



Kipara:
**Vivencias Corporales de las Mujeres Emberá-
Katío del Alto Sinú, Córdoba-Colombia**

Autora

Yulissa María Páez



Universidad de Córdoba
Facultad de Educación, Ciencias Humanas
Licenciatura en Ciencias Sociales
Montería, Colombia
2023

Kipara
**Vivencias Corporales de las Mujeres Emberá-
Katió del Alto Sinú, Córdoba-Colombia**

Autora

Yulissa María Páez

Trabajo de grado para optar al título de Licenciada en Ciencias
Sociales

Directora:

Dra. María Alejandra Taborda Caro

Co-directora:

Dra. Angela María Moreno Barros



Universidad de Córdoba
Facultad de Educación, Ciencias Humanas
Licenciatura en Ciencias Sociales
Montería, Colombia
2023

Dedicatoria

Al silencio de los motores del Sinú y al agua que golpea a los cuerpos que anidan en el paramillo.

Agradecimientos.

Agradezco especialmente a los Ríos Sinú, Verde y Esmeralda que nacen en el Parque Nacional Nudo del Paramillo por dejarnos navegar por sus aguas quietas y turbulentas que narran la historia del Sinú.

Este documento no hubiese sido posible sin la presencia de numerosas personas. Agradezco especialmente al pueblo Emberá Katió del Alto Sinú por dejarme entrar al Mundo Emberá y enseñarme las luchas y resistencias en el territorio. A las Mujeres Emberá que nos acogieron en su hogar para hablar del Kipara y sus vivencias corporales.

A mi Mamá y mi hermana, por apoyarme en cada paso que he realizado; por ser ellas quienes me motivaron a seguir en esta investigación aun cuando creía no poder terminar. También agradezco a mi papá, por esperarme y ayudarme embarcar en esa lancha en cada viaje emprendido con el Mundo Emberá.

A mis amigxs Yamith Cuello, Alex-a Manuel Galván y Hernando de la Ossa por sus saberes sobre el otro, que existe y resiste. A mi gran amiga Jenifer Espitia, por ser mi compañera de viaje y de campo al Paramillo, por orientarme en la aplicación de técnicas e instrumentos de investigación propias del trabajo de campo. A mi compañero y Líder Emberá Iván Domicó, por enseñarnos sobre los y las emberá y ser nuestra guía para transitar por el Sinú.

A las profesoras María Alejandra Taborda Caro y Angela Moreno Barros por sus rigurosas orientaciones en el universo de la investigación social, el análisis y la escritura, además de depositar su confianza y brindarme su apoyo. Así mismo, al semillero de Investigación de Derechos Humanos y Memoria Histórica por posibilitarme el espacio de explorar el universo de las Ciencias Sociales y ser el escape reflexivo y alternativo en la vida Universitaria.

También a la familia Jiménez Paternina por apoyarme y hacer de su hogar mi casa para escribir entre líneas las primeras ideas de esta investigación.

A la Catedra Unesco de Sostenibilidad por el espacio de explorar otras miradas en la Investigación social. A Stephanie Goldstucker Mejía y Alejandro Cruz por permitirme entender los procesos comunitarios y enseñarme el poder de la palabra en los territorios y a los docentes Felipe Morales y Andrés García por sus charlas sobre los derechos humanos.

También al silencio, por enseñarme a reflexionar y seguir caminando cuando sentía que todo se desmoronaba.

Tabla de Contenido

Resumen	8
Introducción.....	10
1. Planteamiento del problema.....	12
2. Justificación.....	18
3. Objetivos	21
3.1. Objetivo General	21
3.2. Objetivos Específicos	21
4. Marco Referencial	22
4.1. Antecedentes	22
4.2. Marco teórico	29
4.2.1. Cuerpo y Representación	29
4.2.2. Cuerpo y territorio.....	32
4.2.3. Itinerarios corporales	35
4. Metodología	38
4.1. Método Etnográfico	39
4.3.1 Descripción Iconográfica	40
4.3.2. Entrevista.....	41
4.3.3. Cartografía Social y Mapeo Corporal.....	42
5. <i>Resultados</i>	46
5.1. La experiencia de una mujer kapunia (no embera) en territorio Embera..	46
5.2. Contexto geográfico y social del pueblo Emberá Katío	64
5.2.1. Contexto Geográfico, Cultural y Ambiental	64
5.2.2. Contexto social del territorio habitado por los Embera Katío	67
5.2.3. Urra, el conflicto armado y el pueblo Emberá Katío: “entran de compadrito y van quitando el territorio”	73
5.2.4. Violencia y cultura en los usos sociales del cuerpo	81
5.3.1. Mitología Embera Katío referida al Kipara	84
5.3.2. Proceso de extracción del tinte de Jagua	88
5.4 Descripción iconográfica de las representaciones estéticas del Kipara y una aproximación a sus significados.....	101
5.4.1 Kipara para la Menarquía: Inicio de la Adultez.....	109
Referencias Bibliográficas	117

Lista de ilustraciones

Ilustración 1: Embarcaciones en Puerto frasquillo.....	47
Ilustración 2: Bosque Frondoso -Parque Nacional Nudo del Paramillo	48
Ilustración 3: Laderas deforestadas a orillas del Rio Sinú	48
Ilustración 4: Niños bañándose a la orilla del río. La relación de los Embera con el agua	50
Ilustración 5: Vivienda tradicional indígena, nuevas tipologías e hibridaciones con el tambo tradicional Embera. Comunidad Nejongdó	51
Ilustración 6: Joven Emberá Katío.....	52
Ilustración 7: Cartografía Social del resguardo de Nejongdó	53
Ilustración 8: Casa o tambo de los Embera-Katío en Pawarando	54
Ilustración 9: Fogón tradicional embera, donde se prepara el pescado ahumado	55
Ilustración 10: Francisco Domicó, Medico tradicional y líder Embera, comunidad Sambudó.	60
Ilustración 11: Árbol de Jagua	90
Ilustración 12: 2 hoja del árbol de Jagua	90
Ilustración 13: Semilla de Jagua.....	91
Ilustración 14: Pelando la semilla de jagua para extraer el tinte Kipara	92
Ilustración 15:Extracción del tinte con la técnica del rallado	93
Ilustración 16: Liquido producto del proceso	94
Ilustración 17: Aplicación del tinte de Jagua en el cabello	95
Ilustración 18: Adición de ceniza al tinte para obtener el color negro.....	96
Ilustración 19: : Elaboración de pincel con forma de cuchillo en madera Balsa. ...	97
Ilustración 20: Pintura corporal.....	98
Ilustración 21: Cartografía corporal y representaciones	108

Lista de tablas

Tabla 1: Inscripciones que se hacen en el cuerpo: las figuras	101
Tabla 2: Significados asociados a las figuras.....	104

Lista de mapas

Mapa 1: : Localización geográfica del parque Nacional Nudo del Paramillo	66
Mapa 2: Distribución de las comunidades de Emberá Katío	67

Resumen

La presente investigación busca comprender las representaciones elaboradas por las mujeres Emberá-Katíos en sus corpo-territorialidades a través del Kipara. Como muestra intencional se tomaron a personas de las comunidades de Nejondó y Sambudó Para ello se caracteriza el contexto social de la comunidad sujeto de estudio, el proceso de la elaboración de la pintura y la descripción iconográfica de las representaciones estéticas. Todo esto guiado por la reflexión del Kipara a través del cuerpo como representación y territorio, como el lugar de la inscripción de la cultura de sus formas de sujeción y sus mecanismos de significación dentro de un marco cultural. El logro de estos objetivos se dio por medio del método etnográfico, el cual se encuentra dentro del enfoque de investigación cualitativa, los cuales suministraron técnicas como la entrevista, el diario de campo y la descripción iconográfica. Dentro de esta investigación se hace uso de la fotografía como medio que posibilita no solo representar un momento de la cultura, sino que funciona también como un hecho susceptible de describir y permitir que los lectores construyan sentidos alrededor de esta. El desarrollo de la anterior permite concluir que hay que abrir el marco categorial para entender las diferentes corporalidades en las que se representa en el Kipara, corporalidades cargadas de experiencias vulnerabilidades y precariedades.

Abstract

This research seeks to understand the representations made by the Emberá-Katíos women in their corpo-territorialities through the Kipara. As an intentional sample, people from the communities of Nejondó and Sambudó were taken. For this, the social context of the community under study, the process of making the painting, and the iconographic description of the aesthetic representations are characterized. All this is guided by the reflection of the Kipara through the body as representation and territory as the place of the inscription of the culture of its forms of subjection and its meanings within a cultural framework. The achievement of these objectives occurred through the ethnographic method, within the qualitative research approach, which provided techniques such as the interview, the field diary, and the iconographic description. Within this research, photography is used as a means that makes possible to represent a moment of culture, it's works as a factual tool for describing and enabling readers to create the own interpretations. The development of the above allows us to conclude that the categorical framework must be opened to understand the different corporalities in which the Kipara is represented, loaded with experiences, vulnerabilities, and precariousness.

Introducción

El proceso de conquista por parte de la corona de Castilla en Colombia humilló los saberes locales y su compleja epistemología de espacios sagrados y respeto profesado a los signos vitales de la madre Tierra; Un ser vivo dador de vida, el cual da la guía para **saber cómo se entendía el mundo, se nombraba y el lugar que ocupaba cada pueblo originario en el universo.**

La barbarie civilizatoria puso de manifiesto el choque de dos modelos de pensamiento en donde, uno se impuso sobre otro, generando discursos excluyentes que subsisten en nuestro imaginario de sociedad civilizada.

Sin embargo, aún después de haber resistido por más de cinco siglos a las atrocidades de la conquista y colonia, la historia contada por la pluralidad de Pueblos Originarios en el país, evocan modos de vida ancestrales y de organización social, política y económica con autonomía en la toma de decisiones, cargados de identidad, usos y costumbres, dentro de un sincretismo cultural.

En Colombia, los Embera-Katío son un pueblo de descendencia Caribe, son los indígenas más dispersos dentro del territorio colombiano, y fuera de él, tienen una extensión que ocupa tierras desde el istmo de Panamá hasta Ecuador.

No obstante, el territorio nacional se encuentra sumergido en un conflicto armado por más de 50 años, en donde las poblaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes, raizales y Rom, están en condiciones de alta vulnerabilidad y ante el riesgo de pérdida de su patrimonio cultural material e inmaterial. Teniendo en cuenta estas problemáticas sociales y ante la necesidad de documentar y describir una de las expresiones estéticas y de identidad más emblemáticas del pueblo originario Embera-Katio del departamento de Córdoba -Colombia, la

presente tesis de grado plantea una reflexión académica sobre el ***Kipara: Pintura facial y corporal*** para ***conocer y describir***, las vivencias corporales de las mujeres embera-katio a través de ***la memoria biocultural y su resiliencia comunitaria***.

De modo que, se busca describir los significados de las figuras pintadas en el rostro y el cuerpo de mujeres y niñas Emberá-Katio y sus representaciones simbólicas, estados emocionales, configuraciones territoriales, su concepción de belleza y las memorias de su pasado.

Así, para comprender los universos simbólicos de la pintura Corporal que presenta el Kipara, debe hacerse una lectura desde una relación sensible con las representaciones de la naturaleza, generando una resignificación del cuerpo y la espiritualidad; no cómo religiosidad dogmática, sino como una forma de sensibilidad expandida que eleva la percepción y el pensamiento a otras formas de contacto con la realidad y el entorno.

Este trabajo de investigación es un aporte al compromiso social del grupo de Investigación Sociedad, Imaginarios y Comunicaciones (SIC) con clasificación A1 en Colciencias y el Semillero de Derechos Humanos y Memoria Histórica del programa de Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba, desde donde hemos hecho presencia en el territorio Embera-Katío con proyectos que han aportado en el análisis de las lógicas del conflicto armado que históricamente han permeado los cuerpos-territorios y que ha escalado el sur del departamento. Esperamos con este trabajo de investigación aportar a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial del departamento de Córdoba.

1. Planteamiento del problema.

Reflexionar sobre la realidad vivida y sentida por las comunidades indígenas del país, hace evidente las necesidades que estas padecen a diario. Una de las problemáticas identificadas es la discriminación y la exclusión de estas por parte de las culturas occidentales o, dicho de otra forma, de las personas mestizas o no indígenas. Como resultado de estas relaciones discriminatorias, los Emberá han tenido que sobrevivir en el contexto urbano, adoptando las tradiciones y las exigencias ciudadanas, dejando a un lado sus conocimientos ancestrales y su lenguaje, sea por vergüenza o por el proceso mismo de adaptación.

Según el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas (2010), las culturas y tradiciones indígenas están en alto riesgo de desaparecer a nivel mundial. En Colombia, este fenómeno se presenta debido al desplazamiento forzado, sea a causa del conflicto armado o por la explotación desenfrenada de recursos naturales. Evidencia de esto, es que existen alrededor de 4.080 indígenas en Colombia en condición de desplazamiento. Asimismo, la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) afirma que existen 102 pueblos indígenas en riesgo de desaparecer (ACNUR, 2012).

La pluralidad de Pueblos Indígenas recuerda que el conflicto reciente se remonta a épocas de conquista que pretendieron imponer imaginarios de mundos y modelos políticos-económicos que aún persisten, desconociendo formas de vida ancestral y modos de organización social, política y económica propios. Por ello se alude que la conquista continúa desarrollándose por medio de prácticas de despojado auspiciadas por agendas del desarrollo que imponen sus dinámicas económicas por vías jurídicas, coercitivas o la capacidad efectiva de ejercer el monopolio de la violencia, bajo la idea de crecimiento económico y productividad asociada a diversas empresas -legales o ilegales-, la cuales buscan la extracción de recursos naturales, la apropiación de tierras, sustentadas en la acumulación y monetarización.

Por ello, no solamente los seres humanos resultan ser víctimas de estos factores subyacentes al conflicto, sino que el territorio también es víctima de estas economías que usan la violencia como estrategia de dominación, la cual, a su vez, pende de unas economías morales. Los Pueblos Indígenas se sitúan desde otros saberes para entender que la barbarie no está en los modos de existencia señalados como subdesarrollados y marginalizados, sino en los órdenes que se imponen por medio de la violencia, la muerte, el olvido estatal, pero también en los procesos de jerarquización de las diferencias sociales.

En este sentido, lo que para el pensamiento occidental es espacio, para las comunidades indígenas es territorio; lo que para la industria del petróleo es generador de riqueza y energía, para las comunidades indígenas es la sangre de la tierra. Antagonías como estas mantienen al movimiento indígena participando políticamente de los rumbos del país, defendiendo la vida de los pueblos en los territorios y generando apuestas para el buen vivir y la valoración de la naturaleza.

Dentro de estas comunidades interpelantes, se encuentran los Emberá, los indígenas más dispersos territorialmente: ocupan tierras desde el istmo de Panamá hasta el Ecuador. Para el caso de Colombia, se distinguen varios grupos de Emberas: los de río y montaña, aunque también habría que destacar los que se encuentran en las ciudades producto de las múltiples violencias ejercidas sobre su cuerpo social. Los Emberá de río, se encuentran ubicados en la Costa Pacífica (departamentos de Chocó y Valle del Cauca) y Córdoba, mientras los Emberá de montaña (Emberá Chami y Emberá Katió), se emplazan en la cordillera occidental de los departamentos de Chocó (Alto Andágueda), Antioquia, Valle del Cauca (garrapatas), Caldas y Risaralda. También, se encuentran ubicados en la región del Alto Sinú en el departamento de Córdoba.

Por su parte, los Emberá katió son un pueblo de descendencia Caribe, los cuales se consolidaron como un grupo autónomo e independiente, conservando su cultura

en referencia a su parentesco, forma de poblamiento, cosmovisión, costumbres, arraigo y otros elementos propios de su entorno (Embera Katío, una cultura por conocer , 2012). Actualmente, estos habitan en las estribaciones de la Serranía de San Jerónimo, ubicadas en la Cordillera Occidental del departamento de Córdoba, en la zona geográfica denominada Alto Sinú, específicamente en las zonas ribereñas de los ríos Sinú (Keradó), Esmeralda (Kurazandó), Cruz Grande (Kiparadó) y Verde (Iwagadó). Este territorio fue constituido por el Gobierno colombiano en Resguardo Indígena mediante las resoluciones 002 de febrero de 1993 y 064 de 1995, la cuales constituyeron los Resguardos Iwagadó (10008 hectáreas) y Karagabí (93510 hectáreas), respectivamente (Comisión Colombiana de Juristas, 2013).

Respecto al mundo mítico racional de los Emberá, este está asociado a todas aquellas expresiones estéticas que representan los conocimientos ancestrales de los Emberá Katío como la cestería, la cerámica, las artesanías (Ebera Neka), la música y la pintura corporal (Kipara). Esta última es una de las manifestaciones más importantes dentro de esta cultura, por ser el elemento más común de relación entre cuerpo-territorio. Y es que la pintura corporal, materializa las expresiones estéticas a través del color, sobre todo con el negro, por representar dentro de su cosmovisión la calificación de un objeto, que aporta otro significado (visión) y función dentro de su cultura.

Según la mitología Emberá, Dabeiba fue quien les dio el conocimiento ancestral para hallar el fruto que genera el pigmento de la pintura Kipara (la jagua). Por su parte, Guarín (1999) plantea que la relación ser humano-medio forja encuentros difíciles de explicar por medio de la palabra, ya que el medio es una entidad superior que puede ser controlada y comprendida si se va a él con el ánimo de conocer la verdad. Es a través de esa verdad que se halla la unión étnica con la naturaleza en relación al Kipara, esto es, desde el equilibrio y bienestar de las comunidades y la relación cuerpo- territorio como espacio de significación para entender el mundo y desarrollar sus interacciones.

Las conexiones y redes simbólicas, por lo ancestral desde este pigmento, construye universos de significados que parten de la apropiación e interiorización del símbolo y su poder formador y transformador. De esta manera, su proceso de identidad y apropiación del medio, se encaminan en la construcción de unos saberes asociados a la espiritualidad, los cuales se tejen desde la experiencia sensible y la interacción simbólica. Este proceso de producción de lo simbólico está asociado al desarrollo de prácticas en lo cotidiano.

En este sentido, el cuerpo tiene toda la importancia en la construcción de esta espiritualidad. El cuerpo para lo Embera, al igual que el territorio, es una representación social y cultural que refleja la realidad del cosmos. En sentido, en el cuerpo de la mujer Embera, se visibilizan las razones por las cuales su cultura ha permanecido en el tiempo, representado esto en las trayectorias de vivencia ancestral representadas en el tejido, la danza y la pintura.

Para Merleau-Ponty & Smith (1993), el cuerpo es el medio que permite la conciencia del mundo, pues cualquier transformación en él, redefine la percepción y el conocimiento. La visión del cuerpo participa en la génesis del mundo. En los Embera, el cuerpo se va invirtiendo de sentido en la interacción con la creación. En efecto, se ve transformado y reformulando por distintos imaginarios, discursos y prácticas culturales. En este sentido, desde la cosmovisión, saberes y representaciones culturales de los Embera, no existe la tajante división entre cuerpo y alma, ya que lo material se concibe animado por fuerzas vitales y lo espiritual deviene de lo corpóreo. No hay, en consecuencia, una escisión entre cuerpo y alma, cuerpo y mundo, hombre y cosmos. El cuerpo es el reflejo del universo dentro de las comunidades.

Sin embargo, estas relaciones corporales se tejen con las dinámicas territoriales y contextuales que han ido definiendo y redefiniendo las prácticas y las relaciones simbólicas desde donde esas se ejercen. En este sentido, los Embera han sido una

de las comunidades afectadas por las dinámicas asociadas a la larga historia del conflicto armado colombiano y de las políticas asociadas al desarrollo en todas sus expresiones: sostenible, alternativo y resiliente.

Estos aspectos evidencian cómo el cuerpo de la mujer es una superficie de inscripción de los mitos, la ritualidad, la estética, de las significaciones de lo femenino dentro de una cultura, de los arquetipos. El cuerpo es, en suma, el espacio y el tiempo de lo narrable e inenarrable. Sin embargo, las mujeres Emberá Katío a través de su pintura corporal (Kipara), dejan claro que el ser humano es tierra, agua y vida, que los cuerpos representan a la naturaleza, pero también se expresa la vulneración del territorio. Por lo anterior, la relación cuerpo-territorio, es un constructo explicativo y auto-reflexivo que exige un enlace con el espacio habitado, sus conflictos expresados y los procesos de construcción de las subjetividades.

Así, estos nuevos universos simbólicos y lenguajes como los que presenta el Kipará, deben leerse desde una relación sensible que más allá de un esnobismo colonial, es un medio de relación con lo sagrado que habita en su ser. Por lo tanto, las representaciones de la naturaleza convocadas y expresadas a través de la Kipará, generan un espacio de resignificación del cuerpo, los sentidos y la espiritualidad; no como religión dogmática, sino como una forma de sensibilidad expandida que eleva la percepción y el pensamiento a otras formas de contacto con la realidad y el entorno.

Por todo lo anterior, el fin de esta investigación es dar a conocer cómo se constituye el cuerpo-territorio a través de las mujeres Emberá Katío en un contexto de vulnerabilidades asociadas a las múltiples violencias que se ejercen en ocasión del conflicto armado, pero también a las construcciones hetero-patriarcales que dentro de la comunidad se consolidan. De modo que se busca describir los significados generados en la estética corporal de las mujeres Emberá y sus representaciones en el Kipará, siendo este una cartografía en el que se expresan construcciones simbólicas, estados emocionales, configuraciones territoriales, su concepción de

belleza y las memorias de su pasado. Por lo anterior, se formula la siguiente pregunta de investigación: **¿Cómo se comprende las representaciones elaboradas por las mujeres Emberá Katió en sus corpo-territorialidades a través del Kipara?**

2. Justificación

En cuanto a los aportes de esta investigación a los estudios realizados en la comunidad Emberá Katío, se halla la representación simbólica del cuerpo o de la “imagen corporal” como una construcción multidimensional que describe ampliamente las representaciones subjetivas y de la experiencia corporal que incluye elementos perceptivos, cognitivos, y afectivos de cómo se representan internamente los cuerpos propios y los de los demás (Kay, 2004).

Y es que la visión desde la mujer indígena Emberá Katío muestra una realidad que ha sido callada, pero que se halla de manera simbólica en su cuerpo, como una manera de hacer memoria de esas vivencias y de protestar sobre su lucha y persistencia. Su mirada del arte como cultura, es otra manifestación o forma de resistencia cultural, es “reconocerse, ser Emberá, no irse del territorio, tener leyes propias, preservar la identidad cultural y sobrevivir como pueblos (Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC, 2012).

En este sentido, el principal énfasis de esta investigación se encuentra relacionado con el análisis del cuerpo de la mujer Emberá Katío en el Kipara y el impacto que se padecen al confrontarse con los diferentes escenarios y manifestaciones de la violencia, donde el cuerpo ya no es visto como una generalidad, como inscrito en un grupo social en el cual se ejerce el poder y la dominación, sino como un territorio que es objeto de destrucción y conquista en el que quedan anuladas sus capacidades políticas.

Al asumir en esta investigación, los conceptos de corporalidad y ritualización del cuerpo, representan un instrumento de análisis para las ciencias sociales porque describen la forma en que las estructuras culturales (que han sido legitimadas a través del tiempo en los más diversos campos de interacción social) admiten que los individuos reproduzcan y materialicen mediante una serie de discursos y representaciones acerca del concepto de lo masculino o femenino y con las

connotaciones que adquieren dentro de la comunidad indígena a través de un sinnúmero de actos performativos, técnicas y ritualizaciones corporales.

La apuesta teórica asociada a la corporalidad y ritualización del cuerpo, lleva al reconocimiento del sujeto dentro de un cuerpo, a pesar de las doctrinas de disciplinamientos y control de la corporalidad que se encuentran presentes dentro de este tipo de comunidades, existe una parte del cuerpo que se resiste a perder ese carácter subjetivo de formación de identidad corporal, puesto que la interacción que experimentan con los diversos elementos de la naturaleza, como de las experiencias vividas durante el ejercicio de su vida, llegan a ser divergentes.

Las marcas, los lenguajes, influyen mucho en su identidad, porque lejos de ser homogenizantes, muestran la naturaleza diversa del ser humano y de su corporalidad, a pesar de pertenecer a una comunidad determinada por los discursos que le brindan un significado a estos cuerpos, que deben entrar en debate con los relatos y el discurso de los cuerpos individuales para que, de esta manera, se reconozca y se reivindique el sujeto que existe en y desde la pintura.

Finalmente, los estudios de investigación sobre el cuerpo se postulan como la nueva estrategia para mostrar la relación que existe con el territorio y los objetivos de las propuestas culturales, sociales y hasta ambientales. En este ámbito, un análisis sobre el impacto del conflicto armado en la concepción de la vida y el entorno sobre su cuerpo-territorio propuesto por las comunidades Emberá Katío a través su cosmovisión debe permitir establecer un plan de salvaguarda para la preservación de la diversidad cultural, puesto que el modelo de sociedad indígena cobra un valor trascendental, es inspirador en una sociedad contemporánea que atenta contra sí misma y que ha sido incapaz de mantener el equilibrio entre su propio desarrollo y el del planeta.

En este sentido, la importancia de esta investigación está en que permite caminar por las representaciones estéticas, los pensamientos, las palabras y las acciones que los Emberá tienen instaladas en su subjetividad. El recorrido que se hace a través de las vivencias corporales que ha marcado el conflicto armado mediante las metodologías que auscultan el nivel simbólico de la cultura, pero también una mirada crítica sobre las prácticas asociadas al Kipara, es el eje vertebral de esta investigación y, por lo tanto, el criterio fundamental para justificarla.

Para las poblaciones indígenas, los territorios y las representaciones estéticas corporales hacen parte de una construcción histórica del mundo, son significaciones que remiten a conocimientos míticos y la cosmogonía de su cultura. Sin embargo, saber que su sistema de creencias e interpretaciones están orientadas a su cosmovisión, significado y simbología y que cada día están extintas, hacen que se enfrenten a una lucha por no desaparecer ante lo tradicional- occidental. Desde esta perspectiva, los estudios sobre el cuerpo-kipara muestran que esta práctica no trasciende meramente a una decoración estética, más bien es el lenguaje que responde al mundo simbólico de las comunidades.

En esta medida, las comunidades se forjan una representación propia del mundo que lo rodea y de los hombres y mujeres que la componen, como es el caso de la comunidad Emberá Katío. Define las formas de existencia de su organización social y cultural. Ritualiza los lazos de los hombres entre sí, así como las relaciones que estos sostiene con su entorno. El cuerpo hace el mundo al mismo tiempo que el territorio hace al cuerpo, a través de una relación cambiante según las sociedades. Es decir, es sorprendentemente cómo las personas describen desde su propia subjetividad lo que es el cuerpo en la sociedad, pero en esa sociedad autóctona, ancestral en la que la vida confluye como muestra de resistencia hacia la protección de los cuerpos como territorios.

Este trabajo de investigación aporta al compromiso social de la Universidad de Córdoba y a la línea de investigación del departamento de Ciencias Sociales, en el

análisis de las lógicas del conflicto armado que históricamente han permeado los cuerpos-territorios. Por lo tanto, este documento se encuentra aunado a los proyectos que desarrolla el Semillero de Derechos Humanos y Memoria Histórica con la comunidad cordobesa en las zonas más afectadas por el conflicto.

3. Objetivos

3.1. Objetivo General

Comprender las representaciones elaboradas por las mujeres Emberá-Katíos en sus corpo-territorialidades a través del Kipara.

3.2. Objetivos Específicos

- I. Caracterizar el contexto social de la comunidad Emberá Katío del Alto Sinú.
- II. Identificar el proceso de la elaboración del Kipara desde las cosmovisión y cosmología de la cultura Emberá Katío.
- III. Realizar una descripción iconográfica de las representaciones estéticas del Kipara y una aproximación a sus significados.

4. Marco Referencial

4.1. Antecedentes

Se presentan en este apartado, las investigaciones que sustentan esta disertación, en materia de cuerpo, territorio, conflicto armado, la mujer en la violencia, el cuerpo como estética cultural y la mujer indígena como representación de la memoria. Estos proyectos se organizan de acuerdo a las temáticas mencionadas y en orden cronológico, su metodología, teorías utilizadas y problemas resueltos.

La primera investigación tomada en cuenta se denomina "*Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*" de Figari y Scribano (2009). Esta disertación representa un aporte importante, pues el cuerpo se concibe como lo diferente, como lo otro. Es trabajada por el autor desde la repugnancia y la indignación, mediante una revisión teórica y una referenciación del surgimiento de las travestis y su penalización a partir de los edictos policiales en la Argentina. Su contribución es significativa, puesto que constituye una apuesta a las formas de esperanza social desde un acto descolonizador del cuerpo.

Así mismo, se consideró relevante la investigación realizada por Castaño (2010) titulada "*Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológico de algunos municipios en Caldas y Risaralda*". Este artículo presenta un análisis y discusión antropológica sobre cómo algunos espacios entre ellos; los cementerios, ríos y otros accidentes geográficos, adquieren una nueva configuración territorial a partir de las prácticas funerarias que allí tienen lugar, ya sea de tipo ritual o coyunturales derivadas del conflicto armado. Su aporte es interesante debido a que el abordaje del texto está transversalizado por los conceptos de cuerpo, poder, muerte y territorio. En cuanto a su metodología, brinda una guía similar a la que se pretende ejecutar en este trabajo: La etnografía

con observaciones directas y entrevistas semiestructuradas, que dan pie a los resultados y conclusiones obtenidas, y que ponen en evidencia la inminente relación del cuerpo y el poder con la muerte y el territorio, basando al acto conmemorativo que tiene el sepulcro alrededor de los lugares específicos de inhumación, que se convierte para los vivos en espacio ritual-sagrado.

Consecuentemente, esos resultados hacen referencia a la concurrida práctica en Colombia de arrojar los cadáveres a los ríos, prácticas que realizan los distintos grupos armados, con el fin de desaparecer evidencia alguna en la escena del crimen después que perpetúan las masacres, siendo esta una forma de poder sobre los cuerpos. Asimismo, puntualizando el caso de lo sucedido en un contexto transgredido por la violencia, en la vereda Beltrán del municipio de Marsella (Risaralda), ubicada en la margen derecha del río Cauca, en los años 80's y principios de los 90's, cuenta el relato que los pescadores notaron que el río traía consigo un centenar de cuerpos que se empeñaban en buscar refugio en los remansos del río Cauca ubicados a pocos metros de sus casas. La concepción del cuerpo en contextos de conflicto en Colombia, establecen dos tipos de manejo socio-cultural; Como cuerpo muerto y como cuerpo vivo, cada uno se ilustra a partir de la etnografía que sustenta la investigación.

Por otra parte, Builes, Tejadas y Velásquez (2011) desarrollaron una investigación titulada *“Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo. Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano”*. El proyecto tiene como objetivo principal el reconocimiento de la forma como circulan conceptos como paz, conflicto, guerra, perdón y reconciliación en diferentes contextos y diversas poblaciones. En el escrito se exponen los resultados de la aplicación de un instrumento que permitió identificar los sentidos de paz de 155 hombres y mujeres, habitantes del Valle de Aburrá, niños y niñas entre los 9 y 12 años, jóvenes entre los 13 y 26 años y adultos entre los 27 y 59 años. Esta investigación transita desde las concepciones de paz negativa, positiva e imperfecta indicando con las distintivas condiciones que se propician para su alcance en el

país, por ejemplo, un 43% y 46% de mujeres y hombres enuncian que es necesario suplir la necesidades básicas de los hogares colombianos, superación y resolución de los conflictos, entre otras particularidades para una paz positiva; y otros entre diferentes grupos y rango de edad, desde su punto de vista expresaron que ésta es inalcanzable.

De igual manera, Castaño (2011) en su investigación se titula *“Entre la Violencia sobre el Cuerpo y la Violencia Incorporada”*, muestra cómo en situaciones de violencia el cuerpo tiene una constante transición entre ser objeto de ella e incorporarla, para reflejarla en la reconfiguración de prácticas sociales que en otras circunstancias serían culturalmente inaceptables. Es por eso que esta investigación, parte de una conciliación teórica de la concepción de lo corporal. A partir de una discusión entre Merleau-Ponty, Marcel Mauss & Pierre Bourdieu. Por un lado, Merleau Ponty, habla de la construcción de la realidad percibida a través de la materia corporal; Mauss explora sobre las técnicas del cuerpo y Pierre Bourdieu reflexiona sobre la creencia incorporada.

Ahora bien, la investigación *“El cuerpo como territorio de la guerra: efectos micro políticos del conflicto armado en Colombia”* realizada por Mejía (2015), aborda la relación entre cuerpo y poder como blanco de la guerra, planteando que la violencia tiene por finalidad objetos, cuerpos o determinados seres a los que somete, altera, deforma o destruye. Dado que, esta investigación transita desde la desterritorialización existencial que se expresa concretamente en la des-integración de ciertos mundos que configuran los paisajes psicosociales que habitamos (y nos habitan también) y que devienen familiares, habituales, y se transforman continuamente, pues siempre estamos a merced del azar de los encuentros con otros cuerpos que nos afectan y que afectamos (y no se trata sólo de choques con cuerpos biológicos).

No obstante, se puede decir que nuestros territorios también se descomponen en virtud, por ejemplo, de eventos terroríficos que nos afectan, como la guerra. Es

decir, territorios no solo en términos geográficos, sino aquellos que se constituyen desde los universos simbólicos, domésticos, sentimentales, familiares. Así, al ser afectados por la violencia experimentan pérdidas, por ejemplo, de seres queridos, pero también separaciones no sólo de nuestros familiares, amigos, etc., sino de aquello que hasta entonces nos era familiar: nuestra familia, pareja, hijos, país, casa, pueblito o ciudad, la tierra caliente o la tierra fría, sus olores, colores, sonidos, sabores, una posición de clase, una raza o un grupo étnico, etc.

Por otro lado, Cárdenas y Duarte (2016) realizaron la investigación denominada *“Proxémica, kinésica y antropología. Apuntes sobre simulación etnográfica, cuerpo y espacio en el marco del conflicto armado colombiano”*. En esta investigación describe desde el método etnográfico el proceso de inserción a una organización guerrillera en Colombia como un proceso ritual. Dicho proceso se realizó en una Escuela de Combatientes del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Para ello se vale del concepto Kinésica y Proxémica del cuerpo se refiere al estudio cinemático del movimiento del cuerpo, el primero está dirigido según el análisis Mauss (1991) con trabajos que hacen referencia de como comprender la transmisión social de las “técnicas del cuerpo” a comienzos del siglo XX, también antecedentes vanguardistas. Luego, hacia la década de los 70 el cuerpo se comenzó a pensar cómo la superficie primaria de la inscripción simbólica de la cultura, posteriormente, antropología del cuerpo. Mientras el segundo, estudia relaciones que tienen que ver concretamente con la interacción-proximidad, alejamiento- o ausencia de contacto físico, más bien la apropiación del espacio en cuanto a lo no verbal. En este sentido, su aporte radica en entender cómo opera el ejercicio sensible de la interacción etnográfica en contextos de violencia armada, donde los gestos y las simulaciones (metamensajes) que circulan en las selvas de símbolos pueden hacer la diferencia entre la vida y la muerte.

De este modo, Cerquera y Torres (2017) desarrollan una investigación titulada *“La fuerza de las mujeres: un estudio de las estrategias de resiliencia y la transformación*

en la ocupación humana de mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia”, la cual tuvo por objetivo identificar estrategias de resiliencia frente a la transformación de la ocupación humana en mujeres víctimas de desplazamiento forzado en el marco del conflicto armado colombiano. El estudio se realiza bajo una mirada cualitativa se enfoca en cuatro mujeres mayores de 18 años, residentes en Bogotá y víctimas de desplazamiento forzado. Para ello, se emplean entrevistas semiestructuradas e indagación corporal mediante elementos de danza orgánica, danza butoh y danza contacto.

En consecuencia, las danzas permitieron la comprensión del cuerpo como instrumento de lenguaje y de interrelación con el mundo, realiza un acercamiento a la danza como vía de indagación, no solamente como movimiento corporal acompañado por música, sino como producciones discursivas a través de “performances emocionales” De esta manera, la danza permite identificar el encuentro consigo mismo, el Yo para mí donde la mujer víctima del conflicto armado realiza un auto-reconocimiento desde la subjetividad de su ser.

Por lo tanto, las principales estrategias de resiliencia de estas mujeres en Bogotá están relacionadas con el hacer por los otros; El autoconocimiento y la autogestión en el restablecimiento de sus proyectos de vida, y la espiritualidad, desde la conciencia de sus fortalezas para hacer frente al día a día. Se observa una búsqueda activa de nuevos espacios de encuentro personal, de reconocimiento de sus capacidades y potencialidades a partir de la formación, el disfrute e interacción con otros y la productividad.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, Milán (2017) en con la investigación *“El cuerpo como territorio”*, da cuenta a partir de un ejercicio de cartografía de la proximidad y de historias de vida, las percepciones de una mujer salvadoreña frente a la relación existente entre el cuerpo y el territorio. Con base en su historia de vida se buscó identificar las percepciones que ella tiene sobre su cuerpo a la luz de seis categorías: trabajo, familia, actividades domésticas, actividades de cuidado,

vulnerabilidad y autocuidado. Además, se contrastó esta percepción con relación a dos categorías más: el municipio de vivienda (Ahuachapán y San Salvador) y la época de la historia (conflicto armado y posguerra).

En este sentido, su aporte radica que a través de las seis categorías se identificó y delimitó partes concretas de su cuerpo para cada una de las categorías de análisis, las cuales conllevaron un significado simbólico, intelectual y espiritual para ella (se destaca el sentido de territorialidad que le da a su cuerpo, la cual, “es la producción práctica o discursiva de territorio [...] [que] propicia [un] sentido de posesión y pertenencia territorial”. Este sentimiento se construye tanto desde la representación física propiamente dicha, como desde una representación más intelectual y espiritual.

En el marco del proceso de producción de Memoria histórica en Colombia que produjo el informe “*La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*” (Martínez, Bello, Michelle del Pino, Bermúdez y Serrano, 2017). Este informe, tejido desde múltiples voces y silencios, aborda las experiencias de víctimas de violencia sexual, principalmente de mujeres, cómo sus memorias se convierten en testimonio del horrible ensañamiento que los diferentes actores armados han tenido sobre sus cuerpos durante más de cincuenta años de guerra. Manifiestan con sus testimonios y silencios, sus cuerpos doloridos y sus esperanzas, la necesidad de que en el país se conozcan estos hechos de violencia, y que de una vez por todas se termine la nefasta metáfora que les convierte en sinónimos de territorios y de objetos en disputa.

Desde una perspectiva feminista Segato (2014) en “*Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*”, analiza como la violencia se inscribe de forma particular y diferencial en aquellos espacios intersticiales en la que las dinámicas de poder se juegan con lo paraestatal. En esa espacialidad, la violencia contra las mujeres ha dejado de ser un efecto colateral de la guerra y se ha transformado en un objetivo estratégico de este nuevo escenario bélico. En este sentido, el cuerpo es

aprehendido en su capacidad de afectar y ser afectado en su doble dimensión de atracción y repulsión. Lo que define un cuerpo entonces es la relación entre fuerzas dominantes y dominadas.

En vista de ello, su propósito fue el de examinar las transformaciones históricas que circundan la informalización de la guerra y la centralidad que asume en ellas una "pedagogía de la crueldad" contra aquellos que no juegan el papel de antagonistas armados (mujeres y niños) en los enfrentamientos. Su aporte es la necesidad de introducir en la retórica jurídica y en la consciencia de la opinión pública la centralidad y el significado de las formas nuevas de victimización del cuerpo femenino en las estrategias de manutención de un orden basado en la dominación arbitraria y soberana sobre la vida de las personas y sus territorios.

Finalmente, Gamarra (2019) realizó la investigación titulada "*Concepción simbólica: Pintura Corporal Emberá*". En esta se describe uno de los ritos más importantes de la comunidad Emberá, la pintura corporal, por ser portadora de sentido. De ahí que la piel es el espacio que emplean para evidenciar las claves de su cosmovisión que lentamente empieza a desfigurarse por causa del conflicto armado, permitiendo conocer el universo simbólico que existe aún detrás de esas marcas y que, al momento de ser dispuestos sobre la piel, también hacen parte de una serie de ritos de identidad desconocidos y cuya construcción reposa en su memoria.

Desde esta perspectiva, los resultados y conclusiones obtenidos pusieron en evidencia como la estrategia implementada mediante los símbolos y signos que se emplean, se trata de mantener un patrimonio vivo. La piel de la ciudad se convierte entonces en una herramienta para dar a conocer sus ideas y pensamientos. También por medio de la interpretación de sus símbolos-signos plasmados en su piel, se pudo comprender que mensaje se quería transmitir, ya que cada imagen tiene un significado y es por medio de este que se comunican entre sí.

Para concluir, este estado del arte permite mostrar lo que se ha escrito dentro de las temáticas del cuerpo, territorio, conflicto armado, la mujer y la violencia y la comunidad, Siendo cada investigación un aporte en materia metodológica, teórica y resolutive. La revisión bibliográfica presentada, implicó el desarrollo de una metodología resumida en tres grandes pasos: contextualización, clasificación y categorización.

4.2. Marco teórico

4.2.1. Cuerpo y Representación

El concepto de espacio constituye una de las definiciones más problemáticas de la filosofía, con enfoques y prioridades distintos. En general, el espacio era concebido por la filosofía y la ciencia clásica griega como escenario de objetos y acciones (espacio físico), o el conjunto de relaciones entre los puntos y lugares del universo (espacio geométrico), y es en esas relaciones, donde se producen los sentidos de esos objetos y también del espacio mismo (Finol, 2018).

Frente a las caracterizaciones de esos dos tipos de espacio, es importante destacar el carácter semiótico del espacio. Podríamos decir que el espacio semiótico lo constituyen un grupo de significaciones que un espacio, sea físico o geométrico, actualiza en un momento histórico determinado. En otros términos, esos espacios toman relevancia a medida que encuentran significado en los sujetos que los producen/habitan/transitan; pero, a su vez, producen/habitan/transitan/ a los propios sujetos (Steimberg, 2012).

Ahora bien, para los fines que expondremos aquí, el espacio se conceptualiza más allá de lo meramente físico y paisajístico; y pasa a ser un elemento sustantivo de los procesos sociales. Es decir, el espacio es un producto social, histórico y político

(Capasso, 2016). **Espacio y representación** se dan la mano para poner al **cuerpo** en escena, resaltando sus formas de expresión y representación, el lenguaje que de él se desprende y que apreciaremos en su valor comunicativo, social y económico.

El cuerpo y la corporalidad componen un medio constante de equilibrio en la relación con una otredad y el mundo en su principio espacial y en su variante ontológica. Entre los pensadores que directamente trabajaron sobre el cuerpo desde su composición filosófica y política están Merleau-Ponty y Michel Foucault, quienes asumen el encargo sobre el cuerpo y la corporalidad desde nociones que conciben el cuerpo como límite: Donde se da una proximidad con la vida, la resignación de las potencias que decretan lo físico y lo biológico. A su vez, esa razón del límite le admite al individuo aproximarse a una comprensión de lo real que le permite reflexionar al cuerpo atado a un tiempo y a una espacialidad, permitiendo reconocer la posibilidad de autocomprensión y la comprensión de lo que le rodea (Arévalo y Cifuentes, 2008).

El cuerpo adquiere así una condición que lo posiciona en un nivel de expresión delimitable e individualizable, pero al mismo tiempo reproducido en multitud de textos capaces de trascender los sistemas de signos más diversos (Cid, 2010). Bajo esta visión, el cuerpo ocupa un valor central puesto que es entendido como potencia, pero también como superficie de inscripción de los poderes representacionales. Esta perspectiva, contrasta con otras visiones, en las que el cuerpo además de un hecho biológico pasa a ser un territorio cargado de representaciones en donde siempre se construyen y de-construyen imágenes culturales que se cristalizan en el espacio y el tiempo y se proyectan señas de identidad y de alteridad (Acuña, 2018).

Es así como históricamente el lugar del cuerpo puede analizarse mediante los mecanismos, prácticas y procedimientos que sobre este se realizan, así como el sistema de representaciones que yuxtapone, significa y los sujetos encarnan. Así

las cosas, espacio y cuerpo son dos variables dialécticas en las que cada uno supone la existencia del otro; un vínculo tensional que concibe lugares, articulaciones. Se tiene en cuenta, por lo tanto, no sólo su carácter sígnico, sino también el aspecto fenoménico que rompe lo continuo para producir lo discreto (Maíllo y Acebedo, 2019). De manera que, el significado de cuerpo y espacio surge de la relación dialéctica y tensa entre los dos conceptos, originándose un nuevo significado que va más allá de las dos variables.

En este sentido, la presencia conjunta de cuerpo y espacio crea un lazo inseparable, dinámico y tenso entre estos conceptos. De manera que, en palabras de Finol (2018), la dimensión espacio-corporal actúa como un palimpsesto, donde espacio y cuerpo se reescriben uno sobre otro, generando sentidos nuevos que se entienden a raíz de sus relaciones: (i) el cuerpo permanece en el espacio, lo que implica temporalidad, estabilidad y reposo. (ii) el cuerpo transita el espacio, predominando la movilidad.

Ahora bien, entre las distintas relaciones expuestas existen formas intermedias en las que, según explica Escudero (2007), si bien se habla del predominio de la permanencia, también ella está encadenada a una continuidad que la conecta con un tránsito hacia una nueva permanencia y esta hacia un nuevo tránsito. En otras palabras, aunque permanencia y tránsito son dos formas en la que se manifiesta la relación entre cuerpo y espacio, es importante dilucidar las formas híbridas y las continuidades en las que la semiotización del cuerpo se produce.

Ahora bien, si giramos la mirada y vemos otras aristas, ya no en dirección cuerpo-espacio, sino al contrario, veremos surgir nuevas relaciones y, en consecuencia, nuevas semiotizaciones. Así, cuando se introduce la variable representación en las relaciones espacio y cuerpo, la diversidad de semiotizaciones se multiplica y con ella, se marcan rasgos identitarios que no pueden ignorarse cuando se habla de vivencias corporales. Así, las reflexiones teóricas acerca de las relaciones espacio - cuerpo – representación, nos lleva al estudio del cuerpo como un objeto central en

las ciencias sociales, denominado teoría social del cuerpo, dicho enfoque teórico-metodológico visualiza el cuerpo en centro de la reflexión social y antropológica. El cuerpo se convierte ahora en nudo de estructura y acción, y en centro de la reflexión social (Mariscal, 2009).

4.2.2. Cuerpo y territorio.

Como se evidencio en el apartado anterior, el cuerpo mediante sus movimientos transforma el espacio de continuo a discreto, demarcando niveles espaciales (lugares y territorios) (Di bella, 2017). Así el concepto de territorio que aborda Santos (2000) va más allá de ser la base para un raciocinio analítico en geografía, y lo enmarca desde el uso que se da del territorio. Por su parte, Giménez (2005) plantea que el territorio se encuentra asociado a las prácticas culturales. Sin embargo, las teorías de la modernización inspiradas en el estructural-funcionalismo han difundido la tesis de que la territorialidad ha dejado de ser relevante para la vida social y cultural de nuestro tiempo. Se dice que la cultura de masas, la revolución de los medios de comunicación y de transporte, la movilidad territorial y las migraciones internacionales han terminado por cancelar el apego al terruño, el localismo y el sentimiento regional.

El territorio conceptualizado constituye una porción de espacio dotado de sentidos específicos, es semiotizado, se produce en las textualidades y está marcado por los acontecimientos. El territorio se caracteriza por la discontinuidad de sus habitantes, asumiendo esto desde el concepto de densidad semiótica (De la Cadena, 2020). Al hablar de densidad semiótica se hace referencia tanto a contenidos o significados, como a valores, símbolos, tradiciones, costumbres, y demás elementos implicados en la construcción y almacenamiento de una memoria densa; dicha memoria sirve de base para entender información nueva, marcar sus sentidos y, de esta forma, integrarlos en esquemas interpretativos (Jurado, 2010).

Así, el territorio de acuerdo con Finol (2018) existe solo si se ha valorizado de diferentes maneras: como refugio, como medio de subsistencia, como fuente de

recursos económicos y productos, como estrategia geopolítica, como circunscripción político-administrativa, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial.

Lo anterior plantea pues la discusión de que la construcción de cuerpo está supeditada al espacio, por lo que la idea de un cuerpo como territorio, se establece en una relación de tres conceptos: cuerpo en la individualidad, cuerpo desde las relaciones sociales y el cuerpo desde los aspectos experienciales. Esta trilogía deja de delimitar el cuerpo a un objeto físico, constituyéndolo en un tejido de relaciones que mezclan diversos aspectos inmateriales llenos de significados y sensaciones, establecidos en determinado sitio y con dinámicas específicas (López, 2016).

Es así como en virtud de las diversas relaciones sobre el territorio en los que el cuerpo es situado, pensado y nombrado, nos enfocamos en el cuerpo como un espacio donde se desarrollan relaciones de poder, fuerza y significación.

De manera especial, la pintura corporal es una de las manifestaciones más importantes de la cultura Emberá, ligada con su concepción del mundo, y que representa y comunica actitudes sociales que se generan a partir del individuo hacia la colectividad y viceversa. Es a través de la pintura que el individuo se identifica y es aceptado en el plano cotidiano y con la cual los Jaibaná se comunican con el mundo de los espíritus, unos a otros se pintan la piel, soporte para plasmar las complejas relaciones de los Emberá, donde cada planta, cada animal, cada elemento tiene un lugar en el cosmos y una razón de ser (Ulloa, 1992).

Como tal, el territorio es cuerpo cultural, es decir que se entrelaza con instituciones producidas por el hombre a través del conocimiento y la producción de historia, y recreadas a través de los rituales que guardan simbólicamente la memoria cultural (Portela y Portela, 2018). En este caso hacemos referencia al Kipara que se representa en el cuerpo para mostrar o ritualizar la relación hombre-naturaleza. A

través del cuerpo conversan los escenarios sociales del trabajo, las prácticas de consumo, las clases sociales, el habitus y la cultura. Aquí, el cuerpo se señala como un pasaje donde se registran las relaciones sociales de producción y dominio; esto se ve reforzado por un carácter históricamente explícito, lo que podría indicar que la historia del cuerpo es en sí misma un eje de las luchas de la historia de su dominación (Sánchez, 2011)

No obstante, bajo la concepción del cuerpo como construcción social se tiene que los correlatos de la percepción social del cuerpo, están supeditados a aspectos físicos y estéticos que el sujeto incorpora. Así, la comunidad ha podido establecer relaciones armónicas entre cuerpo- territorio, logrando que dicho binomio agrupe un verdadero significado cultural, social y ambiental, y es desde donde encontramos la importancia que representa para el cuerpo como territorio habitado y el territorio como cuerpo que lo posee, dejando claro que desde la antropología y las ciencias sociales el cuerpo se constituye como fuente de sabiduría y poder: Poder como capacidad de conocer, sabiduría como capacidad de orientar la vida colectivamente y en equilibrio con la naturaleza.

“...De este modo, es preciso señalar que “la relación cuerpo-poder se da de forma intrínseca, es decir que el poder es parte del cuerpo, de su existencia y esencia misma, por lo que se forja a través de una imperecedera red de relaciones que tienen como conducto principal y esencial al hombre, por lo que el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político...” (Foucault, 2002, p. 18).

De esta manera, los territorios del cuerpo y las estéticas corporales hacen parte de una construcción histórica del mundo, de sistemas de creencias y representaciones orientadas al significado y el símbolo en las culturas. Particularmente, en los pueblos originarios, prima una cultura basada en principios de clasificación y diferenciación que, operacionalizados, le dan sentido a su vida y a su etnicidad, pero también construyen relaciones de poder, de dominación o de sujeción.

4.2.3. Itinerarios corporales

El análisis social del cuerpo implica interpretar en toda su complejidad las distintas modalidades de la actividad humana en las prácticas corporales. En este sentido, la antropología moderna ha desarrollado un tipo de etnografía corporal, desde la cual se definen y describen los llamados itinerarios corporales, que pueden ser conceptualizados como procesos vitales individuales, que a su vez conectan y refieren a estructuras mayores. En otras palabras, nos referimos a un fenómeno específico que posee dimensiones micro y macro sociales, pero siempre enfocados en la corporalidad como eje fundamental de comprensión (Esteban, 2016).

Aquí, el cuerpo es entendido como lugar de reflexión, vivencia, resistencia y cambio social, en diferentes aspectos: económicos, políticos, sexuales, estéticos e intelectuales. De esta manera, la idea de itinerario refleja al cuerpo, como un ente dinámico, abierto y en continua transformación, donde lo que interesa es subrayar la interrelación, la tensión entre acción social, entendida como lo corporal y contextos sociales diferentes y múltiples en los que se desenvuelve la persona, entre prácticas corporales e ideologías sociales y políticas (Poot, 2008).

Por tanto, el cuerpo deja de ser una superficie neutra, o un mero depósito de ideas representaciones y símbolos, para constituirse en agente de estructura y acción (Esteban, 2016). La categoría de género, que no es ajena al cuerpo, sino que lo ha involucrado íntimamente, pasa a ocupar un lugar fundamental dentro del concepto de itinerario, siendo conceptualizado como el conjunto de características diferenciadas que cada sociedad asigna a hombres y mujeres.

Seguir cuestionando la idea de lo masculino y lo femenino como categorías estables, fijas, sin fisuras, permite mostrar que la identidad de género es siempre una identidad corporal, que hace parte de las categorías sociales que se producen en una época. Por tanto, los itinerarios corporales se interpretan como procesos de transformación propia que se relacionan directa y explícitamente con la transformación social (Esteban, 2013).

El cuerpo es considerado, por tanto, un nudo de estructura y acción, el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, culturales, sexuales, estéticas e intelectuales” (Esteban, 2004). Este tipo de acercamiento teórico-metodológico permite ocuparse de la subjetividad y del individuo de una manera poco común en ciencias sociales, incluso en antropología, donde generalmente se ha tendido más a estudiar el grupo, la comunidad. Emplear el estudio de itinerarios corporales nos lleva a pensarlos como experiencias excesivamente coherentes, racionales, lineales, en progreso. Aunque su ventaja principal es poder mostrar las vidas, los cuerpos, en movimiento, y subrayar las interrelaciones, las tensiones, entre las acciones (entendidas como corporales), las ideologías y los contextos múltiples en los que se desenvuelven las personas; y donde es, precisamente, la interrogación corporal la que va guiando las prácticas de mujeres y hombres, que en ciertas circunstancias modifican los itinerarios para responder a estructuras sociales, contribuyendo a su propio empoderamiento (Galarza, 2008).

Así, trata de ampliar la mirada sobre cómo se constituye la identidad de género, comprendiendo la existencia de una tensión entre las prácticas de las sujetas-mujeres y la estructura institucional, la cual construye, de-construye, transforma, perdura y resiste procesos vitales individuales que ocurren dentro de estructuras sociales concretas, y que por tanto terminan remitiendo a un colectivo centrado en las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales.

Es por esto que las afectaciones en el marco del conflicto armado presentan una condición diferencial respecto al orden del género. Las afectaciones a mujeres e integrantes de la comunidad no son simples daños secundarios, sino que hace parte de unas violencias estratégicas constitutivas del modus operandi de los actores armados en el territorio (Céspedes-Báez, 2018). De esta manera, los agenciamientos de los grupos armados en la vida cotidiana de las comunidades, tuvieron una especificidad con poblaciones como niños, mujeres y personas sexo-

diversas, lo que ha figurado como focos de acción de los actores armados para el desarrollo de sus proyectos bélicos.

Según Patiño (2009), las mujeres en los territorios conflictuados se encontraban en condiciones de vulnerabilidad debido al orden social instaurado por la guerra autoritarista y machista. Esta violencia se manifiesta en la pobreza, el riesgo, la amenaza y angustia en las personas que integran específicos contextos territoriales, en el cual las mujeres se ven obligadas a asumir las consecuencias emocionales, económicas y políticas sufridas por otras personas. Estas situaciones preexistentes de exclusión, estigmatización y discriminación hacia las mujeres se refuerzan en espacialidades en donde predomina el conflicto armado y en el cual se ejercen diferentes formas de violencia que promueven y validan relaciones de poder desiguales propias del patriarcado.

4. Metodología

La presente investigación se inscribe dentro de la investigación con **enfoque cualitativo y se utilizó como método el etnográfico**, el cual tuvo como finalidad la integración y participación de los sujetos: Investigador y población como sujetos de conocimiento para describir de los aspectos culturales, estéticos e identitarios que se reflejan en las vivencias corporales de las mujeres Emberá-Katío del Alto Sinú atreves del Kipara, de ahí que esta investigación sea de tipo descriptivo.

Así, las descripciones de la representación iconográfica permiten generar una explicación territorial de su memoria biocultural y su interacción con el entorno a través de la subjetividad corpórea en relación con la pintura facial y corporal (Kipara). Para ello se utilizaron instrumentos de investigación cualitativa como la entrevistas a profundidad, cartografía cuerpo-territorio, observación participante y diario de campo para la definición de categorías de análisis de observación

La metodología se construye desde una perspectiva feminista, sembrando una escucha atenta de las voces de las mujeres como portadoras y transmisoras de demandas sociales con lenguaje artístico propio, construyendo un espacio de expresión del cual las mujeres se apropian al pintar (Kipara) sobre temáticas que atraviesan sus modos de vida, sus ciclos y sus territorios.

En este sentido, la investigación se apoya en una epistemología feminista, incorporando voces de las mujeres Emberá-Katío como fuente principal de la investigación. Por lo tanto, para reforzar el objetivo central la propuesta metodológica busca aportar a la visibilización de las mujeres que vienen creando una expresión artística y cultural del Kipara para expresar sus vivencias de manera corporal durante los ciclos de la vida social: Nacimiento, juventud, menarquia, unión conyugal, actividades de caza, enfermedad, muerte, entre otros.

Las claves sobre las que se basa el desarrollo de este proyecto, es la interacción con las mujeres de la comunidad Emberá Katío, quienes en distintos grados de profundidad y según sus posibilidades y deseos se comprometen con el diseño y propósitos del proyecto: incorporando nuevas narrativas que aportan una guía en términos del mapeo corporal y la pintura Kipara como reflejo de sus vivencias; Siendo las referentes o guías para marcar el camino en territorios y códigos que son en gran parte desconocidos.

4.1. Método Etnográfico

Su objetivo es describir las cualidades y características de un grupo determinado de personas (Woods, 1987). El investigador etnográfico, desea aproximarse a la naturaleza de la realidad humana, centrándose en la descripción, la comprensión, análisis e interpretación del medio. Por ello, al querer adquirir conocimiento sobre la realidad social del individuo investigado, se profundiza con mente abierta, dando emersión a las impresiones respecto a las relaciones interpersonales dentro de la unidad social de análisis y la promoción de la cultura.

Con la elaboración del diario de campo, el investigador contrasta sus diferentes fuentes de datos, mediante la triangulación de los instrumentos de recolección de datos y las teorías que sustentan la interpretación válida de los fundamentos empíricos, hasta quedar satisfecho con lo indagado. Al pertenecer al enfoque cualitativo, el diseño etnográfico se ampara en las normas, valores y roles del ambiente estudiado, haciendo una observación-participante y al mismo tiempo, escribiendo sus observaciones y sistematizándolas por categorías de análisis para registrar la conducta individual y grupal de manera específica, espontánea y con carácter objetivo y/o visión Emic.

Lo que se busca con el uso de este método es diseñar con la voz de los participantes, una imagen de calcar del grupo en cuestión, enfocándonos en captar la realidad hacia lo pertinente de nuestra pregunta de investigación. Los estudios y enfoques del conocimiento del cuerpo y territorialidad desde la etnometodología y

el enfoque Emic y el interaccionismo simbólico en las ciencias sociales ubican al cuerpo en un lugar central de análisis de los comportamientos y las relaciones humanas.

De esta forma, los aportes sobre la concepción y teorización del cuerpo y la corporalidad, han venido desde el feminismo; mediante lenguajes, discursos, roles y funciones de los individuos sexualizados, interpretados a la luz de las diferencias en las construcciones socioculturales sobre género y cuerpos, como un elemento fundamental para comprender las estructuras de las sociedades.

4.2. Tipo de investigación

En la presente investigación es de tipo descriptiva, tanto la recolección de datos como su interpretación son el resultado de las técnicas y métodos de investigación social aplicados, responden a la revisión documental y el relato autobiográfico de los sujetos de conocimiento de igual forma es descriptivo por representación del Kipara en el cuerpo de las mujeres, esta descripción se hace a partir de los símbolos que se construyen desde la significación dentro de un marco cultural, son estas significaciones las cuales describió la presente investigación.

4.2.1. Descripción Iconográfica

La iconografía describe, analiza y, eventualmente, interpreta el contenido de las imágenes generadas por las artes visuales mediante el lenguaje verbal. Dado que la iconografía representa las imágenes con palabras, su aplicación trasciende el plano heurístico al poner en contacto dos registros semánticos diferentes, el visual y el verbal. En realidad, se trata de un método con una notable carga epistemológica, como veremos más adelante, puesto que el análisis iconográfico induce a la reflexión sobre la capacidad gnoseológica de las imágenes creadas por el hombre (Cayuela, 2014).

Es decir, de un lado se consideran las posibilidades comunicativas que tienen las imágenes para transmitir información de manera independiente a la palabra, y de otro, si esta información visual se puede capturar sin mermas y traducirse al lenguaje verbal. Tales implicaciones epistemológicas han condicionado no solo la percepción que se tienen sobre las imágenes, sino también la construcción de las metodologías que se han elaborado para su análisis. Unas metodologías que, en todos los casos, están basadas siempre en el lenguaje verbal, un medio diferente al de las imágenes.

La investigación iconográfica supone el manejo de un gran número de imágenes con el fin de poder realizar comparaciones, establecer relaciones y dibujar líneas de filiación. Desde una perspectiva clásica dentro de las imágenes se distinguen aspectos connotativos y formales, los cuales pueden ser estudiados de manera independiente, aunque sin negar las relaciones entre ambos. Los aspectos connotativos refieren a lo que es representado y al significado que esa representación tiene en la sociedad donde participa. Los aspectos formales, por su parte, incluyen las cualidades que definen un estilo (Shepard, 1956)

La presente investigación tiene como objetivo central, realizar una descripción iconológica (iconografía) de las representaciones de la pintura facial y corporal Kipara hecha por las mujeres Embera-Katío y sus múltiples significados y representaciones.

4.3. Técnicas e Instrumentos

4.3.1. Entrevista

La entrevista es la interacción en tiempo real entre dos participantes, donde uno es el entrevistador y el otro el entrevistado. La disertación se da desde los temas de estudio, la situación problema o el enfoque hacia ciertos esquemas, con un fin profesional. (Ander, 1996).

Para esta investigación, se utiliza la **entrevista semiestructurada**, previamente preparada, normalizada y distribuida, mediante una lista de interrogantes instaurados con anterioridad. Las preguntas de la entrevista estarán planificadas desde tres factores: longitud, naturaleza de la pregunta y naturaleza de la investigación. A su vez, tendrá una fase introductoria donde se le proporcione al entrevistado el objetivo de la misma, el uso de la información obtenida y lo que se espera de su aporte. Luego se realizarán preguntas puntuales y se finaliza con preguntas más abiertas y abstractas para brindarle confianza y un espacio de espontaneidad al entrevistado.

El fin mismo de las entrevistas es describir las percepciones que tienen las mujeres Embera- Katío sobre las territorialidades del cuerpo (naturaleza, cuerpo, representaciones sociales). Se entrevistaron un grupo de mujeres por su labor y conocimiento sobre el Kipara y se recoge información sobre **la descripción de los procesos para la elaboración de la pintura, las representaciones que se realizan y las dinámicas que estas expresan en un contexto social.**

4.3.2. Cartografía Social y Mapeo Corporal

La cartografía social como técnica de investigación social devenida de la Investigación Acción Participativa (IAP), permite acercarse y construir el conocimiento de un territorio, a través de su principal herramienta que es el ejercicio de mapeo participativo, en el que se sitúa un territorio específico. La construcción colectiva de mapas permite la reactualización de la memoria individual y colectiva y favorece la narración oral.

Métodos como los mapas del cuerpo, se utilizan como mecanismos exploratorios. Son usados como vehículos de comunicación y representación, acerca de aquello que con menos frecuencia es narrado, ya sea porque aquella narración incorpora

un suceso traumático o porque se requiere un conocimiento especializado del territorio o como en el caso del Kipara, los elementos iconográficos solo se pueden describir y estudiar a través de la pintura en rostro, cuerpo o plasmados en un mapa corporal. Las imágenes que se dibujan, se convierten así, en símbolos y representaciones de la experiencia, de las respuestas y las emociones del individuo y los modos en que estas habitan en el cuerpo.

Si bien, la cartografía social permite identificar los lugares, hábitos o prácticas que influyen en la construcción de la identidad colectiva y memoria histórica, los mapas corporales permiten explorar estos aspectos en su inscripción corporal, la memoria y la identidad encarnada con sus huellas físicas, emocionales y simbólicas, a partir del trazo de la silueta de sus cuerpos sobre una superficie que posteriormente se convierte en un lienzo y medio para explorar y expresar sentimientos y percepciones. Así los elementos recogidos en la cartografía entran en diálogo y análisis con los elementos que se expresan en el mapeo corporal.

La cartografía social es una metodología alternativa, que permite a las comunidades conocer y construir un conocimiento integral de su territorio para que puedan escucharse y elegir una mejor manera de vivirlo. Es una forma de investigación humanista y humanizadora, con propuesta conceptual y metodológica que hace uso de instrumentos técnicos y vivenciales.

Este tipo de mapas se elaboran por la comunidad en un proceso de planificación participativa poniendo en común el saber colectivo y de esta forma legitimarlo. Es un proceso democrático de construcción de conocimiento, a través de la transcripción de la experiencia de los lugares no nombrados. Los miembros de la comunidad analizan colectivamente los problemas sociales, en un esfuerzo por comprenderlos y solucionarlos. Es una metáfora que parte desde una situación conocida o insuficientemente conocida, a una situación más abstracta, simbólica que salta a la vista y traduce la complejidad del entramado social (VivesBarton, 1998).

Las cartografías individuales y colectivas dieron respuesta a las preguntas por las vivencias corporales asociadas al Kipara en la presente investigación. Estas cartografías muestran un paralelo entre los lugares (comunitarios, sagrados, alimentarios, recreacionales) y su interrelación con las experiencias vistas y contadas de las mujeres. Los ejercicios individuales se realizan en cada tambo y luego, mediante un grupo focal se busca detallar la cartografía social por cada lugar del estudio. A medida que se hace la cartografía se va entrevistando, en espacio y tiempo.

En cuanto al mapeo del cuerpo como territorio, la cartografía corporal responde al dibujo que las Embera-Katío hacen de ellas mismas y que después se convierte en un mapa. Con esta técnica hacen evidentes cómo lo ven desde su cuerpo. Además, adquieren consciencia del por qué es importante defender el lugar donde habitan. El mapeo del cuerpo como territorio surge con el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, de la necesidad de compartir la experiencia y generar empatía entre personas de distintos territorios, dando cuenta de la importancia de reflexionar los vínculos entre el cuerpo y los territorios de vida o estudio (Cruz, Vázquez, Ruales, Bayón y García, 2017).

Este proceso de mapeo se realizó de manera grupal. En el caso de que se realice un mapeo grupal será más potente si las personas del grupo pertenecen a un mismo territorio de vida. Se les pide a las personas que se dibujen a sí mismas en su territorio, y que piensen en cómo vivencian y sienten sobre sus cuerpos las diferentes expresiones de identidad. Se propone dibujar todos aquellos lugares importantes o necesarios visibilizar en un mapa del territorio. Posteriormente, se plantea indagar también en estos mapas del cuerpo-territorio aquellos lugares donde comúnmente se dibujan las figuras alusivas a la naturaleza y los ciclos de vida. Y, por último, se reconoce en ese territorio-cuerpo los lugares de resignificación de la identidad.

Es necesario resaltar que, aunque en el diario de campo se refleje solo la presencia en la comunidad durante cierto tiempo, este es el resultado de varios años de trabajo de campo en lo que he participado con diferentes equipos de investigación que han desarrollado acciones en el territorio Embera-Katio. A continuación, una breve descripción cronológica de esta presencia.

2017	Trabajo de campo con la comunidad de Beguido (tierra de venado) en el marco de las prácticas de campo (práctica de Córdoba) del Programa de Ciencias Sociales de UNICORDOBA. Se realizó un Taller de Etnografía visual. Un registro detallado fotográfico para el curso de Antropología Social y Cultural. Fue una experiencia significativa para aprender el uso de herramientas de análisis cualitativo como el diario de campo y la fotografía.
2019	Visita a la comunidad de Pawarando como asistente de investigación del Programa Llegó el Maestro desarrollado por Maestría en Ciencias Sociales de UNICORDOBA en asocio con UNESCOSOST-Barcelona Tech. Se llevó a cabo un registro fotográfico del resguardo.
2021	Recorrido por las comunidades de Sambudó y Nejondó sobre el río Sinú, desarrollando trabajo de campo a través de la elaboración de entrevistas, diario de campo y fotografías para obtener el material de análisis de la presente tesis de licenciatura y de la tesis Doctoral de la docente Angela Ma Moreno Barros. Permanecimos 15 días en las comunidades, conviviendo y conociendo más de cerca las problemáticas socio-ambientales y puntualmente sobre la pintura facial y corporal Kipara.
2022	Trabajo en la comunidad de Amborromia en el marco del Programa de Cooperación Internacional Somos Comunidad en el cargo de Mentora Organizacional para la Fundación Panamericana para el desarrollo FUPAD y USAID, para el fortalecimiento y la entrega de dotación de la guardia indígena de la comunidad de Amborromia liderada por la OSC OJURUBI con participación de población LGTBIQ+ Embera. En esta oportunidad se hizo un acompañamiento para el fortalecimiento de la cohesión social y autoprotección, Se realizó un registro fotográfico de la comunidad.

5. Resultados

5.1. La experiencia de una mujer kapunia (no Emberá) en territorio Emberá

La conjunción narrativa-etnográfica no es solo un medio de exploración y análisis, sino también una suma de acontecimientos y una narración sintética de experiencias de vida que conforman formas de ser y de pensar, pero también un pensamiento situado. Es por ello que en este capítulo describo mi ejercicio etnográfico con una experiencia de inmersión. En el proceso de inmersión yo soy un otro (otra), soy alguien de afuera que ingresa, soy una mujer atravesada por la academia, soy una kapunia, pero al tiempo soy el cuerpo que también permiten pintar.

Día 1: sábado 10 de abril del 2021. Sumergida en el bullicio de Puerto Frasquillo, observo en el afán debajo del sol desnudo el transcurrir de todos los cuerpos ahí presentes; Siendo casi nadie, consciente del otro, observo la labor que les corresponde hacer, recuerdo cómo es la vida en la calle que no es muy diferente a este puerto: Personas que parecen programadas para hacer determinada acción. Sin un momento para pararse a pensar y observar lo que ocurre a su alrededor, todo debe fluir y seguir en movimiento como el río que parece ignorar a todos los mortales en su ladera.

Vuelvo a mí y recuerdo los días que tengo por delante, sé que hay mucho por hacer, pero tengo claro que, a diferencia de la gente del Puerto, este ejercicio que realizaré va a exigirme una dedicación total y estar en el tiempo presente, de ser consciente de mí misma, de mi entorno, y de los otros. A las 11:00 de la mañana comienza el primero de mis días en este viaje que promete emociones como aprendizajes.

Al embarcarme en el Johnson, una lancha un poco rudimentaria pero que se traduce en la forma de ganarse la vida para algunos Emberá como Chirri, quien tendría la responsabilidad de llevarnos a mí y otros Emberá a sus comunidades.

Ilustración 1: Embarcaciones en Puerto frasquillo



(Yulissa M. Paez 2021)

Conforme empezó el recorrido en las aguas del Proyecto Hidroeléctrico Urra, aguas tan tranquilas que parecían un piso liso, me atraían de tal manera que me provocaba lanzarme en ellas y simplemente flotar; sin embargo, casi al instante este pensamiento se vio interrumpido por algo que se me hizo imposible NO notar: Aquel contraste de vida en el agua y en los impresionantes paisajes frondosos y muerte en las laderas del río a causa de la deforestación. El contraste daba la sensación de tensión y llamaría incluso la atención de la persona más abstraída. Me lamenté por esto y por lo acostumbrados que parecían estar mis compañeros de viaje a este paisaje tan hermoso y llamativo como oscuro y triste.

Ilustración 2: Bosque Frondoso -Parque Nacional Nudo del Paramillo



(Yulissa M. Paez, 2021)

Nos adentramos más en las aguas del río Sinú, estas se hacían levemente más movidas, así pues, la experiencia de viajar en Johnson es tanto enriquecedora visualmente como aterradora por momentos, aquel bramido del río chocando contra

Ilustración 3: Laderas deforestadas a orillas del Rio Sinú



la lancha y su sonido que se mezclaba con el de las aves y el de otras lanchas, se sobreponía al sonido de las motosierras en las laderas talando los árboles.

El sol reflejado en el agua era tan cegador como el flash de una cámara fotográfica. No podía dejar de admirar que mi amigo y profesor Bilingüe Embera-Katío, Iván Domicó-Majuare y Chirri, no mostraban un ápice de nervios al estar al extremo de la lancha manejando, después de todo, este ha sido el río de su infancia y juventud, el río de su vida.

Al avanzar en el recorrido, la lancha seguía el cauce y hacía algunas paradas en comunidades dejando pasajeros y encomiendas, escuché algo que no pudo hacer menos que estremecerme y preocuparme: Las zonas taladas y quemadas están siendo arrendadas por la población Emberá-Katia a los Kapunia (personas que no pertenecen a la comunidad de los resguardos). Aturdida entre pensamientos que venían y se iban, entre las distintas perspectivas que me ofrecía viajar en la lancha a través del río, llegamos a nuestro destino a las 2:30 p.m., la comunidad de Nejondó, establecida a las orillas del río Sinú.

Al llegar, el silencio es lo único por oír, puedo divisar niños que, bañándose en la orilla, al notar que llegamos, no dejan de vernos mientras bajamos el equipaje. Caminamos mis compañeros y yo, guiados por un miembro de la comunidad que nos esperaba, caminamos a través de una trocha para llegar al tambo donde estaríamos alojados. En nuestro camino, nos encontramos a niños y mujeres que, aun viéndonos de manera extraña, nos daban la bienvenida con sonrisas.

Ilustración 4: Niños bañándose a la orilla del río. La relación de los Embera con el agua



(Iván López, 2019)

El lugar de hospedaje era el Tambo¹ de la señora Luz Marina, allí vive con sus hijos y nietos, todos nos dieron una calurosa bienvenida. La señora nos preparó una rica cena, gallina guisada con arroz. Durante la cena los anfitriones nos inundaron de preguntas: ¿Quiénes éramos?, ¿A qué veníamos?, ¿Por qué veníamos? El equipo que me acompañaba y yo, respondíamos a sus preguntas mientras terminábamos la cena. Al finalizar, nos despedimos y fuimos a las hamacas, esperando por el día siguiente. La noche nos arrulló con el sonido del Sinú, sus grillos y el frío de la madrugada, propio de un gran bosque húmedo tropical como es el Nudo del paramillo.

¹ Denominación de la casa Emberá, La vivienda Emberá Katío, es llamada por los indígenas como Tambo (‘‘De’’ en lengua Embera), se proyecta espacialmente su forma en una estructura totalmente de madera con planta circular o rectangular, construyendo un entepiso sobre pilotes a alturas que varían entre 1.50 o 2 metros sobre el nivel del suelo, con cubiertas circulares y cuyo material es comúnmente las hojas de palma, también existen variaciones con cubiertas rectangulares las cuales llaman tipo canoa. (Edwin J. Caraballo, 2018).

Ilustración 5: Vivienda tradicional indígena, nuevas tipologías e hibridaciones con el tambo tradicional Embera. Comunidad Nejondó



. (Yulissa M. Páez, 2021)

Ilustración 6: Joven Emberá Katío



. (Iván López, 2019)

Día 2: Domingo 11 de abril De 2021. Con la llegada del amanecer, nos despertamos a las 6:00 a.m., para bajar al río y sumergirnos en él. El agua era muy fría y nos congelaba todo el cuerpo. En el río se encontraban mujeres lavando su ropa a mano, charlando entre sí y riéndose de nuestra cobardía ante el frío de las aguas. Al terminar el baño, regresamos al tambo, en dónde las esposas de los hijos de la Luz Marina, nuestra anfitriona, nos recibieron con un rico desayuno preparado entre las mujeres de la comunidad. El desayuno fue plátano cocido con revoltillo de huevo.

Alrededor de las 10 a.m. pedimos los permisos para realizar las entrevistas a dos mujeres jóvenes Embera con edades entre los 20 y 25 años. Eran las esposas de los hijos de Luz Marina, quienes se encontraban en la cocina. Nosotros queríamos saber sobre el “**Kipara**” y nos contaron que dicha práctica consiste en pintarse el cuerpo, la cual es de suma importancia puesto que tiene diversos significados en la comunidad. Por ejemplo, una de las mujeres contó que el kipara era utilizado en la

Menarquia (Primera menstruación de la mujer) y según su experiencia, cuando tuvo su primera menstruación, ella fue pintada y encerrada en una habitación por 8 días donde nadie la podía ver, pues podía ser contaminada por todo lo que había afuera. También nos contó, que cuando nacen los niños les pintan todo el cuerpo para que no se le meta el Jai (Diablo), siendo esta una forma de protegerlos de los malos espíritus. En la entrevista se habló de la “Jagua”, la cual es una fruta que solo se puede recoger en el invierno² y de esta se extrae el pigmento para el Kipara.

Ilustración 7: Cartografía Social del resguardo de Nejongó



Elaborado por la comunidad, 2022

En la tarde, salimos a conocer el resguardo de Nejongó y observamos alrededor de 17 tambos, 1 escuela, el tambo de gobierno y la cancha de futbol, en su gran

² Temporada de Lluvia de las zonas ecuatoriales en Colombia el clima es predominantemente tropical. Por este motivo, no posee estaciones, sino dos periodos climáticos que pueden distinguirse: La época húmeda o de lluvias y la época seca. (IDEAM, 2022).

mayoría con la tipología de la vivienda tradicional con palma de iraca; pero también había 3 tambos con postes de cemento, techos de madera y zinc.

Ilustración 8: Casa o tambo de los Embera-Katío en Pawarando



(Iván López,2019).

Un dato que me pareció interesante fue que, algunos tambos tienen instalados paneles solares, aunque la mayoría no estén funcionando, estos paneles les fueron instalados en 17 tambos por un programa del Ministerio de Minas y Energía.

En el resguardo de Nejondó, recogen agua de lluvia en baldes, utilizan ollas para uso diario de la casa. También cuentan con una guaya que atraviesa el río para la recolección del agua que llega al resguardo, pero a la fecha estaba dañado por lo que recogen el agua en la orilla del río Sinú. Se pueden observar desechos sólidos como plásticos, botellas, vidrios y pañales por debajo de los tambos o áreas comunes, ya que no cuentan con un lugar para la recolección de las basuras.

Día 3: lunes 12 de abril de 2021. Fuimos al río a bañarnos nuevamente, cuando regresamos pudimos observar que las aguas del río aumentaron su caudal y su sonido acompañaron nuestros pasos. Al llegar al tambo estaban las señoras de la casa reunidas en la cocina, nos brindan de desayuno un plátano cocido con un trozo de pescado que es puesto a ahumar durante la noche en el calor del fogón. Les preguntamos si siempre ha sido esa la preparación del pescado, una de ellas nos cuenta que, antes cuando aún había pescados en el río, su alimentación era así, ahora ya no hay peces, pero todavía permanece la forma de prepararlos. Ya no se puede pescar en el río, y el agua no es apta para el consumo. – añadió con tristeza. Esto evidencia el riesgo en que se encuentran respecto a su seguridad alimentaria.

Ilustración 9: Fogón tradicional Embera, donde se prepara el pescado ahumado



(Yulissa M. Paez, 2021)

La señora nos contó que ya han vuelto a cultivar y que muchos Embera han regresado al territorio a partir del mes de Julio del 2021, fecha que coincide con la finalización de la entrega del recurso de la compensación que habían pactado con la empresa Urrá S.A por 20 años. Nos comentó que le parece bien que la gente vuelva porque muchos salieron debido a la inundación del territorio para la construcción del embalse y los desplazamientos por actores armados, legales e ilegales. Por el flagelo del narcotráfico se han visto muchas pérdidas humanas y un desuso en la tradición de pintarse con jagua el rostro y el cuerpo por parte de las niñas y jóvenes del resguardo. No se quieren pintar, al parecer por que les da pena

A las 10:00 a.m. esperábamos al señor Emiliano Domicó, fundador de la comunidad y ex noko³, conocedor de los primeros pobladores del pueblo Embera-Katío. La conversación empezó a las 10:30 a.m. Él me habló sobre el mito de Karagabí y el universo de los Trutuika, de la creación del mundo Embera y los poderes que provienen del agua. Expresó lo preocupado que está por el recurso hídrico, ya que, a partir de la inundación de Urra, el cauce de los ríos bajó. Afirmó que el nacimiento del río Sinú es territorio Embera-Katío, pero que hoy no pueden entrar allá por cuestiones de orden público. *“En bocas del manso y tigre si hay pescado, pero con la entrada de los colonos el ecosistema natural cambió de bosque húmedo tropical a potreros y cultivos ilícitos, el territorio está tomado por los grupos armados y se puede observar mucha tala de árboles a la orilla del río” (Emiliano Domicó, 2021).* También comentó que, si hay lugares sagrados en bocas del río Manso, Tigre y Sinú, pero que, con la entrada de los colonos, los Jaibanás decidieron cerrar los lugares sagrados⁴.

A las 4:10 p.m. se entrevistó a la profesora Berlinda Domicó, quién nos habla sobre la pintura corporal (Kipara) y el proceso para prepararla, del significado de las pintas y dibujos corporales. Ella relata que su uso va a depender atendiendo a la

³ La figura de Noko hace referencia a los títulos de cargos que desempeñan personas dentro de la organización indígena. (ONIC,2016)

⁴ La toponimia de los lugares sagrados se ampliará en el capítulo 2 sobre cartografía y las categorías de espiritualidad propuestas por (Moreno,2021)

necesidad, como curación, protección, estética o enfermedad. *“Las niñas en su primera menstruación son pintadas por las mayores dependiendo de la habilidad que quieran pasarle a la niña” (Berlinda Domicó, 2021).*

Fuera del audio y en confianza, nos explicó la distribución de las tareas en función del sexo/género, donde las mujeres son las encargadas del hogar, la siembra, recolección, cuidado de los animales, niños, ancianos y esposos. Finalmente, el rol de los hombres se centra en preparar la tierra para la siembra (Tumbe del monte y quema). También nos confesó que, dentro de los hogares se presenta violencia intrafamiliar, manifiesta que los hombres no dejan que sus esposas e hijas se pinten porque pueden llamar la atención de otros hombres. La entrevista finalizó con esa confesión.

Día 4: martes 13 de abril de 2021. Nos despedimos de la comunidad y de la casa de Luz, nuestro hogar por varios días. Mientras cargábamos los bolsos e instrumentos de trabajo, caminamos por última vez por el pequeño camino del resguardo, mientras nos íbamos despidiendo de las señoras que ya estaban despiertas para comenzar sus labores. Llegamos a la orilla del Río Sinú, ahí nos esperaba el Johnson ⁵, conducido por un amigo de la familia Domicó que nos recibió.

Eran las 4:00 a.m. y junto con nosotros montaban las cajas y encargos que debían traer para la tienda del resguardo. Se observaba cómo la neblina cubría el bosque y podía percibir ese olor a tierra tan característico. El frío de la madrugada se colaba por mi cuerpo y el olor a tierra permaneció durante las dos horas de camino hacia la comunidad de Sambudó. Durante el recorrido por el río Sinú, se observan piedras metamórficas, caliza, también árboles nativos a la orilla del río, como pichindé, bijao, palma de iraca y mata ratón. Se observan, además, nidos en formas de mochila,

⁵(Lanchas grandes hechas en madera que sacan del bosque del paramillo, construidas por los Embera-Katios y pintadas de varios colores como el rojo, amarillo, azul y verde. En promedio es ocupada por 12 pasajeros con sus pertenencias, más los equipajes que llevan por encargo).

cocineras, garzas blancas y grises, acompañado de un silencio que solo se deja de sentir por el ruido de los otros Jonhson que pasan por nuestro lado.

Después de atravesar el río (que en las zonas altas era bastante caudaloso) y recorrer todo un paisaje verdoso, el lanchero iba haciendo paradas en cada comunidad para dejar y recoger los demás pasajeros. Dejamos detrás la inmensidad del río y llegamos a la comunidad de Sambudó, la cual se encuentra a la orilla del Sinú; nos bajamos en el puerto de la comunidad donde encontramos embalses tradicionales de madera que manda al puerto de frasquillo, de ahí nos preparamos para caminar 20 minutos hasta llegar a la casa de Amparo, nuestro hogar por unos días.

Mientras caminábamos, se sentía el olor a borojó durante todo el trayecto. Había árboles sembrados a lo largo del camino. Nos alojamos en el Tambo de Amparo Domicó, representante de las mujeres del Resguardo Embera-Katío del Alto Sinú y Vice-Noko. Desde su casa se puede observar el río Sinú, y por la parte trasera se visualiza una quebrada que desemboca en el mismo río; El agua de la quebrada se utiliza para el hogar, bañarse y para que los niños jueguen. Alrededor de la comunidad se observan árboles frutales de Mango, Borojó, Guama, Cacao y Limón. También plantas tradicionales, identificadas por el **Jaibana**, como el árbol de jagua, usado para hacer el pigmento de color negro para el Kipara y el Rabo de chucha para la picadura de culebra.

En las horas de la tarde, llegaron a nuestro Tambo, varias mujeres de la comunidad para visitarnos y darnos la bienvenida: La señora Luz Dary, la señora Lucila, su hija Dina Luz Domicó y el señor Aludyn. Todos ellos querían pintarnos con kipara. Mientras nos contaban la preparación de la Jagua, nos hacían preguntas a todo los del equipo de campo, pues querían saber qué veníamos a hacer a su comunidad. Antes de realizar la conversación, la señora Luz Dary preparó comida para todos los presentes en compañía de su mamá, esa noche comimos arroz, gallina guisada y plátano. Llegando la noche todos partieron a sus casas y en medio de la despedida

encontraron bajando del tambo una culebra, con nombre común (come pollo), mientras mataban la culebra se reían de nosotras “las Kapunia” como nos llaman los Embera.

Día 5: miércoles 14 de abril de 2021. Empezó el día a las 6 a.m., Iván salió a pescar, tiró varias veces la atarraya, pero no sacó nada del río. Mi compañera de campo preparaba el café comprado en el puerto de frasquillo antes de ingresar a la comunidad. Se organizó el material de trabajo, mientras Iván salía nuevamente a buscar al Jaibaná y esperábamos a las mujeres de la comunidad. Luego de unas horas llegaron al tambo Iván, el Jaibaná, su esposa y nietos y las señoras de la comunidad. Ellas llegaron vestidas con su traje tradicional, su paruma de muchos colores (verde, azul, morado, naranjado) y una de ellas llevaba un buzo azul para protegerse del sol; todas tenían botas pantaneras, su cabello estaba suelto y también estaban pintadas con jagua en su rostro, manos y piernas; en su cuello tenían collares de muchos colores y en sus brazos manillas (artesanía realizada por ellas mismas). Nos presentamos ante el Jaibaná y su familia, el señor tenía puesto una camisa morada, un pantalón gris, llevaba botas pantaneras negras y un sombrero de concha jobo, en su mano tenía unas manillas en chaquira (Emberá Neka) y su rostro estaba pintado con unas figuras hechas con jagua (Kipara).

Ilustración 10: Francisco Domicó, Medico tradicional y líder Embera, comunidad Sambudó.



(Yulissa M. Paez 2021)

La primera conversación se realizó con el Jaibaná, donde nos contó sobre los lugares y animales sagrados, espíritus del agua, la creación del mundo Embera, sus Dioses, la importancia del agua, el uso de las plantas medicinales y el origen del Kipara (Relación Naturaleza- Cultura). También, reflexionó sobre el debilitamiento de la organización Embera. Los asesinatos de los líderes indígenas: Kimi Pernía, Lucindo Domicó, Alonso María Jarupia y Aurelio Domicó, ocurridos todos en el año 2002. Nos confesó que a los líderes actuales solo les importa los intereses personales. Para el encuentro se realizó una olla comunitaria en la que participaron las mujeres de la comunidad.

Después nos dispusimos a realizar las cartografías corporales (colectivas), donde participaron mujeres y adolescentes de la comunidad y tres hombres adultos. Aplicamos la metodología de fotografías narrativas que llevó a los participantes a

evocar recuerdos y percepciones en relación con las imágenes mostradas sobre cuatro categorías de la memoria Biocultural: Territorio, espiritualidad, sistemas productivos y ciclos del agua. Luego de esto, realizamos la entrevista a la señora Luz Dary sobre el (Kipara). En medio del espacio comunitario, se nos permitió observar el trabajo espiritual del médico tradicional (Jaibaná), quien empezó un ritual de sanación de mal de ojo a una joven Emberá quien se encontraba enferma hace más de dos años.

El ritual empezó con la ingesta de alcohol (Cervezas) que remplazo la chicha⁶ y cigarrillos que remplazó el tabaco. El Jaibaná sopla el humo del cigarrillo en la cara y la cabeza de la joven, mientras simultáneamente le hablaba en voz baja y tocaba el pecho de la joven, ella lloraba. Nos explica Iván que el mal de la muchacha sintió la presencia del médico tradicional. Luego de 6 cervezas, el Jaibaná entró en trance. En una estrecha conexión con la naturaleza, pide permiso para tomar las plantas necesarias para curar el mal de ojo; el Jaibaná les indica a los familiares el nombre de la planta y el lugar dónde la encontrarán, luego los familiares de la joven (hermano, madre y padre) salen a buscarlas al bosque, mientras una señora sostiene a la joven.

Después de estar presente por varias horas acompañándolos, el equipo de campo decidió dejarlos solos y bajar todos a bañarnos en la quebrada. El ritual de limpieza debía seguir y el Jaibaná hablaría con la joven y sus familiares. El día finalizó cuando el espacio comunitario se cerró con una despedida para todos, en ella el Jaibaná nos expresó a Iván, Jennifer y a mí que lograríamos todos nuestros objetivos al igual que nuestro grupo de trabajo. Manifestó que quería conocernos para saber cómo éramos espiritualmente y nos advirtió que siguiéramos siendo de buen corazón. A Iván le dijo que iba a ser un gran líder del territorio Emberá. Nos tocó en el brazo y nos dijo: *¡Buena suerte! Yo quería conocer y ya conozco el corazón de cada uno de ustedes.*

6. Bebida embriagante tradicional, elaborada por los Emberá, a base de maíz, la cual es enterrada para el proceso de fermentación y posterior consumo.

Día 6: jueves 15 de abril de 2021. Despertamos a las 3 a.m. en punto, en medio de la oscuridad y el silencio. Queriendo escuchar por última vez el sonido de los pájaros y el retumbar entre las piedras de las aguas del río. Como si los sonidos, nos contaran las luchas y resistencias que han librado quienes habitan este territorio ancestral. Desde las comunidades de Sambudó y Nejondó, en nuestro sexto y último día de recorrido por el río Sinú, nos despedimos de la comunidad Embera-Katía para regresar a nuestras rutinas, nuevamente camino a puerto frasquillo.

La noche anterior habíamos dejado todo empacado, solo faltaba recoger nuestras hamacas y partir al puerto de Sambudó donde esperaríamos el primer Johnson que sale por esos alrededores camino a Frasquillo. Nos sentamos en unos palos que había en la playita del puerto mientras esperábamos. A las cuatro de la mañana, llegó el Johnson que debíamos tomar, subimos junto con nuestro equipaje y cada una de las vivencias que nos dejó este viaje, pintados con jagua. La lancha arrancó y nuevamente volvíamos a ver ese paisaje entre lo verde del bosque y sus montañas intervenidas para el cultivo ilícito o convertidas en potreros.

Mientras navegamos, el río va cambiando conforme nos vamos acercando al embalse de Urra. Las aguas se tornan verdes y a lo lejos se divisa el puerto. Llegamos alrededor de las nueve de la mañana, cansados de estar sentados tantas horas. El cambio era notable, la tranquilidad y conexión con la naturaleza había sido remplazada por el bullicio de los que llegaban y de los que se iban nuevamente, por los vendedores ofreciendo productos, (Graneros, farmacias, billares, restaurantes, bombas de gasolina y misceláneas). Nos bajamos de la lancha, subimos al restaurante que estaba más cercano, desayunamos, nos comunicamos con nuestros familiares para avisar que ya habíamos llegado y que en pocas horas estaríamos en casa; finalmente salimos a buscar mototaxis que nos llevaran al terminal de transporte que se encuentra en el municipio de Tierralta-Córdoba, subimos a las motos y arrancamos nuevamente, un viaje de media hora para llegar a Tierralta.

En medio de las despedidas, nos fuimos felices y renovados por el intercambio cultural. No solo terminamos el trabajo de campo, sino que también conocimos personas maravillosas, gente del agua y de la montaña, como se hacen llamar. Nos conectamos con nuestras raíces ancestrales y nos dejaron una enseñanza de vida, darnos cuenta con nuestros ojos de la alta vulnerabilidad de la comunidad.

Al bajar, nos enteramos de la planeación de la toma del parque central de la Ciudad de Montería (21/04/21) frente a las instalaciones de la Gobernación de Córdoba y la Alcaldía de la Ciudad, donde permanecerían hasta tener una solución a sus conflictos. Esto porque el conflicto en el territorio Embera-Katio sigue latente. Confirmaron que vendrían a reforzar el asentamiento indígena, el cual estaba ubicado al Norte de Montería, justo al lado de la sede de Urrá. SA, reiterando que seguirán exigiendo que amplíen el plazo de indemnización pactado a 20 años, el cual llegó a su fin en julio del 2021, situación que se comentaba constantemente en nuestra visita a las comunidades.

Las comunidades indígenas continúan desplazándose. Reclaman protección, afirmando que sus territorios han sido utilizados por las Fuerzas Militares para operaciones contra grupos ilegales. También manifiestan que seguirán reclamando al gobierno por las obras sociales, especialmente en los lugares en los que se están adelantando procesos de explotación minera. Siguen dejando claro que han sido víctimas de desplazamiento por los enfrentamientos entre el ejército y las bandas criminales que operan en la zona, lo cual los mantiene en un constante temor y vulnera su derecho a la vida en el territorio.

Los Embera-Katíos siguen estando en medio del conflicto que inunda de muerte y hambre su territorio. Hace tambalear su cosmovisión, cosmología, seguridad alimentaria y organización-política ancestral. Conviven con el conflicto armado colombiano que asesina a sus líderes y que pretende seguir invisibilizando e ignorando sus requerimientos como pueblo originario, extinguiendo su patrimonio

biocultural. La comunidad está en un StatusQuo por no poder hacer uso de su tierra, usurpadas por actores ilegales que ejercen control sobre cultivos ilícitos. El pueblo Embera-Katio existe y exige ser escuchado y atendida sus peticiones.

5.2. Contexto geográfico y social del pueblo Emberá Katio

El presente capítulo son el resultado de la revisión bibliográfica sobre el contexto geográfico, cultural y ambiental del pueblo Embera-Katio del Alto Sinú para la construcción de una caracterización de la situación actual de la población en los resguardos de Nejondó y Sambudó.

5.2.1. Contexto Geográfico, Cultural y Ambiental

El actual territorio Embera-Katio del departamento de Córdoba, fue constituido en Resguardo⁷ Indígena mediante las resoluciones 002 de febrero de 1993 y 064 de 1995, las cuales constituyeron los Resguardos Iwagadó (10.008 ha) y Karagabí (93.510 ha), respectivamente (Comisión Colombiana de Juristas, 2013). Según los datos geográficos, esta región se conoce como el Alto Sinú, jurisdicción del Parque Nacional Natural Nudo del Paramillo, en las estribaciones de la Serranía de San Jerónimo, ubicadas en la Cordillera Occidental, específicamente en las zonas ribereñas de los ríos Sinú (Keradó), Esmeralda (Kurazadó), Cruz Grande (Kiparadó) y Verde (Iwagadó)⁸.

⁷Los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas en favor de las cuales se constituyen y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables, según la Constitución política de 1991.

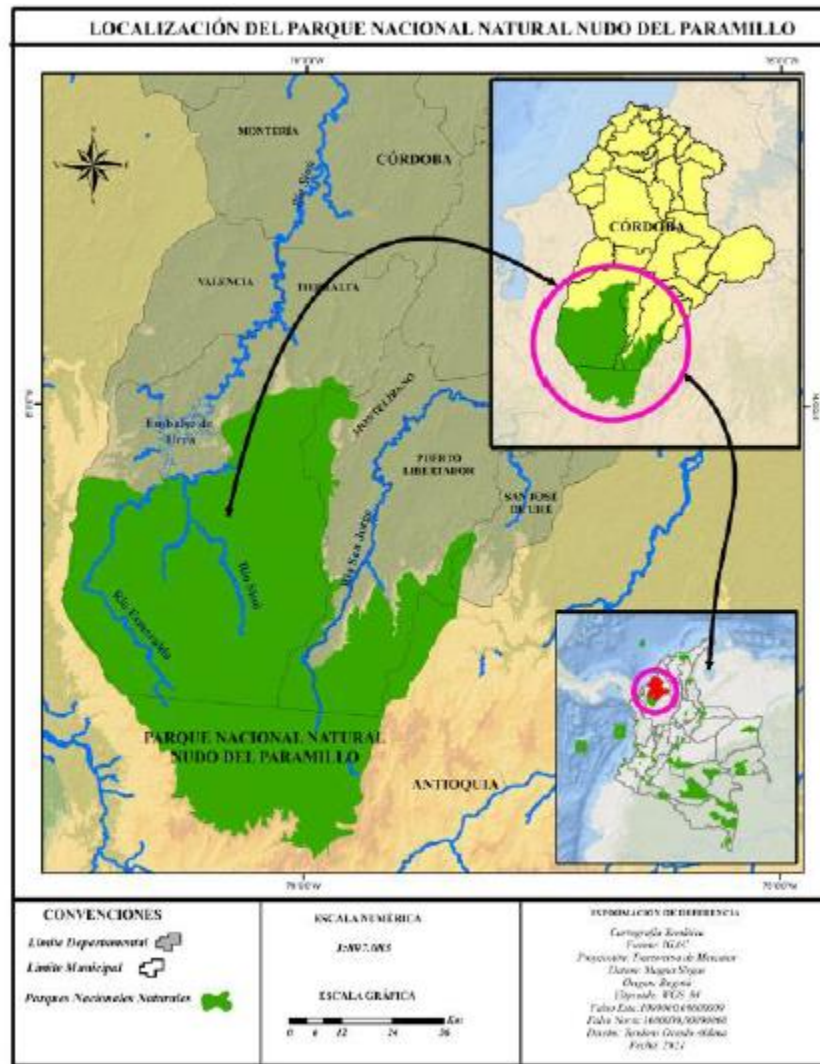
⁸ En *Lengua Êbêrà*, los nombres *Keradó*, *Kurazadó*, *Kiparadó* y *Iwagadó*, corresponden a los nombres en castellano de los ríos: *Sinú*, *Esmeralda*, *Cruz Grande* y *Verde*, respectivamente.

El Parque Natural Nudo del Paramillo (PNNP) es la EEP en el municipio de Tierralta y la subregión del Alto Sinú. El PNNP es un área protegida del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia, emplazado entre el extremo sur del departamento de Córdoba y la zona norte del departamento de Antioquía, específicamente en el extremo norte de la cordillera occidental, desde donde se desprenden las serranías Abibe, San Jerónimo y Ayapel. Fue creado en 1977 con el propósito de alinderar, proteger, reservar alrededor de 504.014 ha, caracterizados por presentar una enorme diversidad biológica. Además, en el PNNP se encuentran una de las principales estrellas fluviales del Caribe y Córdoba, ya que en este espacio nacen los ríos Sinú, Manso y Tigre (Alto Sinú), y por el sector del San Jorge, el río con el mismo, además de otros importantes cuerpos de agua. El municipio de Tierralta representa el 58,86% del área del parque.

El PNNP está emplazado en una ubicación estratégica desde donde se favorece la conectividad ecológica, de ahí la multiplicidad de esfuerzos para conservar los ecosistemas allí existentes, pues estos son fuentes de biodiversidad y proveedores de servicios ecosistémico a nivel local, regional y nacional. Este parque se encuentra inserto en un cinturón de bosque húmedo tropical que va desde el país de Ecuador hasta la zona noroccidental del país, también conocido como Chocó biogeográfico. Entre los principales servicios y aportes que brinda esta estructura se encuentra: Suministra el recurso hídrico a varios municipios que integran la subregión del alto, medio y bajo Sinú; hábitat y refugio para especies migratorias y endémicas en vía de extinción.

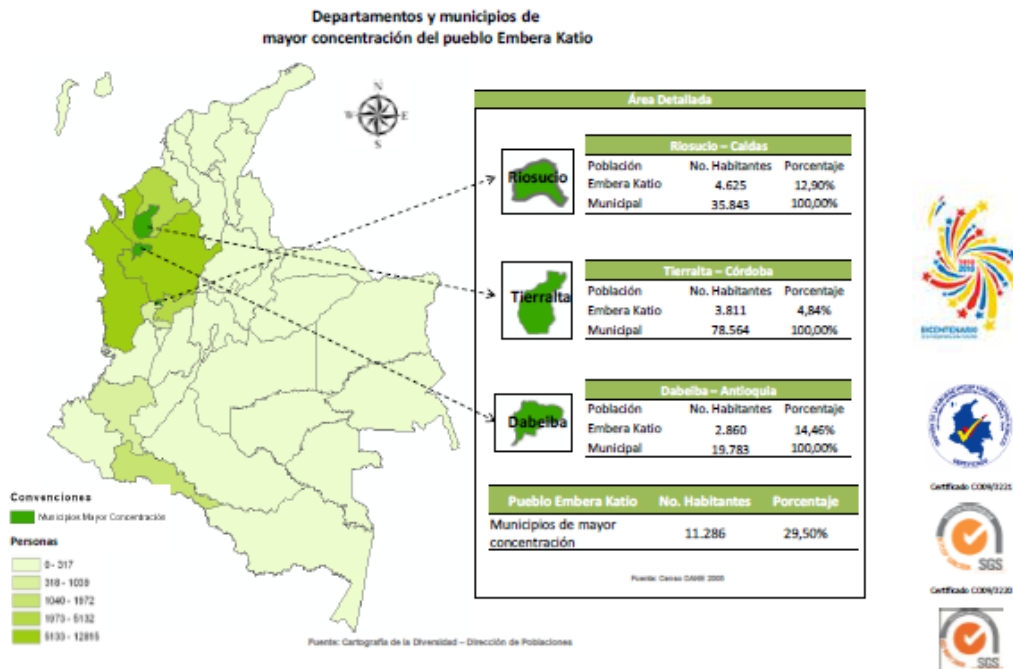
A nivel geomorfológico el PNNP está compuesto por una compleja trama de formas paisajísticas que van desde suaves colinas hasta páramos con una altura 3.960 msnm (Páramo el Paramillo), incluyendo también el cerro Murrucucú (1270 m), siendo uno de los varios puntos de mayor altitud. Es importante señalar que la mayor zona montañosa a nivel departamental se encuentra en el municipio de Tierralta. Otra de las formas paisajísticas son los planos inundables de los ríos Manso y Tigre, enquistados en el centro del parque y entre las llanuras aluviales de los ríos Sinú, Esmeralda y Manso.

Mapa 1: : Localización geográfica del parque Nacional Nudo del Paramillo



Mapa. Fuente: Elaboración propia a partir de IGAC.

Mapa 2: Distribución de las comunidades de Emberá Katío



. (Ministerio de la Cultura, 2010)

5.2.2. Contexto social del territorio habitado por los Emberá Katío

La trayectoria histórica de la vulneración de los pueblos Indígenas se remonta a épocas de conquista, proceso en el que se pretendieron imponer imaginarios de mundos y modelos sociales sustentados sobre unas economías morales que desconocieron formas de vida ancestral y modos de organización propios. Esta economía moral se ejerce sobre el cuerpo social con el fin de constituir unas identidades- alteridades y sobre esta consolidar prácticas económicas y políticas sustentadas en ejercicios de poder basado en la matriz de inclusión por exclusión.

Esta conceptualización resulta interesante para ver la relación entre las condiciones prácticas y discursivas del desarrollo y la pobreza, por ejemplo, toda vez que se

enuncia que con el desarrollo se elimina la pobreza; la marcada premisa dentro de los estudios del conflicto colombiano de que este se desarrolló producto de una ausencia estatal; como también para relacionar a aquellas representaciones dadas sobre la etnia y la raza en el marco de la conformación del estado y de las relaciones y disputas regionales dentro del mismo.

Por ello se alude que la conquista en la contemporaneidad continúa desarrollándose por medio de prácticas de despojo auspiciadas por las agendas del desarrollo que imponen sus dinámicas económicas por vías jurídicas, coercitivas o por medio de la violencia, bajo el presupuesto del crecimiento económico y la necesaria productividad de la nación. Sin embargo, estas economías implican la *extrahección* (Gudynas, 2013) de recursos naturales, la implantación de sistemas productivos como la ganadería y el desarrollo de proyectos minero energéticos. Pero requieren también de la consolidación de diversas alianzas entre diferentes actores políticos y de grupos paramilitares.

La historia política, cultural y ambiental del Sinú, del San Jorge y de las comunidades ribereñas han estado atravesadas por las disputas anteriormente aludidas. En esta espacialidad habitan diferentes culturas, la cuales se relacionan con diferentes paisajes y ecosistemas que posibilitan estos dos ríos. Desde su nacimiento, en el Nudo del Paramillo, se emplazan comunidades indígenas, pasando por innumerables caseríos y municipios con presencia de población campesina y afro hasta su desembocadura en la bahía de Cispatá, para el caso del Sinú, y en el río Magdalena, para el caso del San Jorge.

Una de las comunidades afectadas por estas políticas del desarrollo han sido los Embera Katíos, una comunidad de descendencia Caribe que habita en las estribaciones de la Serranía de San Jerónimo, en la zona geográfica denominada Alto Sinú. Estos se consolidaron como un grupo autónomo e independiente, con formas de poblamiento, cosmovisión, costumbres y arraigo que le son propias. Respecto al mundo mítico racional de los Embera, este está asociado a todas

aquellas expresiones estéticas y comunitarias que se expresan en los conocimientos ancestrales como la cestería, las artesanías (Ebera Neka), la música y la pintura corporal (Kipara).

Esta última es una de las manifestaciones más importantes dentro de esta cultura, por ser el elemento más común de relación entre cuerpo y territorio. La pintura corporal materializa las expresiones estéticas a través del color que representa dentro de su cosmovisión unos significados y funciones dentro de su cultura. Estas conexiones y redes comunitarias construyen universos de significados que parten de la apropiación e interiorización de los símbolos. De esta manera, su proceso de identidad y apropiación del medio están asociados a su espiritualidad, los cuales se tejen desde la experiencia sensible y la interacción simbólica. Es por ello, que el cuerpo para los Embera, al igual que el territorio, refleja la realidad del cosmos (Ulloa, 1992).

Sin embargo, todas estas prácticas se vieron afectadas por la construcción de la hidroeléctrica Urrá y las dinámicas del conflicto armado que hasta hoy día tiene fuerte presencia en la zona. La construcción de la represa fue pensada desde mediados del siglo XX, pero solo entró en operación comercial en el año 2000, en medio de un contexto de violencia generalizada. Frente al desarrollo de este proyecto, las comunidades realizaron diferentes ejercicios de movilización, siendo uno de los más destacados el Do Wambura ("Adiós río"), una movilización que se llevó a cabo en 1995, para protestar contra el proyecto y exigir procesos de diálogo. Luego de este hecho, inició el asesinato y la desaparición de líderes defensores del territorio, siendo uno de ellos Kimy Pernía Domicó, asesinado en el 2001 por los paramilitares.

La Central Hidroeléctrica Urrá está ubicada a 276 km de la desembocadura del río Sinú, en el Caribe colombiano, concretamente en el área rural del municipio de Tierralta, Córdoba. Su construcción fue pensada hacia 1942 por parlamentarios de la clase dirigente departamental, pero solo entró en operación comercial 58 años

después, el 15 de febrero de 2000 (Clavijo-Bernal, 2020). En ese tiempo sucedieron no solo hondas transformaciones sobre las dinámicas del río y sus ecosistemas aledaños sino también sobre sus poblaciones. El colosal proyecto inundó 7.400 hectáreas, según datos de Castrillón, Jaramillo y Mesa (2012), afectando el resguardo indígena del Alto Sinú y al Parque Nacional Natural de Paramillo, degradó los suelos, las ciénagas y en general los medios de vida en la parte baja de la cuenca del río en donde se asientan los campesinos.

Es decir, el costo que trasladó Urrá a los Embera Katío del Alto Sinú, fue aún más grande y desproporcionado: las tierras fueron inundadas, el pescado, la principal fuente de proteína de la población se extinguió, la organización fue desmantelada y el liderazgo asesinado, no contribuyeron realmente a la reconstrucción social y económica de este pueblo; por el contrario, desarraigaron y desplazaron a muchas familias hacia las cabeceras municipales de Tierralta y Montería, los impactos en su vida económica fueron drásticos, más graves fueron aún los impactos en la cultura y organización social.

En ese tiempo sucedieron no solo hondas transformaciones sobre las dinámicas del río y sus ecosistemas aledaños sino también sobre sus poblaciones. Mejía (2007) expone los factores principales del desplazamiento de la comunidad. Por una parte, establece que en la actualidad la extensión del territorio no es suficiente para el sustento y su supervivencia. Por otra parte, el contacto y padecimiento directo de la violencia y de las bandas del narcotráfico, quienes utilizan su territorio para la producción de cultivos de uso ilícito como la coca, han causado no solo desestabilización, sino también graves daños al medio ambiente y, por ende, en los cultivos para sobrevivir.

Respecto a la presencia de actores armados, para el caso del sur de Córdoba, las guerrillas se consolidaron entre finales de los sesenta e inicios de los ochenta. Frente a la presencia de estos grupos de guerrillas y los movimientos populares campesinos, las elites locales en sus múltiples alianzas crearon grupos de

seguridad privada, basándose en la normativa vigente de la contrainsurgencia, las cuales legitimaron luego las complejas estructuras paramilitares en la década de los noventa. El fenómeno paramilitar no solo contribuyó a frenar el accionar de la guerrilla, sino que funcionaron como barrera al movimiento campesino e indígena que se oponía a las políticas del desarrollo.

Según Castrillón F (2012), estas dinámicas del desarrollo operan desde unas estructuras políticas que se sustentan desde discursos hegemónicos, materializados en la incursión de megaproyectos como Urra, los cuales atrapan, difuminan y reconfiguran las tradiciones de pueblos originarios bajo el ejercicio de unos instrumentos gubernamentales (leyes, decretos, instituciones) y unas tecnologías de violencia que conflictúan espacios estratégicos y modifican las relaciones sociales que se habían tejido tradicionalmente.

No solamente los seres humanos resultan ser víctimas de estos factores subyacentes al conflicto, sino que el territorio también es víctima de estas economías que usan la violencia como estrategia de dominación, la cual, a su vez, pende de unas economías morales. Los pueblos Indígenas, en cambio, se sitúan desde otros saberes para entender que la barbarie no está en los modos de existencia señalados como subdesarrollados, sino en los órdenes que se imponen por medio de la violencia, la muerte, el olvido estatal, pero también en los procesos de jerarquización de las diferencias sociales.

Estas dos causas dieron como resultado que la comunidad afectada haya sido despojada de sus territorios ancestrales, lo que desemboca en una desaparición paulatina de sus miembros y un desarraigo de sus tierras y costumbres. En consecuencia, esta migración genera problemáticas en la comunidad Emberá como la desintegración familiar, donde se transforman los roles de la familia para llenar los vacíos de los integrantes que se fueron, además, este fenómeno de migración afecta y desestabiliza el bienestar colectivo y participativo de la comunidad, pues se

interrumpen procesos a causa de la salida de sus diferentes actores, incluyendo a quienes los lideran (Mejía, 2007).

Para comprender los efectos del conflicto armado desde la perspectiva indígena es fundamental asumir la integralidad presente en la Ley de Origen y la imposibilidad de dividir su totalidad entramada como Red Vital. Por ejemplo, la violencia del conflicto armado contra la mujer “no aparece en la cosmovisión, ni en los mitos de origen, ni en la Ley Natural, pero ocurre de manera cotidiana en el presente de las mujeres indígenas, y afecta el espíritu de la mujer, y altera el ordenamiento ancestral” (ONIC, 2013). De este modo, la especificidad de las formas de violencia que recaen sobre los cuerpos, configura una violación del todo, del origen y del orden de la vida y no puede comprenderse independientemente de las otras expresiones de la violencia.

Desde esta mirada, la violencia contra los cuerpos se conecta con la existencia de intereses abiertamente opuestos a la conservación de los órdenes cosmogónicos propios en los territorios. Es por ello, que el cuerpo de las mujeres Embera está atravesado por las luchas, pasiones, angustias y resistencias frente a prácticas hegemónicas de un sistema económico y político silenciador de voces y sacrificador de la otredad. La mujer y su Kipara, funcionan como una protesta frente al sacrificio, el silencio, la postergación y la queja.

Esto ha llevado a que las relaciones corporales y territoriales de los Embera Katíos se hayan ido definiendo y redefiniendo producto de las tensiones territoriales a causa del proyectos minero-energéticos y el conflicto armado colombiano. Estas dos causalidades tienen una estrecha vinculación con las políticas asociadas al desarrollo en todas sus expresiones: sostenible, alternativo y resiliente. De ahí que la propuesta, siguiendo a Escobar (2020), son las de unas alternativas al desarrollo que reconozcan los pluriversos.

Si bien organismos internacionales y el estado colombiano han promulgado mecanismos específicos de protección, estos han tenido dificultades a la hora de territorializarlos, puesto que están atados a unas prácticas discursivas asociadas al desarrollo y se enfrentan o se tejen con específicos mecanismos de control territorial no solo de élites sino también de actores armados y sus economías ilícitas. Contexto.

5.2.3. Urra, el conflicto armado y el pueblo Emberá Katío: “entran de compadrito y van quitando el territorio”

Las comunidades indígenas en Colombia han padecido los estragos de la violencia. Las causas explicativas de la sistematicidad bajo la que esta ha operado, se deben a factores ligados con los territorios geoestratégicos en los que estos se emplazan, las dinámicas de inclusión y exclusión que operan en el marco de la configuración del Estado nación y las representaciones que giran alrededor de las diferencias culturales de estos grupos. Estas representaciones tienen un constructo histórico que se gesta a partir de la colonización y continua con en la pos-colonia a través de práctica de segregación social y de la presencia diferencial del Estado. En las dinámicas del conflicto, estas representaciones se recrudecen y se convierten en estigma social demarcado tanto por los paramilitares, la guerrilla y el Estado. Este estigma social recae sobre las corporalidades del pueblo Emberá, en especial sobre la pintura corporal. La sociedad blanqueada, cristiana, de igual forma, concibe estas marcas como signo de impureza. Rayarse la piel ...

Para el caso del pueblo Emberá Katío que habita en el Nudo del paramillo, ubicado entre los límites de Córdoba y Antioquia, la violencia de la década de los noventa y dos mil se explica a partir de la confluencia de factores que gravitan alrededor de una política desarrollista alrededor de la construcción del proyecto energético de la construcción de URRÁ. Según la sentencia para la construcción de esta hidroeléctrica, el proyecto paramilitar y las clases políticas de la época, tuvieron un

rol significativo en la configuración de la violencia que sobre el pueblo Embera se plegaron.

La colonización del alto Sinú da inicio a exploraciones y explotaciones de los recursos naturales, entre la que se encontraba la madera. A partir de la década de los cincuenta en los territorios Emberá empieza a haber presencia de madereros que, bajo diversas modalidades, auspician para la tala y venta de madera. Esta dinámica fue creando diferencias inequitativas que condujeron a discrepancias entre quienes estaban a favor y en contra de esta práctica. Estas diferencias se van haciendo más evidente con la entrada al territorio de Urra durante la década de los noventa y del dos mil. Para esos años en el departamento iban surgiendo grupos guerrilleros que se ubican en las zonas del Alto Sinú, conexo a los territorios que ocupan la comunidad Emberá Katío. Estos actores armados en reiteradas ocasiones ejercían presión sobre las comunidades indígenas, lo que generó que se les estigmatizara.

De acuerdo al centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), los hechos de violencia contra las poblaciones indígenas tuvieron su punto más alto entre 1996 y 2002. En ese contexto, empiezan las confrontaciones entre guerrillas y paramilitares y las disputas entre estos por el control territorial de zonas geoestratégicas, cuya consecuencia fue el recrudecimiento de las acciones violentas en los territorios indígenas. Una de las prácticas que cometieron los grupos armados fue el asesinato selectivo de líderes indígenas, práctica que tenía una doble incidencia: atemorizar a las poblaciones y menoscabar el sistema mítico y organizativo de la comunidad. Esto tiene consecuencias directas que se evidencia en la fractura de la red vital de las comunidades a causa de los desplazamientos a los centros poblados, por la incertidumbre que se genera, la pérdida de la practicas culturales y exposición a condiciones de vulnerabilidad.

De acuerdo a los relatos de kimy Pernía, citados en Castañeda (2012) la madera fue un factor de fractura comunitaria entre el pueblo Emberá, de esa fractura se

aprovecha Urra para desestabilizar el movimiento y la resistencia frente a la inundación del territorio. En su relato muestra cómo la vinculación de los emberas en alianzas con los Kapunias para la tala del bosque generó disputas e inconformidades, a la vez que los muestra como actores activos dentro de los procesos de colonización. En su relato deja por sentado que esta tensión alrededor de la madera es ocasionada por familias que proviene del chocó, mismas que se establecen en la zona y empiezan la explotación del abarco, madera ya había sido sobre explotada en el Chocó hasta llegar a su desaparición. Estas familias se ubicaron en bocas del Naguara, donde el río se hace más estrecho. Desde esa posición estratégica empiezan a ejercer control político y toma decisiones “Al quedar ubicados estratégicamente en el territorio, estos indígenas y kapūria madereros obtuvieron también el privilegio de representar a todos los Emberá ante los kapūria y ante los representantes de Corelca, la Universidad de Córdoba y Urrá” (Castañeda, 2012, p.35).

La resolución del cabildo mayor en relación a la prohibición de la tala y explotación de madera, supuso no solo el reconocimiento de los impactos ambientales sobre territorio, sino que cimentaba la división de la comunidad y el carácter individual frente a la posibilidad de actuar de forma conjunta y colectiva frente a Urra, para quienes la explotación de la madera representaba legitimidad a su discurso frente al uso y transformación del bosque. Igualmente, implicó el reconocimiento de formas de gobiernos centralizadas que eran ajenas a las que se desarrollaban en el territorio y que limitaban el disfrute de la economía maderera y el relacionamiento con personas no emberas que estaban dentro de las dinámicas de explotación dentro del territorio.

“llegó un momento de la presión del colono, de los campesinos, que vienen como a engañar a los Emberas por cualquier bobaditas. Y ahí se fueron entrando en los territorios Emberas, y ya los emberas se dieron cuenta que esto no está bueno. Si, los campesinos hablando de compadrito, entran de compadrito y van quitando el territorio” (Iván Domicó, Sambudó, 2021).

Sobre la dinámica Emberá que empieza su proceso organizativo en el marco de los procesos de Etnización que se venían desarrollando en la región y el país, se le suma que las políticas neoliberales de la década de los 90, que promovió la expansión energética como un punto importante dentro de la puesta en marcha del modelo neoliberal en Colombia. Se entiende por etnización, al posicionamiento de un grupo como culturalmente diferenciando como grupo étnico, lo que implica la constitución de sujeto de político y consecuencia de un sujeto de derechos, para lo cual se crea un marco jurídico y el despliegue de una política que busca el reconocimiento de dicho grupo en el marco del Estado-nación. Sin embargo, esto no es solo lo que describe el proceso de etnización, este proceso implica también el establecimiento de un marco categorial que lleve a delimitar dicho grupo como étnico, para lo que interviene un campo de saber poder, en el cual hay unos especialistas. Este proceso también describe las lecturas y tensiones que esta política del reconocimiento de la diferencia cultura produce dentro de las mismas comunidades y pueblos y los consecuentes procesos de subjetivación.

Para Castañeda (2012) la lucha y defensa del territorio que emprenden los Emberá contra la represa de Urrá se puede considerar como un movimiento social, dado la serie de acciones colectivas y el impacto de estas tuvieron en los medios de comunicación, su visibilización nacional e internacional y la presencia de aliados, entre los que destacan ONG ambientales, de derechos humanos, docentes de la Universidad de Córdoba, entre otros. En el proceso de lucha el papel que jugó la ONIC, resultó fundamental dado que fueron quienes a través de sus asesores mediaron entre los Emberas y Urrá, para que los primeros pudieran sentar posturas frente a la construcción de la hidroeléctrica que para los emberá era algo impensable. Al respecto expresó Iván

“nosotros nunca creímos que un ser humano iba a topar ese río tan inmenso, tan fuerte. Como uno pasa en la ignorancia, uno cree que, si uno no es capaz de tapar una quebradita, cómo lo van a tapar este río que es tan grande y para estar creyendo en eso la empresa comenzó su trabajo ahí en Urra, que es un punto nosotros le decimos conabaru” (Iván Domicó, Sambudó, 2021).

En ese sentido, los asesores de la ONIC, centraron su trabajo en la consolidación de los emberas como pueblo, para ello la recuperación del mito del agua fue fundamental en la medida en que cohesionó a las comunidades alrededor de un hecho común, sencillo de entender, comprender y transmitir. Este plegarse sobre el mito del agua permitió la construcción de una identidad común frente a uno otro que iban a interpelar y enfrentar en la defensa del territorio.

Esta defensa del territorio llevo al pueblo Emberá a emprender acciones simbólicas como la despedida del rio y acciones directas como la toma de oficinas a entidades públicas y del Estado. Estas acciones le dieron visibilidad no solo al proceso de defensa del territorio, sino también a quienes estaban liderando dichas acciones. Entre los líderes estaban Lucindo Domicó, Kimy Pernía, Alonso Domicó, entre otros, quienes se convirtieron en objetivo militar de los grupos paramilitares. Entre 1998 y 2001 asesinaron y desaparecieron a diferentes líderes de la comunidad Emberá que hacían parte activa en los procesos de negociación entre Urra y el Estado (Comisión Colombiana de Juristas, 2013).

Estos actos victimizantes responden a procesos de estigmatización por parte de la fuerza pública y del Estado mismo, contra aquellos que se oponían y denunciaban los impactos del proyecto hidroeléctrica y las responsabilidades que estos debían asumir sobre aquellos y aquellas que estaban en la zona de influencia del proyecto (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2023)

En ese sentido, el pueblo Emberá era relacionado con la guerrilla de las FARC-EP, quienes también cometieron asesinatos, desplazamientos e intimidaciones contra esta comunidad indígena. Por su parte, desde el Estado mismo se promovía y se alentaba la estigmatización, especialmente contra aquellos que más resistencia ponían frente a la construcción de la hidroeléctrica. De acuerdo a lo relatado por Salvatore Mancuso, el ejército les entregaba la información de las personas a las que se les acusaba de estar haciendo asesoradas por la guerrilla en el proceso de exigencia de sus derechos frente a Urra y el Estado mismo por no realizarles

consulta previa cuando el proyecto empezó. Lo anterior evidencia el proceso de articulación entre Estado- paramilitares- Urrá.

Entre los discursos que se plegaron a la causa y defensa del territorio se encontraban principalmente los ambientales. No obstante, entre las principales preocupaciones entre los Emberas estaban también las relacionadas con la espiritualidad, dado que al inundarse el territorio se perdía con ello muchas plantas curativas y lugares sagrados. Desde ese momento se preveía los impactos negativos sobre los modos de habitar el territorio y su estrecha relación con lo espiritual.

En el marco de los procesos desarrollados para la construcción del proyecto hidroeléctrico Urra, a la comunidad Emberá Katió se le vulneraron una serie de derechos fundamentales en su condición de pueblo étnico; lo anterior enmarcado en la Constitución de 1991 que estipula la consulta previa de las comunidades como requisito para la realización de proyectos de esta naturaleza. En ese sentido el proyecto Urrá, empieza su construcción en 1993, desconociendo lo estipulado en la ley 21 de 1991 y el artículo 330 de la constitución. Las obras de construcción de la hidroeléctrica avanzaron sin consultar a la población emberá katió, misma que el 1994 realiza la despedida simbólica del río Sinú, denominada por ellos como el Do-Wabura Dai Bia Ozhirada. En 42 balsas, mujeres, niños y adultos agradecieron y despidieron el río recorriendo los pueblos por donde este pasa. En lo consecuente siguieron realizando acciones de protesta contra la inundación de su territorio.

Es importante señalar que las acciones de defensa del territorio no las desarrollaron solo los grupos étnicos del alto Sinú, las comunidades ribereñas que también veían afectados sus modos de vida, de alimentarse y habitar el territorio que les ha brindado el sustento. Por su parte, ASPROSIC emprende acciones legales contra la Urra y la alcaldía de Tierralta por la construcción de la hidroeléctrica, misma que se responde la corte constitucional a través de la Sentencia T-194/99, que reconoce los derechos de las comunidades rivereñas a la vida, el trabajo y la alimentación y

ordena a las entidades territoriales públicas que recibirán regalías del proyecto hidroeléctrico, capacitar y acompañar a las comunidades en el ejercicio del disfrute de sus derechos, mismos que están estipulados en la constitución política de 1991.

En relación a los Embera Katios, la corte constitucional estipula en la sentencia que la empresa Urrá debe indemnizar económicamente a este grupo étnico por los cambios en sus modos de vida, los impactos económicos y culturales que ya no se pueden mitigar por razón de la construcción del proyecto hidroeléctrico que inundó parte de su territorio ancestral; lo que pone en tensión su supervivencia como pueblo dado que de acuerdo a lo expresado por los habitantes las tierras que ahora están bajo el agua, era la zona de cultivo, donde estaban sus sitios sagrados, plantas curativas y esenciales para sus ritos espirituales.

“Nosotros quedamos encaramados en la montaña y también eso causa erosión porque la tierra se afloja. Yo vivía en la parte donde se inundó. Se inundó mi casa donde tenía siembras de pan coger y las plantas nativas, curativas, todo eso se inundó; se inundaron los sitios sagrados, los cementerios. Algunas familias no lograron sacar los restos de sus seres queridos. Todo quedó bajo el agua.” (Emiliano Domicó, Nejongdó, 2021).

El 18 de noviembre de 1999 empieza el llenado del proyecto, y con esto la inundación del territorio emberá katió, posterior a esto empezaron a incrementarse los asesinatos de los líderes que durante años realizaron manifestaciones y exigieron el cumplimiento de los acuerdos de la empresa para con la comunidad. con el asesinato de los de líderes como kimy Pernía, el movimiento del pueblo Emberá se fue fragmentando y debilitando. Las acciones que desde el estado se estipularon para la mitigación de los impactos de Urra sobre este grupo étnico no tuvieron los resultados previstos, si bien la Sentencia T-652/98, ordena:

A la Empresa Multipropósito Urrá s.a. que indemnice al pueblo Embera-Katío del Alto Sinú al menos en la cuantía que garantice su supervivencia física, mientras elabora los cambios culturales, sociales

y económicos a los que ya no puede escapar, y por los que los dueños del proyecto y el Estado, en abierta violación de la Constitución y la ley vigentes, le negaron la oportunidad de optar”

Es importante señalar que estas acciones que se hacen efectivas, no logran resarcir los impactos de la hidroeléctrica sobre estas comunidades que han vivido el desarraigo y pérdidas culturales a partir de la inundación de su territorio. Desde inicios de la década de los dos mil, los emberá enfrentan las consecuencias de la pérdida de su territorio y la desviación del río, que se evidencian en la ausencia de peses, que eran la base de su alimentación y de las comunidades rivereñas a lo largo del curso del río Sinú. Por su parte, los mayores de la comunidad consideran que el río está muerto. Para ellos es un cuerpo de agua sin vida que ya no les suministra sustento, conciben a Urrá como un tapón, un lugar que para ellos representa la muerte del río. En los ejercicios cartográficos realizados, se evidencia como para los emberá los territorios que son habitados por los Kapunia, son concebidos como lugares sin vida, sin naturaleza.

En la actualidad los emberá enfrentan crisis de cara a la autonomía alimenticia, los efectos de la pérdida de sus tierras de cultivos se manifiestan en la actualidad. Para ellos el ciclo del río está alterado y es esto hace que no tengan pescado como en el pasado, así lo manifiesta Emiliano Domicó, quien fue Noko en 1999 y 2000:

“Antes de la Represa Urra el río estaba lleno de diferentes clases de pescados, tamaños y colores (Rubio, Bocachico, Dorada, Bagre sapo) y donde se podían conseguir buen pescado era en la Boca del Manso, por aquí por Chontaduro y hoy en día esos lugares se encuentran vacíos no hay peces, el pescado tenía su ciclo de producción, cuando habían subienda de pescados, los pescados ponían huevos acá arriba y bajaban a Betancí con la corriente de agua los alevinos eran arrastrados a la ciénaga” (Emiliano Domicó, Nejondó 2021).

Así mismo, los efectos de la “indemnización” conllevó a la pérdida de prácticas relacionadas con la siembra, pasaron a comprar productos que antes cosechaban en los territorios. Esta pérdida tiene marcadas consecuencias en la actualidad, dado que los pagos ya no se efectúan. Frente a lo anterior, Iván Domicó expresa:

“Las comunidades están sufriendo y porque anteriormente tenían la costumbre de trabajar por sus familias y por tener comida en abundancia, pero por este cambio de dinero de indemnización la gente se acostumbró de no trabajar”.

Este proceso que, pensado para mitigar los efectos del proyecto sobre los Emberá y las alteraciones en sus modos de habitar, vivir y coexistir, se terminó convirtiéndose en factor que profundizó los procesos de desarraigo cultural del territorio. Hoy las comunidades enfrentan al hambre y las violencias estructurales que sobre ellos se pliegan.

5.2.4. Violencia y cultura en los usos sociales del cuerpo

Los cuerpos y las diversas formas de representación nos hablan del cuerpo como medio de expresión, identidad y comunicación con el entorno. Los gestos, las emociones, los sufrimientos, los dolores y las pasiones pasan por el cuerpo, por lo cual puede llegar a convertirse en un archivo de múltiples relatos según la relación entre corporalidad, experiencia, violencia y cultura en los usos sociales del cuerpo (Barreriro,2004).

Es por ello que, dentro de un conflicto, el cuerpo social y el cuerpo individual convirtieron en territorio en disputa para los actores y en un espacio para mostrar la presencia y el control de quien ejerce la violencia. En este sentido, las violencias se sitúan en la fase histórica, es decir, que la violencia ha sido una constante en la historia, en distintos modos de organización de las sociedades en las cuales ha logrado expresarse como poder sobre el binomio cuerpo-territorio.

Para Segato (2014), América Latina es un reflejo de esto, atravesada por un lenguaje y prácticas de la violencia, donde después de más de una década de levantamientos y revueltas populares, asoma ahora un nuevo mapa: el de un modo del conflicto social vinculado a formas de explotación y desposesión que redoblan

su apuesta de subordinación en el continente. La disputa por la tierra y el modelo de agro-negocios, termina coaccionando los cuerpos con la cual los dispositivos de control identifican y subsumen las máquinas de guerra en los territorios, en las economías y en los discursos.

Así, la violencia se posesiona de objetos, cuerpos o determinados seres a los que somete, altera deforma o destruye. Es decir, el cuerpo es entendido desde dos ópticas: (i) en su capacidad de afectar y ser afectado, y (ii) desde su relación entre fuerzas dominantes y dominadas, convirtiéndose el cuerpo en territorio de guerra y resistencia. Bajo esta mirada, se recurre a la figura metafórica del cuerpo como territorio, en cuanto a que ambos representan hábitat y vivencia; pero el cuerpo, no solo es territorio, sino lugar de convergencia simbólica de las experiencias que construyen las realidades, que incluye experiencias gratas como también algunas difíciles (Mejía, 2015)

Esto se expresa en las formas en los lenguajes cruzados y yuxtapuestos entre civilización y evangelización que han operado sobre los Emberá Katío, lenguajes en la que los cuerpos se estigmatizan por el marco de representación en el que opera la normalización de la otredad, ejerciendo violencias simbólicas:

La violencia, la violencia de la evangelización ha influenciado mucho [...], afecta a la cultura Emberá ¿En qué sentido? Cuando hablamos de evangelización, es que acá llegan diciendo como se debe vestir un cristiano o que... o que...a que debemos creer... a quien debemos creer. Entonces ahí pierde ese pensamiento emberá el conocimiento emberá y la violencia lo que trae es también pérdida de la cultura (Luz Marina Domicó, Nejondó 2021)

La violencia causa el desplazamiento y también la civilización. La entrada de los blancos, los no indígenas, cuando uno llega pintado al pueblo o cuando ellos llegan acá dicen que parece un mico, que parece un tigre rayado. Eso se burlan de uno. Ya los niños con esa idea se están dejando de pintar, los jóvenes de hoy ya no se quieren pintar, dicen que eso da rasquiña, que eso se ve feo. Entonces ya no están pintando casi... se está perdiendo"... (Luz Marina Domicó, Nejondó 2021)

Estas violencias impactan también en el sistema de representación al interior de la comunidad Embera Katío, en la medida en que se enfrenta a los lenguajes de valoración de la cultura occidental blanqueada. Dos acciones se ejercen por parte de los individuos emberá frente a estos lenguajes: al salir de la comunidad se localiza la pintura en una parte del cuerpo, en especial en las manos y en el rostro, o se no pintan. En cambio, hay otros y otras que interpelan el sistema de representación al posicionar la pintura corporal como marca identitaria y de auto-reconocimiento. Sin embargo, destacan que los ojos de los otros están sobre ellos. Esto es importante de dilucidar puesto que en el proceso de construcción de las identidades y de los procesos de subjetivación depende de tanto de las construcciones internas de la cultura, de los dispositivos en que esta se mueve, así como de las representaciones que tienen los otros y hacen lo otros. De modo de la política de reconocimiento de las comunidades indígenas se construye justamente en un marco de protección/ valoración puesto que, sobre esta hay vulneración de derechos, segregación y de racialización. También es de considerar que dentro de esta política se construyen tipos de sujetos, dentro de los cuales, está gravitando el de su misma esencialización.

5.3. Descripción etnográfica del proceso de extracción de la pintura corporal del Kipara.

El siguiente capítulo tiene como objetivo describir sobre los mitos que dan origen al Kipara, el proceso de extracción de la jagua a través de una serie de fotografías que fueron tomadas en el trabajo de campo donde se llevó cabo esta investigación, estas se lograron a partir de una inmersión en la comunidad en la cual se logró observar cómo se lleva a cabo este proceso, en este sentido la fotografía en sí mismo tiene funcionalidad descriptiva que atestigua los haceres y saberes del Kipara.

5.3.1. Mitología Emberá Katío referida al Kipara

Según la mitología Emberá, la Diosa Dabeiba fue quien les dio el conocimiento para hallar el fruto que genera el pigmento (la jagua) para hacer las pinturas faciales y corporales, desde donde se manifiesta la unión entre los elementos de la naturaleza y el territorio. A través del Kipara, se otorga una visión de equilibrio y bienestar que relaciona el **cuerpo con el territorio**, como un elemento indivisible, un solo espacio de significación para entender el cosmos, y las interacciones entre vida-muerte, salud-enfermedad y plantas-animales.

Desde esta perspectiva, el *mito* y las *prácticas estéticas* constituyen el acontecer transcendental y las relaciones que se dan entre lo natural y lo humano; por consiguiente, la concreción de estas prácticas, en sus diferentes manifestaciones: plástica, musical, coreográfica, etc., remite a las relaciones que se manifiestan en aquél, debido a que no existen formas puras sin relaciones o sin sentido dentro del pensamiento Emberá. En este sentido, cada uno de los elementos representa y simboliza algo. Por tanto, ni las obras resultantes de estas prácticas ni sus autores son entes aislados o especiales, lo que significa que todo los actos o productos de esta comunidad, están imbricados en una totalidad cultural.

De acuerdo con lo anterior, el sistema de las representaciones en general toma el espacio como punto de referencia en el que se plasma la naturaleza en sus formas representadas de acuerdo con la enseñanza tradicional, sean estas naturalistas o sustancialistas. Estas tradiciones se elaboran en espacios bidimensionales, como tablas, telas, cestería o en el cuerpo. En este sistema, la representación del espacio se toma debido a que constituye la manera inmediata para el acercamiento a la concepción y significado del pensamiento Emberá sobre la naturaleza en su forma bidimensional (Ulloa, 1992)

- **Mito Dabeiba**

Dabeiba era una indígena que resaltaba por sus marcados rasgos físicos. Cuenta la tradición oral de los Katíos que ella vivió un tiempo acompañando a los primeros indígenas pertenecientes a esta etnia, aparte de brindarles compañía, les enseñaba variadas formas de oficios y trabajos útiles para la subsistencia. Ella bajó del cielo de Karagabí, con sus manos tejía sutiles canastas, esteras y sopladores para avivar el fuego, trenzaba la iraca y así les enseñó a los Katíos el oficio de la cestería; También les enseñó a pulir la técnica de la cerámica y a mejorar las labores de alfarería, les enseñó los tintes que se deben usar para pintar el cuerpo: La fruta del árbol de la jagua o Kipara, la cual debidamente preparada, produce un jugo negro casi indeleble y junto con el achiote, la guija o canyi que dan una fuerte pintura roja. De Dabeiba aprendieron a usar como perfume el olor de la planta Anamú.

“La diosa Dabeiba es hija de Karagabí, tiene que ver con la estética, ella tomó este rol cuando Karagabí se fue de este mundo a vivirse espiritualmente. Desde entonces, Dabeiba se encarga de reinar este mundo, ella era buena en las artesanías, los tejidos... todo lo relacionado con lo estético le pertenecía; ella es la hija de Karagabí" (Iván Domicó, 40 años, Sambudó 2021)

La labor de Dabeiba consistía en transmitir el conocimiento a los indígenas, sin embargo, cuando su padre, el dios Karagabí, se dio cuenta de que la había

cumplido, la llamó nuevamente al cielo. Según este relato, la diosa subió a un cerro y desapareció entre las nubes. Dabeiba era considerada la diosa causante de la lluvia, de los huracanes, los terremotos y la tempestad, por lo que, cuando hay períodos de abundante lluvia, o cuando suceden terremotos es porque ella está buscando el bienestar de los campos. De acuerdo con la autora, entre las reglas de belleza dictadas por la diosa, está la de teñir sus dientes con una pequeña planta que los ennegrece como si hubieran sido cubiertos con un esmalte negro fino. "Tampoco se desdeñó Dabeiba de enseñarles la agricultura, y con su dulzura y sabiduría les dejó un recuerdo que pasa a través de los tiempos. "Pero la diosa tenía que retornar al cielo porque Karagabí la reclamaba, y una mañanita, sin dar aviso, se subió a lo más alto del cerro León y desde allí fue subiendo a la casa de su padre.

- **Mito del Mico**

Buscando información sobre cosmología Embera en los trabajos de (Ulloa, 1992), se encuentra el "Mito de Dabeiba" que asocia el conocimiento del Kipara con esa deidad femenina, sin embargo, durante el trabajo de campo, el médico tradicional del resguardo de Nejongdó cuenta un nuevo relato sobre el Kipara a través de un sueño el mito del mico el cual nos cuenta a continuación, mostraremos ambos relatos como los mitos de creación sobre el Kipara. Cuenta el Jaibona que:

"Los micos y el mico prieto [bebé], ellos van y buscan la fruta de Jagua y con los dientes mastican y untan al miquito y queda negrito, es como para la protección y, así mismo, nosotros tomamos ese ejemplo del mico ¿Cómo ese animal que no tiene cinco sentidos hace ese trabajo, cierto? Hace esa especie de ritual para el bebé, le junta con jagua.... Entonces nosotros también adaptamos esa idea, poner negrito con jagua al bebé" (Jaibana Francisco Domicó, comunidad de Sambudó. 2021)

Este relato no solo es manifestado por el Jaibana sino también por las mujeres y hombres adultos y mayores de la comunidad de Sambudó que nos acompañaron en el espacio, lo cual evidencia que hay cierta trazabilidad en el orden mítico compartido de esa generación. Es necesario aclarar que estos dos mitos no están

en tensión si no que se complementan para dar cuenta de su racionalidad mítica y las practicas que se desarrollan a partir de esta racionalidad. Sin embargo, esto nos quiere decir que se movilice en toda la comunidad. Al abordar este tema con la colectiva Ojurubi, un grupo de jóvenes Emberá que se organizan porque fueron desplazados de su territorio por sus identidades de género y de orientación sexual diversa, no conocen los mitos acerca del Kipara, pero si conocen los símbolos y significados de las inscripciones que se hacen en el cuerpo.

Esto está reflejando que no se están desarrollando diálogos intergeneracionales para la continuación del sistema de la tradición, aunque desde la colectiva se está posicionando dentro de un orden de tradición-innovación y resistencia. Frente a este proceso de dialogo intergeneracional también puede comprenderse desde las violencias de género que se ejercen, puesto que, como se dijo con anterioridad Mujeres trans fueron expulsadas de la comunidad. Dentro de este marco de tradición-innovación y resistencia en el cual el Kipara está presente se están desarrollando procesos desde las y los jóvenes para generar un dialogo con la comunidad.

Los Mitos de origen sobre el Kipara, a partir sobre los mitos del Mico y de la Diosa Dabeiba, hacen parte de la memoria Biocultural del pueblo Embera-Katio, pues incorporan un conocimiento ancestral sobre el árbol de la Jagua y la preparación para la elaboración del tinte para elaborar la pintura Facial y corporal, lo que muestra la interrelación en los aspectos Biológicos, los conocimientos faunísticos y florísticos y los usos y costumbres asociados a esos conocimientos , su significación y la importancia de la preservación como un elemento de la identidad.

El proceso de significación muestra que no hay una hegemonía en el mito, mostrando lo performático y móvil del sistema cultural. El sentido estético que lleva a inscribir y habitarse en correspondencia con la naturaleza, tanto el mito de ñoraDabeiba como el mito del Mico, muestra la correlación y la in-corporación de la

naturaleza en su cuerpo y, por lo tanto, en los modos de territorializar el espacio que habitan.

5.3.2. Proceso de extracción del tinte de Jagua

Con el acercamiento al Kipara en los años anteriores, presentamos la siguiente etnografía sobre la elaboración de la tinta y una aproximación a la descripción de las figuras pintadas en rostro y cuerpo. En el proceso de evidenciar la práctica del Kipara, la señora Luz Marina nos explicaba en qué consistía. Para ella la pintura es la identidad:

“...Si alguna persona va pintada o rayada en cualquier parte dicen: “ahí va Domicó” o “ahí va el Emberá” ¿cierto? Esa es la identidad, es como nuestra cédula; la identidad y la estética son dos cosas que van de la mano. La estética de un joven hombre o mujer y la estética de un líder o chaman tiene su manera de ser...” (Luz Marina Domicó, Nejongó 2021).

“También hay varios usos que le hacen al Kipara, por ejemplo, en el momento de Jaibaná, rituales, todo eso de acuerdo con lo que el Jaibaná le manda hacer, que hay que hacer y cómo se debe de curar a la persona que le toca hacer el ritual, y también el uso en el cabello, se pone para mantener saludable y por si tiene horquilla, a veces hay personas con piojos, entonces le sirve para eso también. tiene usos medicinales y a la vez como maquillaje” (Berlinda Domicó, 40 años, 2021)

Una de las señoras presentes, una mujer Emberá que desde muy niña ha visto la preparación de la Jagua, nos relató datos curiosos acerca de esta interesante práctica ancestral. Para ellos, hay determinados tiempos para ir por el fruto y es fundamental tener eso presente porque la jagua no se debe tumbar madura, la jagua tiene un tiempo y un ciclo para recolectarse. *“El árbol de Jagua tiene un tronco no tan ancho, pero si es muy alto, sus hojas son grandes y su fruta es muy parecida a la forma que tiene el borjón”* – nos decía. El tiempo en que se estuvo en la comunidad fue el mes de abril, justamente el tiempo en que el árbol da frutos.

“En el mes de abril el palo ya tiene Kipara [fruto], pero ya en el mes de mayo a junio están maduros y si ya está maduro no se puede usar;

quien la va a ir a busca eso depende de la necesidad que uno tenga, ya sea para la belleza o para un tratamiento lo puede tomar en cualquier momento en el mes.

Esa fruta está en el mes de abril, en el año hay dos cosechas uno para abril y el otro como noviembre y, por ejemplo: si está muy alto van siempre los hombres jóvenes y si esta bajito entonces ya las niñas de 12 ellas mismas van suben el palo lo que necesita y la traen para la casa acompañada de su mamá” (Berlinda, 40 años, Nejongó 2021)

Durante el proceso capté a través de fotografías el paso a paso de la elaboración del tinte y, a medida que hacía las fotografías, me explicaban cómo era la forma correcta de realizarlo. Antes de fotografiar los pasos, le hice algunas preguntas a la señora Berlinda: ¿Qué sentido tiene el árbol de jagua dentro de la cultura Emberá? ¿Aparece en algún mito?, ¿Quién les provee ese conocimiento de la Jagua? Ella en medio de risas respondió.

Nos cuenta que antes de empezar uno de los hombres o las mayores de la comunidad van a la montaña a tumbar el fruto, pero normalmente son los hombres quienes van a buscar y también depende del uso que se le vaya a dar, sea para la primera menstruación, protección cuando nacen los bebés, algún ritual para el Jaibana o como maquillaje para las mujeres, menciona Iván en la reunión que tenemos en la cocina del tambo de su hermana.

Llegamos con el Kipara [Fruto] al tambo donde estaban las mujeres de la comunidad esperándonos para empezar la preparación de la pintura, en sus ojos se podía percibir la importancia que dicho ritual tenía para ellas y su cultura, es por ello que a medida que observamos todas las preparaciones, escuchamos y acompañamos con respeto lo que estaba a punto de suceder.

- **Paso 1:**

Iván seleccionó la Jagua, fue un proceso detallado pues la selección de la fruta era el antecedente que precedía toda la elaboración del tinte.

Ilustración 11: Árbol de Jagua



Fuente: Propia

Ilustración 12: 2 hoja del árbol de Jagua



Fuente: Propia

Para alcanzar el fruto, Iván se trepó en el árbol, no sin antes haberle pedirle permiso “a la madre naturaleza”. Cuando bajó, colocamos el fruto entre nuestras camisas, como si estas fueran bolsas para cargar. Mientras caminábamos para ir de nuevo al tambo, en la orilla del río podíamos ver que las mujeres en la cocina se preparaban para pintar. En la travesía hacia el tambo, Iván nos contó, con cierta nostalgia en su voz, que desde muy niño su abuelo fue quien le enseñó todos los saberes, la cosmovisión sobre el mundo Emberá y su mitología.

Ilustración 13: Semilla de Jagua



Fuente: Propia

Al regresar, Luz Dary metió las jaguas en una totuma⁹, se agachó en el piso de la cocina y con un cuchillo empezó a pelarlas como si fueran un coco, esto con el fin de sacar una semilla blanca que da el tinte negro. Luz pelaba las frutas con propiedad, como si fuera parte de su rutina diaria, pero a su vez lo hacía con respeto.

⁹ Vasija de uso doméstico que se hace con la calabaza disecada del totumo.

Ilustración 14: Pelando la semilla de jagua para extraer el tinte Kipara



Fuente: Propia

Paso 2:

Después de haber sido pelada los frutos y sacada las semillas, el siguiente paso es rallarla. El rallador es construido a partir de una lata de sardina, le hacen unos huecos con un cuchillo para que cuando haga contacto con la fruta se extraiga el pigmento que irá cayendo en una totuma. Luz es quién extrae el tinte, mientras nosotros presenciamos el ritual bajo el calor del fogón, A pesar de la alta temperatura, la señora Luz Dary en ningún momento pierde la concentración, su propósito es claro: completar el proceso lo mejor posible, ni siquiera nuestras miradas curiosas la distraen de su objetivo.

Ilustración 15: Extracción del tinte con la técnica del rallado



Fuente: Propia

Paso 3:

Lo que se obtuvo de la semilla rallada, se envuelve en un trapito para así ser exprimida. De la semilla, se extrae un líquido de color turbio. Al notar nuestros rostros de asombro, Luz afirmó, que “era muy puro”. Después, con la ayuda de otro producto, ceniza o achiote, se crea el pigmento negro o el rojo, siendo este último un color propio del Jaibana para sus rituales. El color rojo se da por una semilla que se llama achote.

Ilustración 16: Líquido producto del proceso



Fuente: Propia

Paso 4:

Después de ser exprimida la Jagua, acción que evocó a las abuelas cuando exprimían el afrecho del coco para sacar su leche y preparar el arroz de coco, muy apetecido en la cultura Caribe. Lo que queda del afrecho de la fruta lo utilizan para pintarse el pelo. Para ellas es el mejor tinte natural que puede existir. Curioso ver cómo la estética femenina varía dependiendo de las tradiciones y costumbres, para

ellas este tinte representa su concepto de belleza y de construcción de su feminidad, materializa la necesidad de exteriorizar cómo se sienten y cómo la naturaleza las viste.

Ilustración 17: Aplicación del tinte de Jagua en el cabello



Fuente: Propia

Paso 5:

El ritual continúa agregando ceniza para obtener el color negro utilizado en la pintura facial y corporal. Empieza a revolver con sus manos hasta que quede un color intenso y homogéneo. El movimiento se da en forma de círculos para que los grumos de la ceniza se desvanezcan y se mezclen con el líquido turbio de la jagua.

Ilustración 18: Adición de ceniza al tinte para obtener el color negro.



Fuente: Propia

Paso 6:

Mientras la pintura se va preparando, los hombres de la comunidad hacen un pincel con forma de cuchillo en madera tipo Balsa, una madera con gran flotabilidad. Comentan que esta madera es muy liviana y que habitualmente es utilizada para fabricar canoas.

Ilustración 19: Elaboración de pincel con forma de cuchillo en madera Balsa.



Fuente: Propia

Paso 7:

Luego se procede a pintar el Kipara en el cuerpo, una pintura que va dejando una sensación de frío ¿Le preguntamos a ellas qué es lo que pintan en el cuerpo? La señora Luz respondió:

Ilustración 20: Pintura corporal



Fuente: Propia

“Aquí le vamos a pintar los caminos, el río Sinú, las mariposas, el mico, los árboles que hay aquí, las montañas... todo eso nosotros lo pintamos siempre en nuestro cuerpo. Nuestros animales sagrados están en las zonas altas debido a la inundación del territorio que hizo Urra.

“También hay unas figuras que son para los rituales de Jaibana, para la danza y, sobre todo, para cuando nacen los niños. Por ejemplo, a los niños le pintamos de jagua todo el cuerpo. El cuerpo del niño debe quedar todo negro para protegerlo de los malos espíritus (el Jai).

“También hay unas figuras que se llaman trapiche y eso se lo pintan a las niñas cuando tienen su primera menstruación. En este ritual a la niña la encierran en un cuarto por varios días donde nadie la vea y solo debe pintarla la mamá o la persona que le quiere pasar una habilidad como la de la

cestería. Siempre es importante pasar una habilidad” (Luz Dary Domico, Sambudó, 2021)

Mientras nuestras conversaciones continuaban, Berlinda Domico nos contó más sobre el Kipara y sus usos:

“Nosotros utilizamos el Kipara como maquillaje – nos dijo- nos pintamos lo que cada uno desee; el que se quiere pintar como el gato, lo hace, el que quiere hacer otra forma también tiene la posibilidad, ya sea de montaña, hoja, totumo. Hay diferentes formas de la naturaleza que encontramos en el medio, entonces, si me gusta utilizar la cordillera de la montaña, empiezo a utilizar en mi cuerpo todas esas cordilleras, y si quiero utilizar animales en mi cuerpo, voy decorándolo como tal. Por ejemplo, se utiliza más en los niños las mariposas, animales silvestres o domésticos ... aunque también nos sirve como medicina” (Berlinda Domicó, 40 años, 2021)



Al terminar las pinturas, nos dijeron que debemos esperar unos minutos, alrededor de media hora, para luego ir a la quebrada más cercana y lavar el tinte porque si se deja por mucho tiempo produce comezón; también para que deje de manchar y no se corra la pintura y se dañen las figuras.

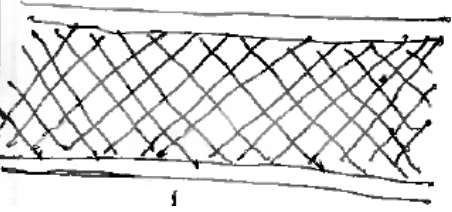
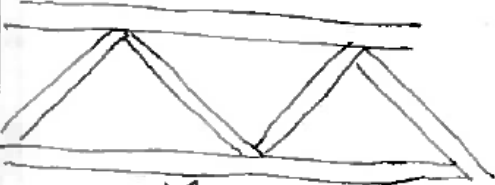


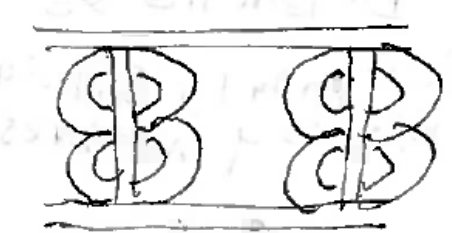






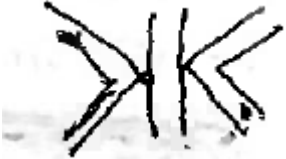
5.4 Descripción iconográfica de las representaciones estéticas del Kipara y una aproximación a sus significados

El siguiente capítulo tiene como objetivo realizar una descripción iconográfica de las representaciones estéticas del Kipara y una aproximación de sus significados en el marco de la cultura emberá katió, su descripción simbólica y la relación cuerpo-territorio. La relación cuerpo-territorio, es un constructo explicativo y auto-reflexivo que exige un enlace con el espacio habitado, sus conflictos subyacentes y los procesos de construcción de las subjetividades. El cuerpo es un eje de importancia en la construcción de la vida en el territorio emberá-katió, como recreación de su entorno social y de su aspecto espiritual. Para la mujer Emberá, el territorio, es una representación social y cultural que refleja la realidad del cosmos. El cuerpo es, en suma, el espacio y el tiempo de lo narrable e inenarrable. Las mujeres Emberá-Katió a través de su pintura corporal (Kipara), dejan claro que el ser humano es tierra, agua y vida, que los cuerpos representan a la naturaleza, pero también están expresando la vulneración del territorio.

Tabla 1: Inscripciones que se hacen en el cuerpo: las figuras

Figura	Nombre êbêra	Nombre en castellano	Descripción
	Sambu-bu	Totumo	Figura de totumo.
	Joa Joadru	Montaña	Figura que representa las montañas.

	Ewadaura yô	Trapiche	Figura que se pintan las mujeres en su primera menstruación para la celebración de la danza Jemene.
	ô	Caminos	Figura que representa los caminos
	Kindua yô	Hojas	Figura que representa las hojas
	Yerrê	Mico	Animal sagrado que es pinta en el cuerpo para rituales de transferencia de conocimiento
	Dama yô	Culebra	Figura que representa el poder y la agilidad de la culebra




	Wawa yo	Protección	Figura completamente negra, se la pintan a niños y niñas de (3) meses de nacido para protección de los malos espíritus
	Mia kî bu yo	Unión	Figura que representa que una persona está casada y se pinta solo en el rostro
	Dobacho yo	Soltería	Figura que Representa la soltería en mujeres y hombres
	Mia kaîyî yo	Compromiso	Figura que representa cuando una pareja está comprometida
	Krîncha Ku	Autoridad	Figura que representa la autoridad y es utilizado por los Gobernadores, líderes y el Jaibana (médico tradicional)



Fuente: Propia y de la comunidad



A continuación, se realizará la descripción iconográfica de una selección de fotografías sobre Kipara lo largo de los 4 años de trabajo de campo y de la aplicación del instrumento metodológico Cuerpo-Territorio, desarrollado junto con la docente Berlinda Domicó de la comunidad de Nejdó a orillas del Río Sinú del Resguardo Emberá katió del Alto Sinú.

Tabla 2: Significados asociados a las figuras

	<p>Pintura Kipara en Mujer kapunia. (no emberá) Resguardo de pawarando (2019)</p>	<p>San-bú: totumo: tradición porque permite construir utensilios y medicinal</p>
	<p>Pintura Kipara en Mujer kapunia. (no emberá) Resguardo de Nejondó (2021)</p>	<p>Kiríncha/kiřicha: pensamiento ancestral emberá. Emberá piensa en territorio</p>
	<p>Pintura Kipara en Mujer kapunia. (no emberá) Resguardo de Nejondó (2021)</p>	<p>Pararã- bu: Es una macana, hoja de tagua. Usa médico tradicional en ritos para emitir sonidos.</p>

	<p>Pintura kipara en joven embera. Resguardo de Beguidó (2017)</p>	<p>La x: es mapana x. Representa misterio y poder. Si alguien tiene el poder sobre esa serpiente no muere si lo pica otra serpiente</p>
	<p>Participantes a la reunión. Resguardo de Amborromia (2022)</p>	<p>Katu- ma: montañas.</p>
	<p>Elaboración de figura en muñeca por joven Trans Emberá. Resguardo Amborromia (2022)</p>	<p>Pinta de kore: caimán</p>

	<p>Mujer sentada con bastón cabildante. Resguardo de Amborromia, Guardia Indígena (2022)</p>	<p>Katu-ma: Montañas.</p>
	<p>Lideres y Gobernadora participantes de la reunión. Resguardo de Amborromia. (2022)</p>	<p>Koré- bu significa: pinta de caimán. Todas las pinturas son de acuerdo a lo que indique el médico tradicional.</p>
	<p>Pintura Kipara en Mujer kapunia. (no emberá) Resguardo de Nejondó (2021)</p>	<p>Dama-mú: pinta de culebra (esta es culebra boa) culebra representa los espíritus de los animales/ naturaleza</p>

	<p>Participantes miembros de la Guardia Indígena a la reunión. Resguardo de Amborromia (2022)</p>	<p>Erro-erro: líneas rectas que indican búsqueda de objetivos</p>
	<p>Elaboración de pintura Kipara en una mujer Kapunia (no emberá). Resguardo de Sambudo (2021)</p>	<p>Joajoadru: Entrezado. Usa médico tradicional</p>

Fuente: Propia y de la comunidad

Así, en las expresiones de la pintura facial y corporal Emberá elaborada por las mujeres, se visibilizan las razones por las cuales su cultura ha permanecido en el tiempo, representando en hermosos y elaborados figuras estéticas que dibujan, evidenciando cómo el cuerpo es una superficie de inscripción de los mitos, la ritualidad, los recursos faunísticos y florísticos, las significaciones de lo femenino, los ciclos de la vida, así como los arquetipos y relaciones de poder que le subscriben. Los arquetipos son la forma que le es dada a algunas experiencias y recuerdos de nuestros primeros antepasados, según Jung. Esto implica que no nos desarrollamos de manera aislada al resto de la sociedad, sino que el contexto cultural nos influye en lo más íntimo, transmitiéndonos esquemas de pensamiento y de experimentación de la realidad que son transmitidos.

5.4.1 Kipara para la Menarquía: Inicio de la Adulthood

En las comunidades Embera-Katío se lleva a cabo un ritual que marca el paso de la niña a la etapa adulta. La madre de la niña cuando tiene su primera menstruación, o la persona elegida en la comunidad para **compartirle la habilidad**, se encarga de la preparación para el ritual. La niña deberá ser encerrada por ocho días en una habitación, para lo cual la pintan de inmediato, pero no le hacen ninguna figura, le ponen kipara por todo el cuerpo, el de color negro, y se la llevan para la orilla del río. En la orilla del río hacen una fogata a la cual esta debe darle ocho vueltas. Luego, le hacen bañar en el río otras ocho veces más y de ahí le ponen la pintura Kipara por todo el cuerpo otra vez, mezclándolo con bálsamo y Almendro.¹⁰

La niña es encerrada para que los demás jóvenes no se contagien con la enfermedad que llamamos “Ebemia”. También con el fin de que la señorita no se infecte con cualquier otra enfermedad. Quien la pinta es una persona que tenga mucha experiencia en el trabajo, así se garantiza que ella más adelante sea como esa persona, fuerte e incansable.

La Ebemia es como un hongo en el cuerpo, nos explicaban que ocurre cuando no se pintan o no se le aplica Kipara. La mujer Embera queda con esa enfermedad en los pies o alguna otra parte del cuerpo. Esto le ocurre a la joven cuando no se cuida, dicen que, a una señorita, cuando le llega su primera menstruación, si camina por todos lados (de hecho, no dejan que los niños caminen por donde ellas caminan) se le puede pegar la enfermedad, la cual siempre da en los pies, se le abren las piernas, se le forman unas rajitas en los dedos de los pies y todo esto también se debe a que no le hacen el ritual a la orilla del río, siempre se debe hacer este ritual porque, sino están condenadas a padecer Ebemia.

¹⁰ Almendro: Árbol nativo, se usan para baños y también es utilizado por el Jaibaná para efectos medicinales.

Después de culminar el ritual, la joven es llevada al tambo, puede salir y permanecer fuera de la habitación, pero mientras éste aún no termine no puede salir del tambo. Después que pasan los ocho días sacan a la señorita de la habitación y una mujer o un médico tradicional le canta un canto que da fuerza, este canto es conocido como ***Diainzake***. Luego, se da un baño con una planta que remueve las malas energías, como la raíz de Almendro, la cual sacan en polvo y la raíz de bálsamo y la mezclan con kipara.

Un mes después de culminar el ritual se hace una fiesta, la cual es conocida como jemené, una la ceremonia en el cual se pinta nuevamente en el Kipara con las figuras del trapiche. Según los descrito por algunos entrevistados y entrevistas, el proceso es el siguiente:

1. Llegada de la primera menstruación
2. Preparación
3. Pintura en el cuerpo sin figuras
4. Ida al río donde se hace una fogata
5. La niña debe darle ocho vueltas a la fogata
6. Se baña ocho veces en el río
7. Se vuelve a pitar de Kipara
8. La niña es encerrada en una habitación
9. Después de ocho días la sacan para bañarla nuevamente
10. Después de un mes hacen una fiesta conocida como Jemené

De acuerdo con la anterior descripción, los esquemas corporales de género, apreciación, pensamiento y acción que estructuran el habitus¹¹ de cualquier grupo social, resultantes de prácticas como la división sexual y social del trabajo, son incorporados y naturalizados mediante un proceso de socialización. Si bien las identidades de género son construcciones culturales y sociales, esto no significa que sean plenamente conscientes, manejables, voluntarias o meramente

¹¹ Habitus: Conjunto de sistemas transponibles y perdurables de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos (Bourdieu y Wacquant, 1995).

performativas y creativas para los sujetos que las incorporan y expresan. (Bordo, 2001)

Sumado a lo anterior, el género como proceso subjetivo-social involucra el aprendizaje de prácticas corporales y/o Habitus, lo que en el discurso de Bourdieu (1986) permite visibilizar aquellos aspectos de la simbolización cultural del género y el cuerpo los cuales son tácitos al encontrarse en el dominio de lo que la perspectiva cultural define como natural. El género se representa, se simboliza y se predica a través de discursos y representaciones sobre lo femenino y lo masculino desde la puesta en uso de esquemas de género de visión y división y desde la producción de identidades y categorías sociales presentes en el lenguaje.

Esto permite afirmar que es el mismo cuerpo el que permite la coexistencia con las cosas y la construcción heterogénea del mundo y de la realidad. Se formaliza una identidad del cuerpo al constituirse como cuerpo en contacto con otros y con un espacio natural en una relación biunívoca, logrando ser-estar en el mundo. En esta medida, según Ferrada-Sullivan, (2019) “el cuerpo en su relación con otros cuerpos, con las cosas, en la existencia cotidiana, está ya en relación con el mundo bajo una unidad o entrecruzamiento tejido en su encarnación” (p. 161).

Desde esta perspectiva, el cuerpo está inmediatamente abierto al cuerpo de los demás y a la configuración del espacio, desde nuestra inclinación hacia ellos y desde nuestra expresión sintetizada para ellos en el mundo. En este contexto, el entrelazamiento de nuestros sentidos, movimientos y lenguaje es el espacio expresivo que se proyecta hacia el exterior bajo un conjunto de significaciones de lo internalizado frente a las relaciones sensibles con las cosas que permiten exteriorizar en un lugar donde las cosas recojan su presencia permitiendo que el cuerpo exista en la naturaleza junto a ellas.

El Ritual de la Menarquia asociado al Kipara, hace parte de una construcción social en la cual se produce un régimen de itinerabilidad, como una práctica que repite y se repite y como eso va solidificando y construyendo un sujeto y unos cuerpos. Se debe tener presente que el núcleo central de esta práctica dentro de un sistema mítico lo produce las mujeres y la ejecución del ritual como estrategia de

preservación de su cultura y uno de los elementos primordiales en la definición de lo femenino.

El cuerpo se concibe tanto para su propia individualidad como para exponerse a una comunidad. Esto no es exención del sentido de sentirse y sentir en el mundo, por el contrario, el cuerpo se constituye como un espacio expresivo que se entreteje con los demás cuerpos humanos y la naturaleza, lo que en definitiva corresponde al mundo mismo.

6. Conclusiones

1. La descripción iconográfica de las figuras del Kipara en la voz de las mujeres Emberá, expresa su visión del territorio en el cuerpo, en donde se conjuga lo natural y lo espiritual representadas en figuras, las cuales se conoce como Kipara. Podemos decir también que el Kipara es una experiencia y expresión estética que muestra cómo se mueve un determinado marco cultural y cómo los sentidos y significados que se construyen dentro de este configuran horizontes de mundo y formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza. Es por ello, que abordar el Kipara desde su dimensión corporal lleva a reconocer la diversidad de cuerpos que se construyen alrededor del Kipara y las diferencias de género, por ejemplo, que atraviesan cada uno de estos cuerpos.
2. Estas conexiones entre cultura y naturaleza y sus redes simbólicas, construyen universos de significados que parten de la apropiación e interiorización del símbolo y su poder formador y transformador. De esta manera, su proceso de identidad y apropiación del medio físico, se encaminan en la construcción de unos saberes asociados a la espiritualidad, los cuales se tejen en la experiencia sensible, la observación, la escucha de los mayores y la interacción simbólica.
3. La producción de lo simbólico está asociado al desarrollo de prácticas en lo cotidiano. La Pintura o Kipara, es una de las manifestaciones culturales más importantes, por ser el conector de los pensamientos y la naturaleza, de lo mítico y lo racional. En este sentido, desde la cosmovisión, saberes y representaciones culturales de los Embera-Katíos, no existe la división entre cuerpo y alma, ya que lo material se concibe animado por fuerzas vitales que integran lo espiritual y lo corpóreo. No hay, en consecuencia, una escisión entre cuerpo y alma, cuerpo y mundo, hombre y cosmos. El cuerpo es reflejo del universo dentro de los Emberá-Katíos.

4. Esto invita a que se deben realizar investigaciones alrededor de los usos del Kipara no en un sentido estático que busque la permanencia de la cultura, sino también los cambios y apropiaciones que hacen diferentes experiencias dentro de la misma comunidad. Es necesario resaltar que esta investigación se centró en las mujeres cis-género para identificar las prácticas que se realizan alrededor del Kipara y cómo este también produce sus cuerpos y las subjetividades dentro de la comunidad. Al finalizar esta investigación me di cuenta de la existencia de la comunidad trans y marica dentro de la población emberá Katió, así como sus experiencias de violencias en el marco del conflicto, pero también las que se ejercen dentro de sus propias comunidades. Todas estas violencias se estructuran dentro del sistema sexo/género/heterosexualidad que llevo a la expulsión de estos cuerpos del territorio.
5. Es importante entonces que las investigaciones muestren este tipo de realidades y reconozcan otras corporalidades marcadas por el Kipara, corporalidades que están haciendo un uso performativo del mismo. De igual forma, se debe subvertir los sesgos de los académicos para la interpretación de la cultura y a no esencializar sus dinámicas ni a buscar las purezas originarias de una comunidad. Si bien no se lograron evidenciar transformaciones en el Kipara producto del conflicto, es decir, cambios en el sistema de representaciones de figuras que se hace en las cuerpas, es decir, que se pinten otras simbologías en relación a las afectaciones producidas en su territorio, se logró evidenciar que nuevas simbologías están entrando a los cuerpos de los y las jóvenes, situación que se muestra en la introducción de las representaciones de esvásticas, la estrella de David, el ojo turco y otras identificaciones que no están dentro del marco de lo cultural.
6. Dentro de los estudios de género se ha destacado que las violencias sobre una cultura y dentro de una cultura no solo se ejerce dentro de repertorios de violencia física ni psicológica, sino también cuando se asume que “las

mujeres son importantes en la tradición y preservación de la cultura”. Dentro de las conclusiones de esta investigación se propone que se reflexione alrededor de esta premisa y de los impactos que esto tiene sobre las Mujeres. Sin embargo, considero que las mujeres de la cultura Emberá están posibilitando diálogos intergeneracionales, por lo cual se necesita de procesos formativos que permitan una mayor participación de estas dentro de los gobiernos propios y las dinámicas de toma de decisiones dentro de la comunidad.

7. Es importante salvaguardar el Kipara por los sentidos y funcionalidades que tiene dentro de la cultura. De igual forma, es necesario educar la mirada de quienes habitan por fuera de esta cultura, puesto que el sistema de representaciones no solo se produce al interior de la cultura emberá, los otros, es decir, los kapunia para los Emberá, producen representaciones alrededor de la pintura. Muchas de estas representaciones están asociadas a lo maligno, lo erótico y hasta lo repudiable. Una de esas estrategias para educar la mirada está en la creación de programas que incentiven diálogos culturales para el reconocimiento de su presencia en un departamento que se ha reconocido como mestizo.

8. En términos metodológicos, en esta investigación se siguió el método etnográfico, el cual permitió describir el marco cultural en el que se produce el Kipara; sin embargo, se exploró dentro de la tipología descriptiva la escritura en primera persona, es decir, metodológicamente en necesario precisar las experiencias que tiene el investigador o la investigadora al llegar a una cultura que no es la suya y, por tanto, la necesidad de evidenciar el locus de enunciación de quien investiga. De igual forma, explorar la escritura en primera persona posibilita también mostrar las emociones y representaciones que tiene el investigador. Si bien estas no están sujetas a análisis por parte de la investigadora, también sirven de insumo para mostrar una realidad y para que otros investigadores u otras personas analicen las

representaciones de quien investiga. Otro de los factores por los cuales se escribió en primera persona fue por petición de la comunidad con el objetivo que sirva como herramienta pedagógica.

Referencias Bibliográficas

- ACNUR. (2012). *Situación Colombia: INDÍGENAS. Alta Comisión por las Naciones Unidas.*
- Ander, E. (1996). *Técnicas de Investigación Social.* . México.: Ed. El Ateneo.
- Acuña Delgado, Á. (2018). Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza Yamaa el FNA. *Nueva antropología*, 31(88), 75-94.
- Arévalo, J. A. (2008). En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales. *Hallazgos - Investigaciones autofinanciadas. Obtenido de <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/>*, (19), 119 - 131.
- Barreiro, A. M. (2004). La construcción social del cuerpo en las contemporáneas. *Papers: Revista de sociología*, 127-152.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En P. Bourdieu, . Madrid: La Piqueta: *Materiales de Sociología Crítica.*
- Bordo, S. (2001). El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo. *Revista de estudios de género. La ventana*, (14), 7-81.
- Builes Tejada, I., & Velásquez Mejía, C. (2011). Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo. Un estudio con niños, niñas y jóvenes del orienteantioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano. Universidad de Manizales
- Castrillón Zapata, F., Jaramillo, E., & Mesa Cuadros, G. (2012). La represa de Urrá y los embera katío del Alto Sinú: Una historia de farsas y crímenes. - Semillas. Semillas.org.co
- Capasso, V. (2016). Espacio social: aportes para una definición del concepto y su posible relación con el arte. In XIV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo 13 a 15 de Setembro de 2016 São Carlos, São Paulo, Brasil. *Cidade, arquitetura e urbanismo: visoes e revisoes do século xx acuerdo de cesión de derechos. Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo.*
- Cayuela, B. (2014). La iconografía en la era digital: hacia una heurística para el estudio del contenido de las imágenes medievales. 1, págs. 1-36. *Magnificat Cultura i Literatura Medievals.*
- Cruz, D., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M., & García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios.* . Quito: Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.
- Cárdenas, C., & Duarte Torres, C. (2016). Proxémica, Kinésica y Antropología. Apuntes sobre simulación etnográfica, cuerpo y espacio en el marco del conflicto armado colombiano. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 25.
- Castaño, J. (2010). Cuerpo, poder y territorio en rituales y prácticas funerarias del conflicto armado colombiano: un análisis antropológico de algunos municipios en Caldas y Risaralda. 4, págs. 230-249. *Revista Eleuthera.*

- Castaño, J. (2011). Entre la Violencia sobre el Cuerpo y la Violencia Incorporada. . *Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2), 162-172.
- Castañeda Vargas, A. C. (2012). ¿Son los Embera Katio del Alto Sinú étnicamente correctos? Tesis de maestría. Universidad pontificia Bolivariana. Facultad de ciencias sociales pontificia universidad Javeriana.
- Cerquera, L., & Torres, K. (2017). La fuerza de las mujeres: un estudio de las estrategias de resiliencia y la transformación en la ocupación humana de mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia. *Revista Ocupación Humana*, 17(1), 25-38.
- Céspedes-Báez, L. M. (2018). Género y memoria histórica: balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico. *CNMH*.
- Cid Jurado, Alfredo Tenoch (2010). Corporeidad: de la semiótica sónica a la semiótica textual. *deSignis*, 16,151-162.
- Clavijo-Bernal, Omar F. (2020). La represa Urrá y sus conflictos a 20 años del inicio de operaciones. Observatorio de Conflictos Ambientales (OCA) de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL)
- Comisión Colombiana de Juristas. (2013). Gente de Río: Situación de Derechos Humanos y Derecho Humanitario del Pueblo Emberá-Katío del Alto Sinú, Cabildos mayores de los Ríos Verde y Sinú. Bogotá: Opciones Gráficas Editores.
- Centro nacional de memoria Histórica (2020). **Pueblos indígenas, víctimas de violencias de larga duración.**
<https://centrodememoriahistorica.gov.co/pueblos-indigenas-victimas-de-violencias-de-larga-duracion/>
- Castañeda Vargas, A. C. (2012). ¿Son los Embera Katio del Alto Sinú étnicamente correctos?
<https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/3064/CastanedaVargasAnaCarolina2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Comisión Colombiana de Juristas (2013). Gente de Río: situación de derechos humanos y derecho humanitario del pueblo Embera Katío del Alto Sinú, Cabildos Mayores de los Ríos Verde y Sinú, Colombia.
https://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/gente_de_rio.pdf
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2023). Resistir no es aguantar violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia.
<https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/descargables/2022-08/Informe%20final%20Resistir%20no%20es%20aguantar%20Etnico%20%281%29.pdf>
- Corte constitucional de Colombia (1998). Sentencia **T-652/98.**
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/T-652-98.htm>

- De la Cadena, M. A. (2020). Epistemología de los cuerpos y los territorios: un análisis rizomático. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(289), 319-340.
- Di Bella, D. V. (2017). El cuerpo como territorio. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, (64), 137-a.
- Escobar, A. (2020). Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas. *Tabula Rasa*, 36, 323-354.
- Escudero, J. (2007). El cuerpo y sus representaciones. *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, (38-39), 141-157.
- Esteban, M (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona. Edicions Bellaterra..
- Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Esteban, M. L. (2016). *Antropología del cuerpo, itinerarios corporales y relaciones de género*. *Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització*, 3(3).
- Finol, J. E. (2018). Cuerpo e identidad: Espacio, lugares y territorios. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23(3), 92-102.
- Figari, C., & Scribano, A. (2009). *Cuerpo (s), subjetividad (es) y conflictos (s)*. Córdoba, Argentina: *Revista Latinoamericana sobre cuerpos, emociones y sociedad*.
- Ferrada-Sullivan, J. (2019). Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Cinta de moebio*, (65), 159-166.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión (1.ª ed.)*. . Buenos Aires, Argentina: : Siglo Veintiuno Editores.
- Galarza, M. L. E. (2008). *Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos*. In *La materialidad de la identidad* (pp. 135-158). Hariadna Editoriala
- Gamarra Torroledo, A. (2019). *Concepción simbólica: Pintura Corporal Embera* . (Doctoral dissertation).
- Giménez, G. (2005). *Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural* (Vol. 7). Trayectorimeas.
- Gudynas, Eduardo, "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual
- Jurado, A. T. C. (2010). Corporeidad: de la semiótica sígnica a la semiótica textual. *DeSignis*, 16, 151-162.
- Kay, S. (2004). La psicología y la antropometría de la imagen corporal. *Antropométrica. Capítulo 9* (págs. 157-171). Buenos Aires: Servicio Educativo.: Norton, Kevin y Olds, Tin.
- López, J. (2016). El cuerpo como territorio: las distintas nociones de cuerpo de acuerdo a la historia de vida de cuatro mujeres en la localidad de Bosa. Trabajo de grado). Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
- Mejía, R. (2015). El cuerpo como territorio de la guerra: efectos micro políticos del conflicto armado en Colombia. . 18, págs. 35-61. *Revista História Oral*.
- Mejía, W. (2007). Presencia Embera en el Área Metropolitana Centro Occidente. (págs. 13-130). Panamericana Formas e Impresos S.A. Obtenido de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Presencia_embera.pdf

- Merleau-Ponty, M., & Smith, M. (1993). *The Merleau-Ponty aesthetics reader: Philosophy and painting*. Northwestern, University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. . Barcelona:: Editorial Planeta. .
- Maíllo, H. M. V., & Acedo, S. S. (2019). *Cuerpo y espacio*. 2ª Edición: Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas. Editorial Centro de Estudios Ramon Areces SA.
- Mariscal, C. L. (2009). El cuerpo como representación. In VIII Congreso Argentino y III Latinoamericano de Educación Física y Ciencias.
- Martínez Montoya, R., Bello Ramírez, A., Michelle del Pino, A., Bermúdez Pérez, H., & Serrano Murcia, A. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo: informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Milán, M. (2017). El cuerpo como territorio. *Bitácora Urbano Territorial*, 27(3), 155-160.
- ONIC. (2013). Proyecto Pueblos Indígenas en riesgo de extinción en Colombia., (pág. 20). Bogotá.
- Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC. (2012). *Mujeres indígenas sabias y resistentes*. . Bogotá D.C.: Editorial Gente Nueva.
- Patiño, M. R. (2009). La investigación sobre género y conflicto armado. . *Eleuthera*,, 127-165.
- Poot Campos, Guadalupe Georgina. (2008). Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. *Alteridades*, 18(36), 203-205.
- Portela Guarín, H., & Portela García, S. C. (2018). El arco, el cuerpo y la seña: Cosmovisión de la salud en la cultura Nasa. Editorial Universidad del Cauca.
- Steimberg, R. (2012). Espacio, lugar, territorio. Una cuestión de escala. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, (9).
- Sánchez, O. B. (2011). El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. . *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 6(11), 121-137.
- Santos, M. (2000). El territorio: un agregado de espacios banales . *Boletín de estudios geograficos N°96* .
- Segato, R. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. . 29(2), 341-371.
- Shepard, A. (1956). *Ceramics for the Archaeologist*. 609. Washington, DC:
- Ulloa, A. (1992). *Kipará: dibujo y pintura dos formas EMBERA de representar el mundo*. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- VivesBarton, L. (1998). *Discapacidad y sociedad*. (pág. 263). Madrid: Ed. Morata.
- Woods, P. (1987). *La escuela por dentro: la etnografía en la investigación educativa*. . Paidós.