



Estudios Políticos

ISSN: 0121-5167

ISSN: 2462-8433

Universidad de Antioquia

Meneses Copete, Yeison Arcadio

Des-ombligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa
en el campo de los estudios sobre las migraciones* **

Estudios Políticos, núm. 63, 2022, Enero-Abril, pp. 26-49

Universidad de Antioquia

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n63a02>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16472235002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Ensayo



Artista invitado

Ana María Cardona Trujillo

Sin título

Acuarela y puntillismo

11.5 x 16 cm

2022

Medellín



Des-ombligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa en el campo de los estudios sobre las migraciones*

Yeison Arcadio Meneses Copete (Colombia)**

Resumen

En este ensayo se introduce el des-ombligamiento como una categoría analítico-comprensiva que surge del *ecomagicosentipensar* de las comunidades chocoanas y del Pacífico colombiano para interrogar ocultamientos, limitaciones, vacíos, silencios, incomprensiones o reduccionismos reproducidos en investigaciones, políticas públicas, propuestas legislativas e intervenciones sociales mediante conceptos como: migración, desplazamiento forzado, movilidad, inmigración, emigración, migración, destierro y migradestierro. Asimismo, este concepto da cuenta de los impactos multidimensionales generados por la violencia armada y el extractivismo en territorios etnizados. A partir del enfoque teórico-metodológico de la hermenéutica del retorno, el texto propone nuevos marcos interpretativos y de intervención situados que reapropian perspectivas espirituales, organizativas, políticas, ontológicas, filosóficas y psicológicas asociadas al territorio y la territorialidad que pueden ser útiles en las narrativas sobre la guerra, los procesos de auto-reparación, la reconstrucción de la memoria, la construcción del *vivir sabroso* o del *buen vivir*.

[26]

Palabras clave

Migraciones; Teoría Política; Subjetividades; Des-ombligamientos, Memoria.

Cómo citar este artículo

Meneses Copete, Yeison Arcadio. (2022). Des-ombligamiento, una categoría crítica, analítica e interpretativa en el campo de los estudios sobre las migraciones. *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 63, pp. 26-49. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n63a02>

* Este ensayo se deriva de la tesis doctoral, «*El río sigue siendo el río». Niñeces y resilencias interseccionales: des/ombligamientos en el departamento del Chocó-Colombia, 1991-2020*», bajo el acompañamiento del profesor Victorien Lavou Zaoungbo, a quien expreso mi agradecimiento por sus asesorías y lecturas críticas.

** Licenciado en Lenguas Modernas. Especialista en Enseñanza del Inglés. Magíster en Educación. Doctor en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos. Grupo de Investigación en Educación y Diversidad Internacional (EDI), Facultad de Educación, Universidad de Antioquia UdeA. Calle 70 No. 52-21, Medellín, Colombia. Correo electrónico: yearmeco@gmail.com - Orcid: 0000-0003-1891-8656 - Google Scholar: <https://scholar.google.com.co/citations?user=GIONOp4HdMgC&hl=es>

Des/ombligamiento, A Critical, Analytical and Interpretive Category in the Migration Studies Field

Abstract

I introduce de/ombligamiento through this essay, an analytical-comprehensive category that emerges from the ecomagicosentipensar within the communities from Chocó and Pacific region in Colombia to question concealment, limitations, emptiness, silences, misunderstandings and/or reductionisms reproduced in researches, public policies, legislative proposals, international conventions and social interventions through concepts such as migration, forced displacement, mobility, immigration, deracination and migra-deracination. In the same perspective, this concept encompasses multidimensional impacts produced by war and extractivism in *ethnicized* territories. The methodological-theoretical approach used was the *hermeneutic of returning*. In conclusion, this paper presents a new situated interpretative and interventional framework that reappropriates spirituals, organizational, political, ontological, philosophical, and psychological perspectives relying on territory and territoriality that might be useful in narratives about war, auto/reparation processes, memory reconstruction, construction of *vivir sabroso* or *vivir bien*.

Keywords

[27]

Migrations; Political Theory; Subjectivities; De-ombligamiento; Memory.

Introducción

En el campo de los estudios sobre migraciones y refugiados han emergido diferentes marcos comprensivos (Kurekova, 2010, p. 31), categorías analíticas y nominativas frente a las personas que en aras de salvaguardar sus vidas a causa de las guerras, explotación económica, empobrecimiento sistemático, desastres naturales, cambio climático, la depredadora explotación de la naturaleza, entre otros —lo que David Harvey (2005) denomina «acumulación por desposesión»—, se desplazan hacia nuevos territorios y contextos. Las categorías actualmente empleadas —migrante-migración, despojado, desplazamiento forzado-desplazado, destierro-desterrado, movilidad forzada, migración económica, refugiados, geografías del terror— deben ser objeto de escrutinio, puesto que son categorías limitadas en sentido para explicar los fenómenos inmersos en los procesos de la violencia que padecen estas comunidades y los marcos relationales que establecen las personas con el territorio (Antón, 2004; Almario, 2004; Oslander, 2004; Molano, 2005; Arboleda, 2015; 2019a; 2019b; Olaya, 2015; Vergara, 2018; Yie, 2016).

Estos conceptos no permiten revelar los significados y, sobre todo, los entramados de violencia que históricamente se han impuesto sobre personas, etnias, razas, clases, geografías, lenguajes, sexos, géneros, entre otros. Por lo tanto, la noción *des-ombligamiento* puede envolver diversos procesos de los antes mencionados. Algunas investigaciones señalan las posibles relaciones entre las formas de nombrar el fenómeno y las confabulaciones entre organizaciones no gubernamentales (ONG), Estados y macroestructuras para instaurar un orden mundial, por ejemplo: «desde 1971, el Foro Económico Mundial junta cada año 2000 empresarios con jefes de estado y algunas ONG. Contribuyendo a tejer redes y a difundir una perspectiva favorable a las transnacionales y al proyecto neoliberal» (Pleyers, 2018, p. 102).

1. Debates sobre migraciones

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM, 2019) ofrece un glosario con diversas definiciones que ameritan ser revisadas y resituadas. Por un lado, el término migrante hace referencia a toda persona que ha dejado su lugar de residencia habitual para establecerse de forma temporal o permanente, y por diversas razones, en otra región en un mismo país, en otro país o que haya atravesado una frontera internacional. Otro de los conceptos empleados es la *re-emigración*, el movimiento de una persona

que después de haber retorna do a su país de origen emigra de nuevo. Por otra parte, emplea la categoría refugiado para denotar a la persona que califica para la protección de las Naciones Unidas, de acuerdo con el Estatuto de la Oficina del Alto Comisionado para los Refugiados (Acnur) (Resolución 428 [v] del 14 de diciembre de 1950), precisando el alcance de su competencia, sin tomar en cuenta si la persona está o no en un país que sea parte de la Convención de 1951 o del Protocolo de 1967 —o un instrumento de relevancia regional para refugiados—, o si él o ella han sido o no reconocidos por su país de residencia como refugiado bajo cualquiera de estos instrumentos.

Existe la figura de refugiado —*prima facie*—. Dícese de las personas reconocidas como refugiados, por un Estado o por el Alto Comisionado para los Refugiados de las Naciones Unidas, fundamentado en criterios objetivos relacionados con las circunstancias en su propio país de origen, las cuales justifican una presunción que ellas cumplen con los criterios aplicables de la definición de refugiados. Adicionalmente, el refugiado —según la Convención de 1951— es una persona que guardando un temor bien fundado de persecución por razones de raza, religión, nacionalidad, membresía de un grupo social particular u opinión política está fuera del país de su nacionalidad y está imposibilitado, o ante tal miedo no desea ser beneficiado de la protección del país, o que no teniendo una nacionalidad y estando por fuera del país de su última residencia habitual como resultado de estos eventos es incapaz o, sintiendo tal temor, no tiene voluntad de regresar a este. También se encuentra el concepto de refugiado en el lugar, una persona que no era refugiada cuando dejó su país de origen, pero que se convierte en tal posteriormente.

[29]

Desde otra perspectiva, emerge el término de desplazamiento forzado, ampliamente utilizado en políticas públicas, normas y trabajos académicos para referirse a las personas que han experimentado los vejámenes de la violencia y que, en búsqueda de refugio y salvaguarda de la vida, la cultura y la comunidad, se movilizan hacia centros urbanos, ciudades capitales o pasan fronteras internacionales. Para la OIM (2019) es una persona desplazada o grupo de personas quienes han sido forzados u obligados a escapar, dejar sus casas o lugares de residencia habitual, bien sea a través de fronteras internacionales o en el mismo país, como resultado de o para evitar los efectos del conflicto armado, situación de violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos, desastres naturales o producto de la

acción humana. Así, el desplazamiento es concebido como el movimiento interno o internacional de personas en estas condiciones o situaciones.

Como lo señalan algunas investigaciones (Vergara, 2018; Arboleda, 2019a; 2019b), estas concepciones resultan ser poco explicativas frente a las dimensiones de los impactos de violencias sistemáticas y racializadas contra sujetos individuales y colectivos en sociedades posesclavistas, poscoloniales o neocolonialistas. Son definiciones hegemónicas en tanto se imponen como modelo planetario y «olvidan» y «silencian» tanto los marcos correlacionales de las violencias armadas como las voces de las personas, comunidades y pueblos en contextos concretos y portadores de filosofías particulares, que además han experimentado estos crímenes contra la humanidad en una larga duración.

Del mismo modo, la concepción de la migración ha sido empleada en otros contextos. Para el caso de los pueblos africanos esclavizados, el pensador del *Tout-monde*, Édouard Glissant (1996, p. 14), propuso la concepción de *Migrant-nu* —migrante desnudo—; sin embargo, este término vacía de historicidad a las y los africanos, como lo plantea Victorien Lavou (2003):

[30]

No se puede hablar propiamente de migración [además], algunos esclavos portaban sobre sus cuerpos desnudos cicatrices que eran también señales que marcaban su pertenencia a un grupo social, una filiación étnica o genealógica, etc.; [asimismo], el esclavo africano guardaba presente en su memoria las huellas de su historia personal, la de su grupo, los rastros de su genealogía (p. 57. Traducción propia).

El mismo autor sostiene que «nombrar es crear monstruos», por lo tanto, es imperioso interrogar las nominaciones e interpelar las categorías utilizadas para nombrar fenómenos históricos, sujetos individuales y colectivos.

En este orden de ideas, Santiago Arboleda (2015) hace una problematización en su libro *Pa'dónde vas Nazareno con esa pesada cruz* de gran relevancia respecto a las categorías previamente mencionadas. Para él la noción de migración presenta una dispersión conceptual que recae sobre el sujeto «migrante», «emigrante» o «inmigrante». En este sentido, estas nominaciones tienen una «escasa utilidad [...] para reflexionar, desde la

praxis, la situación de las mayorías planetarias que se mueven en busca del pan y la dignidad usurpadas en sus tierras de origen ya sea al interior de cada país o fuera de él» (p. 358). Esta aprensión surge de lo que él denomina la anulación o el escamoteo deliberado del problema del colonialismo histórico que lleva a que las teorías y enfoques de la migración escondan «la constitutividad, lo estructurante, la razón básica de la expulsión» (p. 363), y en este sentido, plantea que «el migrante es la corporización, el fenotipo preponderante de la colonialidad en sus distintas manifestaciones» (p. 363). En la misma dirección, sustenta:

Lo usual, entonces, en reemplazo del análisis sustancial del colonialismo capitalista, en su proceso permanente de expoliación y despojo, ha sido la adjetivación del sustantivo migración, entendido genéricamente como desplazamiento de un lugar de origen a otro de llegada, en que cuenta la voluntad del individuo o del grupo en el cambio de residencia habitual (Arboleda, 2015, p. 368).

Siendo este el paradigma de los Estados, grandes agencias de cooperación, universidades, centros de investigación, entre otros, los trabajos investigativos y procesos de intervención han tomado diversos nombres: migraciones internas, migraciones internacionales, migraciones de corta, mediana y larga duración, migraciones forzadas, migraciones laborales, migraciones por el cambio climático, migraciones por desastres «naturales», migración por motivos políticos, migración religiosa, crisis migratoria o desastres «medioambientales», entre otras. «Su efecto, no puede ser otro que la normalización de la barbarie en nombre de la ciencia civilizadora» (Arboleda, 2019a, p. 103), silencia «científicamente» las estructuras profundas del capitalismo civilizacional que animan las guerras, el extractivismo (Acosta, 2012, p. 163),¹ las hambrunas, la contaminación de las fuentes hídricas, la destrucción planetaria y, por consiguiente, el desarraigo, el destierro, los desplazamientos, las migraciones, el migradestierro y los refugiados.

[31]

Arboleda (2015), frente a estas disyuntivas, propone el concepto del migradesterrado, el cual pretende:

1 El extractivismo ha sido la estrategia predilecta del colonialismo y el neocolonialismo. La explotación de materias primas indispensables en los territorios, nombrados como «tercer mundo», «países en vía de desarrollo» o «países pobres», es la fuerza para mantener el bienestar y la acumulación de la riqueza en el Norte global, sin el más mínimo cuidado por los recursos naturales, el impacto ambiental y su agotamiento.

Enfatizar una condición histórica de exclusión y opresión. En la larga duración, destaca una economía de la memoria colectiva y ancestral en que la expulsión y el despojo territorial están seguidos de la explotación ignominiosa en el lugar de destino, las geografías del desprecio, el estigma en las grandes ciudades. Un cuerpo social encarcelado en el racismo, atrapado en el odio por su color de piel, por su cabello, por su fenotipo, por su idioma, su religión; doblegado por el hambre, la desesperación, la angustia; acusado por la sospecha, la culpabilidad de tener solo su cuerpo, su fuerza de trabajo, su dignidad, su indignación, desde la que clama trato humano y humanización. Es la ampliación plural «policrofónica» de los condenados de la tierra (Fanon, 1973) en condición de ilegalidad o «conquistada la legalidad». Porque con la amnesia fingida, con el olvido voluntario, el colonizador mata, viola y humilla dos veces: en el lugar de origen —factores de expulsión— y en el de llegada —factores de atracción—. En consonancia, es lo que esconden los colonialistas intelectuales, con sus poses críticas. No es el círculo vicioso, sino es el círculo infernal de la vida que padece este cuerpo social deshumanizado y mayoritario en el planeta (p. 355).

Llama la atención que, en otros casos, cuando se refieren a poblaciones «no blancas», se acuda a otras formas de nominación como los «desnacionalizados» o «expatriados». En este sentido, conviene detenerse sobre la estructura profunda que mueve teorías, conceptos, enfoques, métodos y prácticas de intervención. Este es el caso de europeos que por diferentes circunstancias emigran de un país al otro sobre el continente. Como lo sustenta Arboleda (2019a), «los desnacionalizados parecen contrastar con el migradestierro porque al menos fundan discursivamente su situación en la nación, en la patria que les otorga alguna dignidad y legitimidad con sus vecinos mancomunados» (pp. 104-105).

En contraste, el trato mediático, académico e intervencionista a este fenómeno social, «macabro carnaval necrófilo» en el caso africano o en las Américas y el Caribe, tiende a una *imagoloquía* (Arcos, 2018) o *régimen de representación* de la muerte: el conteo de los muertos, las narraciones de las penurias, el castigo a las personas que ayudan, el ahogamiento ante las miradas prohibitorias de la representación de «la Ley» y su presentación a la teleaudiencia producen efectos contrarios a la comprensión, empatía y solidaridad ante el vergonzoso crimen contra la humanidad. Reproducen una amnesia autorregulada y autoprogramada que convenientemente se rehúsa a revisitar la memoria histórica propia de guerras y hambrunas en Europa,

por ejemplo. En efecto, las políticas, relaciones, señalamientos, prácticas y discursos xenófobos, racistas y nacionalistas toman mayor fuerza, no solo evidenciadas en las relaciones cotidianas en las calles, sino que se imponen en los procesos electorales.

Arboleda (2019a) propone el ecogenoetnocidio como concepto relacional y holístico:

Ecogenoetnocidio es una opción interpretativa de lo sucedido integralmente a estas comunidades, en tanto grupo étnico reconocido constitucionalmente. Busca hacer frente al silenciamiento, ocultamiento o escamoteo de las voces e interpretaciones de los sobrevivientes; se trata de un silenciamiento instrumentado por las instituciones del Estado, la comunidad política tradicional y mayoritaria, los grandes medios de comunicación y sectores influyentes de la comunidad académica del país, que insisten en un intencionado reduccionismo teórico-metodológico y, consecuentemente, en los abordajes fragmentarios y hasta inconexos de lo acontecido (p. 94).

2. El des-ombligamiento

Yo voy a hablar del contexto de ciudad-región. Cuando hablo de ciudad-región, hablo del Pacífico, de la costa Caribe, de todas las regiones de Colombia donde las negras y los negros tenemos el ombligo. Porque eso es muy importante, donde [sic] partimos, nuestro ombligo queda (Comisión de la Verdad, 30 de junio de 2020).²

[33]

El des-ombligamiento entra en diálogo con el ecogenoetnocidio, puesto que situar los eventos de la violencia armada, la guerra, el conflicto armado o la guerra en Colombia y en el resto del mundo implican también contextualizar los marcos teóricos, conceptuales, metodológicos y prácticos desde los cuales se indaga, se describe, se analiza, se interpreta, se narra y se presenta la experiencia de la violencia. En este sentido, se acude a las *suficiencias íntimas* (Arboleda, 2011; 2016) de las comunidades, particularmente a la práctica cultural centenaria de la *ombligada*. Esta permite aproximarnos de forma situada a las complejidades que comportan el conflicto armado.

2 Voz de la lideresa comunitaria Martha Rentería, en el marco del Encuentro preparatorio del reconocimiento de la verdad del pueblo negro-Pacífico.

Las suficiencias íntimas son «cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios»; también se comprenden como «reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas integralmente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida»; además, «son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros» (Arboleda, 2011, p. 11). De ahí que en lugar de componer una palabra se acoge una categoría localizada en el Chocó y el Pacífico, la cual comporta la multidimensionalidad del arraigo al territorio y la construcción de territorialidad histórica para acercarnos a la comprensión de la violencia armada contra los pueblos de las africanías, emberá y waunnan en el Chocó.

En este orden de ideas, acercándome a las memorias de la chocoanidad me encuentro con la práctica cultural espiritual y ecológica de la ombligada. Abordaré esta práctica desde por lo menos tres dimensiones en aras de analizar, comprender, explicar y evidenciar las implicaciones del desarraigo, el desplazamiento forzado, la migración, el destierro y el migradestierro a causa del conflicto armado en el Pacífico, en el departamento del Chocó, o como horizonte teórico-metodológico para pensar la movilidad humana, creciente en las épocas de mayor concentración de la riqueza en el planeta. El des-ombligamiento como categoría puede tener un alcance transcultural, altercultural y transcontinental de gran complejidad y adaptabilidad en las comprensiones de la hoy interpretada como «migración», puesto que la ombligada es una práctica cultural desarrollada en culturas y pueblos diversos en los continentes de África, Asia, América y Europa.

La ombligada es una práctica cultural afro y emberá, la cual, con el influjo de la modernidad líquida (Bauman, 2004), la globalización (Bauman, 2010) y las continuas colonizaciones, es cada vez menos implementada por las comunidades. Esta vincula a la persona, al renaciente, mediante el enterramiento del cordón umbilical y el cuidado del ombligo espiritual, y tridimensionalmente al territorio, a la vida y al universo simbólico de la ancestralidad, este último, como evocación al vínculo cíclico entre los vivos y las almas de los muertos-vivos que habitan el espacio, el tiempo y que acompañan la vida.

En primer lugar, el cordón umbilical se entierra en la raíz de un árbol como forma de conectar la vida con la tierra y el territorio. El árbol y el o la renaciente deben crecer, y el sujeto o sujeta debe cuidar de este. Algunas veces también se entierra en la raíz de un árbol junto a la placenta de la madre. Esto puede deberse a los saberes milenarios que relacionan el potencial de este órgano y con el cordón, mediante el cual se comunicaron madre y feto en el vientre.

En segundo lugar, encontramos la relación con la vida, pues se conecta la vida del o de la renaciente con la de otro ser vivo, una planta que generalmente da frutos; además, la ombligada se complementa con productos pulverizados de tipo vegetal, animal o metálico. Desde el *sentipensar* de estas comunidades, los productos se emplean con el ánimo de dotar a los sujetos o sujetas de alguna habilidad, talento, suerte y beneficio, esto puede ser ante una previsión de limitaciones, necesidades o como forma de protección ante la vida. Se comprende que la vida presenta el bien, el mal y la necesidad, por tanto, hay que adelantarse y preparar a la persona bajo una ética del misterio, una ética del secreto, una ética de la espiritualidad, que da lugar a la tercera dimensión. La relación de la nueva vida con las almas vivas que habitan la territorialidad construida generación tras generación.

[35]

La sabedora Dolores Mosquera, una comadrona de 96 años, comenta que «después de nacer el niño se le corta el ombligo con la cuchilla, este se corta con una pulgada de largo y allí se hacen dos nudos o amarres»; luego, «en el medio de los dos nudos se corta el ombligo y se amarra con el hilo bien ajustado para evitar hemorragia se moja una gasa con yodo ligado con aceite de comer y alcohol»; posteriormente, «se le pone una pampita de algodón y se le monta una gasa y se le pone el ombliguero»; después, «al día siguiente se le pone cebo tibio o aceite de castor para que caiga más rápido el ombligo»; finalmente, los ombligos «caen a los 3, 4 o 5 días, cuando cae a los 7 días es peligroso porque le puede caer mal de 7 días». Asimismo, se habla de otras dimensiones míticas, mágicas y espirituales de la ombligada. Cuenta la maestra María Refa Perea, de 53 años, que «después de la caída del ombligo, que puede ser a los 3, 4 o 5 días de nacido, la comadrona que está a cargo del cuidado de la madre y del niño anuncia que ya cayó el ombligo». Según cuenta la sabedora, «generalmente se reúnen los familiares más allegados para acordar quién lo va a *ombligar* por su experiencia como *ombligadora* y con qué se va a ombligar el niño o niña» (Mosquera, 2000, pp. 29-30).

Sin embargo, ahí no termina esta tradición de «ecomagicosentipensar» (Meneses, 2020) de los pueblos afro y emberá del Chocó. Por un lado, se siente y se piensa de forma atada a las vidas, es crítica del antropocentrismo y del racionalismo colonialista, abriendose a las diversas manifestaciones de la vida y profundiza en la relación humana con los seres inanimados. De otro lado, se muestra un pensamiento mágico que concede, otorga, imagina y confiere poderes a seres de la naturaleza, transformados en inertes, sin embargo, comprendidos en un relacionamiento estrecho con el espíritu y la vida misma de la persona. En suma, la vida de la persona es posible a través de un equilibrio de fuerzas y relacionamientos con todo lo que constituye el territorio y la territorialidad. Es un *sentipensar* con el espíritu en relación con el otro, la otra y lo otro. En este sentido, la ombligada culmina con la escogencia del elemento con el que se va a ombligar reducido a zumo o ceniza.

De acuerdo con la ecomagicosentipensadora María Refa, «lo que se alcance a coger con las uñas del índice y el pulgar, después de haberlo calentado, se le introduce al ombligo», este elemento supone protección para la vida, «luego se tapa. De aquí en adelante, hasta que el ombligo sana totalmente». Se debe «evitar que el niño(a) llora demasiado para que con la fuerza no se le desprenda la protección. El ombligado(a) no debe aguantar hambre y al ser bañado no se destape el ombligo y colocarle siempre su ombliguero» (Mosquera, 2000, p. 30).

[36]

En conversaciones con la maestra y cantautora chocoana de este «ecosentipensar», Zully Murillo, contaba que algunos niños y niñas enfermaron y murieron por los descuidos del ombligo y los elementos infectados con los que se realizaron algunas ombligadas. Esta tesis también fue planteada por Rogerio Velásquez (2010, p. 153), en un ensayo originalmente publicado en 1961. Del origen de las enfermedades se dice que son mandadas por Dios o «puestas» por un enemigo. La falta de instrucción no deja ver el suelo lleno de larvas de uncinariasis que se recogen por los pies, ni los mosquitos de los pozos que están cerca del rancho, ni los ataques del recién nacido que provienen del mal corte del cordón umbilical.

Esta práctica del ecomagicosentipensar no es exclusiva de las comunidades afrochocoanas. Las comunidades emberá —Katío, Chamí, Dóbida y Eperara Siapidara— del Chocó también implementan la ombligada. Esto puede ser parte de los diálogos de saberes entre poblaciones africanas y

emberá al compartir los territorios, y puede interpretarse como lo imprevisible de la *relación* y la *creolización* en términos glissantianos (Mosquera, 2000). Para las comunidades emberá, «la ombligada es un rito importante que se practica en los niños y niñas pocos días después de nacer en luna llena. En este, se untan en el ombligo sustancias preparadas para transferir cualidades de animales» (Ministerio de Cultura, s. f.). Hasta el momento no se evidencia con profundidad este proceso de compadrazgo de saberes. Conviene realizar estudios que profundizasen en los encuentros y desencuentros históricos precoloniales y poscoloniales entre los pueblos emberá y afro en el contexto chocoano y colombiano, que más allá de indicar quién aprendió de quién, pudieran auscultar las claves antropológicas, sociológicas y politológicas para un proyecto de chocoanidad y colombianidad.

La ombligada, tanto para las comunidades emberá como afro, como lo señala Sergio Mosquera (2000), «demuestran una profunda religiosidad y hermandad, hacia los seres animados e inanimados [...] una transferencia hacia los seres humanos; de las energías que poseen otros seres de la naturaleza»; además, la ombligada cumple con una función de direccionar la vida de las personas, puesto que:

Le introduce un centro de energía vital que lo predispone para la realización de ciertas actividades, oficios o dones especiales, los que están en relación con el medio, por esto el poder que se cree adquirir a través de la ombligada es [...] una representación de la cosmovisión, y permite acceder a información sobre los hábitos, costumbres y dedicaciones económicas de la sociedad para lograr su control [...].

[37]

La presencia del oro en las ombligadas nos remite a comunidades mineras y algunas creencias que acompañan dicha actividad. Ombligar con espina de pescado es señal de hábitos alimenticios basados en la pesca, la hormiga conga nos indica la presencia constante en el monte, donde este es uno de los animales más temidos de cuya picadura hay que estar inmunizado (pp. 33-34).

Desde esta perspectiva, la relación que se construye entre el sujeto y el entorno es radicalmente distinta a la instaurada por el antropocentrismo y la concepción de propiedad privada. En el caso de las comunidades emberá del Chocó, Luis Guillermo Vasco (1973) sostiene que «el individuo se disuelve dentro de la comunidad como la materia de que ella está hecha, sin distinguirse en su seno como una sustancia aparte» (p. 10). Asimismo, sustenta que «es a través de su pertenencia a la comunidad como el hombre

puede establecer su relación con la tierra, es decir, que no se relaciona con ella como individuo, como persona aparte, diferenciada, sino más bien como una parte de la comunidad» (p. 11). Esta relación entre la persona humana y la tierra ubica a las personas, no como el centro eco-planetario y científista que todo lo debe controlar y modificar, sino que lo desplaza a la armonía desde y con los otros miembros de la comunidad, las otras especies y los otros seres cósmicos inanimados, «mágicoimaginados», entre otros. Sugiere, además, que «como todo indio o como un árbol, era intransplantable porque sus raíces no se podían arrancar de donde habían germinado, sino desgarrando su alma y con ella todo su impulso vital» (Castrillón, 1973, citado en Vasco, 1973, p. 12).

Este «ecosentipensar» se encuentra en el continente africano. De ahí que se plantea la ombligada como producto de la memoria intelectual y del *caminandar* de las culturas africanas que llegaron a las Américas y los Caribes a través del proceso de la esclavización. Comporta especificidades que convocan los planos de lo humano y lo divino en una relación estrecha con la tierra. Aunque no específicamente desde la ombligada, pero sí desde la perspectiva de la relación con la tierra y el territorio, resulta pertinente evocar las palabras del abuelo Zenón, de las comunidades afro del norte de Esmeraldas, Ecuador, a partir de «el mundo secretivo», «leyes secretivas», «los saberes de la cabeza» y «saberes secretivos».

[38]

Nuestro mundo de saberes se divide siempre en dos mundos distintos pero complementarios: el divino y el humano. Los saberes del cuerpo se quedan en este espacio de lo humano. Los de la cabeza, en cambio, pertenecen al mundo de lo divino. Ahí se guardan los saberes de lo divino. El corazón también tiene mucho que ver con este mundo de lo divino, pero es con las manifestaciones, con las expresiones que se hacen hacia fuera. El cristiano que tiene buen corazón no aprende cosas malas porque su corazón «no le da». La cabeza más se alimenta de cosas para adentro, es lo que ahora podríamos entender como el «mundo secretivo» que incluye las oraciones y los saberes para sanar el alma. Los saberes para curar el cuerpo, que son «secretivos» también, se guardan en la cabeza. La cabeza es un mundo más cerrado. Lo que se guarda en la cabeza es para proteger el cuerpo, para proteger el corazón. Los saberes de la cabeza pertenecen al individuo que los busca y los cultiva, y muchos se transmiten de una generación a otra en una suerte de pedagogía propia, con bastantes «leyes secretivas». El corazón pertenece a esta parte del mundo que se expresa hacia fuera en el compartir, en el

canto, en el baile, en la música, en la celebración. Así es como yo he aprendido de las palabras de las y los mayores (García y Walsh, 2017, pp. 295-296).

En este sentido, se encuentra una comprensión amplia frente al mundo de secretos que envuelve la ombligada en el Chocó. Según los relatos de las abuelas y personas adultas en las comunidades, los saberes relacionados con este tipo de rituales son más eficaces en la medida en que son guardados en secreto. De hecho, a estos saberes se les llama «secretos». La persona que los practica «sabe secretos». Hipotéticamente, puede plantearse que el *mundo de lo secretivo* emerge como estrategia para resguardarse y enfrentar los procesos esclavistas y colonizadores en las Américas y los Caribes. Estas filosofías hacen parte del rito de la ombligada. De este modo, el elemento con el cual o por el cual se fue ombligado u ombligada debe guardarse siempre en secreto. De lo contrario, las vidas se exponen a «contras» que restan poder conferido a la ombligada. Tomando como referencia la mayora Uilda Palacios:

Esta ombligada se mantiene en secreto, porque muchos de los que fueron ombligados no saben con qué sustancias lo hicieron porque sus padres no se los dijeron. En muchas ocasiones el ombligado por medio del desempeño de su actividad la gente atina con qué elementos los ombligaron. El carácter secreto, oculto, lo llena de mayor contenido misterioso porque no se sabe, exactamente, de qué elementos o sustancias proviene el poder que algunas personas manifiestan, con ello se protege su centro de energía vital (Mosquera, 2000, p. 35).

[39]

En México también hay prácticas asociadas al cuidado y enterramiento del cordón umbilical (Demol, 2017, p. 74) de las y los niños de comunidades indígenas y afro:

Anteriormente la placenta se envolvía en una bolsa de plástico o en un petate y el padre del niño nacido la llevaba al monte, en donde la colgaba de un árbol o la enterraba cerca de un arroyo. Recién nacido el niño se baña y no se le vuelve a bañar hasta que «tumba el ombligo». El ombligo se envuelve y se cuelga del techo en la parte central de la casa o si no, cerca de la cabecera donde duerme el bebé (CDI, 2012, p. 95).

La vida del niño o la niña se protegen desde esta práctica «ecomágica» del enterramiento, el uso de sustancias para la limpieza del ombligo y la

nutrición. En el caso de los nahuas, estaba relacionada con las prácticas productivas de la comunidad que asocia la vida de los niños —es necesario profundizar para saber si es igual con las niñas— con la producción de maíz. Se supone que el niño transfiere fuerzas de crecimiento al cultivo de maíz. Luego, cuando el niño crece, debe ofrendar parte de la producción a los dioses en los momentos más importantes de su vida (Carrillo, 2009, p. 12).

De acuerdo con algunos intercambios vía correo electrónico y WhatsApp con algunos investigadores e investigadoras a propósito de las prácticas de ombligamiento en el continente africano, el pueblo Fang de Gabón, según el profesor Cyriaque Akomo Zoghe (comunicación personal, marzo 15, 2029) de la Universidad Omar Bongo de Libreville, Gabón, «la cuestión del cordón umbilical reenvía a tres realidades diferentes, pero cuyo común denominador es la tierra». En primer lugar, «se hace referencia al cordón umbilical en los Fang para expresar la pertenencia y el apego que se tiene a la tierra, a su pueblo, a su ciudad, a su provincia, a su país y a su continente». Además, el cordón umbilical representa «el principio de reivindicación y de legitimación de sus orígenes frente a una situación de discriminación territorial reconocida».

[40]

De otro lado, el cordón umbilical «remite a los fuertes vínculos que los Fang tienen con la tierra, en tanto que lugar de descanso de las almas de los ancestros y espíritus tutelares». En este sentido, «todo Fang sacrifica la tierra porque se encuentra doblemente ligado a ella». Primero, «desde su nacimiento, el cordón es enterrado bajo la tierra, con toda la carga mística que esto contiene». Igualmente, «en el momento de muerte, el difunto va a reencontrar su cordón umbilical el cual es desde entonces considerado como su doble». Así, «después de la muerte, es el cordón umbilical el que ayuda al difunto a superar los obstáculos en aras de unirse al país de los muertos, aquel de los ancestros». Por esta razón, «cuando se entierra mal el cordón umbilical, esto puede acarrear sistemáticamente repercusiones en la vida del niño y futuro adulto». También, «las mal llamadas brujas buscan a menudo el lugar de entierro del cordón umbilical en vista de retirarlo». Pero, «el objetivo visionado es la desagregación de recién nacido en el sentido en que se puede desposeerlo de todo poder innato del cual él posee para convertirlo en un hombre a secas. Es decir, hombre desprovisto de fuerza espiritual y de sabiduría» (comunicación personal, marzo 15, 2019).

Asimismo, hay otras experiencias en Gabón en los pueblos Akélé de la región de la Media Ogooué, en Lambarene. Según la profesora Kwevi Lawson de la Universidad Omar Bongo de Libreville, Gabón, «el rito del cordón umbilical se inscribe en la práctica de los rituales alrededor del nacimiento. Después del parto, el cordón umbilical es recuperado por la madre a doble título». Por un lado, «asegurar la fecundidad, la progenitura, el linaje entregado a una matrona o a una anciana que ha parido». «Este será enterrado (plantado) bajo un semillero de plátano». Asimismo, «esta (la matrona) prestará una atención particular a esa bananera». «El primer régimen que producirá esa bananera será una fuente de bendición para asegurar la perennidad de la familia». En este sentido, «las maternidades futuras de la parturienta serán determinadas por el número de régimen de bananas que nacerá de esa bananera». De otro lado, «el cordón umbilical puede también conservar una relación». También, «envuelto en una hoja después de ser amarrada por un pedazo de paño perteneciente a la parturienta», el cordón umbilical, bien cuidado, «puede servir como remedio cuando llega alguna enfermedad, como por ejemplo para sanar la epilepsia» (comunicación personal, mayo 10, 2019).

En el caso de Camerún, en la cultura Bangwa, por ejemplo, se encuentra que esta práctica es nombrada como *kelōngtōngnguo*, la plantación del cordón umbilical del niño. En esta cultura se narra que «cuando una mujer había parido, la co-esposa o la vecina que había jugado [sic] el rol de partera, enterraba profundamente la placenta al pie de una bananera de plátano a punto de madurar, y ella plantaba, en el tronco, el pedazo de bambú rafia que había servido para cortar el cordón umbilical del recién nacido». Entonces, «los miembros de la familia sabían así que no había que tocar esos bananos». Luego, «cuando el resto del cordón umbilical se caía por el desecamiento del vientre del niño, la madre lo envolvía en una hoja de plátano y lo arreglaba debajo de su cama». También, se considera que el niño o niña «estaba vinculado por su cordón umbilical a la tierra de su padre». Además, «el recién nacido estaba relacionado a un tercer elemento, la tierra, míticamente entre lo alto y lo bajo, él ingresaba en el plano cósmico sin dejar el plano doméstico» (Pradelles, 1979, pp. 238-239).

[41]

De modo que «desde que el niño Bangwa veía la luz, él era integrado a un sistema simbólico preexistente y fuertemente arraigado en diversos aspectos de la organización social tales como lo alto y lo bajo, lo seco y

lo húmedo, lo interno y lo externo». Hay que mencionar, además que «esa simbolización se organiza alrededor de una metáfora (*la cuisson*)³ evocando la alianza parental, y una metonimia expresando la filiación paterna porque el recién nacido está vinculado a la tierra de su padre por una parte de él mismo» (Pradelles, 1979, p. 239).

Aunque en el contexto de Europa estas elaboraciones culturales han sido ya extintas (Bulliard, 2018), en pueblos de África y América todavía perviven. Una continuidad de la filosofía del Muntu, del mundo Bantú africano, como lo subraya Manuel Zapata Olivella (1997), la cual «hermana en una sola familia a los difuntos y los vivos, la naturaleza, los animales, las plantas, las piedras, los astros y las herramientas». En esta misma dirección, sostiene que el Muntu es «la más profunda conciencia ecológica del hombre primigenio, olvidada por los depredadores y polucionadores de la vida» (p. 343). Una perspectiva que se reproduce y se reinventa en contextos de las africanías del Ecuador, por ejemplo, cuando se plantea que «la tradición manda sembrar para alimentar el cuerpo y sembrar para alimentar la cabeza». Habría que decir también que «desde la visión de la comunidad de origen africano del norte de Esmeraldas, el cuerpo es esta parte de materia muy pegada a la naturaleza, muy pegado a la madre montaña o madre tierra». Todavía cabe señalar que «según lo que las y los mayores dicen, el cuerpo tiene que ser devuelto algún día a la madre tierra porque de allí vino y con sus dones se alimentó» (García y Walsh, 2017, pp. 290-309).

[42]

Por lo tanto, la relación de la persona con la tierra está mucho más allá de la relación de propiedad, sobrepasa constructos de mera movilidad y pérdida material con valor comercial, para establecer un plano más complejo de tejidos entre lo filosófico, lo espiritual, lo botánico, lo biológico, lo ambiental, lo antropológico, lo sociológico, lo politológico, lo psicológico, lo económico, entre otros.

Así, el des-ombligamiento comporta una lectura densa y profunda de las afectaciones que la violencia armada ha generado contra los pueblos de

3 *La cuisson* es una traducción al francés de la palabra *a yame* en lengua Fang, que significa cocer. En términos profundos en la cultura Fang en el África Central, es la incorporación del niño en la cultura y la mística de su comunidad (Jeanne Rosine Abomo, profesora y doctorante de Camerún, perteneciente a la cultura Fang, comunicación personal, 9 de junio, 2020).

América y los Caribes. Esta concepción evoca la memoria de la esclavitud y las tratas sobre el *Atlántico negro* hasta la guerra fratricida que impacta en la actualidad a los pueblos afro, emberá, waunna, campesinos criollo-mestizos, entre otros, en el contexto de la región Pacífica y particularmente en el Chocó. Asimismo, la guerra y la movilidad las comprende como una continuidad del primer capitalismo (Mbembe, 2016) que actualmente se expresa con finura como neoliberalismo y extractivismo en tiempos del multiculturalismo (Arboleda, 2019b), integrando capitalismo-animismo, el devenir negro del mundo (Mbembe, 2016). Ese *plusdolor* (Urrutia, 1935) en la piel que «no nos deja respirar» a veces, ante los cuales históricamente las africanías se han revelado integrando pulmones y creando nuevos aires desde «la adaptación y la afirmación» (Zapata, 1989, p. 95).

La muerte inesperada, *sin Dios mandar a llamar*, causada por la violencia armada, interrumpe los ciclos de esta vida espiral cargada de universos simbólicos elaborados durante siglos. Las desapariciones, el descuartizamiento, los asesinatos selectivos, las masacres, los asesinatos públicos, los bombardeos, la imposibilidad de llorar y enterrar a los asesinados, los reclutamientos, la utilización, las violaciones sexuales, la explotación «civilizada» de los ecosistemas, la contaminación de los ríos, el «urbanismo», entre otras prácticas conexas a la necropolítica (Mbembe, 2003) y el necrocapitalismo (Banerjee, 2008) traumatizan a los pueblos, interrumpen, modifican y destruyen los ecomágicosentipensares. En este sentido, trastocan la relación con el cuidado de la vida, la disposición del cuerpo, que en su muerte debe ser «llorado, entumbado», tener su «cristiana sepultura» y «no quedarse en pena».

[43]

El alma en pena, desde esta concepción, evidencia ese des-ombligamiento o des-ombligada. La violación al *Muntu* por la «loba blanca», como lo representa Zapata (1992) en su novela *Changó, el Gran Putas*, esa relación entre las diferentes formas de vida, existencia de las especies y los universos simbólicos de esta relación. Sin embargo, se debe agregar que el des-ombligamiento, como macrosistema pigmentocrático, se reproduce contra la o el sujeto individual o colectivo des-ombligado en cada escenario al cual se intente pertenecer. Es decir, es notorio que la o el des-ombligado, en la búsqueda de salvaguardar la vida al salir de zonas rurales o municipios periferizados, llega a zonas urbanas y ciudades a sumarse al rincón de los marginalizados, donde además se encuentran con iguales, similares u otros circuitos de la violencia, quienes le aseguran nuevos des-ombligamientos.

Este riesgo aumenta cuando se es líder en la comunidad o, en el peor de los casos, los grupos logran tener tanto control que no hay tiempo ni espacio, tampoco cuerpo, que se les escape.

No obstante, en estos contextos emerge el *continuum* de la periferización y periferización racializada en el seno de las instituciones, que no solo se evidencia en las formas de acogida e intervención inicial sobre estos pueblos, sino también en los planos de las construcciones de políticas públicas, las perspectivas urbanísticas —las reubicaciones en el mejor de los casos, por ejemplo—, los microsistemas educativos, las vinculaciones laborales y explotación laboral, en los cuales las personas des-ombligadas no tienen un lugar desde la dignidad inherente, por tanto, historizadas, cultas, creativas y con capacidades, al contrario, se les sitúa como «desplazados», lo que implica, en gran medida, perder la calidad de persona, no pertenecer, estereotipada —violentas, guerrilleras, bandidos, ladrones, entre otros—, culpabilizada, vaciada de posibilidad, con destino de precariedad perenne, «sujetos que afean la ciudad». El racismo y la discriminación racial se convierten en «el aire que se respira» en la cotidianidad. El macrosistema logra movilizar dispositivos para que el día a día se haga más hostil.

[44]

Entonces, el des-ombligamiento es una categoría que logra, en el marco del conflicto, en el sentido en que lo plantea Arboleda (2019a), brindarnos posibilidades de analizar y comprender las afectaciones e impactos colectivos desde «la justicia histórica», por tratarse del continúum de un ciclo infernal, el racismo como entramado de poder político y económico, que se instaura en la modernidad con la *invención de África* (Mudimbe, 1988), la *invención de América*, la *invención del tercer mundo* (Escobar, 2007) y el orientalismo (Said, 1990), dando lugar a la estructura económica capitalista actual y, en esta medida, avanzar hacia procesos de movilización y reparación de las y los des-ombligados, particularmente, desde los marcos del arraigo colectivo, evitando sobre todo perderse en medidas reparativas individualistas occidentales u occidentalistas que violentan los tejidos psíquicos, sociales, culturales, políticos, económicos, afectivos, espirituales, entre otros, elaborados en la vasta historia de vida colectiva.

Conclusiones

Como ha sido planteado, los conceptos de destierro, desarraigado, desplazamiento forzado, migración, movilidad forzada, emigración, refugio e inmigración no logran demostrar las múltiples dimensiones psíquicas,

espirituales, sociológicas, antropológicas, filosóficas y económicas inmersas en la experiencia de quienes huyen de sus lugares de origen «buscando mejora» (Arboleda, 2012). Las categorías silencian u ocultan las trayectorias históricas de esta experiencia para personas de grupos racializados del mundo-sur, quienes portan «la desdicha genealógica» (Lavou, 2003) y, sobre todo, se distancian de las implicaciones de la imposición del modelo capitalista multiculturalista por parte de los «imperios» esclavistas y colonialistas como único horizonte de progreso en los países nombrados «en vía de desarrollo».

En este sentido, curiosamente zigzaguean «la acumulación por desposesión» como epifenómeno central del des-ombligamiento; asimismo, no es casual que los países concentradores de la riqueza mundial sean los principales receptores de la población des-ombligada, pues la personas siguen la travesía de su propia riqueza; igualmente, tampoco es casualidad que en estas regiones del mundo —Europa y Estados Unidos— emergan discursos radicales contra la movilidad humana y se reproduzca la precariedad en la cual siempre gana el gran capital vía explotación.

Por lo tanto, el des-ombligamiento permite no solo recuperar estas profundas improntas de violencias acumuladas durante siglos, sino que abre senderos hacia comprensiones ecológicas, mágicas, espirituales y humanistas respecto a la relación persona humana y territorio. Este último deja de ser una cosa poseída e inerte para convertirse en condición *sine qua non* para la pervivencia de la vida humana y de miles de otras especies. Entonces se recrea una relación de interdependencia que evoca los urgentes llamados a la humanidad para pensar en alternativas de vida que reduzcan a las más mínimas proporciones la aceleración del cambio climático, por consiguiente, este pone de relieve una relación profunda persona-tierra interrumpida por modelos económicos que han derivado o impulsado procesos de *infraviolencia*.

[45]

Esto implicaría, consecuentemente, que la comunidad académica, legisladores e instituciones internacionales concernidas implementaran relecturas a los marcos normativos y convenciones; que motivaran la revisita de los fenómenos y sus marcos comprensivos; también debe provocar miradas mucho más críticas respecto a los procesos de memoria, reconocimiento —más no integración o asimilación—, verdad, justicia, reparación, restablecimiento de derechos, la escolarización de la niñez, reconciliación, *buen vivir* y *vivir sabroso*.

Referencias bibliográficas

1. Acosta, Alberto. (2012). Extractivismo y derechos de la naturaleza. En: Santos, Boaventura de Sousa y Grijalva Jiménez, Agustín (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (pp. 157-177). Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburg.
2. Almario, Oscar. (2004). Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y «multiculturalismo» de Estado e indolencia nacional. En: Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (eds.). *Conflictos e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 73-120). Popayán: Universidad del Cauca.
3. Antón Sánchez, John. (2004). La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes. En: Red de Estudios de Espacio y Territorio (RET) (org.). *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz* (pp. 741-758). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
4. Arboleda, Santiago. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. [Tesis inédita de doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
5. Arboleda, Santiago. (2015). «Pa'dónde vas Nazareno con esa pesada cruz». *Meandros de los afrocolombianos migradesterrados* (Edición de Kindle). Quito: Abya-Yala.
6. Arboleda, Santiago. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Santiago de Cali: Poemía.
7. Arboleda, Santiago. (2019a). Rutas para perfilar el ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica, *Nómadas*, 50, pp. 93-109.
8. Arboleda, Santiago. (2019b). Racismo global y migradestierro en la óptica intercultural. En: Campoalegre, Rosa y Ocoró, Anny (eds.). *Afrodescendencias y contrahegemonías. Desafiando al decenio* (pp. 233-256). Buenos Aires: Clacso.
9. Arcos, Arleison. (2018). Imagoloquía. ¿Qué lugar ocupa la imagen en la producción de un discurso político? En: Ocoró Loango, Anny y Alves, María (orgs.). *Negritudes y Africanidades na América Latina e no Caribe* (pp. 110-115). Brasilia: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.
10. Asamblea General de las Naciones Unidas. Resolución 428 (v). (14 de diciembre de 1950). Estatuto de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. <https://www.acnur.org/5b07680a4.pdf>
11. Asamblea General de las Naciones Unidas. (28 de julio de 1951). Convención sobre el Estatuto de los Refugiados. <https://www.acnur.org/5b0766944.pdf>

12. Asamblea General de las Naciones Unidas. (31 de enero de 1967). Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados. <https://www.acnur.org/5b076dc4.pdf>
13. Bauman, Zygmunt. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
14. Bauman, Zygmunt. (2010). *La globalización. Consecuencias humanas*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
15. Banerjee, Subhabrata. (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29 (12), pp. 1541-1563. <https://doi.org/10.1177/0170840607096386>
16. Bulliard Salgat, Florence. (2018). Rites et croyances autour du PLACENTA. *Le Centre Pleine Lune*. <https://centrepleinelune.com/wp-content/uploads/2018/06/travail-florence-placenta2018-1.pdf>
17. Carrillo, César. (2009). El origen del maíz naturaleza y cultura en Mesoamérica. *Ciencias*, 92-93, pp. 4-13.
18. Comisión de la Verdad. (30 de junio de 2020). *Historias afro en Bogotá y Soacha: entre migraciones y resistencias* [Archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=e3t_i-iF8Hs
19. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2012). *Informe final de la Consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes*. México, D. F.: CDI.
20. Demol, Céline. (2017). *Protección y cura. Medicina tradicional en comunidades negras de la Costa Chica, Oaxaca*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.
21. Escobar, Arturo. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y La Rana.
22. García, Juan y Walsh, Catherine. (2017). Sobre pedagogías y siembras ancestrales. En: Walsh, Catherine (ed.). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. (pp. 290-309). Quito: Abya-Yala.
23. Glissant, Édouard. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard.
24. Harvey, David. (2005). El «nuevo» imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register*, 2004, pp. 99-129.
25. Kurekova, Lucia. (2010). *Theories of Migration: Critical Review in the Contexts of EU East-West Flows*. San Domenico di Fiesole: European University Institute.
26. Lavou, Victorien. (2003). *Du migrant-nu au citoyen différé*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan. <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.27499>
27. Mbembe, Achille. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), pp. 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
28. Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.

29. Meneses Copete, Yeison A. (2020). El río sigue siendo el río. Infancia y resilencias interseccionales: Des/ombligamientos en el departamento del Chocó, 1991-2020. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Perpignan, Perpignan.
30. Ministerio de Cultura. (s. f.). Caracterización de la población indígena de Colombia. Embera-Dóbida. Gente del Rio. <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20EMBERA-D%C3%93BIDA.pdf>
31. Molano, Alfredo. (2005). *The Dispossessed. Chronicles of the Desterrados of Colombia*. Chicago: Haymarket.
32. Mosquera, Sergio. (2000). Visiones de la espiritualidad afrocolombiana. Quibdó: IIAP.
33. Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University.
34. Olaya, Ángela. (2015). La frontera Colombia-Ecuador: estrategias de asentamiento y movilidad de las comunidades afrocolombianas. *Revista NuestrAmérica*, 3 (6), pp. 98-113.
35. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2019). *Glosario de la OIM sobre migración*. Ginebra: OIM.
36. Oslander, Ulrich. (2004). Geografías del terror y desplazamiento forzado. En: Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (eds.). *Conflictos e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 35-52). Popayán: Universidad del Cauca.
37. Pleyers, Geoffrey. (2018). *Movimientos sociales en el siglo xxi. Perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0kds>
38. Pradelles de Latour Dejean, Charles-Henri. (1979). La symbolique des rites de la naissance chez les Bangwa au Cameroun, *Enfance*, 32 (3-4), pp. 237-240. <https://doi.org/10.3406/enfan.1979.2674>
39. Said, Edward. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, S.A.
40. Urrutia, Gustavo E. (1935). El plus-dolor. *Islas*, 1 (3), pp. 34-35.
41. Vasco, Luis Guillermo. (1973). Desarrollo histórico de la relación hombre-tierra en el Chamí. <http://www.luguiva.net/admin/pdfs/DESARROLLO%20HISTORICO%20DE%20LA%20RELACION%20HOMBRE-TIERRA%20EN%20EL%20CHAMI.pdf>
42. Velásquez, Rogerio. (2010). Apuntes socioeconómicos del Atrato Medio. En: Patiño, Germán (comp.). *Ensayos escogidos* (pp. 133-213). Bogotá, D. C.: Ministerio de Cultura.
43. Vergara, Aurora. (2018). *Afrodescendant resistance to deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Cham: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-59761-4>
44. Yie Garzón, Maite. (2016). Narrando (desde) el despojo. Mediaciones morales y conceptuales de la noción de despojo en las luchas de los sectores populares rurales de los Andes nariñenses. *Revista colombiana de Antropología*, 53 (2), pp. 73-106. <https://doi.org/10.22380/2539472X40>

45. Zapata Olivella, Manuel. (1989). *Las claves mágicas de América*. Bogotá, D. C.: Plaza & Janes.
46. Zapata Olivella, Manuel. (1992). *Changó, el Gran Putas*. Bogotá, D. C.: Rei Andes.
47. Zapata Olivella, Manuel. (1997). *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá, D. C.: Altamir.