con la tierra" de Escobar (2016a), donde el territorio es una red de relaciones afectivas, políticas y espirituales que sostienen la vida. Así, el cuerpo es también territorio, espacio de inscripción de memorias, violencias y resistencias, pero sobre todo de agencia y creatividad (Milán 2017). La crianza colectiva, la autoridad de las matronas y la flexibilidad de la parentela son prácticas de sanación y afirmación de la vida frente a la colonialidad y el racismo.

La genealogía y la organización familiar de Deyanira condensan la experiencia de resistencia y re-existencia de los pueblos negros del Pacífico colombiano. Las redes de cuidado, la centralidad de las mujeres y la creatividad para reinventar la comunidad son prácticas que, constituyen insurgencia de hoy y del futuro. Como recuerda Hernández (2019), son los hilos de las abuelas los que siguen tejiendo vida, memoria y dignidad en territorios heridos, pero nunca vencidos.

Continuidades territoriales y matronazgo, Deyanira en Medellín

La vida de Deyanira encarna la continuidad de un territorio que no se pierde con el desplazamiento, sino que se reactualiza y resignifica en cada gesto, palabra y práctica cotidiana. Su biografía es testimonio de cómo el Chocó trascendió de espacio físico a un "territorio-memoria" que se transporta, se cuida y se reproduce en el cuerpo y la acción de la diáspora chocoana en las ciudades. Esta continuidad territorial es inseparable del

matronazgo, entendido no solo como autoridad simbólica y afectiva, sino como tejido vivo de saberes, resistencias y agencia comunitaria.

Cuando Deyanira recuerda el río Atrato, lo hace desde una memoria corporizada que le permite habitar Medellín sin desprenderse del Chocó: "El río, el río Atrato que baña Quibdó, para mí surte un hechizo cuando yo veo las canoas repletas de comida, pero mi pueblo no tiene por qué tener hambre" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1). Esta afirmación revela cómo el territorio de origen permanece como fuente de sentido y dignidad, incluso en contextos de desarraigo y violencia urbana. Siguiendo a Escobar (2010), el territorio es "relación, memoria y vida", y en Deyanira se manifiesta como una ecología de saberes que desafía la fragmentación moderna y la colonialidad del saber.

La diáspora, no implica una ruptura, por el contrario, activa procesos de continuidad territorial que se expresan en la cotidianidad de Deyanira: en la cocina, donde los sabores del Pacífico se convierten en memoria viva; en el uso de plantas medicinales que traen consigo los ecos de los saberes ancestrales; y en la hospitalidad de su casa, que se transforma en un refugio para familiares, amigos y recién llegados del Chocó.

Jimmy, su hijo, lo narra así: "Ella ama su tierra, el Chocó, lo que significa el Chocó ella lo adora. Ella nunca va a dejar de ser chocoana" (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal). Este enunciado no es solo nostalgia, sino una práctica diaria de arraigo y resistencia, en la que el territorio se convierte en principio organizador de la vida colectiva y fundamento de la identidad afrodescendiente en la ciudad. En palabras de Lozano, el territorio es un locus de insurgencia epistémica, "un espacio donde se gestan saberes y prácticas que desafían la colonialidad del saber y del poder" (Lozano 2016b, 102), y es precisamente allí donde el matronazgo cobra sentido.

La casa de Deyanira en Medellín es continuidad de la casa en el Chocó:

> Desde que yo tengo memoria, siempre había alguien más: familiar, no familiar. Había días que uno llegaba y encontraba una persona: una tía, una señora; dizque: ¡no!, es que esa es tía y se quedaba dos, tres meses, seis meses. Una vez estuvimos en la casa una navidad 25 personas […], mi casa fue un hotel de paso. Había gente que venía a hacer vueltas, gente que venía al médico, gente que venía a hacer negocios aquí, paraban donde Deyanira y se quedaban, familiares y no familiares. Y hay gente que era rutinaria, o sea, que volvía cada dos, tres meses. (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal)

Esta hospitalidad radical es una de las formas en que el territorio se prolonga y se reproduce en el espacio urbano, manteniendo los lazos de solidaridad y cuidado que caracterizan a las comunidades afrodescendientes del Pacífico (Hernández 2019, 134). El matronazgo de Deyanira se expresa en la capacidad de sostener redes de apoyo, de ser

"puente" entre generaciones y de ofrecer refugio material y simbólico a quienes llegan desplazados, enfermos o necesitados de consejo.

El matronazgo, en este sentido, no es solo un rol familiar, sino una práctica política y epistémica de curación-sanación que desafía las lógicas individualistas y patriarcales impuestas por la modernidad colonial. Como matrona, Deyanira es tejido vivo de memorias, conocimientos y prácticas que desafían la colonialidad del saber y del poder (Lozano 2016b). Su autoridad no se limita a la maternidad biológica, sino que abarca la protección del territorio, la mediación en conflictos y la transmisión oral de saberes y valores culturales.

La continuidad de Chocó en Medellín se expresa también en la capacidad de Deyanira para resignificar su experiencia como mujer negra en contextos de discriminación y violencia. Ella misma lo afirma: "Yo me identifico con mi mamá en África con un profundo tocado, porque así lo represento en mis recuerdos, con un tocado en la cabeza como una princesa africana. Mujeres que traían obligadas, que abortaban para no tener esclavos" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1).

Estas palabras evidencian cómo el matronazgo es también memoria de resistencia, dignidad y genealogía insurgente. Deyanira no solo honra a sus ancestras, sino que se reconoce como heredera de una lucha histórica que se actualiza en su propia vida. En palabras de su hijo: "Ella habla mucho de sus ancestros. Ella se siente muy digna de sus antepasados y los cuenta como si fueran historia mitológica, eso es casi realismo mágico" (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal).

La continuidad territorial y el matronazgo se entrelazan en la experiencia de Deyanira, quien, al sostener la vida cotidiana y los lazos comunitarios, reactiva y resignifica el legado de las matronas negras del Pacífico colombiano. Como señala Lozano (2010), las matronas son cimarronas que sostienen la vida frente al despojo y la violencia, convirtiéndose en referentes éticos y políticos para sus comunidades. Ellas conectan pasado y presente, resignificando las heridas del despojo mediante saberes transmitidos por las ancestras. Así, ejemplifica lo que Escobar (2010) denomina "mundos y conocimientos de otro modo" (29): formas de habitar y sanar que resisten el desarraigo y afirman la vida en comunidad.

La continuidad de territorio y matronazgo en la vida de Deyanira enfrenta la discriminación, el racismo y la precarización, pero responde con agencia, dignidad y creatividad. Como advierte Lozano (2010, 75), el matronazgo ha sido históricamente reducido a roles de "sirvienta" o "puta", despojado de su dimensión política y espiritual.

Sin embargo, Deyanira subvierte esa representación, mostrando el potencial emancipador del matronazgo como liderazgo comunitario y como feminismo cimarrón (Lozano 2016a, 41). La experiencia de Deyanira Valdés es ejemplo de cómo la continuidad territorial y el matronazgo se articulan como formas de resistencia y re-existencia en contextos de violencia y despojo. Su vida demuestra que el territorio no se abandona: se lleva consigo, se cuida y se reproduce en cada gesto cotidiano, en cada acto de hospitalidad y en cada palabra de memoria.

2.2. Espiritualidad y saberes ancestrales: integración de la vida-existencia



Figura 13. Collage de fotos de atención a pacientes por Deyanira
Fuente: archivo propio, 2024

La trayectoria vital de Deyanira se inscribe en un entramado de saberes ancestrales, espiritualidad y prácticas de curación-sanación que desafían las estructuras hegemónicas del conocimiento y reivindican la justicia epistémica desde una perspectiva afrocolombiana. Como mujer afrodescendiente y sanadora, articula en su experiencia una síntesis entre las enseñanzas de su abuela, la influencia de las matronas y el diálogo interétnico, enriqueciendo así sus prácticas. Estos saberes se convierten en elementos vivos de resistencia y cuidado en contextos marcados por la violencia y el despojo (Hernández 2019; Lozano 2016a).

Esta curandera-sanadora vive la ancestralidad desde un vínculo profundo con sus ancestros, quienes la orientan y sostienen en su práctica espiritual y medicina tradicional. Este reconocimiento de la continuidad entre pasado y presente es esencial para

comprender la medicina propia afrodescendiente, que trasciende lo físico e incorpora lo espiritual y comunitario. Hernández (2019, 102) sostiene que las abuelas afrodescendientes construyen un pensamiento filosófico-epistémico desde la corporalidad y el territorio, expresado en prácticas cotidianas de cuidado y sanación. Este sistema de conocimiento desafía la colonialidad del saber y del ser al legitimar saberes históricamente silenciados.

El aprendizaje de Deyanira con su abuela y otras matronas sabedoras se centra en saberes afrodiaspóricos, el uso de plantas y rituales a los orishas. Su abuela, partera y curandera, le heredó "ese sexto sentido y esa orientación hacia las cosas que le vienen a uno y que uno tiene que aceptar". Este legado se expresa en la manera en que Deyanira aborda la curación-sanación, integrando prácticas tradicionales y espiritualidad.

Los saberes se transmiten oralmente, en un proceso de enseñanza que implica técnicas curativas y una ética de cuidado comunitario y resistencia cultural. Lozano (2016b, 134) enfatiza que las mujeres negras del Pacífico colombiano despliegan prácticas culturales y sociales con sentidos pedagógicos y espirituales, constituyendo una insurgencia epistémica frente a la exclusión y marginalización. La palabra, el ritual y la medicina se entrelazan para sostener la vida en contextos adversos. Deyanira rememora a sus tías abuelas, quienes ofrendaban a los niños conforme a sus creencias:

> Por parte de mi mamá, nacía el nieto, lo arreglaban y tal, para donde ese par de viejitas, y yo no comprendía qué hacían ellas; ellas ombligaban, y fuera de ombligar también rezaban. Mi papá… las viejitas que digo eran católicas, pero la niña iba a la iglesia a ofrecerla, ¡a ofrecerla! Los niños se les mandaban a ellas, pero para otras cosas distintas: la una la ofrecía en la iglesia y la otra a los espíritus. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1).

Estos relatos reflejan el mestizaje de creencias católicas y prácticas indígenas o espirituales, dando lugar a ritos de protección y bendición para los recién nacidos. La sabiduría de las mayoras es fundamental para transmitir estas tradiciones, propias de la coexistencia de indígenas, afrodescendientes y colonos.

Deyanira se define como una mujer creyente, no dogmática, que ha construido un saber intercultural, resultado de la interacción entre saberes afrodiaspóricos y el compartir con pueblos indígenas y campesinos. Esta interculturalidad es un espacio de encuentro y diálogo, donde las prácticas ancestrales se actualizan y adaptan. Martínez (2005, 58–60) subraya que la santería y otras religiones afrohispanas, así como las medicinas ancestrales, son espacios de resistencia cultural y espiritual frente a la colonialidad, recuperando la oralidad y la memoria.

Así, Deyanira practica una espiritualidad personal, comunitaria y política. Lo ejemplifica al recordar cómo en su pueblo era común que los afrodescendientes consultaran a sabedores indígenas: “Hoy entiendo que una persona se enfermaba con erupciones en toda la piel y lo llevaban a Tutunendo, pueblo indígena, y de allá venía curado. ¡Ay! le cantaron el ¡jai!, me acuerdo mucho; la jai era el canto de los indígenas”. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal)

Esta experiencia evidencia la interconexión entre prácticas de curación afrodescendientes e indígenas, donde la interculturalidad y el reconocimiento mutuo son fundamentales para el cuidado de la salud y el vivir bien comunitario. La vida de Deyanira ilustra cómo estas interacciones enriquecen su práctica y fortalecen la identidad colectiva de su comunidad.

Deyanira es testimonio de la resistencia cultural y espiritual de las mujeres afrodescendientes en Colombia. Su conexión con los ancestros, su aprendizaje de saberes ancestrales y su práctica de sanación desafían las narrativas hegemónicas y contribuyen a la construcción de una identidad cultural rica y diversa. A través de su vida y labor, Deyanira encarna la posibilidad de un futuro donde la ancestralidad y la espiritualidad sean reconocidas como fuentes de conocimiento y resistencia en un mundo que frecuentemente silencia estas voces.

Herencia espiritual y resistencia: la africanidad como fundamento de vida

La llegada forzada de los pueblos africanos a este continente no supuso únicamente el traslado de cuerpos esclavizados; implicó, sobre todo, la llegada de una herencia espiritual y cultural profunda, tejida en la memoria y el sentido de comunidad, que se entrelazó con los territorios y sus habitantes originarios. Esta herencia, compuesta por saberes afrodiaspóricos, constituye el fundamento vital que sostiene la existencia de comunidades como la de Deyanira.

Ella misma sostiene, estos “pensamientos espirituales” son los cimientos que han permitido la continuidad y resistencia de su pueblo frente a las múltiples violencias históricas y contemporáneas. Así, cada ritual, canto y danza heredados de África se resignifican como actos de resistencia, afirmación identitaria y supervivencia cultural, reconfigurados una y otra vez para mantener viva la memoria y la fortaleza espiritual.

La africanidad que atraviesa la vida de Deyanira se manifiesta como un testimonio encarnado de la fortaleza de quienes hicieron posible su presente. En sus palabras,

reconoce que su existencia es el resultado directo de una dinastía fuerte, una línea de príncipes y matronas que resistieron con espiritualidad y sabiduría:

> Mi vida se fortalece tanto de saber […] Cuando llegan los esclavizados acá traen unos dogmas y traen unos pensamientos espirituales, que son los que permiten que hoy yo esté aquí. De ahí partí: permiten que yo esté aquí; porque ellos fueron fuertes. Si no hubieran permitido que fueran ellos así, yo no estaría; y siempre he pensado, después que conocí la espiritualidad, que yo vengo de una dinastía fuerte, de príncipes. Mi mamá se bañaba en perfumes. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3)

Esta afirmación dialoga con Maya (1996, 12), quien sostiene que los legados espirituales africanos, invisibilizados o descalificados por los colonizadores, fueron herramientas simbólicas para la resistencia y la reconstrucción étnica en contextos esclavistas. La espiritualidad, entonces, no solo es un componente identitario sino también un recurso político y terapéutico frente al despojo. En esta línea, la espiritualidad afrodescendiente se convierte en un espacio de resignificación y agencia, donde la memoria de los ancestros se actualiza y se convierte en fuerza vital para la insurgencia y la transformación colectiva (Lozano 2016a, 112-5).

Deyanira también nombra los "despojos del pensamiento" que sus ancestros sufrieron en la trama esclavista, pero que paradójicamente dieron lugar a una espiritualidad "achangonada", un poder camuflado que fortalece y protege: "El Changó vino en la mente de ellos […] es un santo para mí con fuerzas, porque te da fuerza; y al transmitirte fuerza, tú eres capaz de lo que sea" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

Esta idea resuena con la noción de Mbembe (2016, 45-7) sobre la "razón negra" como un conjunto de prácticas y discursos que, aunque producto de la violencia colonial, contienen también un potencial emancipador y de rearticulación del sujeto postcolonial. Desde esta perspectiva, la espiritualidad afrodescendiente es una clínica del sujeto, un espacio donde la cura y la resistencia se entrelazan frente a las formas contemporáneas de violencia y exclusión.

En el recorrido vital de Deyanira, la relación con los Orishas ha sido una inquietud constante, un proceso que ha ido madurando a lo largo de los años y que, en su actual etapa de retiro de las organizaciones sociales, busca profundizar. Ella siente que ha sido elegida para este camino, una convicción que expresa con honestidad y humildad:

> Esta afición a los altares venía hacía bastantes años como progresando, progresando, y un día cualquiera se presentó la oportunidad de presentarme al Ministerio de Cultura a una convocatoria de la cual fui ganadora; y de ahí para acá he venido como aprendiendo más

> cada día, teniendo sentido para mí conectarme con nuestros y nuestras deidades africanas en los momentos en que se hace apertura y cierre del evento, o del altar, o del lugar en donde nos encontremos. Esa conexión con los orishas no ha sido tan profunda, porque yo creo que me ha faltado estudio, me ha faltado como más dedicación. Sé que soy elegida, eso sí lo sé. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3)

Este sentimiento de ser "elegida" para continuar el camino del conocimiento espiritual se acompaña de un reconocimiento honesto de sus propios límites y de la necesidad de seguir aprendiendo. En ello se revela la centralidad del aprendizaje continuo y la apertura espiritual como parte constitutiva de la práctica religiosa afrodescendiente, donde la transmisión oral y la experiencia vivida son fundamentales.

Las prácticas de curación-sanación que Deyanira y la comunidad afrodescendiente despliegan constituyen actos de resistencia cultural frente a las múltiples violencias estructurales que atraviesan sus vidas. La espiritualidad y los rituales se convierten en espacios seguros y protectores donde las mujeres pueden reencontrarse con su identidad y fortalecer los lazos comunitarios. Como ella misma afirma: "Cuando invoco a mis ancestras, siento que vengo de una dinastía fuerte, de príncipes" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3). Este enunciado va en consonancia con Martínez (2013, 28), quien señala que las religiones afrohispanas mantienen vivos los vínculos con los ancestros y las deidades africanas a través de prácticas rituales que son a la vez expresiones de identidad, memoria y resistencia.

La persistencia de las prácticas corpo-espirituales y la construcción de altares en la vida de Deyanira se inscriben en un proceso de reconstrucción cultural que dialoga con los fenómenos de transculturación y sincretismo descritos por Martínez (2005, 62–5). En este contexto, la oralidad, la música y la danza no solo transmiten saberes ancestrales, sino que también refuerzan la cohesión comunitaria, constituyéndose en vehículos esenciales para la reafirmación identitaria. Así, la espiritualidad de Deyanira se configura como una clínica del sujeto colectivo, en el sentido expuesto por Mbembe (2016, 45-7), donde la resistencia y la creación se entrelazan como respuesta a las violencias coloniales y neoliberales.

La sanación afrodescendiente, anclada en la conexión con los Orishas y los ancestros, se convierte en un recurso vital tanto para el bienestar individual como colectivo. Deyanira encarna esta espiritualidad insurgente, que transforma la herencia ancestral en una potencia viva, capaz de sostener la vida en los escenarios más adversos. En su quehacer curativo, las plantas medicinales ocupan un lugar central, no solo como remedios físicos, sino como mediadoras entre el cuerpo, el territorio y el espíritu. Las

limpiezas con plantas, explica Deyanira, funcionan como prácticas energéticas para restablecer la armonía interna y equilibrar las fuerzas vitales, especialmente ante malestares que no se manifiestan en síntomas corporales evidentes:

> Para mí limpiar ya tiene más un sentido espiritual, cuando acuden a nosotros personas con molestias no reflejadas en su cuerpo, pero que siempre nos dicen algo hay, algo hay que me está molestando, algo hay que me causa una sensación extraña. Entonces con las plantas, sobre todo con las plantas, las esencias, empezamos a trabajarle y a tratar de barrer o limpiar lo que está incomodando a esa persona. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3)

Este vínculo con las plantas implica también una relación profunda con el territorio y sus energías. Las plantas no solo son elementos curativos, sino hilos que enlazan cuerpo, territorio y vida, constituyéndose en parte fundamental del sistema de saberes ancestrales que sostienen la existencia y resistencia de las comunidades afrodescendientes (Hernández 2019). Así, la práctica curativa de Deyanira trasciende lo individual y se afirma como una forma de resistencia colectiva, preservando y transmitiendo saberes que fortalecen la comunidad y desafían las lógicas coloniales.

Experiencias que fortalecen la trayectoria insurgente sanadora

La vida de Deyanira se ha forjado en la convergencia entre el liderazgo social, la defensa de los derechos afrodescendientes y una búsqueda espiritual constante, consolidando su vínculo con la ancestralidad a través de prácticas familiares, viajes y encuentros interculturales. Su figura es reconocida en la memoria colectiva de las comunidades afrodescendientes de Medellín, tanto por su labor como sanadora como por su aporte al rescate de saberes transmitidos generacionalmente. Esta perspectiva integral de la curación-sanación, que articula cuerpo, mente y espíritu, coincide con lo expuesto por Hernández (2019, 5), quien afirma que las prácticas cotidianas de las abuelas afrodescendientes constituyen formas de "estar siendo-haciendo-existiendo cotidiano y colectivo", permitiendo la sostenibilidad de la vida y la afirmación identitaria frente a la violencia estructural.

Un episodio significativo en la infancia de su hijo ilustra este legado: cuando enfermó de paperas, Deyanira, con su experticia, recurrió a un remedio tradicional. Su hijo recuerda: "Te voy a echar su panal de abeja pa' que se te quite esa papera". Este acto, impregnado de cotidianidad y saber familiar, marcó su memoria. Jimmy reconoce que estos conocimientos, que para Deyanira eran parte de su día a día, adquirieron valor en el contacto con otras personas, quienes le ayudaron a reconocer la importancia de su

herencia. Hernández (2019) señala que estos saberes conforman un sistema filosófico-epistémico propio, que articula cuerpo, territorio y vida, sosteniendo la resistencia afrodescendiente ante la negación histórica.

El contacto con otros contextos fue determinante en su proceso de autorreconocimiento. Su experiencia en Brasil resultó reveladora: "La sensación primaria fue en Brasil […] despertó en mí una sensación, las vivencias que no conocía, y luego se confirmaron" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3). Este despertar se profundizó en Haití, donde, a través de la Pastoral Afro y el diálogo con babalaos, amplió su comprensión de los saberes afrodiaspóricos. No obstante, su cercanía con algunas alas de la iglesia más liberales, Deyanira sostiene una crítica a esta institución por su labor de adoctrinamiento, y valora expresiones espirituales más participativas, como las misas interculturales en las que usan tambores: "No soy camandulera ni metida en la iglesia, porque ellos nos han adoctrinado… pero en esas misas uno va a gozársela" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3). Esta tensión evidencia la resistencia cultural de las comunidades afrodescendientes, en línea con Maya (1996), quien resalta la persistencia de los legados espirituales africanos como armas simbólicas frente al régimen colonial.

Otro momento clave fue su paso por Oaxaca, México, donde experimentó un cuidado integral que incluía alimentación vegetariana, meditación y terapias corporales. Allí, se reconoció como parte de un entramado comunitario más amplio: "Yo me vi atendida. Yo no me quería venir al final. El viche para nosotras a la hora que quieran […] Frutas, yo creo iban y compraban las más hermosas […] esta oportunidad que Dios me ha dado tiene que llegarme para no sacrificarme tanto y sacrificar a mi familia" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3).

En este trayecto, la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí emerge como un espacio fundamental de lucha social y espiritualidad, donde el cuidado colectivo se articula a través de saberes ancestrales. Deyanira destaca el papel de figuras femeninas como guías y protectoras: "solicito a [Nesly] que no esté muy alejada de la Red, para que ella nos proteja; o sea la madrina espiritual, porque ella está por encima de mí" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3). Este reconocimiento reafirma la centralidad de las mujeres en la transmisión de la sanación en contextos de violencia y despojo.

Desde sus prácticas, Deyanira desafía las epistemologías dominantes y reivindica la legitimidad de los saberes afrodescendientes como formas válidas de conocimiento y cuidado. Su experiencia demuestra que la espiritualidad y la medicina ancestral son herramientas fundamentales para la recuperación y afirmación de la vida en contextos

adversos. Como señala Lozano (2016b), estas prácticas constituyen aportes esenciales para un feminismo negro decolonial que reivindica la justicia epistémica y la dignidad de las mujeres afrocolombianas.

Hacia el final de su testimonio, Deyanira expresa una preocupación central: las tensiones que atraviesan las prácticas espirituales en las comunidades afrodescendientes, aún marcadas por la influencia persistente de la colonización religiosa. En su experiencia, ha constatado una resistencia significativa hacia ciertos rituales y devociones ancestrales, lo que evidencia un distanciamiento espiritual que considera urgente revertir. Su participación en equipos de salud intercultural le ha permitido observar que, aunque existen espacios receptivos, los dogmas religiosos siguen generando temor y rechazo hacia las ceremonias tradicionales. Como ella misma relata: “En algunas partes la gente fue receptiva […] pero algunas personas están tan afectadas por los dogmas que les aterra la idea de los rituales” (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

Esta problemática también se manifiesta en Kambirí, donde la espiritualidad es un eje fundamental para la cohesión colectiva, pero la pérdida de mayoras y guías espirituales preocupa profundamente. Deyanira observa que la red ha transitado hacia un activismo político y social más formalizado, aunque esto ha debilitado su fuerza espiritual: “La red de mujeres se ha quedado sin saberes y sin fuerza espiritual”. A ello se suma el desgaste personal y condiciones de salud, que limita su participación, pese a las invitaciones a espacios de intercambio.

Su inquietud se extiende al Chocó, su territorio de origen, donde percibe un desarraigo cultural creciente y una responsabilidad compartida en la pérdida de saberes: “Hoy hay un poco de patanes de ambos lados que no cultivaron lo que sabían”, subraya, enfatizando la urgencia de preservar la ancestralidad como acto de justicia epistémica. Para Deyanira, la curación integra cuerpo, mente y espíritu: “Si dejas el espíritu aparte, no sanas; y la sanidad viene desde adentro” (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3). Así, las prácticas de mujeres afrocolombianas como Deyanira constituyen una resistencia viva frente a la violencia y el despojo, y reivindican la dignidad y el valor de los saberes ancestrales (Hernández 2019).

2.3. Deyanira: Liderazgo, resistencia y memoria afrodescendiente en Medellín



Figura 14. Foto de Encuentro de la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes Kambirí
Fuente: archivo propio, junio 27 de 2024

La trayectoria de Deyanira está marcada por una diversidad de experiencias que reflejan su compromiso con la reivindicación de derechos y la resistencia colectiva. Desde sus años escolares en el Banco, Magdalena, su activismo se manifestó tempranamente al desafiar las limitaciones impuestas a las mujeres en el acceso a la educación secundaria. Acompañada por Eusebio —compañero de estudio que se convirtió en su esposo—, Deyanira logró culminar el bachillerato en un contexto que restringía el avance educativo femenino. Esta experiencia temprana cimentó las bases de su liderazgo social.

De regreso en Quibdó, Deyanira inició su vida laboral en una entidad bancaria, contrajo matrimonio y formó una familia. La decisión de trasladarse a Medellín respondió tanto a la reunificación familiar como a la búsqueda de mejores oportunidades educativas para sus hijos, evidenciando la complejidad de las trayectorias diaspóricas afrodescendientes. Al respecto, Deyanira enfatiza: “No todos los negros en Medellín son desplazados por la violencia” (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1), cuestionando los relatos que reducen la movilidad afro a la huida forzada. Sin embargo, su experiencia revela cómo la búsqueda de educación y bienestar está atravesada por violencias estructurales menos visibles, como la expulsión silenciosa derivada de la precariedad educativa en territorios como el Chocó.

Tal como sostiene Lozano (2016b), la diáspora por educación responde a una ética comunitaria del cuidado y a una tradición de resistencia afrodescendiente. En este sentido, la apuesta de Deyanira por la formación de sus hijos se inscribe en una práctica colectiva de insurgencia y dignificación, donde la educación se convierte en un acto de afirmación identitaria y lucha por la vida digna, desbordando los límites impuestos por el racismo estructural.

El paso de Deyanira por el sector bancario estuvo marcado tanto por la dignidad como por la violencia institucional. Ella relata: "Hacemos una huelga bastante dura […] quedamos despedidos 500 con fuero sindical. Yo, con embarazo de cuatro meses, pa' la calle. Eso fue un golpe bajo" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1). Este testimonio ilustra cómo la precarización laboral afectaba y afecta de manera particular a las mujeres negras. Como argumenta Lugones (2008), la colonialidad del poder entrelaza raza y género, ubicando a mujeres como Deyanira en los márgenes de los derechos y la protección laboral. No se trata solo de un despido, sino de la reproducción de una estructura histórica en la que la racialización y feminización de la pobreza legitiman la exclusión y la vulnerabilidad.

A pesar de la adversidad, los lazos comunitarios y familiares son espacios de resistencia y sanación, donde los saberes ancestrales y el cuidado colectivo desafían la lógica del despojo. Así, las vivencias de Deyanira no solo denuncian la colonialidad de género, sino que también visibilizan formas de resistencia que reafirman la vida y el territorio como espacios de dignidad. Ante la necesidad de sostener a su familia tras el despido, Deyanira recurrió a su creatividad y experiencia ancestral para abrir la cevichería Costa Brava, demostrando una vez más su capacidad de agencia y resistencia.

El negrocio y el fogón. Trayectorias de resistencia y amor desde la cocina

Durante las décadas de 1980 y 1990, Medellín fue testigo de intensos procesos de violencia urbana y desplazamiento vinculados al narcotráfico. En medio de este contexto hostil, Deyanira, sanadora oriunda del Chocó, encontró en la cocina afrodescendiente un espacio para resistir y sanar. Sus memorias culinarias, trasladadas desde su tierra natal, se transformaron en herramientas de reconstrucción afectiva y comunitaria en la ciudad. Así recuerda los inicios de la salsamentaria Doña Deya: "Llego yo y me voy caminando con mi marido, llegamos al museo de Antioquia y vemos un local desocupado, en ese pasajito ahí de borrachos. Nos vamos a preguntar, llamamos al señor y nos alquiló en 25

mil pesos. Entonces, que yo voy a poner una cevichería; entonces puse una cevichería-ostrería ahí en ese local" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1).

Desde este "pequeño lugar", Deyanira tejió una red afectiva que la vinculó con su tierra y su gente, reactivando sabores y conocimientos a través de la cocina y la espiritualidad. Como sostiene Perea, la gastronomía afrodescendiente constituye "un archivo vivo de la memoria colectiva, donde cada receta representa un acto de resistencia contra el olvido causado por la migración y el racismo estructural" (Perea 2021, 92). En este sentido, el fogón se convierte en refugio de sanación, donde los aromas y sabores del Pacífico no solo alimentan el cuerpo, sino que también curan el alma herida por la pérdida de raíces. Deyanira lo expresa así:

> Para mí los alimentos que consumimos en los territorios y acá cuando tenemos oportunidad, establecen una conexión espiritual, porque para nosotros el fogón es el lugar donde enseñamos, aprendemos, nos reunimos, nos reímos. Es un lugar donde desde mi niñez supe encausarlo mucho, y cuando llegué a esta ciudad con cuatro hijos solo con bachillerato, pensé y puse en práctica muchas enseñanzas de mis padres, uno tenía donde llegar, llegar con un propósito y lograr desarrollarlo.
> Hoy entiendo que todas esas enseñanzas alrededor del fogón, como que se me grabaron mucho en mi mente. Y sobre todo en ese espíritu emprendedor he logrado a través de los alimentos, incluso procurarme bienestar, porque aquí en Medellín tuve la oportunidad de tener un lugar: una salsamentaria pequeñita, un lugar donde nos reuníamos muchas personas afro, y degustábamos cazuelas de mariscos, ceviche de camarones, sancocho de pescado, que son mis especialidades. Entonces, yo pienso que eso no solo fue un aporte económico para mí, sino también social, un aporte social, un aporte espiritual; porque el solo sentirme apoyada y reunida con tanta gente afro que venía aquí a Medellín, y que hoy en día me reconoce, ha sido muy importante para mí. (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 3)

La cevichería "La Costa Brava", fundada por Deyanira en el centro de Medellín, pronto trascendió su función comercial para convertirse en un espacio de encuentro y acogida para la comunidad afrodescendiente y otros comensales atraídos por la riqueza de la gastronomía cultural: "tapao de chere, sancocho trifásico, pastel chocoano, ceviche y otros platos para el disfrute de la colonia chocoana, y uno que otro lugareño, dispuesto a probar nuevas opciones" (C. Marín 2024, 2). Quienes frecuentaban la cevichería hallaban un espacio de afirmación identitaria y curación colectiva, donde la memoria de saberes y sabores se entrelazaba en la resistencia cotidiana.

Con el tiempo, el local fue resignificado por la comunidad y rebautizado como "el negrocio", símbolo de apropiación y dignificación de la experiencia afro en la ciudad. El nuevo nombre trajo consigo la consigna: "aquí se dejan razones y encomiendas, se matan hambres, se gradúan negros y se reparte empleo". Así, el "negrocio" se consolidó como epicentro de debate de la vida afrodescendiente y sus organizaciones, un espacio para la

visibilización y preservación de la cosmogonía afro en un entorno marcado por la violencia y la segregación.

En la historia de Deyanira, la resistencia va más allá de la lucha directa: se expresa en la capacidad de crear lazos y espacios donde la vida se vive con dignidad. Junto a otras mujeres afrodescendientes en Medellín, formó redes de apoyo y participación social, donde la cocina y la medicina tradicional se convirtieron en formas de compartir conocimientos y cuidar a los demás. Las vivencias de Deyanira muestran lo valioso y transformador que puede ser el liderazgo afrodescendiente, especialmente a través de la riqueza de la gastronomía chocoana.

Al rememorar los inicios del "negrocio", Deyanira describe un contexto de exclusión y racismo: "Cuando yo llegué, me echaban de aquí: ¡váyase!, que esto no es para usted, ustedes no son comerciantes, no sé qué; ahora no; ahora la gente ocupa su espacio y lo ocupan. Aquí no había restaurantes" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1). Este testimonio evidencia los obstáculos estructurales enfrentados por las mujeres afrodescendientes para incursionar en el sector comercial, históricamente negado a su presencia y saberes. Sin embargo, la insistencia y creatividad de Deyanira permitieron transformar la percepción social sobre la cocina afro, convirtiendo estos espacios en lugares de encuentro, memoria y resistencia cultural.

Deyanira resalta el valor colectivo de este proceso, reconociendo el esfuerzo de las familias afrodescendientes que, pese a la discriminación, han decidido permanecer y consolidar su presencia en la ciudad: "Algunas familias que han llegado aquí con sus hijos y lo han hecho bien, han soportado el racismo en esta ciudad […]. Entonces, eso es un logro, porque hemos empujado la carreta y hemos dicho nos quedamos" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 1; énfasis añadido).

Estas palabras subrayan la dimensión política del acto de "quedarse" y ocupar el espacio público desde la gastronomía, resignificando la ciudad como territorio posible para la existencia afrodescendiente. Así, la experiencia de Deyanira y otras mujeres afro no solo desafía las fronteras impuestas por el racismo estructural, sino que también abre caminos para nuevas generaciones, reafirmando el derecho a la ciudad y la legitimidad de sus saberes culinarios y culturales.

En el ámbito familiar, el encuentro alrededor de la cocina se constituye en un ritual fundamental. Tal como lo aprendió en su casa materna, en su hogar el cuidado se transmite a través de la comida, que nutre el cuerpo y conecta con la ancestralidad. En el universo afrodescendiente, la cocina rebasa su función utilitaria para constituirse como

espacio central de resistencia, cuidado y continuidad cultural. “La cocina […], es un espacio de socialización, de transmisión de saberes, de memoria y de resistencia. En torno al fogón se tejen relatos, se comparten historias, se transmiten conocimientos que contribuyen a la pervivencia de la cultura afrodescendiente” (Lozano 2016b, 192; énfasis añadido). Cocinar y compartir alimentos tradicionales no solo permite reproducir saberes ancestrales, sino también desafiar las lógicas coloniales que históricamente han marginado estos conocimientos.

Esta dimensión cobra vida en la experiencia de Deyanira, para quien la cocina es laboratorio ancestral y espacio de sanación. Su hijo, Jimmy, destaca que el cuidado materno se expresa a través de la comida: “Mi mamá no es una mujer de abrazos, vos no ves a mi mamá diciendo: ¡ay papito!... mi mamá te da comida. [...] Los estados de ánimo de mi mamá te los transmite a partir de la comida, y como ella es tan precisa, de platos tan precisos, ella tiene el dosificador en los dedos. [...] Pues mira todo un sistema de comunicación a partir de la comida” (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal).

De este modo, el acto de cocinar se convierte en lenguaje afectivo, vínculo y sostén familiar. Cada fin de semana, Deyanira convoca a su familia alrededor del fogón, recreando un espacio de comunión donde los saberes, sabores y el encuentro familiar reavivan la memoria ancestral. “Deya revive, en su cocina, en unión de su familia nuclear, esa mezcla de olores y sabores, que, junto con el cotorreo de toda la familia, avivan los lazos de esa ancestralidad congregada en torno a recuerdos o a propósitos comunes” (Marín 2024, 3).

La cocina, entonces, se constituye en territorio de resistencia, sanación y re-existencia, donde se tejen memoria, afecto y lucha cotidiana. Alimentar es, en este contexto, una forma de cuidado profundo y una estrategia de continuidad cultural y resistencia frente al olvido y la exclusión estructural. La cocina tradicional afrodescendiente no solo transmite conocimientos culinarios, sino que genera “espacios de participación y diálogo entre todos los participantes, generando dinámicas de enseñanza y aprendizaje”(Colorado 2023, 11). Así, el fogón familiar y comunitario se convierten en escenarios donde se congregan generaciones, se reproducen saberes y se fortalece la identidad colectiva, reafirmando el cuidado como acto central en la vida y la memoria de los pueblos afrodescendientes.

Entretejidos: Liderazgos femeninos y articulaciones en red

La década de 1990 marcó un punto de inflexión para las comunidades afrodescendientes en Colombia, no solo por el surgimiento de iniciativas culturales y económicas como el "negrocio", sino también por la emergencia de movimientos y redes que comenzaron a desafiar abiertamente el orden racial y patriarcal. La Constitución Política de 1991[12] y la Ley 70 de 1993[13] representaron avances normativos fundamentales al reconocer a Colombia como una nación pluriétnica y multicultural, así como al garantizar derechos colectivos y territoriales para las comunidades negras (Asamblea Nacional Constituyente 1991; Congreso de la República de Colombia 1993). Sin embargo, la implementación efectiva de estos derechos ha enfrentado numerosos obstáculos, principalmente debido al racismo estructural y a las violencias interseccionales que afectan la vida de las mujeres afrodescendientes.

En este contexto, la experiencia de Deyanira en Medellín se expande y visibiliza las inconformidades de las mujeres negras en la ciudad. Su hijo, Jimmy, describe así la situación:

> Empieza a darse cuenta de dos cosas muy tenaces: es que los migrantes de aquí comían mucha mierda, porque es que cuando uno es migrante negro en Medellín; y ella lo decía con claridad: está triplemente perjudicado cuando es mujer. Dicen, ¡soy negra!, no soy de aquí, y soy mujer, ¿me entiendes?, muy duro, muy duro. Y ella se dio cuenta que las mujeres de aquí comían mucha mierda, y les tocaba un poco más duro, y eran invisibles. (Jimmy Villanueva 2024, entrevista personal)

Esta mirada evidencia la conciencia de Deyanira sobre las capas que se intersecan en la vida de las mujeres afro. Su entendimiento de esta profunda cuestión: racialización, exotización que se vinculan al género para producir formas específicas y acumulativas de exclusión y sufrimiento. La experiencia de las mujeres negras, como la de Deyanira, es un hecho claro de la matriz de opresión generada por la colonialidad del género, donde la

[12] La Constitución Política de Colombia de 1991 (CPC) marcó un hito fundamental en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país. A diferencia de constituciones anteriores, esta asumió explícitamente el carácter pluriétnico y multicultural de la nación, estableciendo bases jurídicas para el reconocimiento, protección y promoción de los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizales, palenqueros y rom. En su Artículo 7, la Constitución declara que "el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana".

[13] Además, el Artículo 55 de la CPC, a través de la Ley 70 de 1993, reconoce derechos colectivos y territoriales a las comunidades negras, abriendo el camino para la reivindicación de sus saberes, prácticas y formas propias de organización social. Este marco normativo ha permitido avanzar en la necesidad de visibilización y garantía de derechos para los pueblos culturalmente diferenciados, aunque persisten desafíos en la implementación efectiva de estos mandatos, especialmente en lo relativo a la participación, la autonomía y la protección de sus territorios y patrimonios culturales.

racialización y la feminización se entrelazan, generando formas particulares de deshumanización y precarización para las mujeres negras (Lugones 2008)

Vivir en la intersección de distintas formas de discriminación hace que las personas que encarnan estos cruces sean aún más invisibles y vulnerables. Como señala Lozano (2016b), las mujeres negras han sido siempre creadoras de mundos, incluso en medio de la exclusión, pero su capacidad de acción se ve amenazada por una triple barrera: ser negras, ser mujeres y, muchas veces, ser pobres o migrantes. La experiencia de migrar agrava más esta situación, porque implica dejar atrás las redes de apoyo, enfrentarse a nuevas formas de racismo y tener que luchar constantemente por un lugar y por el reconocimiento de su identidad.

La crítica de Deyanira a la ciudad de Medellín, donde la modernidad coexiste con prácticas de marginación, se inscribe en lo que Espinosa (2009, 45) denomina "el mito de la inclusión". Espinosa sostiene que los discursos de modernidad y diversidad suelen ocultar la persistencia de un racismo estructural que relega a las mujeres negras a los márgenes de la ciudadanía y del reconocimiento pleno. La experiencia de Deyanira evidencia cómo la ciudadanía formal no garantiza la inclusión real: "la diferencia racial y de género se convierte en un obstáculo para el acceso a derechos y a la vida digna" (47). Así, las mujeres negras de la diáspora son doblemente invisibilizadas: por el racismo institucional que niega su humanidad y por una sociedad que celebra la diversidad solo en el plano retórico.

No obstante, la conciencia de Deyanira sobre las dificultades cotidianas que enfrentan las mujeres negras se convierte en fuente de rebeldía y acción colectiva. Ella misma habla de su "tiempo de guerrillera", una etapa marcada por la lucha y el compromiso con otras mujeres. Inspirada en una ética del cuidado, Deyanira entiende que acompañar y sostener a otras no es solo una respuesta a la necesidad, sino también un acto político. Mbembe (2016) sostiene que curar significa transformar el dolor en una fuerza capaz de abrir nuevas posibilidades de vida y comunidad. Así, Deyanira convierte la memoria del sufrimiento en acción colectiva, defendiendo los saberes ancestrales y la identidad afrodescendiente. Su práctica cotidiana es una lección viva de esperanza, sanación y transformación social.

A partir de su indignación y resistencia, el liderazgo de Deyanira crece y, junto a otras mujeres, impulsa la creación de la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas —Kambirí—. Recuerda el nacimiento de la organización en una reunión de hombres afrodescendientes, donde las mujeres decidieron que necesitaban su propio espacio: "La

Red Kambirí nació de una historia jocosa de una reunión de hombres afro, decidimos que las mujeres necesitábamos nuestra propia organización" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

La fundación de Kambirí en el año 2000 constituye una respuesta colectiva y estratégica ante la urgencia de articular políticamente las luchas de las mujeres negras, visibilizar sus demandas y disputar los sentidos hegemónicos que definen la ciudadanía, el género y la raza en Colombia. Lozano (2016a) señala que la organización social ha sido históricamente una herramienta fundamental para las mujeres negras, quienes, frente a la violencia estructural y la exclusión, han tejido redes de solidaridad y acción política que permiten "la defensa de la vida, la memoria y los territorios". La Red Kambirí posibilita la denuncia de las violencias específicas que atraviesan los cuerpos y territorios de las mujeres negras—violencias producto de una colonialidad persistente—y promueve la construcción de agendas colectivas para la defensa de derechos culturales, territoriales y políticos.

En este sentido, Lugones (2008) llama la atención sobre la lucha política de las mujeres negras. Esta autora indica que va mucho más allá de enfrentar el poder colonial y patriarcal: ellas crean espacios donde resignifican sus identidades y construyen formas de resistencia desde su diferencia. En este sentido, Kambirí no es solo una organización, sino un lugar donde se generan conocimientos y se celebra la vida, donde las mujeres reafirman su capacidad de actuar y transformar la sociedad. El liderazgo de Deyanira en esta red ha sido fundamental para visibilizar las necesidades y luchas de las mujeres afrodescendientes en Medellín, una ciudad donde la discriminación y el racismo institucional persisten como obstáculos diarios para acceder a derechos y lograr un reconocimiento pleno.

En este orden de ideas, el trabajo de las mujeres negras no solo desafía las estructuras de poder, sino que también abre nuevas posibilidades para una vida digna. La experiencia de Kambirí y el liderazgo de mujeres como Deyanira muestran que organizarse es esencial para denunciar injusticias, sanar juntas y construir futuros donde la dignidad y la justicia estén en el centro de la acción política de las mujeres negras. Deyanira, reconocida como lideresa, sabia, madre, abuela y amiga, ha dejado una huella profunda al tejer redes de apoyo, solidaridad y formación política entre mujeres. Como ella dice: "La lucha no es solo por nosotras, es por las que vienen, por las que ya no están, por las que aún no pueden hablar" (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

El horizonte ético-político que guía a la Red Kambirí se enraíza en la memoria y la esperanza, por eso este espacio se consolida como un refugio de resistencia y creatividad. Aquí, la defensa de los derechos humanos, la justicia de género y la preservación de la cultura afrodescendiente se entrelazan en el día a día de sus integrantes. Siguiendo el pensamiento de Lozano (2016b), la llamada insurgencia epistémica cobra vida cuando las mujeres negras se reconocen a sí mismas como portadoras y creadoras de conocimiento. Para Deyanira, esto significa interpretar el mundo desde su propia experiencia y su herencia ancestral.

En la Red Kambirí, esta forma de resistencia se manifiesta en prácticas cotidianas: círculos de palabra donde se comparten historias, talleres de cocina ancestral que transmiten saberes culinarios y encuentros de sanación que fortalecen el tejido comunitario. La transmisión intergeneracional de conocimientos sobre plantas, espiritualidad y territorio es una constante, y Deyanira, como sanadora, representa una apuesta política y de autoridad en un contexto donde históricamente se ha negado la voz a las mujeres negras.

La insurgencia epistémica, es una realidad palpable en la vida de la Red. Cada círculo de palabra y cada taller es un acto de dignidad y reconstrucción de la memoria colectiva. Deyanira, en su rol de sabedora, impulsa la acción política y reivindica el valor de los conocimientos tradicionalmente silenciados. Así, el trabajo de la Red no solo busca hacer frente a la exclusión social y política, sino también desafiar la colonialidad del saber, colocando en el centro las experiencias afrodescendientes como base para la acción colectiva y el cambio social.

En este camino, la palabra, el cuidado y la memoria se convierten en herramientas fundamentales de resistencia y libertad. La trayectoria de Deyanira, visible en su activismo cotidiano, muestra el poder transformador de las mujeres negras organizadas: su capacidad para sostener la vida en medio de la adversidad, disputar el sentido de lo público y construir rutas hacia la justicia y la dignidad a partir del cuidado, la sanación y la memoria colectiva. Como han señalado diversas autoras feministas negras y decoloniales, la lucha de las mujeres afrodescendientes no solo desafía las estructuras de opresión, sino que también abre nuevas posibilidades de vida y de futuro para sus comunidades (Lugones, 2008).

La experiencia de Deyanira le ha enseñado que la construcción de alianzas es esencial para mantener vivos los saberes y asegurar la continuidad de los proyectos colectivos afrodescendientes. Con una visión abierta a lo intercultural, comprende que el

fortalecimiento de las causas afro no puede darse en aislamiento. Es necesario crear espacios de encuentro y diálogo con otras personas y colectivos. Como suele decir Deyanira: “Encerraditas ahí entre los negros, nunca he creído que sea lo mismo” (Deyanira Valdés 2024, entrevista personal 2).

Por eso, ella destaca la importancia de tejer lazos estratégicos que vayan más allá de la propia comunidad, permitiendo compartir experiencias y aprendizajes con actores comprometidos con la transformación social. Esta perspectiva se alinea con la propuesta de Walsh (2007a), quien considera la interculturalidad crítica como un proyecto político y ético orientado a transformar las estructuras de poder y a crear espacios de encuentro entre colectivos históricamente marginados. Esta implica abrir caminos para el intercambio de saberes, por lo cual, se convierte en una construcción colectiva que reconoce y valora los saberes y memorias de todos, permitiendo sostener la dignidad y la memoria de los pueblos.

Capítulo cuarto

Entretejido de saberes en las márgenes: interculturalidad curanderil consciente y resistencia epistémica de mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares

> Me gustan las brujas, esas que vacían todas sus penas en calderos y salen con sus enormes alas a surcar los cielos. Me gustan las mujeres con almas de ancianas, esas que curan con manos mágicas y sanan con café el alma. Me gustan las locas que vagan con la sonrisa ancha y escandalosa, que van mitigando dolores con sus antorchas. ¡Las que reparan corazones a punta de abrazos y besos!
> (Leyva citada en Garabatos de Mujer 2020)[14]

En este capítulo pretendo discutir sobre las prácticas de curación-sanación desarrolladas por mujeres de origen campesino/popular en Antioquia, Colombia. Estas a lo largo de la colonialidad, la interacción y el intercambio de saberes con otros han dado lugar a una interculturalidad curanderil encarnada en los cuerpos y experiencias femeninas. Estas prácticas en mi experiencia vinculan el pasado con el presente, posibilitando su continuidad como acto constante de cuidado y preservación de la vida. Así, se evidencia una vez más cómo las mujeres han resistido al patrón colonial del poder, saber y ser (Quijano 2000), transformando los despojos que han vivido desde sus propios marcos corpo-espirituales.

La colonialidad del poder, constituye una matriz que estructura la existencia social en varias dimensiones a saber: sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y relaciones con lo otro, cosmos. Un asunto que pervive en el tiempo y se actualiza según la vida cotidiana para mantener jerarquías y exclusiones que atraviesan la vida-existencia en cuerpos, relaciones y territorios (2000).

A pesar de estas características, esta misma matriz de poder posibilita el surgimiento de resistencias situadas en los "pequeños lugares" donde las mujeres

[14] Este poema para las mujeres sanadoras recoge la esencia de lo que son. Lo encontré hace un año aproximadamente en la cuenta Garabatos de Mujer en Facebook de propiedad de Lupita Leyva de Toluca, México (Garabatos de Mujer 2020). https://www.facebook.com/100064818399413/photos/me-gustan-las-brujas-esas-que-vac%C3%ADan-todas-sus-penas-en-calderos-y-salen-con-sus/1442621331241800/.

curanderas campesinas/populares despliegan sus saberes y su agencia. Así, la interculturalidad curanderil surge como una respuesta crítica y creativa a las imposiciones moderno/coloniales, proponiendo alternativas de vida y conocimiento desde los márgenes y desde abajo.

Una interculturalidad como esta, supera el multiculturalismo en el que las diferentes culturas cohabitan, y genera un proceso determinado de construcción de autonomía para los sujetos históricamente subalternizados, entre los que se encuentran las mujeres curanderas-sanadoras. A través de la biología y proyecto cultural, en las curanderas campesinas/populares, viajan memorias indígenas y afrodescendientes que fueron borrados por el proyecto colonial.

Por tal razón, ellas encarnan prácticas que no solo desafían la colonialidad del saber, sino que también reivindica la justicia epistémica como condición para la justicia social. En la manera cómo hacen lo qué hacen, la curación-sanación se articula y se reproduce en la organización comunitaria que, en su manera de entender el mundo, respeta la diferencia. Al mismo tiempo, estas prácticas promueven una transformación ontológica en las propias curanderas, quienes, al reconocerse como sujetos de saber y poder, desestabilizan los lugares fijos asignados por la modernidad colonial.

En este orden de ideas, según lo develado en los encuentros con estas sanadoras, estas prácticas se producen dentro de un campo, el de la interculturalidad curanderil consciente. Una manera de interacción continua en territorios marcados por la diferencia cultural y étnica que posibilita la actualizan de los saberes y las prácticas o su transformación en los territorios que habitan. Al mismo tiempo, las curanderas-sanadoras establecen vínculos con otros sabedores y sabedoras, rompiendo con el monoculturalismo que la modernidad colonial ha intentado imponer. Unas prácticas que son porosa y permeable y por ello mismo, desequilibran la manera convencional de producir el saber desde lo hegemónico.

Igualmente, considero relevante el aporte de Bonfil Batalla (1991) a este debate con su mirada de la apropiación cultural dentro de la teoría del control cultural. Un asunto que se da atreves de la interacción cultural en la que saberes de otros modelos culturales se incorporan al propio y se vuelven parte de uno. A simple vista, eso que puede considerarse muy ajeno —rituales de platas como el yagé de indígenas, el culto a los orishas de pueblos afrodiaspóricos—, al desentrañar el aprendizaje de estas mujeres, que se ha dado desde abajo en la integración de subalternizados, de abre el horizonte de la interculturalidad curanderil como proceso de apropiación dinámico y creativo.

Un asunto que se hace relevante, en la interculturalidad curanderil es la experiencia de sanación personal y comunitaria que viven las curanderas-sanadoras. Ellas atraviesan una transformación profunda de identidad, en la que pasan de ser "maltratadas" o "invisibilizadas" a ser mujeres sabedoras, autónomas y segura de sí misma. Unas mujeres capaces de disputarse el significado de la vida-existencia con otros modelos de saber, como el de la colonialidad.

Resistir desde esta interculturalidad no se trata simplemente de rechazar el modelo moderno/colonial de etiquetas y verdades absolutas, sino también de afirmar diferentes ontologías y pedagogías afectivas. La relación cuerpo-espiritualidad-política que caracteriza este tipo de prácticas significa la continuidad de la mujer con su territorio y el cosmos en interconexión.

Esta relación no es esencialista, sino construida sobre la experiencia y el aprendizaje significativo mediados por vínculos igualitarios con los otros, lo que enriquece sus prácticas curanderiles. Ellas en sus relaciones diluyen las asimetrías, permitiendo ser al otro, sin subsumirlo o rechazarlo. Así, la sanación intercultural mantiene una pedagogía de resistencia capaz de articularse desde y con lo local.

La interculturalidad curanderil consciente es única en que puede reunir múltiples narrativas, múltiples subjetividades en las márgenes del tejido social, y construir nuevas maneras de vivir colectivamente. En esos "pequeños lugares", las mujeres curanderas sanadoras campesinas/populares construyen y operan pedagogías de insurgencia como acto de resistencia contra el colonialismo y abren caminos para la autodeterminación y autonomía para todos (Mejía 2012).

Las prácticas de curación-sanación desde la interculturalidad curanderil, son memorias del pasado que se hacen presentes y le apuestan al futuro. Es una invitación a concebir o construir mundos en los que la diferencia no sea motivo de exclusión, sino ocasión de riqueza y posibilidad. Con una visión hacia la sanación intercultural intencional como ejecutada y dirigida por mujeres sanadoras rurales/populares. No hay manera de que podamos verlo simplemente como un fenómeno periférico o futuro, sino como algo profundamente arraigado en el presente afectando carne, alma y espíritu, todo a la vez.

En este contexto, entran en diálogo las trayectorias de vida de dos curanderas-sanadoras, Belisa Padierna y Doralba García. Ellas revelan una trama compleja que abarca dimensiones íntimas, sociales y políticas. El análisis se realiza desde una perspectiva intersubjetiva y multivocal, incorporando las voces de las curanderas, sus

familiares y pacientes. La imaginación autobiográfica es esencial para reconstruir fragmentos de sus vidas mediante conversaciones dialógicas y testimoniales, privilegiando "otras" voces que han sido históricamente silenciadas debido a su posición en la estructura social. Este enfoque se alinea con los postulados de Spivak (1998) sobre la subalternidad, destacando cómo los oprimidos se expresan creativamente desde su propio lugar, sin la mediación de intelectuales distantes que, al hablar en su nombre, perpetúan su opresión.

No obstante, es necesario entender más en detalle las puntadas que se han dado sobre la interculturalidad curanderil consciente. Un diálogo entre pasado y presente de las curanderas-sanadoras con los procesos de violencia y despojo que han vivido, los cuales han activado la agencia de estas mujeres para abrirse caminos en espacios tradicionalmente cerrados a ellas, como actos de resistencia. Un entretejido de las historias de Belisa Padierna y Doralba García, permitiendo que sus experiencias sean el eje central que guía la interpretación teórica.

Inicio con las semblanzas que nos acercan a las vivencias personales y contextuales de estas mujeres, donde las violencias y despojos son elementos recurrentes. A partir de ahí, exploro los tránsitos del mestizaje de saberes hacia una interculturalidad curanderil consciente, configurada por sus caminos iniciáticos, prácticas compartidas y vínculos con el territorio y los pacientes. Estas prácticas representan un espacio de resistencia frente a las imposiciones de la colonialidad del saber y son también un acto de creación y transformación cultural. La interculturalidad curanderil no se limita a la combinación de saberes indígenas, afrodescendientes y mestizos, sino que se constituye como un espacio de encuentro donde las curanderas-sanadoras han logrado preservar y resignificar sus conocimientos.

El último apartado, fue un movimiento hacía preguntas que me habitan por el conocimiento situado, la justicia epistémica y las tensiones propias de la interculturalidad. Mis propios marcos comprensivos me llevan a advertir sobre los riesgos del vaciamiento cultural —siempre en observación—, un proceso que amenaza con despojar estas prácticas de su profundidad espiritual y relacional, reduciéndolas a meros productos de consumo tanto local como global.

Este vaciamiento cultural, busca transformar saberes ancestrales en bienes descontextualizados y despojados de sus cosmovisiones. Sin embargo, el capítulo también resalta algo que me habita, la esperanza. Una que creo hace posible la resistencia y pervivencia de saberes excluidos y subalternizados gracias a la creatividad, fortaleza y

compromiso de las mujeres curanderas-sanadoras. Estas prácticas curanderiles se reinventan constantemente, adaptándose a los desafíos contemporáneos sin perder su esencia.

El entramado que presento me lleva a entender las prácticas curanderiles más allá de simples técnicas de curación-sanación; representan formas de resistencia cultural, espiritual y política que desafían las estructuras de poder impuestas por la colonialidad. Al dar cuenta de los elementos clave para comprender la pervivencia de estas prácticas, pretendo abrir la reflexión sobre su importancia como espacios de lucha y esperanza en un mundo marcado por desigualdades. También estas mujeres se posicionan como figuras centrales en la preservación de saberes y prácticas pertinentes para el cuidado de la vida.

1. Entretejidos de resistencia en las trayectorias de Belisa y Doralba



Figura 15. Collage de fotos de Belisa y Doralba
Fuente: archivos de Belisa Padierna y propio 2023

Los caminos de Belisa y Doralba los entretejo en un universo de curación-sanación, con sus experiencias, saberes y prácticas interculturales en un contexto marcado por la violencia y el despojo. Estas mujeres, nacidas en familias campesinas del Occidente antioqueño, territorio de múltiples violencias, a lo largo de su vida han afrontado los impactos de este fenómeno social. A pesar de las memorias en sus cuerpos-territorios, que podrían ser paralizantes, han sido capaces de actuar con determinación y elegir un camino en el que han recobrado la dignidad, el de la curación-sanación propia y de otros.

1.1. Tejiendo Saberes: la vida y prácticas de Belisa Padierna en la curación-sanación desde la subalternidad

Belisa Padierna es una mujer mestiza, de origen campesino, con poco más de 50 años. Su educación formal se limitó a una primaria incompleta, y pasó su infancia y adolescencia en un territorio rural apartado del municipio de Frontino, en el Occidente de Antioquia. Desde temprana edad, no encontró un ambiente acogedor en su núcleo familiar, lo que, sumado a las múltiples violencias que vivió, la llevó a refugiarse en el silencio y desarrollar una habilidad especial para escuchar. Con el tiempo, esta capacidad se convirtió en un pilar fundamental de su labor curanderil.

Para Belisa, la escucha trasciende el simple acto de oír; se transforma en una práctica activa de empatía y comprensión. Este tipo de escucha en la perspectiva de Lenkersdorf (2008) —desde su experiencia con comunidades Maya-tojolabales— se caracteriza por el acompañamiento de silencios significativos. Implica interpretar, responder y generar espacios de confianza y respeto mutuo, donde cada voz es tenida en cuenta. En este contexto, la escucha se hace un principio esencial de conexión humana y vínculos comunitarios.

En su trayectoria para hacerse curandera-sanadora, recoge la herencia de su madre, quien utilizaba las plantas para sanar a su familia. Toma las enseñanzas del yagé —brebaje amazónico que se toma en el marco de un ritual, dirigido por un médico tradicional indígena—, que le habla y muestra cómo acompañar a sus pacientes y qué hacer con ellos. Asimismo, incorpora saberes afrodiaspóricos por su conexión con los orishas que llegaron a ella de una manera inesperada. Una mujer que con el tiempo y su dedicación a la magia quiere llegar a un nivel máximo de sutileza en la relación con la energía, pues expresa: “yo lo que quiero es aprender más, y que yo le pueda pasar a usted las manos así [señala movimientos envolventes sobre mi cabeza, bajando hasta mi pecho, sin rozarme] y que usted, se sane” (Belisa Padierna citada en Valencia 2023, 143).

Contexto territorial actual y de origen

Esta sanadora vive en La Cruz, uno de los barrios periféricos y autoconstruidos de la Comuna 3: Manrique, de la Zona Nororiental de la ciudad de Medellín. Tiene una población aproximada de 9.600 habitantes, en su mayoría personas “sin techo” y desplazados a raíz del conflicto armado interno desde diferentes subregiones de Antioquia y el Chocó, al igual que –en mucha menor medida– de otras regiones del país y de otros

barrios de la ciudad. Las viviendas del barrio han sido principalmente construidas de manera irregular, valiéndose de materiales como la madera, plástico, zinc y tierra.

En este barrio al igual que el resto de la franja alta de Manrique, confluyen "desplazamientos forzados, falta de vivienda, carencia de servicios básicos, desempleo y condiciones de extrema pobreza" (Pérez et al. 2014, 142–3). Igualmente convergen grupos ilegales que gestionan algunas pautas de la convivencia barrial, desde el mercado de drogas, el comercio y el transporte, hasta la mediación de problemas entre vecinos y también intrafamiliares. En este territorio de informalidad, Belisa ha logrado tener acceso al agua de una fuente propia que baja de la montaña y a la energía proveída mediante un sistema prepago de recargas por la empresa municipal de servicios públicos.

Aunque hoy vive en Medellín, su historia conduce a las montañas de Frontino, un municipio del Occidente antioqueño afectado por el conflicto armado de Colombia.[15] Su privilegiada ubicación geográfica como corredor de salida al Urabá y el Océano Pacífico, lo convierte en centro de disputas territoriales. Allí vivía con sus padres y 12 hermanos en una familia tradicional campesina. Aunque Belisa no da cuenta de la vereda en la que vivía, destaca la lejanía de la cabecera municipal (Valencia 2023, 144): "Nosotros vivíamos por los lados de Frontino […] y de mi casa coger el carro eran tres horas por el monte. Era un camino rial que llama uno, quedaba lejísimos, muy lejos".

Recuerda que su vida transcurría en medio de "indios" a quienes su mamá trataba muy bien. Tanto a ellos como a los libres —correspondencia en el lenguaje campesino a mestizos—, los acogía cuando estaban de paso al pueblo o a otras veredas. Esta acción de acoger al peregrino era muy propia del campesinado, que por costumbre disponían un lugar de pernocta. Precisamente por ser un lugar distante de la zona urbana, también era un lugar con presencia frecuente de la guerrilla. Cuenta al respecto: "Nosotros vivimos mucho tiempo con la guerrilla, pero en ese entonces, y me imagino que ahora, la guerrilla utilizaba como muchas estrategias. O sea, lo enredaban a uno, porque como uno es

[15] Rutas del Conflicto en colaboración con el Centro Nacional de Memoria Histórica y Verdad Abierta, documentaron 730 masacres cometidas en medio del conflicto armado colombiano, desde 1982 hasta 2012. Una de estas corresponde a Frontino. Masacre perpetuada en 1996 en el corregimiento de Nutibara, en la cual, las autodefensas campesinas de Córdoba y Urabá –ACCU–, sacaron de sus casas a nueve campesinos y los asesinaron en frente de sus familias. Nusidó limita con Nutibara, por lo tanto, fue un hecho muy impactante (Fundación con lupa 2021). Posteriormente, hubo varias incursiones guerrilleras, una de ellas fue una toma en 1998, con saldo de un policía muerto, tres heridos y nueve secuestrados. En 2000, esta misma guerrilla asesinó a 14 personas en este mismo corregimiento. Frontino ha estado en disputa entre paramilitares y guerrillas, porque es un paso estratégico al Urabá y Chocó como ruta de cultivo y embarque de drogas.

analfabeta y todo eso, uno no entiende muchas cosas" (Belisa Padierna 2022 citada en Valencia 2023, 144)

Ante la presencia de los grupos armados ilegales en la zona, su familia mantenía códigos de convivencia para moverse con relativa tranquilidad y actuar de manera "neutral" con dichos actores armados. Los saludaban, recibían, conversaban y de manera meticulosa, nunca decían nada que los pusiera en riesgo. Pues, sus padres insistían en no ver, no escuchar, y callar. Dicho aprendizaje, se incorporó a la vida de Belisa y la acompaña actualmente en sus prácticas de curación-sanación. Al respecto, el silencio como estrategia de sobrevivencia se convirtió en un recurso utilizado por parte de las víctimas del conflicto armado, que permitió en medio del terror, la preservación de sus vidas (CO CNMH 2013). Además, éste ha persistido como uno de los impactos que más afecta y ocasiona daños en la salud mental sumado al encierro, el aislamiento, las pesadillas recurrentes y repetitivas, así como el desinterés por cosas que antes disfrutaban.

Su familia estaba compuesta por su padre, su madre, seis hermanos y seis hermanas, quienes en ocasiones le dejaban la sensación de que ella no encajaba allí. Vivían en medio de violencias y empobrecimiento bajo los mandatos de un padre autoritario que no admitía cuestionamientos de ninguna índole. Una familia tradicional caracterizada por el dominio patriarcal, en este caso del padre, quien es valorado por su rol proveedor. Por lo tanto, dicho rol se ha descrito como elemento que legitima el control de los demás integrantes de la familia (Villanueva et al. 2011, 106). En este aspecto, la disfuncionalidad que se vive al interior de este tipo de familias conlleva a vivir experiencias traumáticas que suelen ocultarse tal como se hace ante eventos relacionados con el conflicto armado.

Al respecto, una de estas experiencias es la del abuso sexual intrafamiliar, un mecanismo de sometimiento de los cuerpos de las mujeres y su sexualidad (Malagón 2008, 81). En este tipo de abuso, prima la amenaza y la posición de desventaja de edad, dependencia económica y género, que obligan a la mujer —esposa e hijas— a mantener cierta obediencia y silencio. Según comparte esta curandera, el padre abusó sexualmente de una hija y de allí nació Belisa, la sanadora de esta historia. Ella no se enteró de dicho secreto y abuso familiar hasta su adultez; al respecto dice:

> Yo provengo de una hermana mía. O sea, en este momento somos hermanas, pero ella es mi madre […] mi padre abusó de ella, y ella quedó embarazada. Entonces, el proceso fue el siguiente, a ella le dijeron que, si me tenía a mí, la mataban. Pero ella a pesar de eso, se aventuró y nací yo. Entonces, a mí me criaron dentro del matrimonio como hija de mi

> padre y mi madre, quien realmente era mi abuela. (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 2)

De otro lado, en la familia de esta curandera se encuentra un linaje de mujeres —madre, hija y nieta— en una relación de asimetría con el padre. Por lo general, dicha relación se caracteriza por la fuerza, la amenaza, el silencio y el secreto del incesto; este último en especial conlleva a la pérdida del derecho de la mujer sobre su propio cuerpo (Aparecida et al. 2009, 143). La hermana y madre de Belisa fue despojada en su ser y autonomía, para sumirse en las opresiones múltiples del patriarcado como sistema de dominación.

La idea de superioridad masculina que subordina a las mujeres se desprende de lo anterior, lo que impacta profundamente en sus vidas y en las comunidades y sociedades donde se perpetúa un modelo de desigualdad (Segato 2018, 17–23). En este contexto, la configuración relacional de la familia de esta sanadora revela una consistencia en la manera de afrontar la violencia intrafamiliar y el conflicto armado. Esto se manifiesta a través del ocultamiento del acto violento, donde se evidencia la relación de dependencia y el ejercicio de poder por parte de los actores fuertes —tales como el padre y el actor armado— sobre los más vulnerables.

Con el paso del tiempo, el silencio se transforma en amnesia y olvido. Sin embargo, este proceso forma parte del trauma crónico en el que la culpa, el ocultamiento y la sensación de complicidad pueden provocar trastornos mentales en quienes han vivido violencias sexuales dentro del entorno familiar (Wilches 2010, 88). Pese a tales implicaciones, Belisa considera que este asunto es parte de un pasado que ha integrado como una realidad inmutable. A pesar de ello, durante mucho tiempo albergó la esperanza de forjar un encuentro con su hermana/madre. Sin embargo, al reencontrarse como adultas, cada una con sus respectivas familias, se reconocieron como extrañas, lo que frustró sus expectativas.

Ahora bien, la relación con su padre fue igual antes y después de saber su origen, pues, este por su carácter violento, no propició ningún espacio de comunicación. Esta sanadora comparte que, cada vez que lo veía sentía un extraño miedo paralizante. Sin embargo, saberse hija de un incesto fue revelador para el entendimiento de aquella sensación de rechazo y horror, ante lo cual menciona: “cuando yo ya me enteré la historia de dónde la procedencia mía, ya entendí por qué el rechazo hacia él” (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 2). Pasados los años y en medio del silencio familiar, su padre murió.

A diferencia de la distancia y el miedo que sentía hacia su padre, su relación con su madre/abuela era más cercana, aunque también marcada por el maltrato. Por esta razón, y debido a los antecedentes de violencia sexual intrafamiliar, me propuse desentrañar qué unía a esta curandera con su madre/abuela. En tales indagaciones encontré una genuina admiración de Belisa por la habilidad de dicha mujer para enfrentar la vida cotidiana en las inhóspitas montañas de Frontino. Su madre/abuela, una mujer campesina que utilizaba plantas para atender las necesidades de salud de su familia: preparaba bebidas, realizaba baños curativos e incluso ofrecía rezos con velas. Este acercamiento al mundo de las plantas, guiado por su madre, despertaba en ella una gran curiosidad que mantenía con cautela. La madre de la sanadora falleció cuando ella ya había formado su propia familia.

Caminos íntimos: entre parejas e hijos

Otro elemento determinante de la trayectoria de vida de Belisa tiene que ver con sus parejas. Inicialmente, se casó como escape a la vida familiar: "De hecho, cuando yo me casé, no, yo le dije a mamá: yo me caso, pero me caso por salirme, pero yo a él no lo quiero, quiero es salirme de la casa porque yo no quiero seguir esta vida" (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 1). Sin embargo, con el tiempo, el amor afloró con su esposo y sostuvieron una relación que duró 15 años.

Durante los primeros años de su matrimonio, su esposo "no la dejaba trabajar", insistiendo en que ella ya lo tenía todo y, por lo tanto, no necesitaba nada. Esta afirmación, que podría parecer sutil e insignificante, encierra una forma de violencia contra la mujer relacionada con el ámbito económico. Aunque menos evidente que la violencia sexual o física, este tipo de violencia sitúa a la mujer en una situación de desventaja y dependencia, donde el agresor la persuade a permanecer en el espacio doméstico, mientras él, como proveedor, se encarga de satisfacer sus necesidades. En este contexto, la dependencia económica perpetúa las desigualdades de género, no solo por la limitación impuesta a la mujer en el acceso y uso de recursos, sino también porque suele implicar una manipulación sobre cómo pueden utilizarse (Deere y León 2021, 234–9).

Con el tiempo se separa de su esposo, no precisamente por la violencia económica, sino porque este empezó a consumir drogas y para Belisa eso "dañó el hogar". No obstante, ella siguió trabajando en confecciones y su hijo mayor se retiró de estudiar para ayudar a la manutención familiar. Años más tarde conoció a quien sería el padre de su última hija, Xiomara. De esta pareja me habló poco, me dijo que no se entendieron y que

cuando decidió irse a vivir a La Cruz, se distanciaron, aunque mantienen comunicación por asuntos de su hija.

De sus uniones tiene cuatro hijos, tres de ellos de su primera pareja y la última hija de la segunda. Los adultos son mayores de 30 años y la menor no alcanza los 15 años. También tienen un nieto de dos años. Destaca de sus hijos la independencia y apoyo que le dan. Igualmente, les atribuye la fuerza y el impulso que la acompañan en el día a día tanto en su trabajo de costurera como de sanadora. Asimismo, considera que la relación "bonita con ellos" es fruto de las adversidades y carencias que vivieron juntos.

Una de las experiencias que resalta con ellos esta signada por la desesperanza ante el empobrecimiento y falta de oportunidades que la llevaron a considerar la muerte: "yo pensé en suicidarme con mis hijos" para evitar el sufrimiento. Luego de estos sucesos, vino una búsqueda de sanación que nombra como "el despertar de la sabiduría" y que como camino le ha permitido poco a poco subsanar las heridas de su vida.

Sumado a lo anterior, los hijos tienen una alta valoración por su labor de sanadora. Al respecto Eralda la hija mayor de Belisa, dice: "Aunque [mi mamá] no es Dios, pero les da fe y les da calma, les da como esperanza, de que, a pesar de tanto es posible […] Yo pienso que les transmite como esa tranquilidad, de pronto esa fe, de pronto ese equilibrio" (Eralda Guisao 2022, entrevista personal).

Por su lado, Xiomara Canedo, la hija menor que vive con nuestra maga de los orishas ha desarrollado una sensibilidad con el trabajo de su madre, tanto así que le ayuda en los procesos curanderiles, y expresa: "mí mi mamá es una maga, porque ella sabe muchas cosas […] Pues ha curado muchas personas, hay gente que le ha quitado dolores, hay gente que ha sacado adelante, gente a la que le ha ayudado mucho" (Xiomara Canedo 2020, entrevista personal). Ambas coinciden en que para Belisa no hay algo más importante que servir y que pondera el bienestar de los otros por encima del de ella.

1.2. Itinerarios vitales, resistencia femenina y saberes sanadores de Doralba en el Occidente Antioqueño

En el corazón del Occidente antioqueño, a unas 3:00h de Medellín, se encuentra Liborina, un municipio que ha sido testigo de la compleja historia colombiana. Allí, en zona rural, en el corregimiento de San Diego vive Doralba, una mujer luchadora cuya historia entrelaza la tradición campesina, los saberes de las plantas, la sanación y la resistencia en un contexto marcado por el conflicto armado. En las conversaciones

múltiples y diversas, me llevó lentamente por un recorrido en el que hilvana los hitos de su vida en tránsito entre Medellín y Liborina. Este último, un territorio que conoce desde siempre y quiere sanar desde su localidad. En este sector ha construido su lugar de sanación, el Monte Carmelo en el que recibe cotidianamente a pacientes y aprendices para compartir la abundancia que ha recibido de la tierra con su jardín medicinal y de la vida con su camino de sanación.

Contexto territorial itinerante entre Medellín y Liborina

Liborina, como muchos otros municipios de Colombia, ha sido escenario de un prolongado conflicto armado caracterizado por la disputa territorial entre diversos grupos al margen de la ley. Este conflicto ha dejado una huella profunda en la región, con aproximadamente el 45 % de su población reconocida como víctima de la violencia. La dinámica del conflicto en este lugar va cambiando a lo largo del tiempo. Por varias décadas hasta mediados del año 2000, la presencia guerrillera era predominante en la zona. Sin embargo, a partir de ese momento, los grupos paramilitares comenzaron a establecer su dominio, transformando drásticamente la vida cotidiana de los habitantes mediante el control social y político del territorio (Ramírez 2013, 82).

Según Rutas del Conflicto (2021), la violencia en Liborina alcanzó puntos críticos, como lo demuestra la masacre ocurrida en mayo de 1998 en el corregimiento de San Diego, donde un grupo de 50 paramilitares ejecutó a siete hombres. Uno entre muchos más de una serie de masacres ejecutadas en la región de Antioquia durante ese período. Un conflicto crónico que afecta principalmente a pobladores campesinos.

A pesar de los acuerdos de paz y los esfuerzos por la reconciliación, las secuelas del conflicto persisten en Liborina. La Unidad para las Víctimas ha implementado programas de reparación, incluyendo indemnizaciones económicas, como parte de un esfuerzo más amplio para sanar las heridas dejadas por décadas de violencia. Sin embargo, el proceso de recuperación y reconstrucción del tejido social es largo y complejo, requiriendo no solo de intervenciones estatales sino también de la resiliencia y la fuerza de la propia comunidad (Puerta 2023, 24). En este contexto de resistencia y adaptación, emerge la figura de Doralba, una curandera-sanadora que también resiste al conflicto armado. En este sentido, su hermano mayor, Carlos García, recoge magistralmente su práctica curanderil:

> Entonces ella les hace la misma sanación que les hace a todo mundo. Entonces ellos [actores armados] dicen, ¡ah!, eso no es nada, eso es droga, mascar [...] droga, medicinas, y eso traba a uno, lo chuma ¿bueno?; entonces se va chumadito, y ¿qué más sintieron hablar de eso?, nada. Entonces, quedaba bien. Aquí ha llegado dizque el fuerte de eso y ¡ah!, se va todo bacano [...] Una bruja que mantiene la guerrilla, los paracos, los soldados, la policía, el santo padre, y ella tirándole, tirándole sanaciones aquí. (Carlos García 2023, entrevista personal)

Con la palabra de Carlos se revela cómo las prácticas de esta sanadora a pesar de ser a veces malinterpretadas o subestimadas logran trascender las barreras del conflicto. Su capacidad para atender a todos por igual, independientemente de su filiación, la convierte en una figura respetada en un contexto de polarización y violencia. No obstante estar dónde está y ser quién es ha implicado una trayectoria de claroscuros a lo largo de su vida.

Universo familiar entre parejas e hijos

Doralba, nació en una típica familia campesina de vida rural, compuesta por padre, madre y 22 hijos, de los cuales sobrevivieron 15. Describe a su padre como un hombre muy estricto, sobreprotector y egoísta. Un campesino ligado a los principios de la doctrina católica, en sus palabras, un "camandulero" que solo los dejaba ir a misa. Por el contrario, su madre era "un ser ejemplar" que estuvo ahí cuando la necesitaban. Dejó la escuela en tercer grado, porque su padre no le quería dar estudio y a ella tampoco le gustaba.

En esta exploración de la vida familiar de la sanadora de Liborina, se evidencian manifestaciones de violencia intrafamiliar ejercida por su padre, quien asume un rol jerárquico que impacta a la familia al limitar el acceso de sus hijas a la educación y restringir el trabajo de ellas al ámbito doméstico (C. Caicedo 2005). Es importante señalar que las familias campesinas en Colombia, especialmente en Antioquia, suelen ser extensas, con varias generaciones conviviendo bajo un mismo techo, lo que fortalece los lazos de parentesco y solidaridad. La estructura familiar está marcada por un fuerte sentido de comunidad y colaboración, donde cada miembro desempeña roles específicos en la producción agrícola y el cuidado del hogar. Sin embargo, estas dinámicas colaborativas están fuertemente influenciadas por una estructura rígida en la que predominan los hombres en posiciones de autoridad, poder y control sobre los recursos económicos y las decisiones familiares (Gutiérrez de Pineda 1975). Bajo esta estructura familiar es comprensible la mirada de Doralba quien normalizó su decisión de abandonar los estudios para ayudar en casa, interpretando este acto como una forma de conciencia:

> Unos [hermanos] tomaban eso como castigo, yo sentía otra cosa, sentía que cuando uno empieza a tener conciencia debe ayudar al sustento y que ellos eran simplemente dos seres [papá y mamá] que estaban luchando con una familia numerosa, grandísima". Su percepción de sus padres revela un profundo respeto y una conciliación con lo que reconoce como el destino que le tocó vivir. (Doralba García 2023, entrevista personal 1)

Más tarde, Doralba se casó a una temprana edad y se mudó a Medellín, donde su esposo fue encarcelado en dos ocasiones, tiempo en el que ella lo visitó regularmente. Allí, tras las rejas, su esposo practicaba enseñanzas del Tao, una filosofía china que enfatiza la armonía con la naturaleza y el flujo natural de la vida. Así que aprovechaba los encuentros con la joven Doralba para compartir con ella conocimientos sobre el manejo de la energía y la espiritualidad, ella recuerda que: "Él me hablaba, me hablaba de la alquimia, de tener un contacto de pareja, […] me enseñaba cómo tener una relación sexual de solo sentir la energía sin necesidad de eyacularse y todas esas cosas de sostener la energía" (Doralba García 2023, entrevista personal 2). Las propias circunstancias vitales la llevaron a varias gestaciones durante las visitas a su esposo. Ella con tres hijos pequeños, asumiendo la carga del cuidado y el trabajo no logró compaginar con las expectativas de su esposo y se separaron.

A pesar de dichas circunstancias, la sanadora de Liborina se dedicó a la crianza de sus hijos hasta que fueron independientes. Combinó el cuidado de sus hijos con el trabajo como operaria de máquina de coser. Por aquel entonces, según sus propias palabras, sintió que Dios la iluminó y despertó la modista que llevaba dentro, convirtiéndose en una modista empírica y ancestral que tenía un trabajo que disfrutaba y podía estar pendiente de sus hijos. Para entonces, intentó otra oportunidad en el amor, con quien fue el padre de su cuarto hijo, pero las cosas no funcionaron porque era muy celoso y violento:

> El segundo [marido] también fue muy inestable, muy súper celoso; empacaba maletas, se mantenía más él en la carretera yéndose de mí, que conmigo […] Pero fue una relación pésima, pésima, cada día era peor; peor, tanto que ya cuando el mayor tenía 14 años, [él marido] llegó borracho a la casa a dedicármela, yo cansada de trabajar, a joder. Entonces ya los hijos fueron los que me defendieron. (Doralba García 2023, entrevista personal 1)

Doralba tuvo que enfrentarse a diversas formas de violencia por parte de su familia y sus parejas sentimentales, lo que la llevó a sentirse oprimida por ello. En estas experiencias, vemos cómo el sistema patriarcal ha persistido, facilitando que tal violencia contra las mujeres sea aceptada y que, a su vez, las mujeres no tengan derechos iguales sobre sus propios cuerpos o vidas. Los testimonios de esta sanadora nos presentan diferentes tipos de violencias que no se limitan a lo físico; las violencias simbólicas

afectan profundamente la libertad de las mujeres en todos los niveles de la existencia humana. Así, dentro de este marco patriarcal, la violencia se legitima y se vuelve omnipresente (Da Silva, García-Manso, y Sousa Da Silva 2019, 80–4).

Sin embargo, la lucha contra tal situación implica deshacerse de todas las capas que la sustentan en la sociedad patriarcal. En su camino hacia la sanación, Doralba ha encontrado refugio en sus aprendizajes de las plantas. Si las plantas, por sus enseñanzas, le han permitido reconfigurar su vida lejos de la violencia, entonces ella sabe que este camino lo pueden recorrer otras en su presente y futuro.

2. Saberes en conversación: pervivencia de lo indígena y afrodescendiente en la interculturalidad curanderil de mujeres campesinas/populares

La interconexión de conocimientos y prácticas derivadas de las religiones afroamericanas y las cosmogonías indígenas en las tradiciones curativas de mujeres campesinas-populares como Belisa y Doralba es un proceso de profunda relevancia cultural. De esta manera, no solo cuestiona las estructuras hegemónicas que sustentan las formas de poder cultural y epistémico, sino que también destaca una habilidad identificable para rescatar, revitalizar y traducir formas ancestrales de conocimiento en contextos de exclusión, despojo y violencia estructural. A través de su mestizaje han tejido un estilo de interculturalidad curanderil consciente, como una práctica integradora de sanación del cuerpo, la mente, el espíritu, la tierra y la comunidad, basándose en los principios de ayuda mutua y reciprocidad.

Vale la pena indicar al respecto del mestizaje, que ha sido históricamente la narrativa principal en América Latina y se ha considerado un ideal de homogeneización cultural que, en muchas instancias, ha invisibilizado las raíces indígenas y afrodescendientes. El mestizaje, una síntesis cultural operada por la colonización que favoreció la blancura eurocéntrica (Aguirre Beltrán 1992), fue caracterizado por Yunis (2004) como un blanqueamiento homogeneizador y por Segato (2010) como una antropofagia cultural, desplazando las identidades indígenas y afrodescendientes y manteniendo relaciones de poder colonial.

Desafiar esta narrativa reductora es función de la interculturalidad curanderil consciente, que emerge como una opción crítica, en oposición al mestizaje criollo blanqueado. Esto significa rehabilitar a los ancestros no para diluir su conocimiento o

simplemente asimilarlo, sino más bien resignificarlo desde la perspectiva de honrar sus orígenes mientras se hacen relevantes con las realidades actuales.

Creo que mujeres como Belisa y Doralba, así como otras que hacen parte con sus voces de otros momentos de esta tesis, no solo preservan estos conocimientos, sino que también contribuyen a la justicia epistémica al abrir espacios para el diálogo entre sistemas de conocimientos diversos. Este se traduce en prácticas que integran elementos culturales indígenas y afrodescendientes en un marco de resistencia frente a la hegemonía médica occidental. Belisa, por ejemplo, establece conexiones espirituales con los orishas, mientras que Doralba recurre al uso de plantas maestras como el yagé, el san pedro y los hongos psilocibios, prácticas tradicionales de diversos pueblos originarios. Estas acciones no solo enriquecen sus conocimientos, sino que también representan actos de resistencia cultural.

El camino recorrido por estas mujeres hacia el reconocimiento como curanderas–sanadoras está profundamente marcado por vivencias personales que se entrelazan con un propósito colectivo: sanar tanto a sí mismas como a los demás. Este trayecto ha implicado una transformación identitaria que las ha llevado a asumirse como magas, brujas, sacerdotisas y sabedoras. Estas nuevas identidades no solo les han permitido superar adversidades personales, sino también forjar una autonomía que trasciende las limitaciones impuestas por su contexto social. La hija de Belisa describe cómo su madre pasó de ser una mujer "encerrada" y temerosa a alguien "libre", mientras que el hermano de Doralba relata cómo su hermana dejó atrás una vida marcada por el sufrimiento para convertirse en una figura admirada por su compasión y sabiduría. Estas transformaciones no implican una negación de sus historias previas, sino una integración de esas experiencias en una nueva forma de ser y habitar el mundo.

En el caso de Belisa, su iniciación en el camino curanderil comenzó con la necesidad urgente de sanar a su hijo enfermo. Descubrió su don al observar cómo el agua que conjuraba lograba efectos sanadores. Por su parte, Doralba inició su búsqueda espiritual con el deseo de comunicarse con un sobrino asesinado, encontrando en las plantas maestras un puente hacia los misterios de la vida y la muerte. Estas historias ilustran cómo la construcción de la interculturalidad curanderil está profundamente vinculada a los contextos históricos y sociales de estas mujeres.

La interculturalidad curanderil consciente se sustenta en las "epistemologías fronterizas" de Anzaldúa (1999), describiendo identidades mestizas construidas desde los márgenes geográficos, políticos y culturales. Estos conocimientos situados han sido

también tejidos por curanderas de sectores rurales/populares como Belisa y Doralba, quienes incorporan sabiduría ancestral en prácticas diarias graduales. No se trata de mera apropiación cultural, sino de una resignificación respetuosa de conocimientos integrados a nuevos contextos a través del pilar central de la resistencia, que no borra sus significados originales.

Estas prácticas están ganando terreno desde la década de 1990 en mercados urbanos, particularmente entre sectores mestizos urbanos con afinidad por métodos de sanación alternativos (Garzón 2018). Sin embargo, con este interés también vienen grandes amenazas potenciales como el mercado de explotación de medicinas ancestrales ante la creciente demanda y la descontextualización dañina del conocimiento ancestral. Por lo tanto, el diálogo intercultural debe basarse en el respeto mutuo, la cooperación y la armonía entre varias comunidades para poder enfrentar estos riesgos.

Por otro lado, el potencial es ilimitado. Estas prácticas cambian y se asimilan en nuevos contextos, permitiendo que la medicina tradicional y contemporánea se enriquezcan mutuamente. Este mestizaje intencional inspira una perspectiva holística e inclusiva, considerando la diversidad de la cultura y la espiritualidad como un aspecto esencial de la plenitud en el mundo. En este sentido, la interculturalidad curanderil consciente es un proceso transformador que conecta el pasado con el presente, la tradición con la modernidad.

Mujeres como Belisa y Doralba nos inspiran al encarnar las posibilidades de lo que significa crear espacios de sanación, construidos sobre la solidaridad y reciprocidad, que integran el cuerpo, la mente y el espíritu. Sus trayectorias son un testimonio profundo de la resistencia cultural, la justicia epistémica y la renovación espiritual. Así, la interculturalidad curanderil consciente no solo es un medio para mantener la memoria ancestral, y por lo tanto resistir el borramiento cultural, sino también significa que la memoria ancestral es resignificada para convertirse en una herramienta para el cambio social en contextos de exclusión —dinámicas de poder, jerarquías de los cuerpos— y desigualdades.

2.1. El Sendero de Belisa en la construcción intercultural: sabiduría, altares y ritualidad

A lo largo de su vida, Belisa fue construyendo su camino a partir de la observación atenta y la escucha, prácticas presentes desde su entorno familiar. Estas experiencias

fortalecieron su intuición natural y la impulsaron a confiar en sí misma, en sus acciones y en sus palabras. Un episodio decisivo en su acercamiento a la magia ocurrió cuando uno de sus hijos se enfermó. En medio de condiciones de pobreza que limitaban sus posibilidades, Belisa encontró en la necesidad y en el amor por su hijo la fuerza que avivó su magia (Valencia 2023), tal como se presenta a continuación:

> Yo vine a tener el despertar de la magia a medida que fui avanzando y las necesidades como dices tú se fueron acumulando. Entonces, yo sanaba sin saber. Porque mi hijo cualquier día se enfermó y yo no tenía denario. Y yo me quedé pensando que era lo que le iba a hacer porque yo sabía que él estaba enfermo desde hacía ratos, pero como yo no tenía la medicina […] Hasta que él me llamó y me dijo que tenía mucho dolor y tenía daño de estómago.
> Entonces yo me recosté en la cama y yo dije: Padre, ¿yo qué hago?, no tengo forma de nada, recordé un pedacito en la Biblia que dice, de solo pan no vive el hombre. Entonces yo dije: si de solo pan no vive el hombre, de solo medicina tampoco. Me paré y herví medio vasito de agua, y le eché la bendición; le recé un Padre Nuestro, le pedí a mi Padre y se lo entibié, ya se lo enfrié, se lo di, y él cuando lo probó me dijo: ¡mamá, pero esto sabe a agua! Yo le dije: no hijo, ahí está la medicina, tómeselo todito que ahí está la medicinita. Se lo tomó y empecé a sobarle la pancita, y eso fue como un antídoto. (Belisa Padierna 2022 citada en Valencia 2023, 149)

Sumado a esta experiencia íntima con su hijo, el deseo de sanar y ayudar a otros surgió en Belisa como una necesidad personal de obediencia a un llamado que sentía. A medida que exploraba sus capacidades curativas, el tabaco se convirtió en un elemento central de su práctica. Según Belisa, el "abuelito tabaco" la guía en sus sanaciones, mostrándole cómo limpiar a cada persona.

Mientras mantenía su práctica con el tabaco, exploraba saberes indígenas debido a problemas de salud propios. Uno de ellos el yagé, una bebida ritual amazónica que le ayudó tanto física como espiritualmente. A través de estas ceremonias, esta sanadora fue despertando a nuevas facetas de sí misma y comenzó a afinar sus sanaciones con y para otros. Al respecto de su experiencia con el yagé y cómo ha potenciado sus prácticas, comparte:

> Fueron más de 4 años muy duros yendo seguido de mes a mes, de mes a mes, pero yo vi mucha mejoría. Entonces […] yo no iba sino por la sanación. Pero yo ya fui despertando en otras cosas y eso me iba llamando la atención, hasta que empecé a hacer sanaciones, y yo veía que me daba alegría ver la persona que yo le hacía la sanación, ver yo ya cómo estaba. (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 1)

De igual forma, su experiencia con el tabaco la llevó a realizarle una sanación a Erika Araujo y José Gregorio Becerra. Este colega, iniciado en la santería en la línea de las siete potencias africanas en Venezuela, había perdido contacto con sus prácticas rituales al migrar a Colombia por la situación de su país de origen. Aquí después de varios

años de ir de un lado al otro se estableció en La Cruz donde conoció a Belisa y sintió la necesidad de reconectar con su práctica santera. Juntos intercambiaron prácticas curanderiles que los llevó a una alianza:

> Ella me hizo el trabajo. Cuando me dice: a usted 7 tabacos, me hizo el agua de tabaco y yo saliendo de la mía llega la amiga [esposa]. Yo le dije, estoy llevado. Doña Belisa me dijo que si le ayudaba con ella [mi esposa] y yo cogí el tabaco y empecé a sopletear y eso, yo vomitaba. Después ella [Doña Belisa] me dijo, ¿cuándo me hace sanación? Yo le decía a mi esposa, mi amor yo no sé sanar con agua de tabaco. Después yo empecé a ver cómo era que funcionaba todo y pedí los permisos a mis santos y me acosté a dormir. Yo me vi vestido de blanco aquí arriba. Y yo veía como le hacía todo a ella. A los días le caí de sorpresa, y le di el agua de tabaco y la puse a vomitar y yo invocaba [a mis santos]. Tanto así que bajó el guía mío en el cuerpo de ella, me echó la bendición y me dijo que yo era un guerrero, que yo podía volver a tomar el camino. (José Gregorio Becerra 2023, entrevista personal)

Este encuentro de sanación marcó el inicio de una colaboración de ambos, que abrió caminos a los orishas en su altar. Poco a poco llegaron Oggun, Eleguá, Oshosi, Oshún, Yemayá, Oyá y Obbatalá, materializando un espacio de sanación llamado "Portal guerreros de luz y sanación". Este lugar ubicado en el patio trasero de la casa de Belisa es el espacio de reunión con colegas y atención a pacientes.

Aunque la experiencia en la santería es diferente para Belisa y José. Ella considera que su conexión con los orishas surgió de manera natural gracias a su don, aunque no se ha bautizado en la santería como José Gregorio. En este camino que ha construido disfruta aprendiendo y sirviendo a los demás. Aunque enfrenta desafíos en su comunidad, donde algunos la ven como bruja debido al desconocimiento al respecto de sus prácticas:

> De hecho, yo soy la bruja, yo soy esto y aquello, pero nada bueno, pero porque no le dan la oportunidad a uno tampoco de demostrar realmente qué hace uno […] A ver, las personas que tienen muy poquito despertar o conocimiento, o nada, diría yo, me llaman por bruja. Personas que ya yo he tratado, y ya van como encaminando por el asunto de la medicinita y todo, ya me dicen sabia, o me dicen maga. (Belisa Padierna 2022 citada en Valencia 2023, 151)

Disposición del altar y ritualidad

Belisa Padierna, reconocida por su labor en el altar de los orishas, articula un espacio intercultural donde convergen símbolos cristianos (Cristo) y afrodiaspóricos (Obatalá), evidenciando una modalidad de sincretismo religioso en sus prácticas de sanación. Este altar lo describe Belisa con detalle en el siguiente relato, el cual puede seguirse con la figura 16 y la indicación numérica que señala cada deidad descrita (Valencia 2023, 152-3):



Figura 16. Foto de los seres aliados del altar de Belisa
Fuente: Valencia (2023)

> Allá tenemos el águila [16], el águila cuida en el día y tenemos acá el búho [17] que es el que cuida en la noche, entonces ellos se comunican; el uno es la luz y el otro la oscuridad. Ellos se comunican, el uno en el día, el otro en la noche. El que hay detrás del águila se llama Oshosi [2], él es un mago para la salud. Él puede ser cirujano, un guerrero, pero también se puede utilizar para sanaciones de enfermedad.
> El que hay [delante] de Oshosi es Ismael [1], él es el que cuida a los malandros de la calle, el que los protege de accidentes y de cosas así. El que sigue es el niño, él es Eleguá [10], se utiliza para abrir los caminos cerrados, él se utiliza para cerrarlos o para abrir los caminos.
> Ya luego siguen las tres potencias [5] que se conforman del indio Guaicaipuro, la negra María Lionza y el negro Felipe. El negro Felipe es para las guerras, para problemas y dificultades y cosas así. Ella [María Lionza] es del amor, para atraer el amor, y el indio Guaicaipuro también se utiliza para casos difíciles, también cuando hay problemas y cuando hay cosas así.
> Tenemos ahí el Cristo que representa las siete potencias que son las siete potencias africanas [8]. Luego sigue Shangó [6]. Shangó lo utilizamos para la riqueza, para abundancia. Luego sigue Oggun [4] que con Eleguá también es para abrir los caminos. Ya sigue Oshún [11], ella también es para el amor, ella es para el amor. Y sigue Oyá [12] que es la del cementerio.
> Allí seguimos con Orulá [3], yo con Orulá casi no he trabajado, pero es como más para leer la suerte, los caracoles y las cosas así. Luego sigue Obbatalá [7], él es el justiciero, entonces eso son para trabajos de casos de justicia. Y está Yemayá [9] que ella es la de los mares, ella es para pedir también abundancia. Y está la virgencita [14] que no nos puede faltar, y San Miguel [13] y el ángel de la abundancia [15]. Todos ellos tienen sus diferentes labores.

Belisa ofrenda licores, frutas, tabacos y dulces a los orishas, honrándolos para que sean auspiciosos en sus peticiones. A Oshosi le ofrece aguardiente; a María Lionza, Oshún y Oyá, vino blanco; a la Virgen y Orulá, vino tinto; a Shangó y Oggun, ron; a Obbatalá, agua; a Yemayá, agua de mar con piedritas; a Ismael, cigarrillos; y a Eleguá, dulces. En momentos cuando escasean los recursos, Belisa pide la asistencia de los custodios de su altar para que los pacientes y provisiones lleguen. Hasta ahora se siente

feliz por mantener una conexión espiritual con ellos, a mi modo de ver como las sacerdotisas de los templos antiguos.

Itinerario de curación-sanación

Belisa, una experta en curación-sanación, se dedica a limpiar a personas afectadas por energías oscuras. Sus trabajos suelen involucrar la eliminación de magia negra, y debido a su complejidad, no establece un precio fijo. En cambio, al finalizar cada proceso, solicita a sus pacientes una ofrenda según su corazón lo indique. Sin embargo, hay ocasiones en que las personas no hacen esta ofrenda, a pesar de experimentar mejoría. Por esto en casos especialmente difíciles, no deja al azar el pagamento y establece un precio.

Su método tiene un elemento fundamental y es ayudar a las personas a trabajar en el perdón propio y de los demás. Dependiendo de la necesidad, solicita materiales específicos como un paquete de 30 tabacos, ofrendas para los orishas, y una variedad de plantas amargas y dulces. Belisa es flexible con las plantas disponibles y trabaja con lo que tiene a mano, invocando la energía y el espíritu de la planta necesaria si no está disponible físicamente.

Cuando un paciente llega, Belisa lo recibe en su altar, donde escucha atentamente mientras acepta las ofrendas. Entrega al paciente dos tabacos “abuelitos” para equilibrar su energía, mientras ella enciende un tabaco para invocar la ayuda de los orishas. Durante el proceso, determina si la persona necesita una limpieza con 7, 14, 21 o más tabacos, siempre en números impares. Estos tabacos son separados y conjurados en el altar para el propósito de la limpieza.

Además de los tabacos propiamente dichos para la limpieza, esta curandera selecciona otros adicionales según lo que perciba del paciente, los cuales usa para preparar una decocción que el paciente debe ingerir. Este preparado provoca vómito, lo cual, en su marco ritual, simboliza la liberación y el perdón. Mientras tanto, Belisa realiza el ritual de tabaqueo, inhalando el humo y soplándolo sobre la persona para continuar limpiando hasta que el tabaco se quema limpio y sus cenizas son blancas. En este momento ella tiene la certeza de que el trabajo está completo y pasa al cierre del ritual agradeciendo y ofreciendo consejo al paciente.

Además de estos trabajos, cada mes en su casa se junta con doña Rocío, otra sanadora que vive en un corregimiento de Medellín, San Cristóbal. Ella desciende espíritus de actitudes nocivas como la envidia, la lujuria, la pereza; y de muertos, por lo

general de familiares u otros que intervienen en la vida del consultante, que nada tienen que ver con la tradición de las siete potencias africanas. Ellas trabajan juntas en el entendimiento de que lo que importa es hacerle el bien al paciente y cumplir con su misión.

Miradas y reflexiones de los pacientes



Figura 17. Collage de fotos de Belisa con sus pacientes
Fuente: archivo propio, abril de 2023

Una de las miradas más importantes para comprender la trayectoria de una curandera-sanadora como Belisa es la experiencia de sus pacientes. Generalmente, llegan a ella por dolores físicos, ataques espirituales o para mejorar su suerte. Es clave entender que, en los sectores populares, la búsqueda de sistemas médicos otros en salud, se intensifica ante el colapso de los servicios de salud convencionales. Belisa, con su trato amable, genera un entorno de confianza y familiaridad, haciendo que sus pacientes se sientan escuchados y valorados en sus necesidades.

Una paciente de más de 60 años relata que visita a Belisa por la confianza que le inspira, ya que otros sanadores solo le han dejado el bolsillo vacío sin aliviar su enfermedad. Ella dice: “he ido a raiceros, yerbateros, chamanes y me han dejado el bolsillo vacío, pero cada vez que vengo aquí salgo muy bien”. Otra mujer, que sufre un dolor intenso en la columna, dice que en el hospital no la atendieron porque no era una urgencia. Su necesidad de aliviar el dolor la llevó a Belisa, y la vi entrar angustiada y salir sonriendo (Diario de campo, marzo 10 de 2023).

En una de mis visitas, observé a una familia de siete personas que había viajado desde Cúcuta, a unas 16 horas por carretera de Medellín. Una familia campesina, que en

el pasado había trabajado con paramilitares, enfrentaba muchas dificultades entre ellas el señalamiento y persecución. Gracias a la ayuda de Belisa, ahora viven libres de esos vínculos. Fanny, la madre de tres de las jóvenes, me cuenta que hace un año y medio le recomendaron a esta sanadora en un momento crítico. Desde entonces, las cosas han mejorado significativamente en su vida (Diario de campo, marzo 10 de 2023).

Entre los pacientes viajeros estaba Mariángel, una niña de cinco años, que esperó pacientemente su turno. Al no ser llamada, preguntó: "¿mamá y a mí porque no me han llamado pa' allá?". Su madre le respondió que no lo necesitaba. Sin embargo, Belisa, al escucharla, la invitó a pasar. Con ternura, la curandera encendió un tabaco y le preguntó qué sentía. La niña, señalando su pecho, dijo: "yo quiero que usted me sane a mí". Belisa la encomendó a Dios y a su ángel de la guarda, así como a Pepito, un conejito imaginario que dice la acompaña. Finalmente, le susurró: "cuando tengas miedo, piensa en Pepito y el miedo se irá" (Diario de campo, marzo 10 de 2023).

Cada historia entrelazada con Belisa, su familia, colegas y pacientes resaltan el aporte de la sanación al cuidado de la vida. Su capacidad para mantener rezos y realizar rituales actúa como un conjuro que devuelve la esperanza, el sentido de vida y la autodeterminación a quienes la visitan. Esto invita a reflexionar sobre el valor de su conocimiento, reformulado desde su experiencia mestiza, en una interculturalidad curanderil que se realiza conscientemente para impactar la vida de las personas que llegan a su mundo en los cerros de Medellín.

Huellas afrodescendientes en las prácticas de curación-sanación interculturales campesinas/populares

El sincretismo, aunque limitado para abarcar la complejidad de la interculturalidad presente en las prácticas de mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares como Belisa, ofrece una perspectiva útil para comprender algunos de sus orígenes. Este fenómeno, característico de las prácticas de sanación intercultural, refleja la riqueza y profundidad de las interacciones humanas a lo largo de la historia. En América Latina, estas prácticas se han producido al crisol de la colonización, migración forzada y resistencia cultural, dando lugar a una mixtura de saberes. Estos conocimientos han viajado en el tiempo y se han reconfigurado para mantener la cohesión colectiva, posibilitando la construcción de una identidad única basada en interacciones interculturales.

En este contexto, también es evidente la transformación religiosa. Por ejemplo, la santería asocia los orishas africanos con santos católicos, como se puede observarse en el altar de Belisa. Estas prácticas no solo preservan las raíces africanas, sino que las reinterpretan y actualizan en función de las necesidades espirituales y sociales de las comunidades (L. M. Martínez 2005, 151). Igualmente, estas transformaciones tienen un impacto significativo en las comunidades subalternizadas, porque son rutas que se activan ante sus necesidades concretas de salud y buen vivir.

En los contextos urbanos periféricos, las tradiciones heredadas de los legados afrodescendientes han sido centrales para la contribución de prácticas de curación-sanación con una concepción integral de salud y bienestar. Las hierbas medicinales, los rituales espirituales y el uso de música y danza complementan esta imagen holística del cuerpo, la mente y el espíritu de estas tradiciones. En Latinoamérica, su legado cultural convergió en las comunidades campesinas, dando lugar a sistemas de conocimiento únicos que reflejan la riqueza cultural de las comunidades y su adaptación a las dinámicas específicas y contexto.

En ese sentido, la tradición oral ha sido una gran herramienta para preservar el conocimiento a lo largo del tiempo, pero también para resignificarlo y adaptarse a la nueva situación que enfrenta la humanidad (L. M. Martínez 2005). Esta oralidad ha estado presente en los procesos de apropiación cultural y por ella se da una negociación de significados. Por un lado, respeta los saberes ancestrales, y por el otro, los adapta a las necesidades específicas, en este caso tal como lo hace Belisa en la Cruz.

Aspectos como el uso de las plantas medicinales y los rituales de limpieza espiritual se han convertido en pilares integrales de las prácticas de curación-sanación. Incorporar este conocimiento enriquece las prácticas de curación de Belisa y, al mismo tiempo, es una forma de resistencia contra la colonialidad del conocimiento. Esta posición cuestiona la hegemonía epistémica occidental al legitimar estas formas alternativas de saber (Quijano 2000). Por esta vía entonces, entiendo que las prácticas de curación interculturales desafían la historia de silenciamiento y exclusión enfrentada por los conocimientos indígenas y afrodescendientes y apoyan su continuidad y valor en contextos actuales.

2.2. Raíces que enseñan: itinerarios autónomos, alianzas botánicas y la construcción de una pedagogía curanderil en Doralba

Doralba, al cerrar su ciclo como madre cuidadora, florece como curandera-sanadora al compartir su don con otros. A diferencia de muchos curanderos, no heredó sus saberes ni siguió a un maestro; eligió aprender directamente de las plantas, estableciendo una conexión profunda como aprendiz de la sabiduría de estas. Su camino hacia la sanación ha estado marcado por búsquedas, persistencias y cuestionamientos, elementos que han activado su esencia curandera.

Una de sus primeras experiencias significativas fue con el tabaco. Por aquel entonces, conoció a una mujer que le enseñó a leer el tabaco y las cartas. De ese proceso recuerda una lección clave: “el tabaco tiene que ir delante de todas las plantas, es el guía y el maestro” (Doralba García 2023, entrevista personal 1). Este aprendizaje inicial despertó su curiosidad y se convirtió en la base de sus prácticas curanderiles posteriores.

Posteriormente, asesinaron a uno de sus sobrinos y este fue un hecho detonante para adentrarse más en el mundo de las plantas, tal como lo refiere: “Me mataron un sobrino, y eso fue muy doloroso porque él estaba muy joven. El dolor fue inmenso, especialmente para mis hijos que lo querían como a un hermano, eso que le pasó a ese muchacho me llevó al yagé” (Doralba García 2023, entrevista personal 1).

Motivada por esta pérdida y la pregunta por la posibilidad de contactarse con él en la eternidad, asistió a una ceremonia de yagé. Allí, durante el trance, experimentó una visión de su sobrino, aunque su mente racional le decía que era solo imaginación: “Yo sí lo veía, pero decía que eso era imaginación” (Doralba García 2023, entrevista personal 1). A pesar de esta disputa entre razón e intuición, continuó su camino con el yagé, una de la planta con la que trabaja actualmente.

Doralba buscó profundizar su conexión con el yagé, y decidió ir a la selva para estar más cerca de la planta. Contactó con el Taita Hipolito Muchavisoy (Q.E.P.D), reconocido médico tradicional inga en el Putumayo. En ese entorno, tuvo una visión que, a su modo de entender, le reveló su futuro como sanadora: “Me mostró también este camino de medicina, y yo decía: ¡no!, ¿cuándo voy yo en un caldero cocinando yagé rodeada de plantas?” (Doralba García 2023, entrevista personal 1). Posteriormente tomaba sola o con algunos familiares y amigos, lo que conllevó a una relación más estrecha con esta planta para su conocimiento.

A medida que se volvía más experimentada en el uso del yagé, decidió incursionar en otros espacios, fua sí que comenzó a mambear.[16] Asistía a círculos de palabra donde un devoto Hare Krishna quien combinaba prácticas chamánicas con el uso del cannabis. Sin embargo, al compartirle una torta cannábica a Doralba, omitió decirle de sus compuestos. Al respecto recuerda: "Cuando conocí la planta de Santa María, yo conocí esta planta en una torta en donde Ragan […] sentí el efecto, ¡ah!, la planta me habló y me dijo —yo no soy de San Pedro, ni de yagé, ni de nada de lo que le mencionen, yo soy de marihuana, y ¿qué?, soy una torta de cannabis— ¡Ay juemadre!" (Doralba García 2023, entrevista personal 1).

Con el tiempo, Doralba comprendió que su misión era cuidar de las plantas y trabajar con ellas. Así, creó un jardín medicinal donde ha sembrado especies de uso ancestral como: peyote, san pedro, coca y yagé. Este cultivo, al igual que la manera como se relaciona Doralba con las plantas, hace parte de un tejido intercultural que fomenta una espiritualidad consciente. Por este reconocimiento y sus experiencias previas en otros lugares, esta sanadora entendió que allí, en su hogar medicinal tenía todo lo que necesitaba. También advertía que en muchos espacios lo que hay con las plantas de poder, era un negocio que se alimentaba de la enfermedad: "el guía, el chamán, el curandero, nunca le hace curación de nada y solo le importa la plata" (Doralba García 2023, entrevista personal 1).

La experiencia de Doralba con el uso de estas plantas conlleva a un importante cuestionamiento sobre la honestidad en las prácticas de medicinas ancestrales. La omisión de información por parte del devoto Hare Krishna no solo revela una falta de transparencia, sino que también subraya la complejidad de las interacciones entre diferentes tradiciones y prácticas espirituales. Esta situación invita a reflexionar sobre la ética en el uso de plantas medicinales, donde el conocimiento, la honestidad y el respeto son esenciales para establecer una conexión auténtica con estas plantas de poder.

La relación con las plantas medicinales debe basarse en un entendimiento profundo y honesto de sus efectos y significados. Igualmente, cabe indicar que cuando se mezclan prácticas de diferentes tradiciones culturales sin consciencia, se corre el riesgo

[16] Mambear es un proceso cultural ancestral de pueblos andinos y amazónicos que implica la práctica de consumir la hoja de coca pulverizada con ceniza de yarumo azul. Tal práctica se asocia con usos rituales, medicinales y la conexión espiritual con la naturaleza. Esta ancestralidad móvil y cambiante le atribuye al mambe propiedades saludables para el cuerpo, la mente y el espíritu. Mambear se asocia con la palabra: dulce, de consejo, de corrección que se comparte en un espacio circular en la que la experiencia personal se conjuga con las historias de origen y los cantos como aporte para el mejor vivir. (Cure 2015, 22–4)

de trivializar o malinterpretar las propiedades de estas plantas, lo que puede llevar a experiencias confusas o incluso peligrosas para quienes buscan sanación.

Tras dos décadas dedicadas a las medicinas ancestrales, siente que está en un peldaño de una gran escalera de la sabiduría. Su compromiso con "Dios y las plantas" lo enuncia como una entrega: "yo entregarme por completo a ellas, no era a ellas, sino a Dios a través de las plantas" (Doralba García 2023, entrevista personal 1). Esta consagración sella su pacto como curandera-sanadora con el compromiso de enlazar los mundos espiritual y natural.

Monte Carmelo, el territorio donde florece un jardín medicinal



Figura 18. Collage de fotos de Doralba, pacientes y guardianes de Monte Carmelo
Fuente: archivo propio, junio de 2023

Lo que Doralba es y hace como curandera-sanadora tiene su concreción en un espacio habitado en su oriunda Liborina, Monte Carmelo. Un refugio que esta sanadora ha construido poco a poco. Un espacio que no solo ha consolidado su identidad como curandera-sanadora, sino que también se ha convertido en un referente para sus pacientes y aprendices.

La historia de Monte Carmelo está entrelazada a la solidaridad hacia ancianos: su tía Leonor y Fidelino el esposo de esta. Ellos vivían en situación de abandono, por lo que Doralba los acogió en su casa, sin importarle la carga de cuidado en sus estados demenciales. Asimismo, por ese entonces estaba al cuidado de su madre enferma en fase terminal. Fidelino y Leonor, antes de morir, en gratitud le heredaron un terreno en una cañada deshabitada. Allí empezó poco a poco removiendo piedras, limpiando la tierra, sembrando y construyendo el lugar que hoy habita.

La visión de este lugar fue reforzada en el mural pintado por uno de sus pacientes: una mujer rodeada de semillas germinando y una mariposa azul sobre su rostro. Esta imagen se convirtió en un espejo revelador de su vida dedicada al cuidado de las plantas, así recuerda su significado:

> Dibujaron una mujer sentada con todas las semillas germinando así, germinando. Y con una mariposa azul en la cara, que hasta ahorita comprendí esa mariposa azul. Cuando yo vine aquí [Monte Carmelo], empecé a ver esa mariposa, pero vine a entenderla ahorita. Era esa mariposa que me habían dibujado y que es como un ser, ser de luz que siempre viene y me saluda, me visita y me da la vuelta, me ronda y vuelve y pega para allá, para la cascada […] Y comprendí: ¡ay, juemadre!, esa mujer era yo y esa mariposa aquí en la cara. (Doralba García 2023, entrevista personal 1)

En el corazón de las prácticas de curanderiles de Doralba, las plantas fungen como maestras. En la relación curandera-plantas hay una práctica pedagógica y un cuidado mutuo. Este vínculo sinérgico con las plantas no es casual, dado que ellas al parecer han elegido hacer parte de su jardín medicinal, tal como lo describe la sanadora:

> Otra vez, ahí otra vez el tabaco que creció solo en el solar de la casa. Entonces ahí sí yo tuve el honor de trasplantarlo porque ya me vine para esta casa. Bueno, entonces ya la plantica de María yo con ganas ya de sembrarla […] entonces llegó una amiga y me da un poco de moños con semillas también […] y ya fueron llegando más plantas solas. La ortiga, el yagé que llegó fue por Uriel y me lo sembró él mismo en el patio de la casa. La coca fue llegando también. Todas fueron llegando, todas esas plantas y ahora tengo una buena colección de todas […] San Pedro y el peyote también. Y ahí he estado coleccionando esas plantas de poderes. (Doralba García 2023, entrevista personal 1)

Entre sus plantas preferidas está la "Santa María" y la usa en diferentes preparaciones. Por ejemplo, "arepitas, panelita con mazamorra, en la sopa. Mejor dicho, ella [La Santa María] queda bien en lo que sea" (Doralba García 2023, entrevista personal 1). Estas elaboraciones son el resultado de un proceso integral de siembra, cuidado, cosecha y transformación de cada planta. Asimismo, en su experiencia destaca que el cannabis debe acompañar a los hogos, porque es la madre y ellos son los niños que requieren guía.

Por lo anterior y el contacto continuo con su jardín medicinal ha aprendido que las plantas trabajan juntas. Son siete plantas maestras: yagé, peyote, san pedro, cannabis, coca, tabaco y hongos que actúan sobre los siete chakras para desbloquearlos y armonizarlos. Estas especies contienen compuestos psicodélicos que actúan sobre el sistema nervioso, como el DMT, la mezcalina y la psilocibina. Tales sustancias han sido utilizadas en estudios clínicos por sus aportes en la recuperación del estrés postraumático, adicciones, depresión y ansiedad ((Timmermann 2014, 94–6).

Por su parte, esta curandera entiende que las plantas son elementales o espíritus destinados a enseñar y servir a la humanidad como medicinas que conectan con la fuente de la vida, el universo o Dios, según se prefiera. Ellas permiten encontrarle sentido a la vida en momentos complejos para quienes las buscan. No obstante, Doralba llama la atención sobre la responsabilidad y el cuidado en su uso para evitar experiencias difíciles, según comparte, entendió que "las plantas no están para revolcarlo a uno" y se pueden consumir para una experiencia hermosa.

Esta mujer, de origen campesino con sus prácticas curanderiles en el uso de plantas "de poder" desafía algunas tradiciones indígenas que se oponen a que "otros" las utilicen. Solo sus médicos ancestrales están autorizados para compartir o dirigir ceremonias como el yagé. Asunto que ella entiende, pero no comparte, porque insiste "las plantas llegaron a mí, me escogieron, yo las cuido y aquí están".

Pese a estos asuntos, los pacientes de Doralba encuentran un alto valor en esta práctica, incluso participan activamente en las fases desde el cultivo hasta las preparaciones sanadoras. La sanación en Monte Carmelo y bajo la óptica de su guardiana, implica vincularse a las actividades cotidianas del lugar, lo que da una experiencia de sentirse parte de y en confianza para el proceso.

Lo que Doralba es y hace como curandera-sanadora tienen su concreción en un espacio habitado en su oriunda Liborina, Monte Carmelo. Un refugio que esta sanadora ha construido y que encarna un testimonio de sus principios de consciencia y libertad. Este no solo ha consolidado su identidad como curandera-sanadora, sino que también se ha convertido en un referente para sus pacientes y aprendices.

La historia de Monte Carmelo está entrelazada a la solidaridad hacia ancianos: su tía Leonor y Fidelino el esposo de esta. Ellos vivían en situación de abandono, por lo que Doralba los acogió en su casa, sin importarle la carga de cuidado en sus estados demenciales. Asimismo, por ese entonces estaba al cuidado de su madre enferma en fase terminal. Fidelino y Leonor, antes de morir, en gratitud le heredaron un terreno en una cañada deshabitada. Allí empezó poco a poco removiendo piedras, limpiando la tierra, sembrando y construyendo el lugar que hoy habita.

Desde entonces, estableció su hogar en Monte Carmelo, construyendo un espacio para la sanación y el aprendizaje compartido. Inspirada por visiones con María Magdalena y la Virgen del Carmen, Monte Carmelo se convierte en un territorio abierto para todos aquellos que buscan aprender y sanar. En este espacio, Doralba continúa expandiendo su

legado pedagógico, enseñando a otros a cultivar y comprender las propiedades de cada planta bajo la guía espiritual de estas figuras sagradas.

Doralba bajo el lente de la experiencia de aprendices, pacientes y familia

Por su lado los pacientes y seguidores, nos aproximan a las conexiones entre sus aprendizajes y Doralba. Asunto conversado en varios encuentros, especialmente desde el compartir en una ceremonia de hongos —psilocibina— en el Monte Carmelo. Alrededor del fuego en una noche estrellada, la música marcaba el ritmo de icaros y cantos chamánicos, entre los que surgían algunas canciones que no seguían ese orden sonoro o de contenido de alabanza.

Durante la secuencia musical, las mujeres aprendices y pacientes danzaban alrededor del fuego y cantaban de manera fascinante. Movían sus cuerpos y alzaban sus voces con canciones que invitaban a sanar las heridas, exigir derechos, promover la solidaridad entre pueblos y vivir sin miedo.[17] Verlas en este contexto de luchas íntimas y colectivas por cambiar y ser otra versión de sí mismas, me hizo entender a Monte Carmelo como un espacio generador de alternativas en donde las mujeres pueden ser y permitirse ser. Allí pueden gritar su indignación, avivar su espíritu de lucha y sororidad, tan necesario en estos tiempos violentos. Además de recuperar el aliento para vivir plenamente.

Tatiana, una de las más cercanas seguidoras, también de ascendencia campesina comparte que quería encajar en el mundo letrado de la formación. Pero sentía que ahí no era y sus exploraciones espirituales la llevaron al encuentro con Doralba, la maestra de prácticas de curación-sanación. Dice que a primera impresión le pareció una señora común y corriente, que luego le mostró su esencia generosa, su paciencia y su capacidad de guiarla por el camino de las plantas en el que descubrió la existencia de Dios, punto de inflexión para sentir que ese era su camino:

[17] Parte del repertorio de canciones en la ceremonia: a) Canción sin miedo de la cantautora mexicana Vivir Quintana que se ha posicionado como un himno feminista por su potencia para reclamar por las violencias contra las mujeres y la importancia del amor sororo. Pasó a la historia y la propia autora la declaró de todas, así se extendió y se hicieron adaptaciones en muchos lugares, entre ellos Colombia, donde fue adaptada por Natalia Rojas (Giraldo 2022). b) Latinoamérica de Calle 13 en colaboración con otros cantautores latinoamericanos que reivindica el valor de este territorio con sus gentes diversas y resistencias (Calle 13 2014). c) Tómate la vida de la agrupación española Sueño de Morfeo con alta acogida por la década del 2000 en la que anima a elegir, seguir el corazón y renacer para vivir y ser feliz (Canal Pillangó 2014).

> Yo sentí a Dios, o sea, yo no creía en Dios y yo sentí a Dios. Porque yo empecé a sentir algo interno, algo que yo nunca había experimentado, ni que me imaginé que pudiera existir. Fue como que me dijeran, acá es donde usted va a encontrar lo que tanto ha buscado, que ha sido eso, la sanación y el aprendizaje del acto espiritual.
> [Doralba] ¡no!, una persona que está totalmente, mejor dicho, única. […] ella es una persona que tiene compasión, comprensión, mucho amor hacia lo que hace; o sea, es una persona que ha evolucionado, se nota desde su hacer que sirve lo que hace, ha evolucionado […] ¿cómo la definiría?, amor, así, la defino en amor, que es una vibración muy amplia, y no es amor desde el apego, sino que antes te enseña eso, el desapego, la comprensión. (Tatiana Acevedo 2023, entrevista personal)

Esta aprendiz en su experiencia con Doralba ha vivido un proceso que inició con rendirse y aceptar que no hay control sobre lo que acontece en la vida. Tal reconocimiento le ayudó a entregarse a la verdad de que "nacemos y morimos" y esta verdad es el único camino para cruzar el mundo espiritual. Lo segundo es entender que vivimos en un "mundo de mentiras que nos aferran a la realidad cuando nos deben enseñar antes a desapegarnos", donde todo está fluyendo y moviéndose. Así en el camino con las plantas ellas van enseñando qué es realidad y qué es ilusión. Ahí se alberga un hecho complejo, la realidad duele, por eso el potencial de las plantas está en confrontarnos para transformar el dolor en real sanación.

> Entonces, el proceso mío más que todo ha sido desde la conexión con la tierra que nos representa a nosotros; o sea, la tierra somos nosotros, como yo trate la tierra así me estoy tratando de mí; como yo comprenda la tierra, así me estoy comprendiendo a mí y de ahí a comprender a los demás. Entonces es como verme a través del otro. Y las plantas me ayudan a ver eso. (Tatiana Acevedo 2023, entrevista personal)

Otra de las aprendizas es María Isabel, llegó a Monte Carmelo buscando alinear su femenino y masculino para conectar con su lado más sensible. Después de ir a muchos lugares, por "el voz a voz" se enteró de que Doralba tenía una "magia muy elaborada", esto la motivó a llegar a este lugar en el que se siente acogida. Me comparte que con Doralba ha tenido una profunda conexión porque siente que ella "ha cogido a esa niña con miedo y le ha dicho: ¡venga para acá!, que usted no está sola, y Dios te está mandando estas personas para que sigas este camino, porque no es fácil, sanar no es fácil" (María Isabel Murillo 2023, entrevista personal). Además, la sanación implica un compromiso que incluye la acción de transformación:

> Para mí la sanación es trabajar en mí, utilizar los cuatro acuerdos: no tomarme nada personal, ser impecable con mis palabras, dar siempre lo mejor de mí a los demás, y bueno, ¡sí!, ajá. Entonces, yo como que dije, yo debo de ser mejor ser humano, debo de mirar mis miedos de frente, debo de mirar mis traumas de frente; si yo no quiero tener lo mismo, debo hacer las cosas de una manera diferente; entonces, para mí sanar es adentrarse, salirse de la zona de confort que es el falso ego, y hacerse responsable de su

> propio proceso, de empezar a observar qué es el punto crítico que yo tengo como ser humano, sean mis defectos de carácter, sea una enfermedad física, sea las relaciones interpersonales, las relación con mis padres y empezar a hacer planes de acción para mejorar eso. (María Isabel Murillo 2023, entrevista personal)

Con este proceso, empezó a ordenar su pesar y sentir, a ver las cosas con más claridad por lo que sabe que este camino "no es un invento, ni una superstición" de algunos locos. Contrariamente piensa que sanar desde la tierra "es conexión" que ratifica el colectivo sin palabras. Para ella cuando las mujeres se adentran en estos caminos descubren su fuerza, no por un asunto de elección divina, sino por la voluntad que las potencia en ser: "mujeres líderes, mujeres que ya como sanaron muchas cosas en ellas mismas, tienen la capacidad de ayudar a los otros" (María Isabel Murillo 2023, entrevista personal).

En cuanto a Mauricio, un paciente, expresa que ha sido un espacio de "mucha sanación y aprendizaje". Describe a Doralba como una mujer que "rompe los esquemas" y es muy elevada en su hacer, tal como lo afirma: "Yo sé que ella está haciendo la misión para utilizar este lugar para nosotros, los que nos gusta esto, aprender y llegar a reproducir el mensaje. […] Ella es una persona muy linda, de un nivel muy alto, muy ascendida" (Mauricio Zapata 2023, entrevista personal).

Doralba bruja, sacerdotisa, madre, hermana, maestra, curandera, guardiana de un jardín medicinal. Cultiva, cuida y cosecha los frutos de la tierra y los comparte con generosidad. Se hace curandera-sanadora por la curiosidad alrededor de la muerte. No obstante, sigue un aprendizaje desde y con las plantas que comparte con generosidad en Monte Carmelo. En este sentido, el cuerpo, entendido como el territorio propio de Doralba y el cuerpo tierra de Monte Carmelo están íntimamente conectados y en interacción para que ella florezca en sus prácticas curanderiles y para que el espacio sea referente de sanación del territorio y de los seres humanos.

La pedagogía de los pequeños lugares: relaciones con las plantas y la construcción de tejido comunitario

Subyace a la manera cómo Doralba se relaciona con el territorio y los pacientes, una pedagogía de la espiritualidad. Una práctica curanderil que se fundamenta en una conexión respetuosa con lo otro —las plantas y los espíritus— y la creación de un espacio comunitario para el aprendizaje y la sanación como lo es Monte Carmelo. Asimismo, edifica su pedagogía en su propio proceso de aprendizaje. En este contexto, Doralba

promueve una pedagogía de las plantas, indicando que ellas son las que saben y las maestras, por lo tanto, enseñan de la paciencia, la conexión espiritual y el cuidado.

Doralba promueve un aprendizaje colectivo, el valor de aprender juntos en Monte Carmelo, como espacio pedagógico. Este lugar se convierte en escenario de aprendizaje colectivo y la construcción de una comunidad consciente. Los testimonios de sus pacientes y aprendices destacan el impacto transformador de las prácticas de Doralba, no solo en términos de sanación física, sino también en la profundización de la conexión espiritual y el tejido solidario. De esta manera, Doralba no solo enseña técnicas curativas, sino que también promueve con el ejemplo, el respeto por la naturaleza y la interdependencia entre los seres humanos con lo otro—naturaleza y cosmos—.

El jardín medicinal que Doralba cultiva es una extensión tangible de su compromiso con la naturaleza. Este espacio no solo es un lugar físico donde se siembran y cosechan plantas, sino también un entorno pedagógico que simboliza su misión de proteger y aprender del mundo natural. Su interacción con plantas como el tabaco y el yagé ha sido particularmente significativa, permitiéndole profundizar en su conocimiento sobre el cuerpo, la mente y el espíritu humano.

La relación entre las plantas y las prácticas curanderiles tiene raíces profundas en la experiencia humana, trascendiendo fronteras culturales y temporales. Desde tiempos remotos, las plantas han sido pilares fundamentales en los procesos de salud-enfermedad, acompañando a las comunidades en los ciclos de vida y muerte. Incluso en la medicina alopática moderna, muchos principios activos provienen de compuestos naturales, lo que subraya la relevancia continua de las plantas como fuentes de conocimiento y sanación.

El ejemplo específico de Doralba, su vínculo orgánico con el territorio de Monte Carmelo es un medio para comprender su práctica curanderil. Allí, las plantas que cultiva no son recursos medicinales; son guías espirituales que se vinculan con una sabiduría superior para el acompañamiento de ella y sus pacientes. Este enfoque basado en la experiencia propia se enriquece con el tiempo y fortalece su hacer pedagógico.

Lo que hace Doralba en su proceso de aprendizaje curanderil, no es único. Se han documentado estudios de hace más de tres décadas asuntos similares con María Sabina y Doña Rosa. Tanto la experiencia de María Sabina, la sanadora mazateca “santa de los hongos” en México por Benítez (1963), como la de Doña Rosa del suroeste de Colombia por Vollmer (1978), ilustran la relevancia de estas figuras femeninas en relación con sus prácticas de curanderiles ligadas a los ciclos de la vida y a la espiritualidad. Sus

conocimientos únicos con tendencia a exotizarse, desmentirse u olvidarse en el tiempo colonial, perdiendo valiosas experiencias para la vida-existencia.

Incluso, podemos ir siglos atrás rastreando la relación de mujer y sus prácticas curanderiles con plantas, algunas de ellas perseguidas y penalizadas. Por ejemplo, figuras como Hildegard de Bingen, una monja benedictina del siglo XII que se atrevió en el seno de la iglesia a escribir sobre la conexión de plantas, espíritu y sanación. Esta religiosa sintetizó el conocimiento clásico con la sabiduría popular para formular una visión espiritual y holística de la salud que por mucho tiempo no se le prestó atención.

Sin embargo, en el último siglo se han revelado sus escritos como manuales para otra manera de vivir la salud, incluso ya hay especialistas médicos aplicando sus terapéuticas. Al respecto de la vida de esta inquietante mujer, algunas investigaciones sugieren que ella usaba cannabis para tratar algunos dolores y para inspirar sus escritos, lo que indica una relación de lo espiritual y lo naturalista (I. Marín et al. 2016). Particularmente en una de sus cartas expresaba: “No soy una persona educada ni una mujer educada en asuntos externos, sino educada por mi alma” (Strehlow y Hertzka 2019, 25).

No puedo decir que el conocimiento y las prácticas de Doralba tienen su único origen en su vínculo espiritual. Pero se puede ver un hilo tejido entre su experiencia de vida y memorias de pasados remotos que se unen y toman forma hoy en sus prácticas. También, puedo afirmar que en Monte Carmelo hay un tejido pedagógico en donde todos aprenden de sus espacios y procesos.

Monte Carmelo entrelaza prácticas de siembra, cuidado y procesamiento de plantas medicinales. Pude participar de algunos de estos procesos y cómo a través del tejido relacional este espacio se convierte en escenario de curación-sanación y aprendizaje conjunto. En mis visitas, participé de largas conversaciones que se extendían no solo por horas, sino por días. De igual manera Doralba comparte sus conocimientos con una pedagogía encarnada basada en el trabajo conjunto, solidario y recíproco. Aquí, el trabajo es de la tierra y sus ciclos; algunos de sus aprendices dicen que esta es una de las mejores maneras de aprender.

Este enfoque pedagógico fortalece vínculos de confianza y pertenencia, que está estrechamente relacionado con la educación entendida como un acto de amor, y también como un acto de valor. Lo que tiene valor es lo que se aprende, y a este nivel, cada planta, cada espacio y cada relación suma a una red de aprendizajes significativos. Esta pedagogía tiene un principio, si no me equivoco: “sanar es aprender de la tierra”, y cuando

estás allí aprendes llevando leña, cocinando, cultivando, manteniendo ese vínculo con la tierra.

Me parece muy revelador de la descolonización del conocimiento esta pedagogía

Que valora el conocimiento local y ancestral como ejemplos legítimos de aprendizaje, un argumento que le he leído a Mignolo (2007). A mi modo de ver, Doralba tiene claro que el aprendizaje es con y desde la tierra y que solo este sana. Ahí hay una afirmación que también hacen las feministas decoloniales en la relación cuerpo-territorio y su importancia en los procesos de cuidado para la despatriarcalización de la vida.

3. Justicia epistémica, resistencias y desafíos en las prácticas curanderiles interculturales

En un mundo marcado por la colonialidad del saber y la homogenización occidental, las prácticas curanderiles de mujeres de origen campesino/popular se constituyen en escenarios de resistencia epistémica y cultural. Estas mujeres, desde sus trayectorias individuales y colectivas, desafían las estructuras hegemónicas que históricamente han relegado sus saberes a la marginalidad, proponiendo alternativas que integran una conexión profunda con la naturaleza, las energías cósmicas y las relaciones espirituales. En este contexto, explorar debates sobre el conocimiento situado, la justicia epistémica y las tensiones que estas prácticas enfrentan resulta esencial para comprender su relevancia y su capacidad transformadora.

El conocimiento curanderil de estas mujeres es un ejemplo claro de lo que Haraway (2019) denomina “conocimiento situado”. Este saber no es abstracto ni ajeno a su contexto; se construye desde las experiencias de vida de mujeres que habitan territorios marcados por desigualdad y exclusión, pero también por una fuerte conexión con sus comunidades y espiritualidades. Este conocimiento dialoga con tradiciones ancestrales y, al mismo tiempo, interactúa con estructuras hegemónicas, resignificando paradigmas y cosmovisiones. En su dinamismo y capacidad de adaptación radica su fuerza: las curanderas no solo preservan saberes, sino que los transforman para responder a los desafíos contemporáneos.

Sin embargo, estas prácticas enfrentan tensiones significativas con los paradigmas del saber occidental, particularmente en el ámbito de la ciencia y la medicina moderna. Mientras las curanderas promueven una visión holística del vivir, basada en la armonía entre cuerpo, espíritu y naturaleza, el enfoque biomédico tiende a fragmentar la

experiencia humana, reduciendo el cuerpo a un objeto técnico. Estas tensiones se reflejan en la lucha por la legitimidad de los saberes curanderiles frente a los estándares científicos dominantes y en la resistencia a la medicalización de la salud. A menudo, sus conocimientos son desestimados por no ajustarse a los criterios de validación hegemónica, lo que perpetúa su exclusión.

Pese a estos retos, las prácticas curanderiles abren espacios para la conversación intercultural, donde se busca complementar y enriquecer los enfoques biomédicos contemporáneos. La justicia epistémica no solo implica reconocer estos saberes como válidos, sino integrarlos activamente en conversaciones que permitan construir puentes entre distintas epistemologías. Reivindicar estas prácticas es apostar por un mundo donde los saberes situados coexistan en igualdad de condiciones con el conocimiento científico occidental, contribuyendo al bienestar colectivo y a la construcción de un futuro más equitativo y sostenible.

3.1. Conocimiento situado en y desde mujeres curanderas-sanadoras de origen campesino/popular camino hacia la justicia epistémica

Las mujeres dedicadas a las prácticas curanderiles de origen campesino/popular construyen su conocimiento y su práctica enraizadas a sus territorios y experiencias de vida. Asunto de especial relevancia en la exploración de la producción de saberes y prácticas que emergen de la experiencia cotidiana de ser y estar en lugar. Conocer la vida de Belisa o Doralba es una aproximación a otras mujeres que, al igual que ellas, hacen de la interculturalidad curanderil, un patrimonio valioso para el cuidado de la vida tanto en las periferias urbanas como en la ruralidad. No obstante, estas mujeres se encuentran en una constante lucha por la justicia epistémica, desafiando las estructuras de poder que intentan silenciar sus saberes.

Las prácticas de ambas mujeres se han producido de forma orgánica con el territorio y en sus relaciones y encuentros con otros. Un conocimiento que ha perdurado por la transmisión oral que se da en el tejido del aprendizaje curanderil. Asunto que va de la mano con los planteamientos de Haraway (1995), en su obra “Ciencia, cyborgs y mujeres”, en la que introduce la noción de conocimiento situado como una crítica al objetivismo universalista de la ciencia moderna. Para la autora, todo conocimiento está enraizado en contextos específicos, atravesado por relaciones de poder y afectado por las posiciones corporales y sociales de quienes lo producen. Este enfoque es particularmente

relevante para las prácticas de las curanderas campesinas/populares como Belisa y Doralba, ya que sus saberes emergen de su interacción cotidiana con el entorno natural y social, y no pueden ser separados de sus experiencias como mujeres en contextos rurales o urbanos periféricos. Asunto igualmente válido para otras mujeres curanderas-sanadoras.

Belisa relata cómo su conocimiento se entrelaza con las prácticas de cuidado que aprendió de su madre: "Mi mamá hacía baños, hacía bebidas [...] porque nosotros vivíamos muy lejos de la ciudad. El pueblo era montañoso". (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 1). Por su parte, Doralba, en su relación armónica con las plantas también produce conocimiento a partir de ellas: "Cuando conocí la planta de Santa María, [la planta] me estaba diciendo de lo que era; yo confirmé lo que la planta me estaba hablando". (Doralba García 2023, entrevista personal; énfasis añadido). La organicidad del conocimiento, basado en experiencias particulares y en el territorio, resulta inseparable. Tanto Belisa como Doralba comprenden lo que saben y hacen lo que hacen, gracias a sus trayectorias vitales, lo que desafía la noción de objetividad y neutralidad del conocimiento. Su saber es profundamente parcial y contextual, alineándose con los postulados del conocimiento situado.

En la búsqueda de entender la producción de conocimiento de manera situada y parcializada, es necesario adentrarse en la red de relaciones que lo sostiene. Esto incluye a otros humanos como colegas, maestros, familiares, aprendices y pacientes, pero también a los seres no-humanos como plantas, animales y espíritus, con quienes las curanderas establecen vínculos a través de sus prácticas curanderiles, como consejos, fórmulas, rituales y terapéuticas.

Por ejemplo, una madre curandera, como Belisa, instruye a su hija: "cuando le pase o sienta esto y esto, haga esto" (Belisa Padierna 2022, entrevista personal 1), refiriéndose a limpiezas que debe realizar ante ciertos problemas. Por otro lado, Doralba se cuestiona en un mundo normado sobre el uso de plantas que pueden considerarse adicción, reflexionando: "entonces era muy importante: ha sido muy importante todo este proceso; entonces, ya yo me preguntaba: ¡eh!, ¿no será que me estoy volviendo adicta?" (Doralba García 2023, entrevista personal 2), mostrando la tensión entre su aprendizaje situado sobre las plantas y el conocimiento occidental que supone otros postulados.

Además de las redes relacionales entre humanos, en el conocimiento situado adquieren relevancia las relaciones multispecies, es decir, las relaciones entre lo humano y lo no humano. En el caso de Doralba, la relación con sus guacamayas, Fidelino y Leonor, así como sus conversaciones con las plantas, incluso cuando dice "ellas me

regañan" ponen de manifiesto la importancia de estas conexiones interespecie en su mundo curanderil. En este sentido, Haraway (2019) interpela al ser humano por el reconocimiento de la que todas las especies tenemos las mismas historias, un poco de biología y de sentido relacional. Haraway aboga por una ética "interespecie" que promueve "el devenir-con" como reconocimiento de la importancia de todas las especies en nuestra vida humana y la importancia de responsabilizarnos de su cuidado, ya sea plantas, animales o cualquier otro organismo. En esta interdependencia, por ejemplo, las plantas desempeñan un papel central en la producción de la vida, pues en la escala de la vida tanto animales como humanos las necesitamos para la vida.

La mirada de Haraway es profundamente orgánica, como lo es la mirada de las mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares, quienes no perciben a las plantas, los animales ni a los espíritus únicamente como recursos utilitarios, sino como pares esenciales en su labor curanderil. De este modo, construimos mundos compartidos en interrelaciones entre todas las formas de vida.

Ha sido evidente a lo largo de las narrativas de Belisa y Doralba la centralidad de las plantas. Tanto ellas, en particular, como las curanderas-sanadoras en general, encuentran en las plantas aliadas para sus prácticas curanderiles. Belisa las incluye en sus ofrendas a los Orishas, mientras que Doralba las cultiva y utiliza en su jardín medicinal. En este contexto, Coccia (2017) en su metafísica sobre la vida de las plantas resulta particularmente relevante. En su obra, el autor describe a las plantas como "los primeros ojos que se abrieron al mundo". Ahí destaca su capacidad para transformar gases en oxígeno, un aspecto que solo ellas pueden hacer para mantener la vida de las otras especies, animales y humanos.

Además, considera que las plantas encarnan la forma más radical de "estar-en-el-mundo", ya que están profundamente conectadas e inmersas en su entorno. Esta perspectiva tiene todo que ver con la manera en que estas mujeres curanderas-sanadoras reconocen su interdependencia con las plantas, los animales y los espíritus en el marco de sus prácticas. A su vez, Coccia converge con Haraway en esa interconexión entre todos los seres vivos como elemento relevante en el conocimiento situado.

Tal como se vienen indicando, las curanderas-sanadoras encarnan una forma de conocimiento situado que combina herencias culturales, espiritualidad y observación de los ciclos de la vida. Ellas desde los pequeños lugares desafían dicotomías modernas entre naturaleza y cultura, cuerpo y mente, humano y no humano. La producción de su conocimiento no se da desde un lugar etéreo como ocurre con el conocimiento occidental,

sino que es producido desde lo local en relación —mujer curandera y su territorio habitado—. Por ese mismo lugar situado, es posible establecer un conocimiento con perspectiva propia, la de las mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares como sujetos de frontera (Escobar 2000, 118). Entonces, el lugar es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, más allá del suelo, extendido a la política de ubicación del cuerpo de la mujer poseedora de una experiencia personal y un conocimiento propio (Escobar 2003, 80).

Asimismo, al ser conocimientos pasados por la experiencia de vivir en pequeños lugares, estos lugares son incorporados como espacio de producción epistémica, que muestran "otras" maneras muy propias de entender y dar cuenta de las relaciones de los seres humanos con los no-humanos, con el mundo y con el cosmos (Albán 2008). Ampliando este asunto, traigo a colación la vida de Doralba en su interacción con el jardín medicinal que cultiva y custodia, en el cual están las plantas maestras de las que aprende. Este argumento, en sí mismo considera una transición de objetos a sujetos, acorde con los discursos de la transición civilizatoria que conlleva a relaciones sociales y de comunicación entre lo humano y no-humano en un territorio específico de manera "normal" de la política relacional, lo que a su vez subvierte la modernidad devastadora sobre la naturaleza (Escobar 2014, 104).

En el marco del conocimiento situado como perspectiva epistémica, se reconoce que todo saber está profundamente influido por los contextos sociales, culturales, políticos y económicos en los que se genera. Por eso, emerge una reivindicación por parte de las mujeres curanderas-sanadoras, quienes buscan el reconocimiento de sus conocimientos y prácticas fuera de los parámetros establecidos por la tradición cartesiana occidental. Esta lucha se inscribe en una búsqueda por la justicia epistémica como parte integral de la justicia social. En consecuencia, la justicia epistémica exige a las estructuras de poder el reconocimiento de formas válidas y valiosas de comprender y ser parte del mundo.

Para entender esta reivindicación, es necesario abordar la contracara, la injusticia epistémica y la colonialidad. Según Quijano (2000), el sistema colonial opera mediante diversas dimensiones, entre las que destacan la colonialidad del poder, del saber y del ser, las cuales han generado mecanismos de subalternización hacia los sujetos colonizados. Es decir, aquellos que quedan fuera de una perspectiva blanca y eurocéntrica.

Por lo tanto, el conocimiento colonial de una "razón indolente", justifica la dominación del Norte global sobre el Sur global. Esto se manifiesta en la imposición de

un pensamiento hegemónico que desvaloriza los saberes no occidentales o no imperiales, instaurando monopolios analíticos que generan ausencias y desperdician experiencias (De Sousa Santos 2010b, 41). Como resultado, se producen formas de injusticia epistémica que afectan la producción de conocimiento y cuestionan la legitimidad del sujeto que lo genera (Mandujano 2017, 150).

De Sousa Santos (2010b, 33) profundiza en estas cuestiones al describir el "pensamiento abismal" propio del conocimiento hegemónico. Este tipo de pensamiento establece una dicotomía entre el conocimiento científico, considerado verdadero y válido, y otros saberes —como los populares, campesinos, afrodescendientes e indígenas— que son deslegitimados. Frente a este binarismo, Santos propone resistir mediante un proyecto de justicia cognitiva basado en las epistemologías del sur. Estas epistemologías promueven un "pensamiento posabismal", que reconoce la diversidad de modos legítimos de generar conocimiento desde miradas plurales.

Por consiguiente, la justicia epistémica se convierte en un componente esencial para alcanzar la justicia social dentro de un proyecto más amplio de reconocimiento de las diferencias y reparación histórica (Mandujano 2017, 152). Este proyecto busca subvertir las relaciones de dominación epistémica propias de la modernidad/colonialidad, ya que la episteme colonial niega cualquier posibilidad de inclusión equitativa del "otro".

Por lo tanto, resulta fundamental resistir desde horizontes subalternizados, como los saberes de las mujeres curanderas-sanadoras de origen campesino/popular. A pesar del trato injusto hacia sus conocimientos y prácticas, estas mujeres resisten desde su cuerpo-territorio, dotando de sentido a su pensamiento epistémico para atender las necesidades contextuales de curación-sanación de sus territorios.

En medio de la disputa y lucha por la justicia epistémica y el conocimiento situado, las vidas de Belisa y Doralba nos devuelven la esperanza de cerrar las brechas para legitimar el saber que les queda a los subalternizados. Ahí donde lo cósmico y espiritual actúan dotando de fuerza a las mujeres curanderas-sanadoras para actuar en ese mismo marco que las condena. Con todo esto en discusión ¿cómo avanzar en la justicia epistémica ante esta deuda histórica que sigue ampliando la brecha entre conocimientos, especialmente con las mujeres? ¿Cómo hacer de sus mundos una posibilidad viable pese a la estructura hegemónica, letrada, científica, patriarcal? ¿Cómo acercar las diferencias para el entendimiento de estos saberes y prácticas en una sociedad como la nuestra?

Caminar las preguntas es seguir corriendo los límites y construyendo frentes de acción por la justicia epistémica. Aunar esfuerzos desde los subalternizados para

reconocer, valorar y alzar sus voces como sujetos autorizados para conversar de su experiencia, con el objetivo de promover la igualdad y la riqueza de la diferencia en la producción y circulación del conocimiento para la vida-existencia. Esta perspectiva aspira a corregir desigualdades, injusticias y exclusiones epistémicas (2017).

En conjunto, estas prácticas curanderiles no solo impactan positivamente en las vidas comunitarias, sino también en los territorios que habitan estas curanderas, al ofrecer una mirada integradora de la curación-sanación. Igualmente, el trabajo de estas mujeres desde los pequeños lugares busca abrir espacios para el diálogo entre los conocimientos subalternizados y los sistemas hegemónicos y acotar la distancia entre estos como aporte a la justicia epistémica.

3.2. La resistencia desde la apropiación cultural, el caso de las mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares

El conocimiento vinculado a las prácticas de curación-sanación, tradicionalmente asociado con mujeres campesinas/populares, ha sido históricamente invalidado frente al saber letrado de la colonialidad. Estas prácticas orgánicas con la naturaleza han enfrentado procesos de señalamiento en contextos dominado por discursos hegemónicos que deslegitiman los saberes asociados a lo “femenino” y lo “natural”. En este orden de ideas, la colonialidad del poder se refleja en la subalternidad de las mujeres y en la desvalorización de sus conocimientos, perpetuando estructuras de exclusión y dominación (Lugones 2008).

En particular y como aporte a este debate, Bonfil Batalla (1987) describe las similitudes entre la cultura campesina y la cultura indígena. Para el autor, estas comunidades pueden interpretarse como portadoras de una indianidad que se ha desprendido de su impronta originaria. Entonces, la pérdida identitaria no siempre es un punto de no retorno, tal como lo describe el autor, es también un espacio de posibilidad para “volver al origen” como lo nombran las mujeres curanderas-sanadoras.

En particular, dicho retorno es llevado a cabo por mujeres curanderas-sanadoras campesinas/populares, quienes integran elementos culturales propios de pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y otras tradiciones, conformando así un entramado intercultural que enriquece su práctica. Sin embargo, este fenómeno crea un complejo debate que considera las preguntas pertinentes de si existe un intercambio

cultural cuando los elementos de diferentes culturas se encuentran juntos o una apropiación de otros.

En este punto, considero relevante la teoría del control cultural considerando los conceptos de Bonfil Batalla (1991, 191), que propicia analizar este proceso desde los cuatro dominios culturales distinguidos por el autor: cultura autónoma con elementos culturales propios y decisiones propias; cultura impuesta: cuando tanto los elementos como las decisiones culturales son ajenos; cultura apropiada en la cual los elementos prestados de una cultura adquieren una reinterpretación bajo sus propias decisiones; y cultura alienada, donde ya no hay control sobre sus propios elementos culturales.

Se argumentar a través de esta lente teórica que las prácticas de curación-sanación de las mujeres campesinas-populares constituyen una instancia importante de cultura apropiada. Por un lado, las influencias externas son incorporadas en su conocimiento y prácticas. Por otro lado, las interpretan, rehacen y adaptan a sus realidades contextuales. Esto implica una conciencia inicial de las fuentes de este conocimiento, un retiro en el aprendizaje progresivo y un distanciamiento crítico de su matriz establecida, y el desarrollo de nuevas prácticas que correspondan a sus realidades. Así, las prácticas de sanación terminan entrelazándose desde abajo y en lugares subalternizados, donde se da una experiencia única que configura esa apropiación cultural, rompiendo la estructura contenida dentro de los mismos grupos subalternizados.

Además, los aspectos culturales que son apropiados y reinterpretados en las prácticas de curación-sanación de mujeres campesinas-populares incluyen componentes materiales, organizacionales, de conocimiento, simbólicos y emocionales. Estas prácticas, creadas por estas curanderas y otros especialistas, indican una amplia capacidad para tomar la sabiduría de las tradiciones indígenas, afrodescendientes y otras, y adaptarla a sus particularidades, incluyendo sabidurías de otros continentes, como fue el caso del taoísmo en la experiencia de Doralba.

En favor de estas mujeres, encuentro que la apropiación cultural no implica una simple reproducción de los conocimientos ancestrales, sino que se caracteriza por el reconocimiento de sus raíces, un aprendizaje progresivo y un distanciamiento mínimamente crítico que permite la creación de nuevas prácticas. Estas prácticas emergen desde los márgenes, en los intercambios “desde abajo”, y se ajustan a los contextos específicos en los que se desarrollan las experiencias de las curanderas-sanadoras campesinas y populares.

A nivel material, estas prácticas se expresan mediante el uso de plantas medicinales, rituales de limpieza y ofrendas. Por ejemplo, Belisa ofrece frutas, dulces o licores como ofrendas a sus orishas, mientras que Doralba cuida, procesa y comparte su jardín medicinal. Estos actos no solo ofrecen cualidades sanadoras, sino que también proporcionan un significado cultural y espiritual. Por lo tanto, las ofrendas, que consisten en la organización de frutas y flores en altares, son un acto de gratitud a las fuerzas naturales y espirituales y refuerzan el vínculo con la identidad de sanadora cultural.

En el plano organizativo hay un desafío fundamental y es la creación de comunidades curanderiles. Tal como lo hace Doralba en Monte Carmelo, y también reconfiguran el vínculo con el territorio y sus dinámicas, algo que se convierte en parte de todo el proceso de aprendizaje y sanación. Del mismo modo, Belisa destaca la interconexión entre diferentes tipos de sanadoras: un espacio donde compartir conocimiento y experiencia no solo mejora las prácticas de curación-sanación, sino que también proporciona redes de apoyo. En un contexto tal de cambio social, estas redes garantizan la continuidad de los saberes y prácticas.

El conocimiento de estas curanderas-sanadoras se produce y reproduce en lugar, a partir de experiencias vividas en rituales, enseñanza impartida en el medio familiar y enseñanza recibida tanto de humanos como de no humanos —naturaleza, cosmos—. Por ejemplo, mientras Doralba aprende de las plantas que cultiva, Belisa aprendió, entre otras cosas, de su madre. Este cuerpo de conocimiento no solo refuerza las prácticas de las sanadoras, sino que también permite la creatividad para ajustarlas a las necesidades modernas.

Los aspectos simbólicos se destacan en los códigos comunicativos de espacios y prácticas de estas mujeres sanadoras. Collares o vestimentas, altares, actúan como marcadores visuales cargados de intenciones y estados psíquicos. El lenguaje simbólico empleado fomenta una identidad de la curandera-sanadora que lleva a una relación con los pacientes con la identidad social de pertenecer a un lugar o comunidad.

Del mismo modo, la dimensión emocional incluye las emociones, creencias y subjetividades mutuas entre sanadoras, pacientes y sus familias. El proceso de restauración es donde intervienen la empatía y el cuidado. “No solo estás ofreciendo a tus pacientes tratamientos físicos, también estás creando un espacio para ellos en un sentido emocional”. Este aspecto emocional aumenta la confianza en las prácticas curanderiles y ayuda a desarrollar el tejido comunitario.

En esencia, estos elementos culturales apropiadas y reinterpretados son fenómenos históricos cambiantes, nada es permanente, y menos el conocimiento. El análisis de este proceso puede revelar cómo se convierten estos elementos en instrumentos esenciales de las prácticas curanderiles. Por medio de este control cultural ejercido en estas prácticas, además de preservar su herencia intercultural, también reafirman su identidad y agencia en contextos de violencia y despojo.

Las apropiaciones culturales realizadas por las sanadoras campesinas/populares sugieren una agencia respecto a los elementos ajenos que se reconfiguraron en sí mismos. La transformación no funciona inherentemente bajo lógicas de extractivismo o usurpación. En cambio, ocurre en diálogos interculturales, donde el conocimiento originario, equilibrado con otros, es transmitido y expandido sin perder su autonomía en sus matrices étnicas.

Belisa y Doralba son prueba viviente de esta apropiación cultural consciente. Ambas han negociado nuevos significados a través del tabaco, orishas o plantas maestras, que a su vez han reconfigurado las prácticas curanderiles con un sentido respetuoso de los orígenes culturales. Sus trayectorias vitales demuestran cómo estas prácticas pueden avanzar hacia una interculturalidad curanderil consciente, compasiva que busca mitigar el sufrimiento humano y reparar el vínculo con el territorio-tierra.

3.3. Resistencia cultural y sanación: la lucha de las mujeres campesinas/populares frente al vaciamiento de saberes

En un mundo cada vez más globalizado, las prácticas de curación-sanación de las mujeres campesinas-populares están en grave riesgo de vaciamiento cultural. Este fenómeno elimina la complejidad de la espiritualidad y la relacionalidad del conocimiento ancestral, poniendo en peligro la integridad de estas prácticas ancestrales y sosteniendo dinámicas excluyentes y prácticas explotadoras. Una mirada anti-consumista critica es posible, pese a la mercantilización de estos saberes y la apropiación cultural, que convierten estas prácticas en objetos de consumo, despojándolas de su contexto y organicidad. A partir de esta situación, es necesario pensar e incorporar la interculturalidad como una manera de salvaguardar y redefinir este conocimiento en un contexto actual.

Las prácticas de curación-sanación no son huellas fósiles del pasado, sino sistemas vivos de conocimiento que han sobrevivido siglos de violencia colonial, patriarcal y

capitalista. Sin embargo, como argumenta Escobar (2003), las epistemologías del sur están continuamente deslegitimadas frente al conocimiento hegemónico occidental, que tiene la objetividad y la universalidad como estándares de validez. Por lo cual, las curanderas-sanadoras campesinas/populares a menudo se han llamado "brujas" o "charlatanes". Una violencia simbólica diseñada para arrebatar a estas mujeres su poder y su propio sentido de agencia. Esta deslegitimación como ejercicio exitoso del poder por parte de estructuras dominantes, facilita la apropiación de su conocimiento por esas estructuras. La apropiación cultural tiene entre sus manifestaciones más desleales el vaciamiento.

En contextos coloniales, el despojo y la descontextualización del conocimiento y las prácticas culturales, según Rivera Cusicanqui (2010), son experiencias aprendidas. Esto separa la práctica del hecho y, en última instancia, desconecta las mentes y los cuerpos de quienes saben, las prácticas y las sabedoras. Pues, somos seres humanos que estamos conectados con otros seres humanos que no pueden ser mercantilizados y, por lo tanto, se reducen a meros rituales y productos de arte comercializables sin reconocimiento, elogio y homenaje a las comunidades y contextos que los vinculan, validan y dan sentido a dichas prácticas de curación-sanación.

En este sentido, la parte difícil de este cambio no es solo preservar los significados originarios, sino reconfigurarlos como respuesta a la contemporaneidad, manteniendo su espíritu. Requiere superar el esencialismo que ha encasillado a los grupos étnicos en tropos fijos y a-históricos, en lugar de mantener a la vista la riqueza histórica y el dinamismo de otras identidades interculturales. Por esta vía, los relatos de Belisa y Doralba proporcionan una ilustración convincente de la resistencia a estas dinámicas. Ambas sanadoras han construido sus prácticas sobre una ética de solidaridad, reciprocidad y pago equitativo, socavando los reproches mercantilistas que dominan el mercado de la salud alternativa. Para ellas, sanar no es comerciar, sino cultivar un intercambio consciente que se produce en un flujo de dar y recibir. No solo desafía la estructura del capitalismo, sino que también defiende el aspecto espiritual y comunitario en el que creían.

Belisa tiene una aptitud natural para sanar, que ha cultivado a lo largo de generaciones a través de su propia madre y otros maestros. Para Doralba, las plantas son sus maestras fundamentales, y en ellas reconoce una voz y un pensamiento propios. Ambas hacen algo similar y comparten una gran conexión con sus pacientes basada en la compasión, la comprensión del sufrimiento humano. Tales características que no solo

legitiman sus prácticas, sino que eleva a las curanderas-sanadoras al nivel de autoridades éticas y espirituales en una era de complejidad y vulnerabilidad.

Aquí, la interculturalidad aparece como un instrumento efectivo para enfrentar el empobrecimiento cultural. Esto no solo celebra los diversos aspectos de la cultura, sino que incorpora un compromiso real entre sistemas de conocimiento muy diferentes y su lugar en el enriquecimiento del conocimiento humano en general. Así lo señala Segato (2010), abandonar las categorías idealizadas de pureza cultural es parte del proceso, al trazar la fluidez y dinamismo de las identidades contemporáneas.

Las prácticas de curación-sanación —interculturales—, entonces, pueden entenderse no solo como formas de resistencia cultural, sino como sitios de creación y transformación. Mapean un proyecto decolonial a través de la integración y el reordenamiento del conocimiento ancestral, las voces de muchas mujeres sabedoras madres y abuelas, ofreciendo una alternativa al modelo hegemónico en las formas de ser y estar en el mundo, en epistemes.

Esta trascendencia del cuerpo no es un blanqueamiento de la cultura, es un abrazo crítico de las raíces indígenas y afrodescendientes que durante mucho tiempo se han extirpado. La supervivencia y autenticidad de estas prácticas dependen en última instancia de un compromiso colectivo con la justicia epistémica y social. Esto significa no solo proteger el conocimiento ancestral de la mercantilización, sino también hacer presente y conocido su valor tanto en contextos urbanos como rurales.

Las historias de Belisa y Doralba son un recordatorio de que sanar no es solo un acto personal, sino un proceso profundamente relacional, uno que nos vincula con nuestras comunidades, nuestras historias y nuestro entorno. Estas mujeres, en un mundo donde las identidades y los conocimientos se entremezclan e interactúan, nos dan un ejemplo inspirador de lo que significa cuidar la vida en todas sus dimensiones.

Conclusiones

La agencia creativa y la pluralidad epistémica de las mujeres curanderas-sanadoras

A lo largo de este proceso investigativo constato que la agencia de las mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares de Antioquia, Colombia se expresa como una fuerza creativa, insurgente y profundamente transformadora. Sus prácticas de curación-sanación trascienden la simple reproducción de rituales ancestrales y se configuran como sistemas vivos de conocimiento que se actualizan, se adaptan y se reinventan frente a los embates de la violencia estructural, el despojo territorial y la discriminación sistemática. En cada encuentro observó cómo estas mujeres dialogan con la memoria de sus linajes, integrando los saberes heredados de madres y abuelas con conocimientos contemporáneos, y cómo, mediante la oralidad, el canto, el uso ritual de plantas, la construcción de altares y la performatividad corporal, logran sostener la vida y la dignidad en medio de la adversidad.

La pluralidad epistémica que sostienen las curanderas es un mosaico de saberes y al tiempo, una trama situada donde lo humano, lo no humano, la naturaleza y el cosmos se entrelazan en relaciones de profunda interdependencia. Se puede observar cómo esta pluralidad se manifiesta en la capacidad de las mujeres para integrar saberes indígenas, afrodescendientes y campesinos o populares, respetando la particularidad de cada cosmovisión y tradición, pero abriéndose también a nuevas formas de conocimiento y resistencia. Este entrelazamiento epistémico desafía la lógica colonial que durante mucho tiempo ha relegado sus prácticas a lo supersticioso o subalterno, y reivindica la validez y necesidad de esos conocimientos para construir una salud intercultural.

La creatividad y agencia de estas mujeres se evidencian en su capacidad para adaptarse a los cambios del contexto. Por ejemplo, en ambientes urbanos, las curanderas campesinas y populares han resignificado sus prácticas, incorporando elementos de la medicina tradicional indígena y afrodescendiente, y generando espacios de encuentro y sanación en los márgenes de la ciudad. Esta flexibilidad, tanto metodológica como epistemológica, permite que sus saberes se mantengan vivos y relevantes, resistiendo el vaciamiento cultural y la exclusión institucional. Además, la creación de redes y alianzas entre mujeres, familias y comunidades fortalece la cohesión social y la memoria colectiva,

favoreciendo la transmisión de saberes entre generaciones y la continuidad de las prácticas curanderiles.

Es claro que la agencia de las mujeres curanderas no se limita a lo individual, sino que se expande colectivamente mediante el diálogo, la reciprocidad y la construcción conjunta de sentidos. En este marco, sanar es un acto profundamente político y espiritual, en el que el cuidado del cuerpo-territorio se convierte en la defensa de la vida, la memoria y la dignidad frente a las lógicas de muerte y despojo. Al reivindicar la fuerza de sus saberes y prácticas, estas mujeres disputan las interpretaciones hegemónicas sobre la salud y la vida, proponiendo caminos alternativos que desafían la fragmentación, la exclusión y la violencia.

Por lo tanto, la creatividad y la diversidad de saberes de las mujeres curanderas-sanadoras representan una fuerza transformadora que sostiene la vida y la memoria colectiva incluso en medio de la adversidad. Su habilidad para reinventar, adaptar y transmitir conocimientos y prácticas demuestra que, en los contextos más difíciles, es posible defender y reimaginar la vida desde una perspectiva femenina y colectiva. Este descubrimiento no solo enriquece los estudios culturales latinoamericanos, sino que también aporta fundamentos esenciales para construir una salud intercultural desde las bases, basada en el reconocimiento de la diversidad epistemológica y la justicia social. La investigación, así, legitima y hace visible el papel crucial de estas mujeres como agentes de cambio y resistencia, abriendo caminos para dignificar sus saberes y transformar los modelos de cuidado y sanación en Colombia.

Las prácticas curanderiles como formas de resistencia y re-existencia frente a la violencia y el despojo

A lo largo de este proceso investigativo comprendió que las prácticas curanderiles ejercidas por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en Antioquia, Colombia, no se reducen a respuestas terapéuticas ante el dolor físico, emocional o espiritual. Son, sobre todo, formas de resistencia y re-existencia que se forjan en la adversidad y que convierten el sufrimiento y el despojo en fuerza creativa, dignidad y esperanza. La violencia estructural, el racismo, el patriarcado y el extractivismo han impactado de manera diferenciada los cuerpos y territorios de estas mujeres, generando procesos de desplazamiento, discriminación y exclusión. Sin embargo, las curanderas han tejido tácticas y estrategias que sostienen la vida, la memoria y la cohesión comunitaria.

He observado que el ritual con plantas medicinales, la oralidad, el canto, la creación de altares y la pedagogía situada son herramientas que no solo reparan heridas personales, sino que también reconstruyen los lazos sociales y territoriales. En este contexto, la curación y la sanación se convierten en actos profundamente políticos y colectivos. Cada gesto de cuidado —desde el sahumerio que purifica las energías hasta la palabra que brinda consuelo y orientación— es una afirmación de pertenencia y dignidad frente a la lógica de la muerte y el olvido. Las prácticas curanderiles han sido y siguen siendo espacios de resistencia donde la vida se protege y se renueva desde una raíz femenina y comunitaria, demostrando que la re-existencia es posible y necesaria en medio de la violencia y el despojo.

La habilidad de las mujeres curanderas para construir alianzas y redes de apoyo entre familias y comunidades ha sido fundamental para que sus saberes y prácticas perduren. En contextos marcados por el desplazamiento y la fragmentación social, estas redes actúan como espacios de contención y reparación, fortaleciendo la memoria colectiva y renovando la esperanza. He constatado que la transmisión intergeneracional de conocimientos curanderiles, mediante relatos, rituales y aprendizajes compartidos, asegura la continuidad de estas prácticas y mantiene la cohesión comunitaria, permitiendo que las mujeres sean reconocidas y legitimadas como portadoras de saber en sus territorios.

La resistencia curanderil va más allá de proteger lo propio; implica también la capacidad de resignificar y adaptar los saberes en diálogo con otras tradiciones y contextos. Por ejemplo, las mujeres campesinas y populares han incorporado elementos de la medicina indígena y afrodescendiente en sus prácticas urbanas, generando una interculturalidad curanderil consciente que desafía la narrativa homogeneizadora del mestizaje y reivindica la diferencia como fuente de poder y autonomía. Esta flexibilidad y apertura metodológica hacen que las prácticas curanderiles sean relevantes y efectivas en entornos cambiantes, resistiendo al vaciamiento cultural y la exclusión institucional.

Por todo esto, las prácticas curanderiles de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas o populares representan formas de resistencia y re-existencia que sostienen la vida y la memoria colectiva en medio de la adversidad. Su capacidad para transformar el dolor y el despojo en creatividad, dignidad y esperanza revela que sanar es, ante todo, un acto político y espiritual que desafía las lógicas de la muerte y la exclusión. Este logro no solo enriquece la comprensión sobre las estrategias de afrontamiento y cuidado en contextos de violencia, sino que también aporta al campo de los estudios culturales

latinoamericanos, mostrando el poder transformador de estos saberes y la importancia de reconocer y legitimar su papel crucial en la defensa de la vida y la justicia social.

La interculturalidad curanderil consciente y el aporte a la justicia epistémica

A partir del diálogo profundo y la observación cercana de las mujeres curanderas-sanadoras, he comprendido que la interculturalidad curanderil no es una cuestión pasajera, ni una simple apropiación o vaciamiento cultural. Por el contrario, es una práctica consciente y de larga data, tejida a través de generaciones y basada en la apertura, el respeto y el reconocimiento de la diversidad de saberes. Mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes han construido puentes entre sus tradiciones, integrando la medicina ancestral, la espiritualidad, la botánica y la ritualidad en un proceso continuo de resignificación. Esta interculturalidad trasciende la mera convivencia de saberes; se constituye en una pedagogía situada, donde cada práctica se adapta y transforma según las necesidades específicas del territorio y la comunidad. En este recorrido, se desafía la visión homogeneizadora del mestizaje, reivindicando la diferencia como una fuente de poder, autonomía y creatividad.

La interculturalidad curanderil consciente no es una mezcla sin profundidad ni sentido; representa una apuesta política y epistémica por la justicia cognitiva. Históricamente, estas mujeres han resistido la deslegitimación y el silenciamiento de sus conocimientos por parte de instituciones oficiales, el sistema biomédico y discursos coloniales. Sin embargo, han respondido con una creatividad profunda, integrando saberes indígenas y afrodescendientes en sus prácticas cotidianas y generando espacios de diálogo y aprendizaje a lo largo de generaciones. La transmisión oral, el relato, el canto y la pedagogía situada han sido fundamentales para mantener estos conocimientos vivos y relevantes, incluso en contextos urbanos y rurales marcados por la fragmentación social y el desplazamiento.

Considero que esta interculturalidad consciente fortalece la agencia individual de las curanderas y, a la vez, potencia la cohesión comunitaria y la construcción de territorios más justos y habitables. Cada acto de sanación pone en juego una ética del cuidado que reconoce la diversidad epistémica y el poder transformador de los saberes subalternizados. La flexibilidad metodológica y la apertura al diálogo entre tradiciones hacen que las prácticas curanderiles sean significativas y efectivas, resistiendo el vaciamiento cultural y la exclusión institucional. Asimismo, la conformación de redes y alianzas entre mujeres, familias y comunidades facilita la circulación de saberes y la

formación de nuevas generaciones de curanderas, asegurando la continuidad y legitimidad de estas prácticas.

En este contexto, la justicia epistémica va más allá de un mero reconocimiento formal; implica que los saberes curanderiles sean valorados, legitimados y puestos en diálogo real con otros sistemas de conocimiento. Por ello, la interculturalidad curanderil consciente desafía la colonialidad del saber y del ser, abriendo caminos para construir una salud intercultural desde abajo, basada en el respeto, la reciprocidad y la pluralidad. Este proceso contribuye a transformar los modelos de salud y cuidado en Colombia, cuestionando las jerarquías epistémicas y reafirmando la importancia de la diversidad cultural como base para la dignidad y el bienestar colectivo.

En gran medida, esta interculturalidad y su contribución a la justicia epistémica representan uno de los hallazgos más importantes de esta investigación. Las mujeres curanderas, al combinar saberes ancestrales y contemporáneos, reivindican su papel como protagonistas de la transformación social y cultural, abriendo nuevas posibilidades para la legitimación de la pluralidad epistemológica en el ámbito de la salud y el cuidado. Este resultado no solo enriquece el debate académico, sino que también ofrece fundamentos clave para la construcción de sociedades más justas, inclusivas y respetuosas de la diversidad.

El cuerpo-territorio-tierra como espacio de inscripción de la violencia y de la sanación

Durante el desarrollo de esta investigación, he comprendido que la noción de cuerpo-territorio-tierra es fundamental para entender las experiencias de las mujeres curanderas-sanadoras indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares de Antioquia, Colombia. No se trata solo de una metáfora, sino de una realidad concreta y palpable en la vida diaria de estas mujeres, quienes han vivido en sus cuerpos y territorios múltiples formas de violencia estructural, como el desplazamiento forzado, el despojo territorial, el racismo, el patriarcado y el extractivismo. En este sentido, el cuerpo es tanto un espacio físico como un territorio simbólico, social y político, donde se registran las huellas del dolor, la memoria y la resistencia. La tierra, por su parte, va más allá de ser un simple entorno natural; es un ser vivo, un espacio de pertenencia, arraigo y espiritualidad íntimamente vinculado al cuerpo y a la identidad colectiva.

Las cartografías y corpografías feministas utilizadas en la investigación han permitido mapear tanto las marcas de la violencia como los caminos hacia la sanación

desde una mirada situada y encarnada. He visto cómo las mujeres curanderas emplean su propio cuerpo como un archivo viviente de memoria, resignificando heridas y transformando el dolor en fuerza creativa y dignidad. Prácticas como la performatividad corporal, el uso ritual de plantas medicinales, la construcción de altares y la palabra sanadora son estrategias que contribuyen a reconstituir el tejido vital, restaurar el equilibrio y reconstruir la esperanza en contextos de profunda adversidad. Así, el cuerpo-territorio-tierra se vuelve un espacio de lucha y re-existencia, donde la sanación no solo es posible, sino también indispensable.

La violencia sufrida por estas mujeres afecta múltiples dimensiones: física, emocional, espiritual y comunitaria. El despojo territorial y el desplazamiento generan rupturas en los vínculos sociales y en la relación con la tierra, pero las prácticas curanderiles ofrecen vías para la reparación y el reencuentro. Las voces de estas mujeres resuenan fuertes, evidenciando que el proceso de sanación implica reconstruir la memoria colectiva, revalorizar la identidad y reivindicar la pertenencia al territorio. Al sanar sus propios cuerpos y los de sus comunidades, las curanderas también están sanando la tierra, restaurando el equilibrio entre lo humano y lo no humano, y reestableciendo la relación con los ancestros y los espíritus que habitan el territorio.

La agencia de las mujeres curanderas se expresa en su capacidad para transformar este cuerpo-territorio-tierra en un espacio de resistencia y dignificación. La sanación, en este marco, es un acto político y espiritual que desafía la lógica de la muerte y la exclusión, reivindicando la vida, la memoria y la justicia. He aprendido que el cuerpo-territorio-tierra es un tejido inseparable, en el que la memoria sensorial, la performatividad y la escritura corporal se convierten en formas legítimas de conocimiento y resistencia. Al reconocer y honrar esta interconexión, las prácticas curanderiles abren caminos para construir territorios más justos, habitables y dignos, donde la sanación y el cuidado son acciones colectivas y plurales.

Este enfoque del cuerpo-territorio-tierra como espacio de inscripción tanto de la violencia como de la sanación constituye uno de los aportes más significativos de esta investigación. Al reivindicar su centralidad, las mujeres curanderas disputan las interpretaciones dominantes sobre la salud, la vida y el territorio, proponiendo alternativas que desafían la fragmentación y la exclusión. Este hallazgo enriquece los campos de los estudios feministas y decoloniales, y aporta elementos clave para la construcción de una salud intercultural y una justicia territorial en Colombia.

La co-construcción de conocimiento y el valor de la metodología situada y ética

A lo largo de estos años de compartir y reflexionar junto a las mujeres, y desde mi propia experiencia, reconozco que la co-construcción del conocimiento, así como la adopción de una metodología situada y ética, han sido pilares esenciales para el desarrollo y la legitimidad de esta investigación. La aproximación cualitativa, sustentada en la etnografía reflexiva, la historia oral, las cartografías y corpografías feministas, así como en la reconstrucción de historias de vida, permitió un acercamiento profundo, respetuoso y dialogante con las curanderas, sus pacientes, familias y comunidades. Este enfoque metodológico cuestiona la lógica extractivista y colonizadora que ha marcado históricamente la investigación académica en contextos subalternizados, apostando en cambio por una producción de conocimiento horizontal, recíproca y situada.

En este proceso, la co-construcción del saber implicó reconocer a las mujeres curanderas como protagonistas y coautoras del trabajo investigativo. Sus voces, experiencias, saberes y prácticas guiaron cada etapa, desde la formulación de preguntas hasta la interpretación de resultados y su posterior teorización. El diálogo constante y la escucha activa permitieron emerger saberes plurales y complejos, capaces de desafiar la fragmentación disciplinar y las jerarquías epistémicas. La reciprocidad, entendida como un intercambio genuino y la devolución de los hallazgos en formatos accesibles y significativos, fue un pilar ético esencial que fortaleció la confianza y el compromiso mutuo.

Uno de los aspectos más innovadores y enriquecedores fue la incorporación de la dimensión visual mediante las corpografías y las ilustraciones. Estas representaciones gráficas, concebidas como mapas corporales y territoriales construidos colectivamente, se convirtieron en herramientas poderosas para acceder a las dimensiones sensibles y profundas de la experiencia de las mujeres curanderas. Las participantes plasmaron sus vivencias, heridas, resistencias y esperanzas a través de dibujos, símbolos, colores y trazos, facilitando la expresión de aspectos difíciles de verbalizar y abriendo caminos para la catarsis, resignificación y reconocimiento de su propia historia. Las ilustraciones condensaron narrativas complejas que registraron los lugares de dolor y fuerza, los vínculos con la tierra, la memoria ancestral y los saberes transmitidos entre generaciones.

La metodología visual basada en las corpografías permitió crear un archivo sensible y colectivo, donde cada imagen es un testimonio y acto de resistencia frente al olvido y a la fragmentación. El análisis de estas ilustraciones enriqueció la interpretación de los datos, revelando patrones, símbolos y significados compartidos entre las

participantes, y facilitó la devolución de los resultados en formatos accesibles para las comunidades, fortaleciendo así la apropiación y legitimidad del proceso investigativo.

El valor ético de la investigación se mostró en el respeto por la dignidad, autonomía y memoria de las mujeres curanderas. Procuré evitar la reproducción de violencias epistémicas y simbólicas, garantizando la confidencialidad, el consentimiento informado y la participación en la toma de decisiones. La ética del cuidado fue fundamental, tanto en la relación investigadora-participante como en la manera de abordar temas sensibles y dolorosos como la violencia, el despojo y la discriminación. Este compromiso ético permitió que la investigación fuera un espacio seguro y reparador, donde la palabra, la escucha, el reconocimiento mutuo y la expresión visual contribuyeron a la sanación individual y colectiva.

Considero que la co-construcción del conocimiento y la metodología situada y ética, enriquecida con la potencia de las ilustraciones y corpografías, constituyen uno de los aportes más significativos de esta investigación. Este enfoque no solo legitima y visibiliza los saberes de las mujeres curanderas, sino que también desafía los modelos tradicionales de producción académica. Abre así caminos para la justicia epistémica y social, demostrando que es posible y necesario investigar desde la ética, la reciprocidad, la reflexividad y la sensibilidad visual para transformar las relaciones de poder en el campo de la salud y el cuidado, y contribuir a la construcción de sociedades más justas, plurales y dignas.

Lista de referencias

Aguilar, Mirlelly, María Fernanda Tobar, y Herney Andrés Garciía-Perdomo. 2020. "Salud intercultural y el modelo de salud propio indígena". *Revista de Salud Pública* 22 (4): 1–5.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1992. *Obra antropológica. T. 8: Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*. Xalapa: Univ. Veracruzana.

Alarcón, Rafael. 2021. "El etnocidio de la partería tradicional indígena tseltal-tsotsil ¿Maquinación de una profecía autocumplida?" En *Las parterías tradicionales en América Latina. Cambios y continuidades ante un etnocidio programado*, 23–67. San Juan, Puerto Rico: Luscinia C.E.

Albán, Adolfo, y José Rosero. 2016. "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia". *Nómadas (Col)* 45: 27–41.

Alcaldía de Itagüí. 2021. *Caracterización de familias indígenas asentadas en el municipio de Itagüí*. Itagüí: Alcaldía de Itagüí. https://itagui.gov.co/uploads/micrositios/files/2977a-caracterizacion-poblacion-indigena2021.pdf.

Álvarez, Diana, María Isabel Miranda, y Liliana Correa. 2014. "Oficios que cuidan la vida: partería y curación". *Iconos: Revista de Ciencias Sociales* 18 (50): 149–60.

Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands: La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Aparecida, Maria, Liana Fortunato, Tânia de Almeida Campos, y Maria Alexina Ribeiro. 2009. "Abuso sexual intrafamiliar na perspectiva das relações conjugais e familiares". *Aletheia*, nº 30: 142–57.

Arango, Luz Gabriela, y Pascale Molinier, eds. 2011. *El trabajo y la ética del cuidado*. Bogotá: La Carreta Editores.

Arenas, Nelson, Nury Sánchez-Lozano, Maida Garzón, Diego Abril, y Julián Ruíz. 2016. "Protección del conocimiento tradicional de las minorías étnicas en Colombia". *Ciencias Agropecuarias* 2 (1): 6–14.

Arias, Julio, y Alhena Caicedo. 2016. "Editorial: Aproximaciones al despojo desde Colombia". *Revista Colombiana de Antropología* 52 (2): 7–15.

———. 2017. “Etnografías e historias de despojo: una introducción”. *Revista Colombiana de Antropología* 53 (1). Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH: 7–22.

Ariza, Juan Sebastián. 2014. “¿Remedios o ponzoñas? Aproximación al uso de la yerbatería como método curativo en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 19 (2): 315–33.

Arocha, Jaime, Juliana Botero, Alejandro Camargo, Sofia González, y Lina Moreno. 2008. *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

Bach, Ana María. 2018. “Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas”. *En Memoria Académica*, e051, 2 (2): 1–13.

Báez-Jorge, Félix. 1988. *Los oficios de las diosas:(dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Basualdo, Hugo, Rosa del Valle Ferrer, y Jorge Mercado. 2005. “Las prácticas culturales en relación a la sanación. Su transmisión y su vigencia en la actualidad.” X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional del Rosario. https://cdsa.aacademica.org/000-006/178.pdf.

Batthyány, Karina. 2021. *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires: CLACSO. https://www.clacso.org/miradas-latinoamericanas-a-los-cuidados/.

Benítez, Fernando. 1963. “La santa de los hongos. Vida y misterio de María Sabina”. *Revista de la Universidad de México* 18 (1): 15–20.

Bertaux, Daniel. 2005. *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.

Betancurth, Diana Paola, Consuelo Vélez, y Natalia Sánchez. 2019. “Cartografía social: construyendo territorio a partir de los activos comunitarios en salud”. *Entramado* 16 (1): 138–51.

Blair, Elsa. 2005. *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Colección Antropología. Medellín: Universidad de Antioquia.

———. 2009. “Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición”. *Política y cultura*, nº 32: 9–33.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo: una civilización negada*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 1991. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 4 (12): 165–204.

Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

———. 2008. *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de AbyaYala”. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Madrid: ACSUR–Las Segovias*.

———. 2017. “Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala”. *Ecología política*, nº 54: 98–102.

———. 2019. “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”. En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:113–23. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

Caicedo, Aura Dalia, y Diego Agudelo. 2022. “Mujer afrodescendiente: espiritualidad y sanación desde el territorio”. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu* 64 (178): 10–10.

Caicedo, Claudia. 2005. “Lucha contra la violencia intrafamiliar: perspectivas desde la experiencia colombiana”. *Les droits de l’homme, l’interdit de la violence scolaire et familiale*, nº 13: 71–97.

Calderón, Alejandra, Sonia Alejandra Flórez, y Danna Isabela Gómez. 2018. “Alabaos Voces de vida y semillas de sanación. Estrategias de agenciamiento político de mujeres negras desarraigadas sobrevivientes al conflicto armado colombiano. Caso Afromupaz”. Monografía, La Salle. https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo_social/220.

Calle, Laura. 2017. “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuanis sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio”. *Revista Colombiana de Antropología* 53: 91–122.

Calle-Estrada, María Camila, María Camila Ospina-Jiménez, Laura Herrera-Almanza, Mabel Dahiana Roldán-Tabares, y Lina María Martínez-Sánchez. 2021. “Enfoque intercultural de salud en la población indígena que vive en territorio colombiano”. *Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud Universidad del Cauca* 23 (1): 23–31.

Camacho, Alberto. 2006. “Socioepistemología y prácticas sociales”. *Educación matemática* 18 (1). Sociedad Mexicana de Investigación y Divulgación de la Educación Matemática AC: 133–60.

Cardona, Luis Humberto. 2015. “Tierra, legislación y poder en la procelosa historia del despojo en el campo colombiano”. *Gestión & Desarrollo* 8 (1): 117–53.

Castillejo-Cuellar, Alejandra. 2014. “La imaginación social del futuro. Notas para una comisión de la verdad en Colombia”. En *Detrás del espejo: Los retos de las comisiones de la verdad*, editado por José Antequera, 35–54. Bogotá: Centro de Memoria, Paz y Reconciliación. https://babel.banrepcultural.org/digital/api/collection/p17054coll4/id/5/download.

Céspedes-Báez, Lina-María. 2010. “La violencia sexual en contra de las mujeres como estrategia de despojo de tierras en el conflicto armado colombiano”. *Revista estudios socio-jurídicos* 12 (2): 273–304.

Charry-Lozano, Liliana. 2016. “Impactos psicológicos y psicosociales en víctimas sobrevivientes de masacre selectiva en el marco del conflicto Suroccidente Colombiano en el año 2011”. *Colombia Forense* 3 (2): 53–62.

Chilisa, Bagele. 2012. *Indigenous research methodologies*. Los Ángeles: SAGE Publications.

Chirix, Emma. 2019. “Cuerpos, sexualidad y pensamiento maya”. En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:139–60. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

CO Centro Nacional de Memoria Histórica. 2013. *¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad: informe general*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/.

———. 2015. *Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf.

———. 2018. *Recorridos por los paisajes de la violencia en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/recorridos-por-paisajes-de-la-violencia/creditos.html.

CO Centro Nacional de Memoria Histórica-Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, y Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-Universidad Nacional. 2009. *El Despojo de Tierras y Territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: Kimpres. https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/el-despojo-de-tierras-y-territorios.pdf.

CO Congreso de la República. 1993. *Ley 100: Ley por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones*. Gaceta oficial No. 41.148.

CO Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2024. *Boletín técnico: Pobreza multidimensional en Colombia*. DANE. https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-multidimensional/pobreza-multidimensional-2023.

CO Dirección de Poblaciones del Ministerio de Cultura. s. f. *Caracterización de los pueblos indígenas en Colombia. Wiwa. La gente que da origen al calor*. Bogotá: Dirección de poblaciones. https://mng.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WIWA.pdf.

CO Gobernación de Antioquia. 2026. *Informe de gestión 2022. Plan de desarrollo Unidos por la Vida 2020-2023*. Medellín: Gobernación de Antioquia. Accedido marzo 19. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://antioquia.gov.co/images/PDF2/Transparencia/2022/12/20221212-informe-gestion_V1_gober.pdf.

CO Misión de Observación Electoral. 2023. *¿A qué se enfrentan los liderazgos étnicos en Colombia? Caracterización de la violencia política contra liderazgos étnicos*. Bogotá: MOE. https://moe.org.co/a-que-se-enfrentan-los-liderazgos-etnicos-en-colombia/.

Coccia, Emanuele. 2017. *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila.

Colorado, Zorayda. 2023. "Cocina tradicional afrodescendiente. Diálogos de identidad cultural y aportes de la educación popular con los estudiantes de segundo grado de la Institución Educativa La Primavera. Villa Rica- Cauca". Tesis de maestría, Universidad del Cauca. http://repositorio.unicauca.edu.co:8080/xmlui/handle/123456789/7577.

Corpas, Jessica, y Claudia Anzorena. 2021. “Participación y re-existencias en Bogotá: experiencias de mujeres afrocolombianas sobrevivientes al conflicto armado”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 10 (20): 177–206.

Covaleda, Carlos Francisco, y Ludibia Bermeo. 2022. “Prácticas culturales afrodescendientes de resistencia y reivindicación social”. Tesis de maestría, Universidad Abierta y a Distancia -UNAD-.

Cure, Salima. 2015. “Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo”. *Mundo Amazónico* 6 (1): 19–45. doi:10.15446/ma.v6n1.46063.

Da Silva, Artenira, Almudena García-Manso, y Gabriela Sousa Da Silva. 2019. “Una revisión histórica de las violencias contra mujeres”. *Revista Direito e Práxis* 10 (1): 170–97.

Dansac, Yael. 2024. “Aprender a ver y sentir lo invisible: pedagogía somática en prácticas espirituales alternativas”. *Encartes* 7 (14). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: 173–201.

De Certau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano. I artes de hacer*. Traducido por Alejandro Pescador. México D.F: Universidad Iberoamericana/ITESO.

De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.

———. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

———. 2010b. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, Prometeo Libros.

Deere, Carmen Diana, y Magdalena León. 2021. “De la potestad marital a la violencia económica y patrimonial en Colombia”. *Estudios Socio-Jurídicos* 23 (1): 219–51.

Delory-Momberger, Christine. 2009. *Biografía y educación: figuras del individuo-proyecto*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Díaz, Martín. 2011. “Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina”. *Revista de Epistemología y ciencias Humanas* 1 (3): 14–28.

Díaz, Paola Andrea, Paula Andrea Ruiz, Ángela Rodríguez, y Aida Cabrera. 2019. “Saberes propios, resistencia y procesos de recuperación de memoria histórica en la comunidad Muisca de la ciudad de Bogotá”. *NOVUM, revista de Ciencias Sociales Aplicadas* 2 (9): 86–100.

Díaz, Rafael Antonio. 2005. "Entre demonios africanizados, cabildos y estéticas corpóreas: Aproximaciones a las culturas negra y mulata en el Nuevo Reino de Granada". *Universitas Humanística* 32 (60): 29–37.

Díaz, Rodrigo. 2000. "La trama del silencio y la experiencia ritual". *Alteridades* 10 (20): 59–74.

Domínguez, Marta Isabel. 2003. "Los procesos de resistencia al conflicto armado y al desplazamiento forzado por parte de pobladores rurales afrocolombianos en el municipio de Buenaventura." En *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe.*, 2–18. Buenos Aires: CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110128034925/dominguez.pdf.

Echeverri, Álvaro. 2007. "Orígenes y desarrollo de la violencia en Colombia". *IUSTA*, nº 26: 12–24.

Escobar, Arturo. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?" En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 113–43. Buenos Aires: CLACSO.

———. 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula rasa*, nº 1: 51–86.

———. 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Traducido por Eduardo Restrepo. Popayán: Editorial UC, Editorial Universidad del Cauca.

———. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colección pensamiento vivo. Medellín, Colombia: Ediciones Unaula.

———. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de antropología social*, nº 41: 25–38.

———. 2016a. "Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11–32.

———. 2016b. "Desde abajo, a la izquierda y con la tierra". *El País*. enero 17. https://elpais.com/elpais/planeta_futuro.html.

Espinar-Ruiz, Eva. 2003. "Violencia de género y procesos de empobrecimiento: estudio de la violencia contra las mujeres por parte de su pareja o ex-pareja sentimental". Tesis doctoral, Alicante: Universidad de Alicante.

https://investigacion.cephcis.unam.mx/generoyrsociales/wp-content/uploads/2016/11/violencia-de-genero-y-procesos-de-.pdf.

Espinosa, Yuderkys. 2009. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Revista venezolana de estudios de la mujer* 14 (33): 37–54.

Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández, José Manuel. 2005. "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica". *Cuadernos de trabajo social* 18: 7–31.

Fernández, María del Carmen. 2016. "El origen de la mujer cuidadora: apuntes para el análisis hermenéutico de los primeros testimonios". *Index de Enfermería* 25 (1–2): 93–97.

Fisas, Vicenç. 1998. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria, Antrazyt-Unesco.

Fisher, Berenice, y Joan Tronto. 1990. "Toward a feminist theory of caring". En *En Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, editado por Emily K Abel y Margaret K Nelson. Vol. 7. New York: En Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives.

Flick, Uwe. 2015. *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.

Friede, Juan. 1963. "Los quimbayas bajo la dominación española: estudio documental (1539-1810)". Bogotá: Banco de la República. https://cir.nii.ac.jp/crid/1970304959918621825.

Frisancho, Óscar. 2012. "Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica". *Acta medica peruana* 29 (2): 121–27.

Fundación con lupa. 2021. "Cartografías del conflicto. Mapa de masacres". Periodismo alternativo. *Rutas del conflicto*. https://rutasdelconflicto.com/geografia-del-terror/masacres-por-grupos.php.

Galtung, Johan. 2004. "Violencia, guerra y su impacto. Sobre los efectos visibles e invisibles de la violencia". *Foro para filosofía intercultural*. http://them.polylog.org/5/fgj-es.htm.

———. 2016. "La violencia: cultural, estructural y directa". *Cuadernos de estrategia*, nº 183: 147–68.

García, Andrea, Laura Tejero, Olatz Dañobeitia, Diana Gómez, Yira Silva, y Rosalva Hernández. 2022. "Etnografiando el sufrimiento social en contextos de violencia (s): experiencias, tensiones y aprendizajes desde miradas feministas." *Revista de antropología social* 31 (2).

Garzón, Omar. 2015. "Aproximación a un estado del arte sobre prácticas de medicina tradicional y popular en Hispanoamérica". *Folios*, nº 41: 157–68.

———. 2018. "Medicina tradicional, alternativa y terapias no convencionales en el mercado terapéutico urbano". Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69215.

Giraldo, Natalia. 2010. "Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". *Revista Pueblos y fronteras digital* 5 (9): 180–222.

Gómez, Augusto, Nathaly Molina, Edgar Castellanos, Andrea Suarez, y Yudy Alexandra Avendaño. 2015. "Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el pacífico colombiano". *Maguaré* 29 (2): 319–59.

Granada, Carlos. 1998. "Reflexiones sobre el fenómeno de la violencia en Colombia". *Revista de Estudios Sociales*, nº 2: 14–15.

Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en movimiento* 462 (2): 1–20.

Guerrero-Romero, Jarol Esmyt. 2020. "Sobre médicos, piaches y teguas: Una historia particular de la persecución, expropiación y transculturación de la medicina prehispánica en el Virreinato Del Nuevo Reino de Granada durante la conquista y la colonia". *El Ágora USB* 20 (2): 246–58.

Gutiérrez Cabrera, Ángela Beatriz. 2012. "Hacia la recuperación y sanación corporal: elaboración de violencias basada en artes de acción/artes creativas". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia. https://www.bibliotecadigitaldebogota.gov.co/resources/3716013/.

Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1975. *Familia y Cultura*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Haesbaert, Rogério. 2020. "Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales". *Cultura y representaciones sociales* 15 (29): 267–301.

Han, Byung-Chul. 2020. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Barcelona: Herder Editorial.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Valencia: Universitat de València.

———. 2019. “Cuando las especies se encuentran: introducciones”. *Tabula Rasa*, nº 31: 23–75.

Hernández, Kattya Magdalena. 2019. “Los hilos que tejen-entretejen cuerpo territorio vida: reflexiones desde y con las abuelas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, su pensamiento y saber”. Tesis doctoral, Sede Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/6938.

Hoffmann, Odile. 2007. “Espacio social y sistemas familiares”. En *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: Innovaciones y dinámicas étnicas*, 69–98. Quito: Instituto Frances de Estudios Andinos; Abya Yala; y CIESAS.

Huertas, Omar, Simón José Esmeral, y Iván Manuel Sánchez. 2017. “Realidades sociales, ambientales y culturales de las comunidades indígenas en La Sierra Nevada de Santa Marta”. *Producción + Limpia* 12 (1): 10–23.

Icaza, Rosalba. 2019. “Sentipensar los cuerpos cruzados por la diferencia colonial”. En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:27–41. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

Indepaz. 2025. “Observatorio de Derechos Humanos y Conflictividades”. *Observatorio de derechos humanos y conflictividades*. Indepaz. https://indepaz.org.co/observatorio-de-derechos-humanos-y-conflictividades/.

Jara, Cristian. 2016. “¿Qué es un campesino? La construcción de un sujeto político ambiguo en Santiago del Estero (Argentina)”. *Astrolabio*, nº 16: 340–61.

Katzer, Leticia, y Alejandro De Oto. 2013. “Intervenciones espectrales (o variaciones sobre el asedio)”. *Tabula rasa*, nº 18: 119–35.

Lander, Edgardo. 2000a. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, 1–22. Buenos Aires: CLACSO.

———, ed. 2000b. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lenkersdorf, Carlos. 2008. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya–tojolabales*. México: Plaza y Valdés Editores.

León-Barúa, Raúl. 2002. “Filosofía de la Medicina. Definición de la medicina”. *Diagnóstico* 41 (2): 80–82.

Loaiza, Luisa Fernanda. 2013. “Diosas, Sagas y Habas: El poder de la Mujer”. Maestría, Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira. https://www2.utp.edu.co/cms-utp/data/bin/UTP/web/uploads/media/literario/documentos/DIOSAS-SAGAS-Y-HABAS-EL-PODER-DE-LA-MUJER.pdf.

López, Eugenia. 2018. “Lorena Cabnal: Sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra”. *Avispa Midia*. junio 26. https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/.

López, Lucero, Nhora Cataño, Heddy López, y Vilma Velásquez. 2011. “Diversidad cultural de sanadores tradicionales afrocolombianos: preservación y conciliación de saberes”. *Aquichan* 11 (3): 287–304.

López, Mónica. 2015. “El arte de tejer mochilas arhuacas, una experiencia con las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Monografía, Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD. https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/3827/43621684.pdf?sequence=1.

López, Wilson, Andrés Felipe Andrade, y Andrea Correa-Chica. 2016. “El proceso de pedir perdón como condición necesaria para la construcción de paz en medio del conflicto armado en Colombia”. *Revista Argentina de Clínica Psicológica* 25 (2): 187–94.

Lozano, Betty Ruth. 2010. “Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia”. *Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos* 26 (49): 135–58.

———. 2016a. “Feminismo negro-afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en lugar”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 5 (9): 23–48.

———. 2016b. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis doctoral, Sede Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4895.

———. 2019. “Asesinato de mujeres y acumulación global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura”. En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:47–63. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula rasa*, nº 9: 73–102.

Lux-Martelo, Martha. 2005. “Lo que las mujeres hacían, les hacían y no hacían, y las curas que le prescribían-Cartagena de Indias en el tránsito del siglo XVI al XVII”. Tesis de maestría, Uniandes. https://hdl.handle.net/1992/10776.

Malagón, Jenny. 2008. “El incesto padre e hija a través de los juicios criminales en el Nuevo Reino de Granada (1773-1828)”. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, nº 35: 65–90.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127–67.

Mandujano, Miguel. 2017. “Justicia epistémica y epistemologías del sur”. *Oxímora revista internacional de ética y política*, nº 10: 148–64.

Marcos, Sylvia. 2013. “Descolonizando al feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia”. En *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, editado por Georgina Méndez Torres, Juan López Intzín, Sylvia Marcos, y Carmen Osorio Hernández, 145–72. México D.F: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.

———. 2022. “La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas. Participación en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, diciembre 2002”. Planetarias. https://lc.cx/nmaBCp.

Marín, Claudia. 2024. “Crónica de resistencia por la conservación de los saberes ancestrales de Deyanira Valdés Martínez, lideresa afrodescendiente en la diáspora medellinense”. Documento inédito presentado para el proyecto Trayectorias 2024 del Ministerio de Cultura. Categoría 3, énfasis en conocimientos, aportes y fortalecimiento de la identidad propia de la cultura afro en la ciudad de Medellín.

Marín, Isidro, Mónica Hinojosa, Clara Robayo, y Mónica Maldonado. 2016. “Hildegarda de Bingen y su conocimiento cannábico”. En *VIII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, 343–53. Archivo Histórico Diocesano de Jaén. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5712538.pdf.

Martí, Josep, y Ferran Cabrero. 2008. *La cultura del cuerpo y los pueblos indígenas*. Barcelona: Editorial UOC.

Martín-Crespo, Cristina, y Ana Belén Salamanca. 2007. “El muestreo en la investigación cualitativa”. *NURE investigación: Revista Científica de enfermería*, nº 27: 10.

Martínez, Agustín. 2016. “La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio”. *Política y cultura*, nº 46: 7–31.

Martínez, Luz María. 2005. *El exilio de los dioses religiones afrohispanas*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi/Fundación MAPFRE Tavera Madrid. https://core.ac.uk/download/pdf/292989445.pdf.

Martínez, Roberto. 2015. "El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción". En *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, editado por Patricia Gallardo Arias y François Lartigue, 15–50. 23. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Maya, Luz Adriana. 1996. "África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". *Historia Crítica*, nº 12: 29–42. doi:10.7440/histcrit12.1996.03.

———. 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de cultura.

Maya, Paulo, y Cruz Sánchez. 2018. "De eso que se ha llamado interculturalidad en salud: un enfoque reflexivo". *Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud* 50 (4): 366–84. doi:10.18273/revsal.v50n4-2018010.

Mayorquín, Angélica, y María Angélica Moreno. 2022. "Deforestación y minería ilegal: Una mirada a los mecanismos dirigidos a la protección del medio ambiente en Colombia, a partir de la expedición de la sentencia T-622 de 2016". Monografía, Universidad La Gran Colombia. https://repository.ugc.edu.co/items/5b499097-8ce9-4ca8-9eb1-3c2c22e66ddf.

Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futura Anterior Ediciones.

Meertens, Donny. 2016. "Entre el despojo y la restitución: reflexiones sobre género, justicia y retorno en la costa caribe colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 52 (2): 45–71.

Mejía, Julio. 2012. "Colonialidad y des/colonialidad en América Latina". En *América Latina en debate. Sociedad, conocimiento e interculturalidad*, editado por Julio Mejía. II Forto internacional y encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Melo, Jorge. 1988. *Historia de Antioquia*. Bogotá: Presencia.

Menéndez, Eduardo. 1994. "Le enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?" *Alteridades* 4 (7): 71–83.

Michi, Norma, Álvaro Javier Di Matteo, y Diana Vila. 2012. "Movimientos populares y procesos formativos". Universidad Nacional de Luján. https://ri.unlu.edu.ar/xmlui/handle/rediunlu/2168.

Migliario, Alicia, Dina Mazariegos, Lorena Rodríguez, y Juliana Díaz. 2020. "Interseccionalidades en el cuerpo-territorio". En *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Grupo de trabajo CLACSO. Cuerpos, territorios y feminismos. Quito: Abya Yala.

Mignolo, Walter. 2007. "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 25–46. Bogotá: Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.

Milán, Melissa. 2017. "El cuerpo como territorio". *Bitácora Urbano Territorial* 27 (3): 155–60.

Montoya, Catalina, Carmen Clavijo, Patricia Ramírez, Natalia Bocanumenth, y Vladimir Montoya. 2011. *Trasplantando nuestras vidas: un viaje hacia los saberes sobre plantas en esfuerzos de paz I y nuevo amanecer, Medellín, Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales.

Mora, Diego Andrés, y Natalia Sánchez, eds. 2014. *Cartografías de la paz: una mirada crítica al territorio*. Cátedra Institucional Lasallista. Bogotá: Ediciones Unisalle.

Mosquera, Sergio. 2017. *La trata negrera y la esclavización: una perspectiva histórico-psicológica*. Vol. 19. Ma'Mawu. Bogotá: Apidama Ediciones.

Múnera, Mauricio. 2017. "Saberes y prácticas campesinas de sanación: una aproximación a la medicina tradicional en el Norte de Antioquia, Colombia". *Pensamiento Actual* 17 (29): 11–25.

———. 2018. "Artesanos de la salud y prácticas para el cuidado de la vida: aproximaciones a la medicina tradicional en el norte de Antioquia." Tesis doctoral, Sede Medellín: Universidad Nacional de Colombia. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/1.

Muñoz, Tatiana María, Jim Giraldo, y María Del Socorro López. 2019. "Mecanismos de protección de los conocimientos tradicionales: el caso de Colombia". *Revista Derecho del Estado*, nº 43 (abril): 235–64. doi:10.18601/01229893.n43.09.

Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la salud. 2023. "Conocimientos tradicionales: la biodiversidad como base para la salud y el bienestar". *Organización Panamericana de la Salud*. agosto 7.

https://www.paho.org/es/noticias/7-8-2023-conocimientos-tradicionales-biodiversidad-como-base-para-salud-bienestar.

Oslender, Ulrich. 2017. "Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?" *Tabula Rasa*, nº 26. doi:10.25058/20112742.196.

Paredes, Julieta. 2010. "Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario". En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, editado por Yuderkys Espinosa, 117–39. Buenos Aires: En la Frontera.

———. 2015. "Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)". *Bolivian Studies Journal*, 100–115.

Parra-Valencia, Liliana. 2023. *Grupalidad curadora*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

Parra-Valencia, Liliana, Dolores García Galindo, y Saulo Luders Fernandes. 2021. "Plantas que curan y descolonialidad. Prácticas cotidianas comunitarias de las mujeres en Montes de María". *Psicologia em Estudo* 26 (octubre). doi:10.4025/psicolestud.v26i0.45454.

Pécaut, Daniel. 2001. *Orden y violencia: evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Editorial Norma.

Peralta, Jaime. 2020. "El 'común' y su 'vana filosofía'. Formación de sistemas de conocimiento alternos en el virreinato de la Nueva Granada". *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, nº 16: 148–69.

Perea, Daltono. 2021. "La gastronomía como práctica de la memoria en comunidades afrodescendientes provenientes del Pacífico norte (Chocó), residentes en Bogotá". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana. https://docs.repositoriobiocultural.org/2022/06/25/la-gastronomia-como-practica-de-la-memoria-en-comunidades-afrodescendientes-provenientes-del-pacifico-norte-choco-residentes-en-bogota/.

Pérez, Andrea, Carlos Aristizábal, Deisy Ríos, y Yuliana Osorno. 2014. "Construcción de ciudad: entre los filos de la memoria y la violencia. Caso Manrique, Medellín". *Estudios Políticos*, nº 44: 141–61.

Puerta, Yesenia. 2023. "Resistencia social en la vereda Barrio Nuevo del municipio de Liborina, Antioquia tras la presencia de los paramilitares 1995-2005".

Monografía, Medellín, Colombia. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/35540.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander y Santiago Castro-Gómez, 201–45. Buenos Aires: CLACSO.

Quintero, Rosa. 2012. "Relatos de poesía divina y humana afrodescendiente: rituales de limpieza y nacimiento". *Revista Científica Guillermo de Ockham* 10 (2): 117–28.

Ramírez, Neider. 2013. "Antes de que llegue el olvido. Una perspectiva sobre la construcción de memoria histórica desde las narrativas de las víctimas del conflicto armado en el municipio de Liborina, Antioquia". *Revista Trabajo Social*, nº 16–17: 65–94.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1960. "Notas etnográficas sobre los indios del Chocó". *Revista Colombiana de Antropología* 9 (enero): 75–158. doi:10.22380/2539472X.1588.

Rengifo, Jony Alexis, y Carmen Helena Díaz. 2017. "El canto como mecanismo de reparación en las comunidades negras, víctimas de la violencia, del pacífico colombiano: Entretejiéndose con el Grupo Integración Pacífico". *Hallazgos* 14 (28): 19–37.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón. http://journals.openedition.org/nuevomundo/65917.

Rodríguez, Germán. 2006. *Medicina indígena y saberes tradicionales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rodríguez, José Vicente. 2011. "Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia: esplendor, ocaso y renacimiento". *Maguaré* 25 (2): 145–95.

Rodríguez, Rosana, Sofía Da Costa, y Victoria Pasero, eds. 2021. *Corpobiografías de sanación. Escritura, cuerpos y saberes de mujeres*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. https://bdigital.uncu.edu.ar /15582.

Sánchez-Blake, Elvira. 2016. "De actores armadas a sujetos de paz: Mujeres y reconciliación en el conflicto colombiano". *La manzana de la discordia* 7 (2): 7–14.

Sanmartín, José. 2007. "¿Qué es violencia? Una aproximación al concepto ya la clasificación de la violencia". *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 42: 9–21.

Segato, Rita. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Qulmes.

———. 2010. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y emancipación* 2 (3): 11–44.

———. 2014. "Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres". *Sociedade e Estado* 29 (2): 341–71.

———. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo libros.

———. 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Simón, Pedro. 1882. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

Simonis, Angie. 2013. "La diosa: un discurso en torno al poder de las mujeres. Aproximación al ensayo y la narrativa sobre lo divino femenino y sus repercusiones en España". Tesis doctoral, Universidad de Alicante. https://rua.ua.es/entities/publication/5fc374c5-8919-4d3c-95e2-4d49fcea417b.

Smith, Linda. 2017. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Traducido por Kathryn Lehman. Santiago: LOM ediciones.

Solarte, Josefina, y María Buchely. 1997. *Oralidad y medicina tradicional. Relatos de curar y relatos de curación*. Nariño: Fondo mixto de cultura-Nariño.

Sotomayor, Hugo. 1992. *Arqueomedicina de Colombia prehispánica*. Comisión y Centenario. Bogotá: Caja de compensación familiar CAFAM.

Spivak, Gayatri. 1998. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis tertius* 3 (6): 175–235.

Strehlow, Wighard, y Gottfried Hertzka. 2019. *Manual de medicina de Santa Hildegarda*. Segunda edición. Madrid: LibrosLibres.

Timmermann, Christopher. 2014. "Neurociencias y aplicaciones psicoterapéuticas en el renacimiento de la investigación con psicodélicos". *Revista chilena de neuro-psiquiatría* 52 (2): 93–102.

Trejos, Paulina. 2019. "Guardianes del corazón de la Tierra". En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:313–30. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

Ulloa, Astrid. 2016. “Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos”. *Nómadas*, nº 45: 123–39.

Valencia, Alejandra. 2023. “Mosaico para hacerse una curandera-sanadora orígenes, saberes y prácticas desde el conocimiento situado”. *Kipus: Revista Andina de Letras y Estudios Culturales*, nº 54: 135–57.

———. 2025. “Resistir al Olvido y Cuidar la Vida: El Universo de las Mujeres Curanderas-Sanadoras en Colombia”. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar* 9 (3): 3400–3421. doi:10.37811/cl_rcm.v9i3.17957.

Vargas, Virginia. 2019. “El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad”. En *En Tiempos de Muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, editado por Xochilt Leyva y Rosalba Icaza, 4:179–97. Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.

Villanueva, Ibeth, Patricia Guzmán, María Alonso, Feyli Beltrán, Yulis Gómez, y Inés Pérez. 2011. “Funcionamiento familiar en familias víctimas de abuso sexual intrafamiliar-incesto”. *Psicogente* 14 (25): 100–121.

Visotsky, Jessica, Dayana Da Silva Ferreira, Sandra Salamanca, Guillermo López, Mariana Katz, y Alejandra Cejas. 2024. *Interseccionalidad crítica y proyectos descoloniales: resistencias desde Nuestramérica*. Concepción, Chile: Ediciones nuestrAmérica desde abajo.

Vollmer, Loraine. 1978. “Doña Rosa”. *Revista Colombiana de Antropología* 21: 315–74.

Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de identidades raciales en Colombia*. Traducido por Ana Cristina Mejía. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Uniandes.

Walsh, Catherine. 2007a. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 47–62.

———. 2007b. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. *Nómadas (Col)*, nº 26: 102–13.

———. 2008. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”. *Tabula rasa*, nº 9: 131–52.

———. 2009. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir”. *UMSA Revista (entre palabras)* 3: 1–29.

———. 2010. “Estudios (inter) culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa*, nº 12. Bogotá, Colombia: Tabula Rasa: 209–27.

———, ed. 2013. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Vol. I. Quito: Abya Yala.

———, ed. 2017. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Vol. II. Quito: Abya Yala.

Wilches, Ivonne. 2010. “Lo que hemos aprendido sobre la atención a mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto armado colombiano”. *Revista de estudios sociales*, nº 36: 86–94.

Yaffe, Lilian. 2011. “Conflicto armado en Colombia: análisis de las causas económicas, sociales e institucionales de la oposición violenta”. *Revista CS*, nº 8: 187–208.

Yang, Fernanda. 2023. “El espacio social desde las cartografías feministas”. Tesis doctoral, Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata. https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/168991.

Yunis, Emilio. 2004. *¿Por qué somos así? ¿Qué pasó en Colombia?: análisis del mestizaje*. Bogotá: Temis.

Zemelman, Hugo. 2005. *Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Anthropos Editorial.

Anexos

Anexo 1: Consentimiento informado

Tesis: Herederas de las Diosas y las brujas: prácticas de curación-sanación de mujeres curanderas-sanadoras en contextos de violencia-despojo[18]

Soy Alejandra Valencia González, estudiante del doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, en donde desarrollo mi tesis sobre *prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en contextos de violencia-despojo en Colombia.* Este tema tiene que ver con mi historia de mujer de origen campesino, desplazada que llegó a la ciudad a aprender sus formas letradas. También por mis preguntas por las mujeres subalternizadas y su especial fuerza para cuidar la vida y mantener prácticas y rituales de gran valor cultural para armonizar la vida humana con la existencia de todo.

Por lo tanto, creo en la resistencia de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares para afirmarse desde sus prácticas curanderiles en amor por la tierra y la vida, a pesar de las adversidades en modos de violencias-despojos que han vivido. También, considero que en la medida en que las mujeres comparten sus conocimientos y prácticas, resisten contra el poder que pretende atrapar la sabiduría de éstas en estructuras coloniales de dominación.

Desde todos los lugares las mujeres levantan sus altares, sus rezos, sus cantos para mantener un tejido relacional con la naturaleza y la espiritualidad, lo cual es muy valioso.
Cabe indicar que, desde las prácticas de las mujeres curanderas-sanadoras hay un acumulado histórico de existencias en tensión que opta por la vida y que da cuenta de un lugar otro de construcción del conocimiento de curación-sanación, desde un abordaje biocéntrica que se orienta a la armonía y que rompe con ese racismo epistémico como constructo único occidental y de la violencia como condición connatural a la humanidad. Me interesa fundamentalmente, dar cuenta de esa sabiduría encarnada que se ancla a la fuerza de la vida donde sus prácticas y lugar —territorio— son indisociables.

Por lo cual, me gustaría que usted se anime a hacer parte de este proceso y me permita que conversemos sobre su vida de mujer, sabia, sanadora, para tejer sobre las violencias físicas, simbólicas, epistémicas que ha vivido y cómo desde la curación-sanación (prácticas propias) ha transformado dichas experiencias y su propia existencia.

Particularmente, me convoca el respeto por cada participante en las conversaciones, encuentros y tejidos de la vida, desde allí me interesa construir con y desde las mujeres. La información que de nuestros encuentros salga, será cuidada debidamente. Por ello, en caso de participar, podrá elegir si autoriza el uso de su nombre o un seudónimo que la represente en aras de salvaguardar su identidad y la confidencialidad de la información. Igualmente, puede indicar si permite o no el uso de sus fotos. Al finalizar el proceso, se le compartirá la información a modo de validación, para que su voz sea reflejada fielmente. Además, se le entregará un resumen para que conserve, comparta y multipliquemos juntas la riqueza del saber y prácticas curanderiles de las mujeres.

Atentamente,

Alejandra Valencia

[18] Se siguen orientaciones éticas de la resolución 8430 de 1993.

Anexo 2: Participantes de corpo-cartografías e historias de vida

Cartografías y corpografías

Mujeres indígenas

Nombre	Pueblo	Lugar de origen	Lugar de residencia	Práctica de Curación-Sanación
Esperanza Jansasoy 52 años	Inga	Santiago Putumayo	Medellín Barrio Robledo	Comerciante y sabedora de medicina ancestral (uso de hierbas, ungüentos y corales)
Faisuri Esmeralda Ulcué 34 años	Nasa	Silvia Cauca	Bello Vereda Granizal	Líderesa indígena, Vicegobernadora Cabildo Chibkariwak Sikurí Coro reconciliación Practicante de medicina ancestral
Gunnawia Márquez (Indalecia Márquez) 57 años	Arhuaco	Pueblo Bello Cesar -Nausimaque-	Marinilla Vereda Montañita Comunidad Gunkeruwun	Partera Acompañamiento a sanación con plantas
Isela Morón 51 años	Wayuu	Bosconia, Cesar	Medellín Barrio El Rodeo	Mujer perteneciente al Cabildo Wayuu Recuperadora de saberes
Diana Guapacha 30 años	Embera Chamí	Riosucio Caldas Resguardo Escopetera	Medellín Barrio Buenos Aires	Sabedora de plantas, aprendiz de partería Guardiana de saberes Trabajadora social y profesora de pensamiento ancestral (UdeA)
Flora Inés Tenorio 52 años	Nasa	Silvia, Cauca	Silvia Cauca, Visita cada mes Medellín	Medica tradicional Nasa

Mujeres afrodescendientes

Nombre	Lugar de origen	Lugar de residencia	Práctica curación-sanación
Deyanira Valdez Martínez 74 años	Quibdó, Chocó	Medellín - La América	Cantaora Coordinadora grupo de mujeres Orula, red Kambirí
Rosalba Martínez 84 años	Lloró, Chocó	Medellín, Castilla	Cantora y percusionista grupo Orula Entrevista complementaria
María Aydée Copete Pinilla 62 años	Lloró, Chocó	Medellín - San Cristóbal	Cantaora y bailarina, grupo Orula
Magdalena Machado 68 años	Lloró, Chocó	Medellín	Oración a Dios

Ruth Yadira Asprilla Manco 67 años	Quibdó, Chocó	Medellín, Rodeo Alto	Cantaora y bailarina, grupo Orula Entrevista complementaria
Eugenia Viera Corrales 70 años	Buchadó, Medio Atrato Vigía del Fuerte, Antioquia	Medellín, Mirador de Calasanz	Cantaora y bailarina, grupo Orula Entrevista complementaria
Sixta Ibargüen 74 años	Condoto, Chocó	Medellín - Mirador Calasanz	Cantaora y bailarina Aires del pacífico
Ruby Esther Rodríguez	Timbiquí	Cauca	Cantaora y bailarina, grupo Orula. Conservadora de memoria en bebidas artesanales y gastronomía propia
Diana María Mosquera Perea 56 años	Medellín, Antioquia	Medellín - Manrique	Gastronomía afro (panes, cocadas, cucas, empanadas, carimañolas, pasteles)
Leidy Mosquera 42 años	Barranquilla, Atlántico	Medellín -Mirador Calasanz	Lideresa afro Presidente junta de acción comunal
Martha Nelly Orozco Arcila 62 años	Carmen de Viboral, Antioquia	Medellín - Buenos Aires	Cuidar a mi madre. Amiga del grupo Orula

Mujeres de origen campesino/popular participantes

Nombre	Lugar de origen	Lugar de residencia	Práctica
Valentina Alzate Carmona 18 años	Medellín	Medellín, Buenos Aires, Barrio de Jesús	Tabaquera
Yeni Mariana Carmona 39 años	La Merced, Caldas	Buenos Aires, Medellín	Tabaquera, bruja
Lina Johana López 31 años	Santa fe de Antioquia, Corregimiento Tonuzco	La Milagrosa, Medellín	Tabaquera, reikista y artesana Entrevista complementaria
Orfa Nelly Machado 53 años	Itagüí, Antioquia	San Antonio de Prado, Medellín	Tabaquera, tejedora, sanadora Entrevista complementaria
Teresa Hernández 33 años	San Rafael, Antioquia	Medellín, Enciso	Tabaquera, aprendiz de magia
Alma Milena Serna 56 años	Medellín, Barrio Tejelo	Vereda el Tigre, Barbosa	Terapeura energética, tabaquera Entrevista complementaria
Teresa Guisao 53 años	Cañas Gordas, Antioquia	Manrique La Cruz Medellín, hace 30 años	Ama de casa paciente
Doris Aleyda Guisao 35 años	Frontino, Antioquia	Manrique La Cruz Medellín, hace 30 años	Ayudante de construcción paciente
Verónica Granada 32 años	Itagüí, Antioquia	Itagüí	Trabaja independiente paciente
Raiza Oklahoma 56 años	Toró, Valle	Belén Aguas frías	Orientadora de Santo Daime en la Iglesia La Luz del Mundo

Nombre	Lugar de origen	Lugar de residencia	Práctica
Maira Oklahoma	Toró, Valle	Medellín, Belén Aguas frías	Aprendiz y seguidora del Santo Daime
Leticia García 68 años	Ituango, Antioquia	Zamora Bello	Sanadora con los estigmas de cristo Imposición de manos

Historia de vida 1

Nombre	Rol	Entrevista	Fecha	Ciudad
María Belisa Padierna	Curandera-sanadora	Entrevista 1	11 de agosto de 2022	Medellín
		Entrevista 2	17 de agosto de 2022	Medellín
		Entrevista 3	9 de abril de 2023	Medellín
Eralda Guisao	Hija	Entrevista	10 de abril de 2023	Medellín
Xiomara Canedo	Hija	Entrevista	10 de abril de 2023	Medellín
José Gregorio Becerra	Colega	Entrevista	9 de abril de 2023	Medellín
Conversación informal con pacientes			17 de agosto de 2022 9 y 10 de abril de 2023	

Historia de vida 2

Nombre	Rol	Entrevista	Fecha	Ciudad
Doralba García	Curandera-sanadora	Entrevista 1	17 de junio de 2023	Liborina
		Entrevista 2	18 de junio 2023	Liborina
Carlos García	Hermano	Entrevista	17 de junio de 2023	Liborina
Tatiana Acevedo	Paciente y aprendiz	Entrevista	18 de junio de 2023	Liborina
María Isabel Murillo	Paciente y aprendiz	Entrevista	18 de junio de 2023	Liborina
Mauricio Zapata	Paciente	Entrevista	18 de junio de 2023	Liborina

Historia de vida 3

Nombre	Rol	Entrevista	Fecha	Ciudad
Ludis María Perea	Curandera-sanadora	Entrevista 1	5 de junio de 2024	Itagüí
		Entrevista 2	8 de julio de 2024	Itagüí
		Entrevista 3	17 de septiembre de 2024	Itagüí
Felipe Calle	Hijo	Entrevista	24 de agosto de 2024	Itagüí

Ludis Perea, Isaac Cure, Abraham Martínez, Felipe Calle		Conversación colectiva	6 de octubre de 2024.	Itagüí

Historia de Vida 4

Nombre	Rol	Entrevista	Fecha	Ciudad
Deyanira Valdés Martínez	Curandera-sanadora	Entrevista 1	21 de julio de 2024	Medellín
		Entrevista 2	27 de julio de 2024	Medellín
		Entrevista 3	18 de agosto de 2024	Medellín
Jimmy Villanueva	Hijo	Entrevista	12 de agosto de 2024	Medellín
Karina Villanueva	Hija	Entrevista	12 de septiembre de 2024	Medellín
Conversaciones informales con compañeras				

Anexo 3: Instrumentos de recolección de información

Guía de entrevista a mujeres curanderas-sanadoras

Generalidades:
Nombre:
Edad:
Etnia:
Escolaridad:
Ocupación:
Lugar de residencia:

¿Cuénteme de su vida, de donde es usted, cómo llegó a Medellín y porque?
Historia familiar: hijos, padres, hermanos (qué piensan de lo hace)

De su rol de curandera-sanadora
- ¿Dígame quién es usted como curandera?
- Qué significa para usted curar/sanar/limpiar?
- ¿Usted hace alguna de ellas?

Sobre las prácticas de curación-sanación
- ¿Cuénteme la historia de sus aprendizajes, cómo a prendió, quienes le enseñaron, qué sintió que a llevó a aprender lo que sabe?
- ¿A quiénes tiene en su altar?, ¿Por qué?
- Alguna vez le han dicho que usted se dedica a la brujería, que lo que hace es malo. ¿Cómo lo asume?
- ¿Se ha sentido perseguida, señalada, violentada por lo que hace como curandera?

Pensamiento del contexto
- ¿Qué piensa de la violencia –social, política, epistémica, doméstica– y cómo se afronta desde la curación que usted realiza?
- ¿Ha vivido algún tipo de violencia, cuénteme cómo la ha vivido, ha utilizado lo que sabe para cambiar las situaciones de violencia que usted ha vivido o alguno de las personas que la consultan?
- ¿Cómo cree usted que su práctica se relaciona con el mundo espiritual?
- ¿Cuáles relaciones puede establecer usted entre su práctica con los seres humanos, lo no humano, la naturaleza, el cosmos –universo, divinidad–?
- Considera usted que su práctica aporta al cuidado de la vida, ¿cómo?
- ¿Cree usted que lo que hace –desde su práctica de curación– ayuda a mejorar la vida, al bien vivir de los seres humano, espíritus, la tierra, energía?
- ¿Qué cree que debe cambiar para que este mundo mejore desde la curación-sanación?

Guía de entrevista pacientes

Generalidades:
Nombre:
Edad:
Etnia:
Escolaridad:
Ocupación:
Lugar de residencia:

¿Qué es para usted la salud, la enfermedad, la sanación?

De la curandera y la experiencia como paciente
- ¿Cuénteme de su vida, cómo conoció a la curandera y por qué motivo/s la consulta? / ¿cuántas veces?
- ¿En qué le aporta la curandera y su modelo de curación-sanación a su vida, bienestar, paz?
- ¿Dígame qué piensa de ella y lo que hace?
- ¿Por qué le interesa la sanación que ella hace? /ha consultado otros saberes, qué diferencias encuentra?

Sobre las prácticas de curación-sanación
- ¿Qué significa para usted esta práctica de curar/sanar/limpiar?
- ¿Qué es lo más importante que le ha pasado desde esta sanación?
- ¿Qué es lo que más le llama la atención de esta práctica de c-s?
- ¿Qué piensa de este saber y del saber científico, diferencias, similitudes?
- ¿Le recomendaría esta sanación a otra persona, por qué?
- ¿Qué piensa usted cuando le dicen que esto es brujería?
- ¿Cómo cree usted que su práctica se relaciona con el mundo espiritual?
- ¿Cuáles relaciones puede establecer usted entre esta sanación con los seres humanos, lo no humano, la naturaleza, el cosmos –universo, divinidad–?
- Considera que esta sanación/limpieza/curación aporta al cuidado de la vida, ¿cómo?
- ¿Qué piensa del precio?
- ¿Qué piensa de los que niegan estos saberes?

Guía de entrevista a colegas

Generalidades:
Nombre:
Edad:
Etnia:
Escolaridad:
Ocupación:
Lugar de residencia:

De la curandera y la experiencia del colega
- ¿Cuénteme de su vida, a qué se dedica, cómo conoció a la curandera y por qué se han hecho amigos/colegas/colaboradores?

- ¿Cómo trabajan juntos, cómo son sus redes de apoyo, cuándo se consultan y acompañan?
- ¿Dígame qué piensa de ella y lo que hace?
- ¿Qué le has enseñado y qué has aprendido?

Sobre las prácticas de curación-sanación
- ¿Qué significa para usted esta práctica de curar/sanar/limpiar suya y de ella?
- ¿Qué es lo que más le llama la atención de esta práctica de c-s, por qué la realiza?
- ¿Qué piensa de este saber suyo y de la curandera XXX y del saber científico, diferencias, similitudes?
- ¿Qué piensa usted cuando le dicen que esto es brujería?
- ¿Cuáles son las dificultades, ataques, señalamientos, amenazas que ha vivido en estas prácticas?
- ¿Cómo cree usted que esto podría mejorar?
- ¿Cómo cree usted que su práctica se relaciona con el mundo espiritual?
- Cuénteme, ¿qué es para usted el camino espiritual?, ¿cómo son las relaciones de los espíritus con los humanos, naturaleza, cosmos-universo, divinidad?
- Considera que esta sanación/limpieza/curación aporta al cuidado de la vida, ¿cómo?
- ¿Qué piensa de los que niegan estos saberes?

Guía de entrevista familiares y/o comunidad

Generalidades:
Nombre:
Edad:
Etnia:
Escolaridad:
Ocupación:
Lugar de residencia:

De la curandera y la experiencia del colega
- ¿Cuénteme de su vida, cómo es su relación con la curandera?
- ¿Cuáles cambios encuentra en ella en el antes de dedicarse a la c-s y ahora?
- ¿Dígame qué piensa de ella y lo que hace?
- ¿Cómo ha influido su práctica y nombrarse curandera en su familia: relaciones, tensiones, problemas, contradicciones, apoyos?
- ¿Qué enseña ella a través de lo que hace?

Sobre las prácticas de curación-sanación
- ¿Qué significa para usted que a su (mama/abuela/hermana, tía) le digan bruja?
- ¿Qué es lo que más le llama la atención de esta práctica de c-s que ella realiza?
- ¿Qué piensa del saber de la curandera XXX y del saber científico, diferencias, similitudes?
- ¿Cuáles son los ataques, señalamientos, amenazas que ha vivido -su mama, tía, abuela, etc. en estas prácticas?
- ¿Cómo cree usted que su XXX aporta a un mundo mejor, por qué?
- ¿Qué piensa de los que niegan estos saberes?
- ¿Cómo cree usted que su práctica se relaciona con el mundo espiritual?

- Cuénteme, ¿qué es para usted el camino espiritual?, ¿cómo son las relaciones de los espíritus con los humanos, naturaleza, cosmos-universo, divinidad?
- Considera que esta sanación/limpieza/curación aporta al cuidado de la vida, ¿cómo?

Guía de entrevista corta a mujeres curanderas-sanadoras (complementaria a corpografía)

De su rol de curandera

- ¿Dígame quién es usted como curandera?
- Qué significa para usted curar/sanar/limpiar?
- ¿Cuáles prácticas de c-s realiza? Cuénteme su experiencia

Sobre las prácticas de curación-sanación

- ¿Cuénteme la historia de sus aprendizajes, cómo a prendió, quienes le enseñaron, qué sintió que a llevó a aprender lo que sabe?
- Alguna vez le han dicho que usted se dedica a la brujería, que lo que hace es malo. ¿Cómo lo asume?
- ¿Se ha sentido perseguida, señalada, violentada por lo que hace como curandera?

Pensamiento del contexto

- ¿Qué piensa de la violencia –social, política, epistémica, doméstica– y cómo se afronta desde la curación que usted realiza?
- ¿Cómo cree usted que su práctica se relaciona con el mundo espiritual?
- ¿Cuáles relaciones puede establecer usted entre su práctica de c-s con los seres humanos, lo no humano, la naturaleza (animales y plantas), el cosmos –universo, divinidad (seres espirituales)–?
- ¿Cómo se construye el nosotros sanadores?
- Considera usted que su práctica aporta al cuidado de la vida, ¿cómo?
- ¿Cree usted que lo que hace –desde su práctica de curación– ayuda a mejorar la vida, al bien vivir de los seres humano, espíritus, la tierra, energía?
- ¿Qué cree que debe cambiar para que este mundo mejore desde la curación-sanación?
- ¿Cuáles rituales/ prácticas hace para la armonía y ahuyentar losa taques/agresiones y situaciones de riesgo?

Guías para talleres de corpografías

Taller 1: Cartografía de saberes y prácticas de curación-sanación (Mujeres campesinas/populares)

Objetivo:

- Realizar una corografía como encuentro cuerpo-territorio en el que están las huellas de las violencias y la curación. El cuerpo es el medio y el fin de expresión, como aporte a la cartografía de saberes y prácticas
- Identificar las violencias-despojos vividos por mujeres c-s
- Apreciar la forma y sentido en que mujeres c-s desarrollan sus prácticas de c-s y las relaciones que establecen con su cuerpo-territorio como transformación antes-después.

Metodología

Momento 1. Encuadre, apertura y vínculo
Establecer el centro del círculo. Todas participan
Pasar una hoja: Nombre, edad, escolaridad, ocupación, lugar de residencia, teléfono.
Breve descripción de quién es y si hace alguna práctica de s-c
Lectura. Me gustan las brujas.
¿Qué piensan de esta poesía? / ¿Con qué parte se identifica?
¿hemos sanado a alguna mujer o nos ha sanado alguna mujer?

Momento 2. Vamos al cuerpo-territorio Corpografia.
Conciencia corporal, meditación. Tierra/fuego/aire/agua. Mensaje del elemento.
Dibuja tu cuerpo las expresiones de violencia y al frente escribe cómo lo has sanado.
Dedícale, amor

Entrevista grupal – puesta en común

1. ¿Cuénteme de su vida, de donde es usted, si no es de Medellín, cómo llegó a Medellín y por qué? - breve historia familiar: hijos, padres, hermanos
2. ¿Cuáles violencias ha vivido como mujer a lo largo de su vida y cuáles por dedicarse a la sanación?
3. ¿Cuáles violencias ve en su territorio: barrio/vereda, ciudad y cómo desde la C-S puede sanarse?
4. ¿Qué es la sanación para usted?
5. ¿Cuáles relaciones hay con la tierra, los animales, los otros seres espirituales? ¿Cómo se construye el nosotros sanadores?
6. ¿Cuáles prácticas realiza para c-s?
7. ¿Cuáles rituales hace para la armonía y ahuyentar losa taques/agresiones y situaciones de riesgo?

Momento 3. La transformación
Pintar la mariposa, personalizarla, pensando en la transformación que ha vivido como mujer, rescatando lo más valioso que es como sanadora. Cualidades de la mariposa como animal de poder. Escribir un decreto mágico para ti. Conjuro, por el poder del agua, de la tierra, del fuego y del aire.
Momento 4. Cierre y evaluación
¿Qué te llevas de este círculo?
Tomar una carta y mirar su mensaje

Poesía, Me gustan las brujas

Me gustan las brujas,
esas que vacían
todas sus penas en calderos
y salen con sus enormes alas
a surcar los cielos.
Me gustan las mujeres
con almas de ancianas,
esas que curan con manos mágicas
y sanan con café el alma.
Me gustan las locas

que vagan con la sonrisa ancha
y escandalosa,
que van mitigando dolores
con sus antorchas.
¡Las que reparan corazones
a punta de abrazos y besos!
Las que lanzan al cielo sus plegarias
y danzan a la luz de las estrellas
y que aman en todas sus facetas
a todas esas que llevan alma de luna.
Me gustan de miradas atrevidas
y mejillas ruborizadas,
las de labios con sabor a verdad.
Me gustan las mujeres semillas,
esas que florecen
dónde les da la reverenda gana.
A mí no me gustan las mujeres,
me gustan ellas,
las que llegaron un día
a sanar el alma mía.
(Lupita Leyva citada en Garabatos de Mujer 2020)[19]

Taller 2: Cartografía de saberes y prácticas de curación-sanación (mujeres campesinas/populares)

Objetivo:

- Realizar una corpografía como encuentro cuerpo-territorio en el que están las huellas de las violencias y la curación. El cuerpo es el medio y el fin de expresión, como aporte a la cartografía de saberes y prácticas
- Identificar las violencias-despojos vividos por mujeres c-s
- Apreciar la forma y sentido en que mujeres c-s desarrollan sus prácticas de c-s y las relaciones que establecen con su cuerpo-territorio como transformación antes-después.

Metodología

Momento 1. Encuadre, apertura y vínculo

Establecer el centro del círculo. Disponer todos los elementos en él y hacer un enlace al encuentro anterior: ¿Cómo van con las mariposas y los decretos que escribieron?, ¿Cómo les fue consiguiendo las cosas para las varitas mágicas?

Apertura

El nacimiento de una curandera es un proceso complejo y misterioso que varía según la cultura y la tradición. En algunas culturas, se cree que las curanderas nacen con un don especial, mientras que, en otras, se cree que adquieren sus habilidades a través del aprendizaje y la experiencia. Se realiza meditación.

[19] Este poema para las mujeres sanadoras recoge la esencia de lo que son. Lo encontré hace un año aproximadamente en la cuenta Garabatos de Mujer en Facebook de propiedad de Lupita Leyva de Toluca, México. Disponible en: https://www.facebook.com/profile.php?id=100064818399413

Momento 2. Una varita, un cuerpo, mi cuerpo-territorio

Elaboración de las varitas

Para este caso, vamos a entender las varitas de madera como nuestro cuerpo, mente y espíritu; nuestro territorio. Bajo esta premisa, pinte y decore su varita mágica considerando que ella es una representación suya.

Las varitas mágicas tienen una historia rica y antigua en varias tradiciones, que se remontan al mazdeísmo, el hinduismo temprano y los griegos y romanos antiguos, entre otras. Son transmisores sensibles de energía que tienen una variedad de usos. Según lo que se dice de ellas, se pueden utilizar para curarse a uno mismo, encantar objetos y hacer hechizos cuando se utilizan con propiedad.

Cargar energéticamente la varita

Las fuentes naturales de luz. La luz solar o la luz de la luna, particularmente la luz fuerte de la luna de una luna llena, son fuentes poderosas para darle energía a una varita.

Limpiar la varita cada tiempo con sahumerio y armonizadores

Curar: dirigir la varita al lugar de dolencia y proyectar mentalmente un rayo luminoso.

Para despejar caminos.

Entrevista grupal – puesta en común

1. ¿Cuáles eran las características de la varita (mapa propio), cómo la eligió y de qué modo representan mi vida?
2. ¿Qué representan las grietas de las varitas en su vida?
3. ¿Cómo y porqué las mujeres deciden volverse sanadoras?
4. ¿Qué uso le dará a su varita?
5.

Momento 4. Cierre y evaluación

¿Qué te llevas de este círculo? Tomar una carta y mirar su mensaje

Taller 1: cartografía de saberes y prácticas de curación-sanación (mujeres afrodescendientes)

Objetivo:

- Realizar una corpografía como encuentro cuerpo-territorio en el que están las huellas de las violencias y la curación. El cuerpo es el medio y el fin de expresión, como aporte a la cartografía de saberes y prácticas
- Identificar las violencias-despojos vividos por mujeres c-s
- Apreciar la forma y sentido en que mujeres c-s desarrollan sus prácticas de c-s y las relaciones que establecen con su cuerpo-territorio como transformación antes-después.

Metodología

Momento 1. Encuadre, apertura y vínculo
Establecer el centro del círculo. Todas participan
Pasar una hoja: Nombre, edad, escolaridad, ocupación, lugar de residencia, teléfono.
Breve descripción de quién es y si hace alguna práctica de s-c
Lectura. Mi abuelo negro
¿Qué piensan de esta poesía? / ¿Con qué parte se identifica? / ¿cómo se relaciona con los ancestros?
¿hemos sanado a alguna mujer o nos ha sanado alguna mujer?

Momento 2. Vamos al cuerpo-territorio Corpografia.

Conciencia corporal, meditación. Tierra/fuego/aire/agua. Mensaje del elemento.
Dibuja tu cuerpo las expresiones de violencia y al frente escribe cómo lo has sanado desde los saberes ancestrales plantas/rezos/cantos.

Entrevista grupal – puesta en común
¿Cuénteme de su vida, de donde es usted, si no es de Medellín, cómo llegó a Medellín y por qué? - breve historia familiar: hijos, padres, hermanos

6. ¿Cuáles violencias ha vivido como mujer a lo largo de su vida y cuáles por dedicarse a la sanación?
7. ¿Cuáles violencias ve en su territorio: barrio/vereda, ciudad y cómo desde la C-S puede sanarse?
8. ¿Qué es la sanación para usted?
9. ¿cuáles relaciones hay con la tierra, los animales, los otros seres espirituales. ¿Cómo se construye el nosotros sanadores?
10. ¿Cuáles prácticas realiza para c-s?
11. ¿Cuáles rituales hace para la armonía y ahuyentar losa taques/agresiones y situaciones de riesgo?

Momento 3. La transformación
Pintar la mariposa, personalizarla, pensando en la transformación que ha vivido como mujer, rescatando lo más valioso que es como sanadora. Cualidades de la mariposa como animal de poder. Escribir un decreto mágico para ti. Conjuro, por el poder del agua, de la tierra, del fuego y del aire.

Momento 4. Cierre y evaluación

¿qué te llevas de este círculo? Tomar una carta y mirar su mensaje

Mi abuelo negro[20]

Mi abuelo negro
Mi abuelo nació cimarrón,
en un lugar dulce,
con nombre de flor.
Creció acunado por un río caudaloso,
arropado con un manto tejido
en selva virgen.
El sol de este pueblito tostaba distinto.
A los negros color marfil.
A los blancos color de duda.
Curaba mal de ojo,
caminaba sobre el agua.
Era cómplice de la lluvia,
detenía las tempestades.
Enderezaba cojos,
amansaba serpientes,
ayudaba a todos.
Su embrión era puro.
Creía en un mundo nuevo.
Mi abuelo nunca murió
-entre alabaos y gualis-
se fundió con el río Atrato.

[20] Jenny de la Torre Córdoba | Nacida en Barranquilla, residente en Bogotá y ligada a Quibdó por sus ancestros, preside el Alto Consejo de Comunidades Negra en España y trabaja como corresponsal de las revistas Mia e Interviú de Madrid. Formada en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad de Cartagena de Indias, es Diplomada en Resolución de Conflictos por la Universidad de los Andes de Bogotá, Máster en Género, Mujer y Desarrollo por la Universidad Nacional de Colombia y Doctorada en Perspectiva de Género en Ciencias Sociales de la Universidad Complutense de Madrid.

Taller 2: Cartografía de saberes y prácticas de curación-sanación
Kinsutgi. El arte de embellecer las heridas (mujeres afrodescendientes)

Objetivo:

- Realizar una corpografía como encuentro cuerpo-territorio en el que están las huellas de las violencias y la curación. El cuerpo es el medio y el fin de expresión, como aporte a la cartografía de saberes y prácticas.
- Identificar las violencias-despojos vividos por mujeres c-s
- Apreciar la forma y sentido en que mujeres c-s desarrollan sus prácticas de c-s y las relaciones que establecen con su cuerpo-territorio como transformación antes-después.

Metodología

Momento 1. Encuadre, apertura y vínculo

Apertura
La vez pasada dibujamos los cuerpos como espacios territorios en los que habitan las memorias de las violencias y sanaciones. ¿quién recuerda un poco de lo que conversamos?
Hoy vamos a seguir en esa línea y nos vamos a centrar en el trabajo colectivo, en la construcción de grupo, en el aporte qué el canto, la danza y el encuentro hace a cada una en su proceso de sanarse.

Momento 2. Introducción al Kintsugi [21]

El kintsugi es una técnica de origen japonés que se usa para reparar las fracturas de la cerámica con una resina mezclada con polvo de oro.

Leyenda del nacimiento de este arte
Dice la leyenda que el arte del kintsugi nació durante el s. XV cuando el shogun japonés Ashikaga Yoshimasa envió su taza de té rota hacia China para que la repararan. Cuando la devolvieron, el shogun se disgustó al ver que la pieza había sido enmendada con unas grapas de metal mediocres. Esto motivó los artesanos de la época a buscar una forma de reparación alternativa que fuera agradable a la vista.

De aquí se creó el arte tradicional de reparar las piezas rotas de cerámica o porcelana con un esmalte especial hecho con polvo de oro, plata o platino. El resultado son estas costuras doradas y bonitas que hacen brillar las grietas de la pieza, dándole un aspecto único.
En japonés kintsugi quiere decir “reparar con oro”. Un método de reparación que celebra la historia de cada objeto haciendo énfasis en sus fracturas en lugar de ocultarlas o disimularlas. El kintsugi da una nueva vida a la pieza transformándola en un objeto incluso más bello que el original.

Diversas ideas filosóficas del momento influyeron en la creación del kintsugi, como el wabi-sabi que se centra en coger la belleza en la imperfección, el mottainai que es el

[21] Taller ajustado según la experiencia de pacientes con VIH de https://www.creacionpositiva.org/kintsugi/; de homepoetry taller de cerámica, de la experiencia personal con el resaltar las grietas y embellecerlas.

sentimiento de lamentarse cuando algo es malgastado y el mushin que tiene que ver con el principio de aceptar el cambio.

Reflexión:
Así como el kintsugi da nueva vida y belleza a una cerámica rota resaltando sus grietas con oro, también las personas podemos aplicar esta filosofía en nuestra existencia. Las experiencias de violencia dejan marcas, pero es posible mirarlas con otros ojos, valorando lo que nos han dejado y reconociendo la importancia de lo colectivo, el canto y la memoria afro.

El kintsugi enseña que no se trata solo de recuperar la función de lo que se rompió, sino de aceptar las cicatrices como parte de la historia. Mostrar nuestras grietas, en vez de ocultarlas, puede sanar. Cada mujer puede exhibir su vulnerabilidad, y el proceso de reparación se convierte en una forma de revalorizarse y celebrar la vida. Nuestras fracturas son prueba de que hemos vivido y cada marca cuenta una historia valiosa.
Al reconocernos como seres frágiles y cambiantes, entendemos que la transformación es parte de nuestra naturaleza, especialmente tras situaciones difíciles. Al igual que la cerámica reparada con oro, nuestras cicatrices no solo muestran dolor, sino también fortaleza y dignidad.

Así, trasladamos la imagen de la cerámica a nuestra vida: somos más valiosas por haber superado rupturas y recuperarnos. La reparación nos otorga un nuevo significado, y nuestras cicatrices doradas son símbolo de resiliencia y dignidad, merecedoras de reconocimiento.

Momento 2 Proceso. Pintar, fracturar, unir y pegar, esperar y reparar

Pintar. Cada mujer pinta unas alitas como si fuera su vida, cada pluma es una experiencia y juntas permiten volar, pero también permiten mantener el fuego como candelabro.

¿Cómo cuidamos la vida-existencia (personal, familiar, social) desde cantoras orula?
¿Cómo se cuida desde las memorias ancestrales del canto, de lo propio, de lo afro?
Contemplar lo bello de la vida

Fractura. La vida no sigue un camino recto ni se trata de una felicidad constante; más bien, nos muestra lo pasajero, el cambio y la impermanencia. A lo largo de nuestro recorrido, atravesamos experiencias que nos marcan. A veces, somos nosotros mismos, otras veces son los demás o incluso las circunstancias del mundo las que nos provocan grietas y fracturas. Es precisamente en esos momentos de dolor donde surge la posibilidad de resistir, de transformar las heridas en cicatrices que nos preparan para enfrentar la vida.

La fragilidad de la porcelana se convierte así en una metáfora de la existencia humana. Al observar las marcas en las piezas japonesas, podemos ver reflejadas nuestras propias heridas y cicatrices. No se trata solo de una cuestión estética, sino de una forma profunda de comprender y asumir la realidad.

Cuando sufrimos una experiencia o circunstancia dolorosa, traumática, que nos ha dejado una herida, ¿qué pasa?
¿Cuál es la sensación de ese momento?
¿Qué posibilidades vemos?

Unir y pegar. Si reparásemos las piezas de cerámica rotas de tal manera que no se notaran las grietas, representaría una negación de los acontecimientos de la vida y su realidad. La invitación es a que, consideremos las cicatrices como algo digno de ser valorado, admirando nuestra firmeza, porque representan un dolor real. Las heridas como señales de un camino recorrido, de nuestro tránsito por la vida y la existencia, conscientes de que no siempre hemos podido escoger los destinos de nuestro viaje y hemos vivido las dificultades de navegar contra la adversidad.
Nos permitimos ser otras, convertir las fracturas en cicatrices embellecidas que narran el valor de nuestra historia.

¿Cuál es el pegamento y el oro que ha embellecido cada experiencia de violencia en mi vida?
¿Qué papel cumple el grupo Orula allí?

Reparar. Nuestras cicatrices suelen permanecer ocultas, ya que hemos aprendido a disimularlas. La sociedad nos ha enseñado a hacerlas invisibles, desconectándonos tanto de nuestras emociones individuales como de las colectivas y sociales. En este espacio donde construimos un "nosotras", se abren las puertas para compartir emociones, relatos y experiencias de vida que necesitan ser escuchadas para poder sanar.

Es tiempo de resaltar las grietas con oro. Las cicatrices se llenan de este metal precioso, que simboliza pureza, valor, perfección y luz. El oro, con su significado ancestral y su aprecio universal en distintas culturas, representa lo más valioso y se ha convertido en el estándar de referencia para medir el valor en cualquier intercambio.

El deleite de esperar- cultivar la calma. Esperamos pacientemente a que el colbón y el polvo dorado hagan su trabajo y fijen los fragmentos. Nuestro proceso de recuperación y reparación interior también necesita momentos de no hacer nada, sin acción. Permitir la quietud mientras nos reparamos.

¿Cuáles relaciones establecemos entre la sanación (el embellecer las grietas) y el trabajo del grupo Orula?

Momento 3. Sublimar, enaltecer y elogiar

Volver al proceso desde la reflexión con las preguntas

Espacio para agradecer:
La gratitud es la memoria del corazón
Gracias a mi cuerpo
Gracias a mi mente
Gracias a mi espíritu

Ahora es el tiempo en que el objeto restaurado sale a la luz, sanado y realzado, mostrando su belleza con las cicatrices resaltadas en oro. Todo el proceso vivido le ha permitido transformarse: ha sanado, ha convertido sus heridas y se ha vuelto aún más hermoso, singular y valioso que antes de romperse. Cuando terminamos de restaurar, mostramos nuestras piezas. Este es el punto culminante del arte del kintsugi.

Así como el objeto, que tras romperse y ser reparado luce con orgullo el oro en sus imperfecciones, nosotras también podemos mirar nuestras fallas y dolores, y valorar nuestras propias cicatrices. Ellas nos indican el trayecto recorrido. Las cicatrices doradas son prueba de nuestra vivencia y nos recuerdan: ¡Has vivido!

Las metáforas nos ayudan a ilustrar lo que deseamos decir de una forma más sencilla. Una metáfora es una manera alternativa de comunicar, que nos permite aplicar una descripción, frase o historia a una situación u objeto con cierto parecido imaginario, aunque no literal. Al abrirnos a la metáfora, activamos el hemisferio derecho del cerebro, el encargado de la creatividad, la intuición y la visión global, muy distinto del hemisferio izquierdo, que es más lógico y racional, y que solemos usar con mayor frecuencia.

Preguntas que acompañan los momentos Entrevista grupal – puesta en común

- ¿Cuáles eran las características de la cerámica (mapa), cómo decidió pintarla y de qué modo representan mi vida?
- ¿Qué representan las grietas de las alitas de ángel en su vida?
- ¿El canto es un proceso de sanación? /¿cómo opera el canto como kintsutgi?
- ¿Cómo cuidamos la vida-existencia (personal, familiar, social) desde cantoras orula?
- ¿Cómo se cuida desde las memorias ancestrales del canto, de lo propio, de lo afro?
- Contemplar lo bello de la vida…
- Cuando sufrimos una experiencia o circunstancia dolorosa, traumática, que nos ha dejado una herida, ¿qué pasa?
- ¿Cuál es la sensación de ese momento?
- ¿Qué posibilidades vemos?
- ¿Cuál es el pegamento y el oro que ha embellecido cada experiencia de violencia en mi vida?
- ¿Qué papel cumple el grupo Orula allí?
- ¿Cuáles relaciones establecemos entre la sanación (el embellecer las grietas) y el trabajo del grupo Orula?

Momento 4. Cierre y evaluación

Anexo 4: Matriz categorial analítica de las prácticas de curación-sanación

Objetivos de la Investigación	Categorías principales	Subcategorías/ aspectos clave	Relación con el objetivo
Objetivo General: Analizar y comprender las expresiones y entretejidos de las prácticas de curación-sanación de mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas/populares en Antioquia-Colombia, y la manera en que estas han sido preservadas y adaptadas para el cuidado de la vida en contextos de violencia-despojo.	Tipificación de curandera-sanadora	Tipo de curandera/sanadora (identidad, reconocimiento por pacientes)	Permite identificar las distintas formas y roles que asumen las mujeres en sus comunidades, mostrando la diversidad y adaptabilidad de las prácticas en contextos específicos.
	Prácticas de curación-sanación	- Significado de la curación-sanación (mente-cuerpo, espiritual, relacional) - Método	Explora la comprensión integral de la sanación como proceso de restauración, vinculando cuerpo, mente, espíritu y entorno, clave para entender la preservación y adaptación de saberes
	Prácticas curanderiles	- Rituales (liminalidad, comunidad, símbolos). - Palabras de valoración, consejo, corrección. - Influencia de cosmovisiones y postulados religiosos (católicos, indígenas, africanos, etc)	Permite analizar cómo las prácticas rituales y simbólicas articulan la experiencia de sanación y resistencia cultural, y cómo se integran diversas cosmovisiones en contextos de violencia y despojo.
	Altar	Elementos constitutivos (usos y propiedades)	El altar como espacio simbólico y relacional que refleja la conexión con lo espiritual y comunitario
Objetivo Específico 1: Entretejer las relaciones de las prácticas de curación-sanación con lo humano, lo no humano, la naturaleza y el cosmos, dando cuenta de las grietas que producen en la violencia y despojo.	Ontologías relacionales	- Relaciones de lo humano con los espíritus Construcción del "nosotros" (comunalidad, colectividad, justicia social) - Grupalidad curadora	Explora cómo las prácticas integran relaciones con seres humanos y no humanos, evidenciando la cosmovisión integral que desafía la fragmentación y la violencia epistémica colonial.
	Contexto y experiencias	- Violencias (directa, estructural, cultural) - Despojos (materiales y culturales) - Construcción de paz positiva - Descolonización del conocimiento	Permite entender el marco de violencia y despojo en que estas prácticas se desarrollan, y cómo contribuyen a la resistencia, reparación y construcción de alternativas desde abajo.
	Prácticas curanderiles	Influencia de cosmovisiones (animismo, yin-yang, samsara, ancestros)	Muestra la diversidad de marcos simbólicos y espirituales que articulan la conexión con la naturaleza y el cosmos, vital para comprender las grietas y resistencias en contextos de violencia y despojo.
Objetivo Específico 2: Apreciar las estrategias de cuidado y reproducción de la vida,	Prácticas de curación-sanación	Significado de la curación- sanación como proceso holístico e integrador	Destaca las prácticas como estrategias de cuidado integral que promueven la reproducción de la vida y la resistencia frente a la violencia.

presentes en las prácticas de curación-sanación de las mujeres curanderas-sanadoras como procesos de re-existencia para el afrontamiento de la violencia y despojo.	Rituales	- Rituales (liminalidad, communitas) - Palabras de valoración y consejo	Analiza cómo los rituales y la palabra son herramientas para sostener la vida, la comunidad y la resistencia, reforzando la re-existencia.
Objetivo Específico 3: Comprender las prácticas de mujeres curanderas-sanadoras como insurgencias epistémicas, sociales y políticas, como aporte a una interculturalidad en salud desde abajo.	Insurgencia epistémica	Justicia social epistémica, colectividad, construcción de "nosotros"	Resalta la dimensión política y epistémica de las prácticas, que desafían la colonialidad del saber y proponen formas propias de salud y cuidado.
	Contexto y experiencias de interculturalidad	- Descolonización del conocimiento - Racismo epistémico - Tensiones entre saberes	Permite analizar las prácticas como insurgencias que cuestionan el saber dominante y reivindican saberes ancestrales y populares.

Fuente y elaboración propias

Anexo 5: Nombres asignados a las mujeres participantes de corpografías

Mujeres Indígenas	**Mujeres Afrodescendientes**	**Mujeres Campesinas/Populares**	**Mujeres Pacientes/ Aprendices**
Ruda	Albahaca	Sábila	Dalia
Begonia	Bromelia	Artemisia	Hortensia
Malva	Anís	Manzanilla	Heliconia
Orquídea	Clavel	Rosa	Caléndula
Passiflora	Achiote	Menta	Camelia
Pensamiento	Girasol	Gardenia	
	Geranio	Azucena	
	Magnolia	Gardenia	
	Margarita		
	Violeta		

Fuente y elaboración propias

Anexo 6: Violencias sobre el cuerpo-tierra de Antioquia y de Colombia

Violencias sobre el cuerpo-tierra en municipios del departamento de Antioquia según procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025

	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
Antioquia en general	Desigualdad de ingresos: GINI 0,49. 29 % bajo línea de pobreza. Desplazamiento masivo: 2023, 7.800 personas desplazadas (mayoría rurales, indígenas y afro) Presencia de grupos armados y economías ilegales (narcotráfico, minería ilegal).	Racismo estructural contra pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Discriminación en acceso a justicia, educación y salud. Invisibilización de saberes y prácticas culturales.	1.220 homicidios (mayoría en zonas urbanas y rurales de conflicto) (2023) 4.500 hechos de amenazas, atentados, desplazamientos y confinamientos 96 masacres: (7 en Medellín y 2 en Santa Fe de Antioquia) (2024) 243 asesinatos de lideres sociales y defensores de derechos humanos: (7 indígenas, 4 afro, 141 campesinos) (2025) 1.880.424 personas desplazadas (no encontré fuente confiable para desglosar por grupo)	Minería ilegal: 65 % de los ríos con altos niveles de mercurio. Deforestación acelerada (más de 20.000 ha/año). Contaminación de fuentes hídricas (Cauca, Atrato, Nechí).
Medellín 2 mujeres	Altos índices de pobreza en comunas periféricas, segregación urbana, presencia de combos y estructuras criminales.	Racismo y clasismo, estigmatización de jóvenes y comunidades afro/indígenas.	418 homicidios (2023) Incremento de feminicidios y violencia intrafamiliar.	Contaminación del aire y agua por industria y residuos. Problemas de salud pública por polución.
Itagüí 2 mujer	Zona industrial con migración y asentamientos informales, pobreza y acceso desigual a servicios.	Discriminación laboral y educativa hacia migrantes internos y minorías étnicas.	60 homicidios en (2023) Hechos de sicariato y violencia de género.	Contaminación industrial, vertimientos en quebradas y suelos.

	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
Frontino 1 mujer	Alto riesgo por minería ilegal, presencia de grupos armados, pobreza rural.	Racismo y exclusión de comunidades indígenas, roles de género tradicionales opresivos.	20 homicidios, desplazamientos masivos, ataques armados.	Deforestación, minería ilegal, pérdida de biodiversidad.
Liborina 1 mujeres	Pobreza y falta de acceso a servicios básicos, migración forzada por violencia.	Invisibilización de tradiciones culturales, discriminación por origen rural.	5 homicidios, amenazas y desplazamientos forzados.	Cambio de uso del suelo, afectación de microcuencas.
S. Fe Antioquia 1	Turismo y agricultura, pero con desigualdad y bajo acceso a salud rural.	Discriminación hacia población afrodescendiente y campesina, pérdida de memoria histórica.	8 homicidios, violencia intrafamiliar y desplazamientos	Contaminación de ríos por vertimientos, deforestación
San Rafael 1 mujer	Desplazamientos recientes por violencia armada, pobreza rural.	Marginación de saberes ancestrales, racismo ambiental.	7 homicidios, desplazamientos y amenazas a líderes ambientales.	Hidroeléctricas, afectación de ecosistemas acuáticos y desplazamiento de fauna.
Ituango 1 mujer	Alto desplazamiento forzado, presencia de grupos armados, pobreza extrema.	Exclusión étnica, estigmatización de líderes sociales y mujeres.	34 homicidios, desplazamientos masivos, ataques a comunidades indígenas.	Minería ilegal, deforestación, contaminación de ríos y suelos.
Vigía del Fuerte 1 mujer	–Pobreza multidimensional, Grave crisis humanitaria; comunidades indígenas Embera y afro en riesgo extremo; confinamiento, conflicto armado y falta de servicios.	–Racismo estructural hacia comunidades afro e indígenas, estigmatización por pobreza.	–10 homicidios, desplazamientos y confinamientos por presencia de grupos armados.	–Deforestación, minería ilegal, contaminación del Atrato, afectación a la pesca y salud.

Fuente: Defensoría del Pueblo 2023; DANE, 2023, Gobernación de Antioquia 2023; Indepaz 2025; y Mayorquín y Romero 2022
Elaboración propia

Violencia sobre el cuerpo-tierra en departamentos de Colombia diferentes de Antioquia según procedencia de las mujeres curanderas-sanadoras 2023-2025.

	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
Pacífico- Chocó 6 mujeres	–Desigualdad socioeconómica –Pobreza multidimensional (33.2 %) –Desplazamiento forzado –Presencia de grupos armados ilegales (AGC, ELN, disidencias FARC)	–Racismo estructural –Invisibilización de saberes y prácticas afro e indígenas –Discriminación institucional –Restricción de prácticas culturales y espirituales –Estigmatización de líderes y sabedores tradicionales	–Homicidios, –45 masacres (2023), amenazas, violencia sexual –Más de 13.000 personas desplazadas (2023) –Ataques a líderes sociales y comunitarios –38 líderes sociales asesinados (2023) –Altas tasas de violencia sexual y feminicidio	–527 unidades de producción minera: oro y platino. Solo 4 en concesión –Deforestación, más de 15 hectáreas (2023) –Contaminación de ríos y suelos –Altos niveles de mercurio en ríos (Atrato y San Juan) –Conflictos por minería
Pacífico- Cauca 3 mujeres	–Desigualdad socioeconómica: 54 % de pobreza multidimensional –Desplazamiento forzado: +18.000 personas (2023) –Presencia de grupos armados (ELN, disidencias FARC, AGC). –Acceso desigual a salud y educación, especialmente en zonas rurales e indígenas.	–Recursos insuficientes para el SISPI –Violencia de género y racismo estructural hacia pueblos indígenas, afros y campesinos. –Desvalorización de saberes y prácticas ancestrales. –Imposición de modelos educativos y de salud occidentales.	–62 masacres reportadas (2023-2024) –Asesinato de 48 líderes sociales y 14 firmantes de paz en 2023 –Altos índices de violencia sexual, feminicidio y amenazas a defensores/as de DDHH. –Enfrentamientos armados y confinamientos.	–Deforestación: +11.000 hectáreas anuales –Minería legal e ilegal (oro, coltán): contaminación de ríos con mercurio. –Pérdida de biodiversidad, erosión de suelos. –Contaminación por agroquímicos y residuos mineros.
Pacífico- Valle del Cauca 1 mujer	–Desigualdad: Tasa de pobreza multidimensional 17,6 % –Desplazamiento forzado: Más de 15.000 víctimas registradas entre 2023-2024 –Presencia de grupos armados: Disidencias FARC, ELN, bandas criminales	–Racismo estructural y discriminación hacia comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas y LGBTIQ+. –Invisibilización de prácticas culturales y espirituales. –Estigmatización y violencia	–1.036 homicidios en 2023 –Amenazas y asesinatos de líderes sociales y ambientales. –Feminicidios y violencia de género. –Reclutamiento forzado de menores. –Desplazamientos masivos por	–Minería ilegal y legal en cuencas como el río Cauca y sus afluentes. –Deforestación acelerada para ganadería y monocultivo de caña. –Contaminación de fuentes hídricas por agroquímicos y residuos

	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
	(Indepaz 2025). –Altos índices de desempleo e informalidad, especialmente en población afrodescendiente y rural. –Acceso desigual a educación y salud intercultural.	simbólica hacia mujeres trans y personas LGBTIQ+. – –Imposición de modelos productivos externos.	enfrentamientos armados.	mineros. –Pérdida de biodiversidad y afectación de territorios ancestrales. –Casos de afectación ambiental en zonas rurales y de frontera agrícola.
Caribe-Atlántico 1 mujer	–Pobreza multidimensional : 19,6 % en 2023 –Desplazamiento forzado: 7.820 víctimas registradas 2023-2024 –Presencia de economías ilegales, microtráfico y bandas criminales en municipios como Soledad, Malambo y Barranquilla –Acceso desigual a salud, educación y servicios básicos, en especial para población rural, afrodescendiente e indígena. –Déficit de vivienda digna y empleo formal.	–Racismo estructural y discriminación hacia comunidades afrodescendientes e indígenas. –Invisibilización de prácticas culturales, espirituales y medicinales ancestrales. –Estigmatización y violencia simbólica hacia mujeres –Imposición de modelos urbanos y “blanqueados” en la vida pública y educativa.	–645 homicidios en 2023 –Feminicidios y violencia de género en aumento. –Amenazas y asesinatos de líderes sociales y ambientales. –Violencia intrafamiliar y sexual. –Reclutamiento forzado de jóvenes y adolescentes por grupos ilegales. –Desplazamientos intraurbanos por amenazas.	–Contaminación de cuerpos de agua (río Magdalena, ciénagas) por descargas industriales y domésticas. –Deforestación en zonas rurales para expansión urbana. –Problemas de disposición de residuos sólidos y lixiviados. –Minería de materiales de arrastre en cuencas menores. –Pérdida de humedales y manglares. –Vulnerabilidad frente a fenómenos de erosión y cambio climático.
Caribe- Cesar 3 mujeres	–Desigualdad socioeconómica –Pobreza multidimensional (33.2 %) –Desplazamiento forzado –Presencia de grupos armados ilegales (AGC, ELN, disidencias FARC)	–Racismo estructural –Invisibilización de saberes y prácticas afro e indígenas –Discriminación institucional –Restricción de prácticas culturales y espirituales –Estigmatización de líderes y	–Homicidios, –45 masacres (2023), amenazas, violencia sexual –Más de 13.000 personas desplazadas (2023) –Ataques a líderes sociales y comunitarios –38 líderes sociales	–Minería ilegal y legal –Deforestación, más de 15 hectáreas (2023) –Contaminación de ríos y suelos –Altos niveles de mercurio en ríos (Atrato y San Juan) –Conflictos por

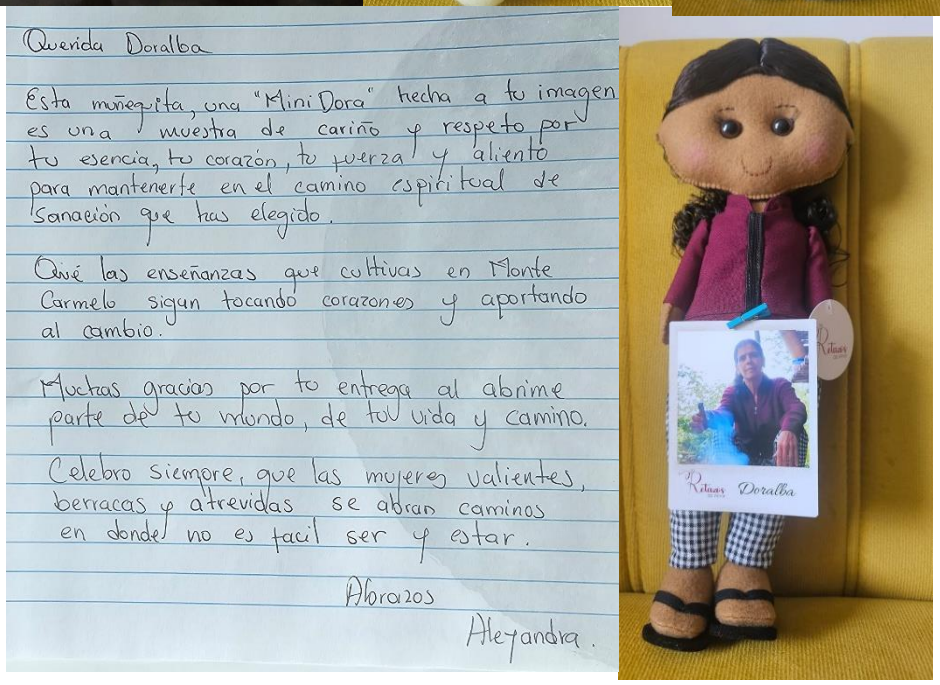
	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
		sabedores tradicionales	asesinados (2023) – Altas tasas de violencia sexual y feminicidio	minería
Región Andina (Eje Cafetero-Caldas) 2 mujeres	–Desigualdad: 29,1 % de pobreza multidimensional –Desplazamiento forzado: 3.800 víctimas registradas entre 2023-2024 –Presencia de grupos criminales: ELN, disidencias FARC y bandas narcotraficantes, especialmente en zonas rurales. –Acceso desigual a servicios de salud y educación en áreas indígenas y rurales. –Altos índices de informalidad laboral.	–Discriminación y racismo estructural hacia pueblos indígenas (Embera Chamí, Embera Katío, otros) y comunidades afrodescendientes –Invisibilización de prácticas culturales y espirituales. –Imposición de modelos productivos externos (minero, agroindustrial). –Debilitamiento de saberes ancestrales por desplazamiento y despojo. –Erosión de la lengua y costumbres indígenas.	–Homicidios: 74 reportados en 2023 –Amenazas, asesinatos y desplazamiento de líderes indígenas y sociales. –Violencia intrafamiliar y de género. –Reclutamiento forzado de menores. –Conflictos armados por control territorial.	–Minería ilegal y legal en zonas indígenas y campesinas (oro, materiales de arrastre) –Deforestación acelerada: pérdida de bosques nativos para ganadería y agricultura. –Contaminación de fuentes hídricas por mercurio y agroquímicos. –Afectación de territorios ancestrales y pérdida de biodiversidad. –Casos de afectación ambiental documentados en cuencas del río Cauca y afluentes.
Amazonía-Putumayo 1 mujer	–Desigualdad: 45,1 % de pobreza multidimensional –Desplazamiento forzado: 11.400 víctimas registradas entre 2023-2024 –Presencia de grupos armados ilegales: disidencias FARC, Comandos de Frontera, bandas narcotraficantes. –Acceso desigual a salud, educación y servicios básicos, especialmente en zonas rurales e	–Discriminación étnica y racial hacia pueblos indígenas (Inga, Kamëntsá, Siona, Cofán, Pastos) y comunidades afro. –Invisibilización y despojo de prácticas culturales y espirituales. –Imposición de modelos productivos externos (petrolero, ganadero, minero). –Racismo estructural y negación de	–Homicidios: 132 reportados en 2023 –6 masacres documentadas 2023-2024. – Amenazas, asesinatos y desplazamiento de líderes indígenas, ambientales y sociales. –Reclutamiento forzado de menores. –Violencia sexual y de género en zonas rurales y de frontera.	–Contaminación por derrames petroleros: +30 incidentes en 2023 –Minería ilegal de oro y coltán en cuencas del río Putumayo y afluentes. –Deforestación acelerada: 11.000 ha perdidas en 2023. –Contaminación de aguas por mercurio y agroquímicos. –Pérdida de biodiversidad y afectación de territorios

	Violencia estructural	Violencia cultural	Violencia directa	Violencia ambiental
	indígenas. –Altos niveles de informalidad laboral y desempleo.	derechos territoriales. –Debilitamiento de saberes ancestrales		indígenas y campesinos.

Fuente: (CO DANE 2024; CO Congreso de la República 2024; CRIC 2024; Human Rights Watch 2023; Mayorquín y Moreno 2022)
Elaboración propia

Anexo 7: Memoria visual de la devolución de información





Querida Doralba

Esta muñequita, una "Mini Dora" hecha a tu imagen es una muestra de cariño y respeto por tu esencia, tu corazón, tu fuerza y aliento para mantenerte en el camino espiritual de sanación que has elegido.

Qué las enseñanzas que cultivas en Monte Carmelo sigan tocando corazones y aportando al cambio.

Muchas gracias por tu entrega al abrirme parte de tu mundo, de tu vida y camino.

Celebro siempre, que las mujeres valientes, berracas y atrevidas se abran caminos en donde no es facil ser y estar.

Abrazos

Alejandra.