

Experiencias de construcción de paz y sanación del territorio de mujeres embera chamí*

Vanesa Giraldo-Gartner^I , Edna Rocío Cortes-Guzmán^{II} ,
Bertha Inés Ladino-Guevara^{III}, María Argensola Quintero-Bañol^{IV}

<https://doi.org/10.18046/recs.i47.06>

Cómo citar: Giraldo-Gartner, Vanesa; Cortes-Guzmán, Edna Rocío; Ladino-Guevara, Bertha Inés; Quintero-Bañol, María Argensola (2025). Experiencias de construcción de paz y sanación del territorio de mujeres embera chamí. *Revista CS*, 47, a06. <https://doi.org/10.18046/recs.i47.06>

Resumen: El artículo examinó la noción de paz territorial a través de las memorias del conflicto armado y los procesos de resistencia y sanación liderados por mujeres en dos comunidades embera chamí en Caldas y Caquetá. Mediante metodologías participativas, particularmente cartografías sociales y corporales, se mostraron los efectos diferenciales que ha tenido la guerra en la identidad y las relaciones socioecológicas de estas comunidades con sus territorios, así como sus apuestas de construcción de paz y sanación. Se destacó que el concepto de paz territorial exige un redimensionamiento social, ecológico y cultural del territorio para entender su construcción desde vínculos vivos con la tierra, atravesados por memorias de violencia, prácticas de sanación y proyectos colectivos de vida. Finalmente, se propone un entendimiento no antropocéntrico de la construcción de paz, centrado en el cuidado y la armonía con otros seres y entidades de la naturaleza.

Palabras clave: paz territorial, territorio, pueblos indígenas, construcción de paz, sanación

* Este artículo es resultado de la investigación postdoctoral Paz territorial para una paz total. Reconstrucción de las relaciones socio-ecológicas de comunidades étnicas afectadas por el conflicto armado en Caldas y Caquetá, financiada por el Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (Minciencias) a través del programa Orquídeas, mujeres en la ciencia: Agentes para la Paz núm. 935-2023, y realizado por el Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social (CEDAT) de la Universidad de Caldas y el Departamento de Estudios Sociales de la Universidad Icesi. Artículo de investigación recibido el 31.12.2024 y aceptado el 11.02.26.

I. Universidad Icesi (Cali, Colombia)

II. Universidad de Caldas (Manizales, Colombia)

III. Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) (Caldas, Colombia)

IV. Sobrevivientes Tejiendo Memoria (Florencia, Colombia)



Embera Chamí Women's experiences of peacebuilding and healing of the territory

Abstract: This article examines the notion of territorial peace through memories of the armed conflict and the processes of resistance and healing led by women in two Embera Chamí communities in Caldas and Caquetá. Through participatory methodologies, particularly social cartographies and body cartographies, the different effects that war has had on the identity and socio-ecological relations of these communities with their territories are shown, as well as their bets on peacebuilding and healing. It is noteworthy that the concept of territorial peace requires to re-dimension the territory socially, ecologically, and culturally to understand peacebuilding from the living links with Earth, which are crossed by memories of violence, healing practices, and collective life projects. A non-anthropocentric understanding of peace building is proposed, focused on care and harmony with other beings and entities of nature.

Keywords: Territorial peace, Territory, Indigenous peoples, Peace building, Healing

Introducción

La paz territorial se ha convertido en la última década en un horizonte social y político en Colombia que busca integrar un enfoque de derechos y justicia social con una perspectiva territorial, reconociendo que los efectos del conflicto armado se manifiestan de manera diversa en los distintos territorios del país y que los procesos de construcción de paz son múltiples y diversos. No obstante, sigue siendo una tarea pendiente incorporar con mayor profundidad las configuraciones socioecológicas del territorio, no solo como escenario de conflictos políticos, sino como espacio de vida que constituye la historia y la identidad de las comunidades. Un paso importante en esta dirección ha sido el debate propuesto por pueblos indígenas, comunidades campesinas y poblaciones afrocolombianas referente a las violencias a las que han sido sometidos los territorios tanto en medio de la guerra como en tiempos de posacuerdo. Este debate permitió visibilizar que actores legales e ilegales involucrados en la guerra han disputado históricamente los recursos naturales con consecuencias nefastas para las comunidades que viven en estas regiones. Las diferentes formas de extractivismo —entre ellas la concentración de tierras, la expansión de la frontera agrícola, la ganadería extensiva, la minería, las violencias alrededor de la siembra y la comercialización y erradicación forzosa de cultivos de uso ilícito— han estado en el centro del conflicto armado y desencadenado pérdida de bosque, contaminación de fuentes hídricas y degradación del suelo (Comisión

para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV, 2022a; 2022b; Garavito-Rodríguez; Rodríguez-Franco; Durán-Crane, 2017; “La naturaleza: una víctima silenciosa del conflicto armado”, 2019).

Los pueblos étnicos han insistido en que estas violencias no se limitan a los daños ambientales, sino que implican rupturas profundas en la constitución de los tejidos de vida que configuran los territorios y la identidad misma de las comunidades. De acuerdo con esto, entender los retos de la paz territorial, así como las violencias contra el territorio requiere acercarse a las complejidades de lo que significan los territorios y la manera en que las comunidades han emprendido caminos de resistencia para defender y sanar sus relaciones con estos.

En esa línea, este artículo explora, por un lado, las memorias del conflicto armado de dos comunidades embera chamí, una en Caldas y una en Caquetá, unidas por sus lazos ancestrales, pero separadas por el conflicto armado y el *continuum* de violencia al que han estado sometidas las comunidades indígenas desde la colonia. Por otro, el proceso de sanación del territorio y de reelaboración de los lazos socioecológicos con el mismo.

La violencia contra los pueblos étnicos en Colombia

Según cifras de la Unidad para las Víctimas (“Más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado...”, 2023), más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado pertenecen a pueblos y comunidades étnicas, siendo los hechos victimizantes que mayormente han afectado a estas poblaciones desplazamiento forzado (95,2 %); amenazas (8,2 %); confinamiento (5,4 %); homicidio (4,7 %); actos terroristas, atentados, combates, enfrentamientos u hostigamientos (1,6 %); pérdida de bienes muebles o inmuebles (1,6 %), y desaparición forzada (1 %). Estas afectaciones van más allá de los daños individuales o las pérdidas humanas. Los diferentes grupos armados han violentado las estructuras políticas de estos pueblos atacando y amedrentando el movimiento indígena como actor colectivo y asesinando sistemáticamente sus líderes.

Igualmente, ha sido grave la violencia contra los territorios ancestrales, escenario de disputas militares y de extracción indiscriminada de recursos naturales. Ya desde el 2009, la Corte Constitucional de Colombia (CCC, 2009) reconoció en su Auto 004 de 2009 que los pueblos indígenas han sufrido daños individuales, colectivos y territoriales desproporcionados en el marco del conflicto armado que, sumados a las violencias de origen colonial y republicano, han puesto a alrededor de 71 de estos en riesgo inminente de exterminio físico y cultural, entre los que se encuentra el embera chamí. En palabras de la CEV:

Colombia ha sido construida sobre relaciones basadas en el trato colonial y en un racismo estructural que buscan justificar el despojo, el exterminio y la negación de la existencia de los pueblos étnicos como colectivo y como pueblos. Un modelo de Estado, sociedad y economía, caracterizado por la violencia continua, que actúa como una pedagogía violenta que somete a relaciones de subordinación a los miembros de los pueblos étnicos y posibilita una nación excluyente para cuerpos, comunidades y territorios. (CEV, 2022b: 660-661)

De acuerdo con este mismo informe, los grupos armados (movimientos guerrilleros, grupos paramilitares y fuerza pública) han irrespetado las cosmovisiones propias de los pueblos étnicos transformando sus territorios en escenarios de economías de guerra. Esto incluye tanto economías legales inscritas a dinámicas de acumulación de capital y de tierras, tales como la ganadería extensiva o la agroindustria, como economías ilegales relacionadas con la tala de bosque, la minería ilegal y el contrabando de petróleo. Asimismo, estos grupos expusieron a comunidades enteras al asedio militar declarándoles como colaboradores o delatores del grupo contrario (CEV, 2022b).

La nación embera ha sido una de las más afectadas por esta persecución y la invasión de sus territorios. Ha vivido históricamente en lo que ahora conocemos como Panamá, Ecuador —donde se les denomina pueblo épera (Carrasco, 2011)— y Colombia, en los departamentos de Antioquia, Caldas, Cauca, Chocó, Nariño, Putumayo, Quindío, Risaralda y Valle del Cauca. También ha consolidado diásporas en otros departamentos como Caquetá, a raíz de procesos migratorios y múltiples desplazamientos forzados causados por las dinámicas de la guerra.

Metodología

Este artículo presenta los hallazgos de una investigación acción participativa cuya ruta metodológica fue definida con las lideresas de las organizaciones de Caldas y Caquetá que hicieron parte de este ejercicio. Con el propósito de reconstruir procesos de memoria colectiva sobre las resistencias de las comunidades embera chamí para sobrevivir a las múltiples violencias a las que fueron sometidas en el marco del conflicto armado, así como sus estrategias de sanación y reconstrucción de los lazos con el territorio, se definió colaborativamente una ruta metodológica que incluyó cartografía social y corporal, intercambios de saberes y recorridos por el territorio.

Con la comunidad embera chami de Caquetá se realizaron tres mapas sobre el territorio: uno del presente, uno del futuro y otro de las niñas y los niños. La cartografía social es una metodología ampliamente utilizada en investigación acción participativa dado que abre oportunidades de diálogo en las que se reconocen el saber y autoridad de las y los interlocutores que participan en un proceso de investigación para reflexionar sobre sus propias realidades. Es una de las metodologías que mejor permite representar visualmente las relaciones socioecológicas y de poder en un territorio (Barragán-León, 2019; Pérez-Bermúdez; Gómez-Garcés, 2021) mediante la aproximación a los significados cambiantes que las comunidades les confieren a estos.

Asimismo, promueve el fortalecimiento de procesos de sentido de pertenencia, apropiación, defensa territorial y problematización de diversos fenómenos (Betancurth; Vélez-Álvarez; Sánchez-Palacio, 2020; Pérez-Osorno; Muñoz-Duque, Betancur-Vargas, 2023). En ese sentido, puede contribuir a ejercicios de reflexión crítica de las comunidades sobre su relación con el espacio que habitan y las posibilidades de transformarlo. Mediante la cartografía social se crean representaciones gráficas de los territorios y los fenómenos presentes en los mismos desde la perspectiva de las comunidades a través de signos, símbolos y palabras que se identifican por medio de convenciones y que tienen significados compartidos por las y los participantes (Barragán-León, 2019).

Con la comunidad embera chami de Caldas las lideresas y médicas tradicionales sugirieron pensar el territorio desde los cuerpos de las mujeres, bajo la premisa de que nuestro cuerpo es nuestro primer territorio. Es así como la cartografía social con esta comunidad se fusionó con una cartografía corporal en la que las mujeres pintaron sobre seis lienzos las heridas que la guerra dejó en el cuerpo-territorio y los procesos de sanación que ellas habían emprendido. La cartografía corporal es una técnica de investigación participativa y visual que, a través de dibujos de tamaño real de los cuerpos, permite a las personas expresar experiencias y narrar fenómenos sociales complejos fomentando la creatividad y la reflexividad (Orchard, 2019).

Posterior al desarrollo de las cartografías, se realizaron espacios de intercambio de saberes que las mayores rebautizaron como espacios de hermanamiento, uno con la comunidad embera chamí en Caldas con representantes de Caquetá y otro con la misma comunidad en Caquetá con representantes de Caldas. El intercambio de saberes supone técnicas clásicas de recolección de información cualitativa tales como la observación participante y los grupos focales al servicio de dinámicas participativas en las que las y los participantes guían la discusión hacia los temas que tienen relevancia para ellos. En este caso, los intercambios de saberes promovieron diálogos sobre la historia en común del pueblo embera

y la manera en que han enfrentado las adversidades de la guerra. Las mayores de Caldas indicaron también que los hermanamientos permiten la reconexión entre hermanas y hermanos embera; fortalecen procesos espirituales y organizativos; promueven la unidad de las comunidades indígenas; fomentan la autovaloración de sus capacidades, y ayudan a mantener vivas sus raíces culturales. En línea con el espíritu de la investigación acción participativa, estos intercambios se sumaron a iniciativas que ya venían siendo lideradas por las organizaciones.

Finalmente, todas las actividades previamente descritas estuvieron acompañadas por recorridos por los diferentes paisajes que hacían parte de la vida de quienes participaron en este ejercicio de investigación. Consideramos que desde la *metodología del caminar* (López de Asiain Alberich; Latapie-Séré; Salas-Casado, 2010) es posible expandir la construcción discursiva de la realidad y reconocer la multisensorialidad del paisaje en sus dimensiones espaciales, olfativas, visuales, sonoras, táctiles e incluso espirituales.

Contexto: memorias de lucha y resistencia

Caldas

El pueblo embera chamí de Caldas ha recorrido una larga historia de resistencia por la defensa y reconocimiento de su territorio ancestral. Los resguardos de San Lorenzo y Cañamomo y Lomaprieta están entre los más antiguos del país. Fueron creados mediante cédulas reales y documentos de la antigua Corona española a principios del siglo XVII. Desde tiempos coloniales, han sobrevivido a las diferentes oleadas de incursión minera, los intentos de disolución y privatización de sus tierras por parte de políticos terratenientes, la violencia bipartidista de mitad del siglo XX y el conflicto armado desatado entre guerrillas, paramilitares, grupos criminales y fuerza pública en la década de los noventa del mismo siglo. A raíz de la Constitución de 1991, el Instituto Geográfico Agustín Codazzi adelantó estudios sobre los resguardos de origen colonial, lo que permitió ratificar a Cañamomo y Lomaprieta como resguardo de carácter colonial con una extensión de 4837 hectáreas, una tercera parte de su territorio original. El de San Lorenzo fue reconocido nuevamente en el 2000 por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), que les entregó un título colectivo por 6295 hectáreas con la Resolución 010 del 29 de junio de 2000 (“Las fracturas del resguardo San Lorenzo”, 2018).

Actualmente, el pueblo embera chamí de Caldas cuenta con 17 organizaciones indígenas, seis resguardos legalizados —entre ellos los coloniales y los

republicanos—, ocho parcialidades y tres asentamientos con un aproximado de 68 000 indígenas ubicados en 12 municipios de los 27 que tiene el departamento de Caldas. Están organizados en el Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) que cuenta con un consejero mayor y 13 consejerías que lideran el trabajo político, organizativo y espiritual (CRIDEC; Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social [CEDAT], 2023).

Como explicó Bertha Ladino, consejera de Mujer y Familia, el reconocimiento legal de estos territorios ha sido producto de un largo y doloroso proceso de recuperación de tierras desde la colonia hasta el presente. En sus palabras: “Gracias a nuestros mayores y mayores tenemos territorio, porque el territorio que tenemos fue peleado, fue quitado a los ricos, a nosotros no nos dieron territorio, lo hemos peleado” (Bertha Ladino, registro de campo, 09.06.2024).

Según Rojas (2000: 79), la recuperación es el “conjunto de acciones históricas de resistencia de los pueblos indígenas a la disolución de su identidad sociocultural”, que tiene antecedentes en la resistencia indígena a la ocupación de sus tierras en la colonia y fue inspirado posteriormente por el pensamiento de Manuel Quintín Lame.

Los caponias nos orillaron, nos mandaron a las cordilleras donde no teníamos donde sembrar y ellos estaban con las mejores tierras, entonces es donde inicia un proceso de recuperación, un proceso de lucha en el que hemos perdido nuestros líderes y lideresas. Pero tenemos que estar organizados y no estar solos. ¿Qué le vamos a dejar a esta generación? ¿Qué le vamos a dar a nuestras niñas y niños? ¿Los vamos a dejar en un territorio igual donde ellos siguen en las mismas? (...) Un territorio donde no se puede sembrar es un territorio donde hay necesidades, hay hambre y nos toca seguir dependiendo de lo de afuera, que es lo que nosotros no queremos, nosotros queremos una autonomía, una autonomía donde tengamos nuestro propio alimento. (Bertha Ladino, registro de campo, 09.06.2024)

La defensa de su territorio ha significado para el pueblo embera chamí enfrentarse a múltiples oleadas de violencia que no solamente han afectado dramáticamente la integridad física, emocional y espiritual de la comunidad, sino también el tejido socioecológico que la sustenta. Las montañas de Riosucio, Caldas han sido utilizadas por grupos armados como corredores estratégicos de movilidad hacia el occidente del país, que conectan los departamentos de Antioquia, Risaralda y Chocó. Desde finales de la década de los ochenta, estas comunidades fueron víctimas de las FARC-EP que arremetió contra varios de sus líderes y unos años más tarde desplazó cientos de personas hacia las cabeceras urbanas de Riosucio y otros lugares del país.

A ello se sumó que, entre el 2001 y 2003, el Bloque Central Bolívar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), a través del Frente Cacique Pipintá, hizo presencia con fines de control sobre esta área de articulación y sometió a líderes y autoridades indígenas a persecución, tortura y asesinato. Entre los actos perpetrados se cuentan la tortura y masacre de cinco indígenas el 24 de junio de 2001 en el resguardo de Cañamomo y Lomaprieta en Riosucio, Caldas, donde murieron el exgobernador del resguardo y Luis Ángel Chaurra, uno de los fundadores de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (CEV, 2022b); la masacre de La Rueda el 24 de noviembre de 2001 en la que murieron siete indígenas y un menor de edad fue desaparecido (“Masacre de La Rueda”, 2019); el asesinato de María Fabiola Largo Cano, lideresa y defensora de los derechos indígenas en el mismo resguardo, el 9 de abril de 2002 (CEV, 2022b), y el ataque a ocho personas de esta misma comunidad el 8 de junio del 2003, entre las que hubo cuatro personas heridas y cuatro asesinadas, incluyendo a Gabriel Ángel Cartagena, gobernador por tres periodos seguidos del resguardo y militante del Partido Comunista (“Masacre de La Herradura”, 2019).

Según el Plan de Salvaguarda Pueblo Embera de Caldas, 194 indígenas fueron asesinados en el municipio de Riosucio entre 2001 y 2012 (CRIDEC, 2013) y, de acuerdo con el informe presentado por el CRIDEC a la Jurisdicción Especial para la Paz en la subregión del occidente caldense donde se encuentran ubicadas las comunidades indígenas del pueblo embera chamí, se reporta un total de 34 597 eventos relacionados con el conflicto armado con un número aproximado de 33 392 víctimas.

Caquetá

Tras las afectaciones vividas, el pueblo embera chamí ha tenido que migrar hacia distintos lugares del país, como el departamento del Caquetá donde ha sido ejemplo de reconfiguración identitaria, reorganización comunitaria y construcción de lazos con el nuevo territorio. Actualmente, en ese departamento existen ocho diásporas de dicho pueblo que han llegado desde la década de los sesenta a raíz de las múltiples oleadas de violencia vividas en sus territorios originales en Risaralda, Caldas y Valle del Cauca. Una de ellas es la comunidad embera drúa, integrada por tres generaciones de una familia, más otros miembros unidos por lazos de consanguinidad que llegaron a Florencia en 1963, tras migrar primero desde Pueblo Rico, Risaralda, su tierra natal, a la región del Naranjal en el Valle del Cauca y luego a Florencia, Caquetá debido al conflicto armado. En esa época, se establecieron en la ciudad con el apoyo de un párroco que les concedió un terreno para vivir, pero siempre con la esperanza de asentarse en un territorio

que garantizara la supervivencia de la comunidad, en el que pudieran sembrar, pescar, cazar, danzar y enseñar la lengua a las niñas y niños.

Finalmente, se organizaron con otras familias embera chamí que habían llegado también desplazadas al Caquetá y gestionaron un terreno ante el Gobierno que después se convertiría en el resguardo Honduras, “un resguardo grande, de aquí del municipio de Florencia por el río que baja a Morelia, a la cabecera, Acevedo Huila con Caquetá” (Mayor Jorge Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024). Sin embargo, la violencia también migró del centro del país hacia el piedemonte amazónico y la década de los setenta trajo nuevos episodios de este tipo para la comunidad embera. Los grupos armados al margen de la ley que operaban en la zona, el M-19 y las FARC-EP, quisieron obligarlos a enlistar mujeres y hombres para contribuir al engrosamiento de sus filas, pero la comunidad se negó. Como retaliación, en 1983 asesinaron a su líder y gobernador Marcelino Aizamo y fueron desplazados nuevamente del territorio (Mambe Fundación, 2021).

“Ya teníamos comida, casa, animales todo”, dijo el mayor Jorge cuando recordó aquel día en el que debieron salir con lo que escasamente cupiera en sus canastos (Mayor Jorge Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024). A partir de ese momento, inició una nueva época de desplazamientos, que incluyó un intento fallido de regresar al Valle del Cauca, hasta que decidieron establecerse en Florencia. Se unieron a familias campesinas, muchas de ellas también víctimas de desplazamiento forzado, que estaban ocupando terrenos de la periferia de la ciudad pertenecientes a la familia de Lara, una de las mayores terratenientes del departamento y el país. En ese sector, que luego se conocería como Las Malvinas, el barrio de invasión más grande de Colombia (Amasijo Yuma, 2020), tomaron un lote sobre el que construyeron una vivienda que habitarían durante varias décadas en condiciones de extrema marginalización.

Durante todos estos años, la artesanía tradicional embera de tejidos con chaquiras y semillas ha sido su principal medio de subsistencia. Las prodigiosas artesanas y artesanos que elaboran collares, anillos, pulseras, aretes, entre muchos otros, no solo han sido los proveedores de la comunidad, sino que han protegido su independencia y dignidad. La artesanía les ha permitido mantenerse al margen del trabajo explotado al que han sido sometidos muchos indígenas, preservar la identidad cultural y mantener unidas a las familias.

En el 2010, a través de un proyecto gestionado por profesores universitarios, incluyendo a Fernando Cruz Artunduaga y financiado por el País Vasco, fue adquirido un terreno en el corregimiento Orteguzza, vereda San Antonio de Atenas a 20 kilómetros de la ciudad de Florencia. Ellas y ellos relataron la conversación con los profesores que hicieron posible este sueño como *un mila-*

gro que les costaba creer después de tantos años de sufrimiento. El gobernador Rosendo Aizamo indicó:

Se compró el territorio para nosotros tener un buen vivir, porque nosotros estábamos muy desorganizados en la ciudad, estábamos perdiendo la lengua, nuestra cultura, el aprendizaje de nosotros. (...) Desde la compra del territorio verdaderamente nos organizamos como comunidad y exigimos irnos todos para allá, porque nosotros queremos es vivienda en el territorio para tener un Buen Vivir. (Gobernador Rosendo Aizamo, comunicación personal, 17.07.2024)

La exgobernadora Hortencia Aizamo recordó la primera vez que llegaron al lugar que 14 años después se convertiría en su territorio:

En el momento que mi papá y mi familia entraron a esta finca tenía 25 hectáreas. Había pasto enmontado, pancoger, bosque. Vinimos con los señores del País Vasco. Yo vine ese día con mi papá y otros compañeros a mirar la finca. Donde entramos, era una parte que era rastrojo, montaña y tenía una casita, la que está al fondo, a la orilla del río, tenía pasto, tenían corrales, tenían vaquitas, mulas. Ahí era la chagra, donde está ese limón, había yucas, plátano, chontaduro, frutales, había limones, naranjas, arazá, limón. (Hortencia Aizamo, comunicación personal, 03.10.2024)

Tras varios años de gestiones, este territorio fue reconocido en 2024 como resguardo por el Ministerio del Interior y bautizado con el nombre Embera Drúa, que traduce tierra donde vive el emberá. “Dónde está el emberá?”, dice el Mayor Jorge Aizamo con voz firme: “Aquí!”, responde él mismo zapateando con fuerza la tierra de su resguardo. Este nombre connota la posibilidad de reestablecer las relaciones con el territorio y la madre tierra en donde sea que esté dicho pueblo. Este resguardo es el lugar en el que la madre tierra les ha recibido como sus hijas e hijos y en el que una vez más la familia Aizamo Tascón está creando las condiciones para el buen vivir de quienes han sobrevivido y resistido a la violencia armada, la negligencia estatal y el racismo, así como para las generaciones venideras en dignidad y armonía con la naturaleza.

Desde entonces, esta comunidad ha emprendido un trabajo ejemplar de reconstrucción de su plan de vida como una apuesta incondicional por la paz y el buen vivir de las futuras generaciones. Todos estos años de trabajo reflejan su entereza por reconstruir su proyecto de vida familiar y comunitario, fortalecer la estructura organizativa, preservar la lengua, recuperar los saberes ancestrales,

la soberanía alimentaria, el fortalecimiento artesanal y la reparación colectiva. Actualmente, la comunidad está conformada por 27 familias con un total de 90 personas (Alcaldía de Florencia, 2023).

Hallazgos

Nuestro cuerpo es territorio sagrado (Caldas)

Cuando se propuso a la Consejería de Mujer y Familia del CRIDEC realizar una cartografía social que reflejara la relación de las mujeres con el territorio y las luchas emprendidas para su defensa, las lideresas y médicas tradicionales sugirieron reenfocar el ejercicio para pensar cómo habían vivido las mujeres esta historia de lucha, violencia y resistencia. A partir de esta inquietud, que se conectó con un proceso de acompañamiento y sanación a las mujeres que ellas habían venido liderando, señalaron que el cuerpo es nuestro primer territorio y es territorio sagrado, por eso era desde allí donde debía iniciar la reflexión. Es así como la metodología de trabajo se construyó colectivamente alrededor de esta premisa y se diseñó un ejercicio de cartografía corporal que incluyó momentos de armonización, actividades de expresión de las emociones a través del arte, toma de medicina y puesta en común de la experiencia.

La cartografía corporal dio como resultado seis dibujos en los que las participantes utilizaron diferentes materiales como pintura, lana, marcadores, retazos de tela, lentejuelas, entre otros, para pintar sobre lienzo una silueta de mujer en la que representaron las heridas de la violencia y las experiencias de sanación en relación con el territorio que constituía a las mujeres emberá. Los diferentes grupos describieron a través de dibujos, colores, palabras e incluso poesía las formas de violencia a la que habían sido sometidas en diferentes escenarios y momentos históricos. Como lo explicó una de las médicas tradicionales:

Sabemos que siempre la mujer, a pesar de que ha sido la cuidadora, dadora de vida, que ha sido la que guía y la que teje el camino, la que enseña, ha sido la que más ha sufrido, no solo el conflicto, no solo el desplazamiento, sino el maltrato, porque estamos en un sistema patriarcal. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

Entre las violencias contra las mujeres en el marco del conflicto armado, las participantes destacaron el desplazamiento forzado, el asesinato de líderes y lideresas, el secuestro, las minas antipersona, la desaparición y asesinato de sus

hijas e hijos, el reclutamiento de menores, la pérdida de derechos y la pérdida de territorio. Con especial aflicción, algunos grupos representaron la violencia sexual por parte de actores armados y la revictimización a la que habían sido sometidas las mujeres a través de la negligencia institucional que las culpabilizaba, silenciaba y desatendía las consecuencias físicas y psicológicas de estos crímenes. Las profundas heridas de estos vejámenes fueron descritas con diferentes símbolos, tales como la impresión de manos en pintura roja en señal de las huellas que había dejado la violencia. Las corpografías también describieron secuelas como sufrimiento, tristeza, desesperanza y angustia, reflejadas en malestares físicos y espirituales como dolor de cabeza, de rodillas, en las manos, cólicos y desgaste físico. Estas fueron representadas a través de sangre en el útero y en la vagina, lágrimas, el corazón lastimado y golpes en diferentes partes del cuerpo. Se utilizaron elementos de la naturaleza como un árbol seco, unas nubes oscuras y una flor rota para indicar las violencias que vivían las mujeres desde la infancia.

Las imágenes sobre los lienzos, así como los relatos señalaban que la violencia contra las mujeres no era exclusiva del conflicto reciente. Desde la conquista hasta el presente las mujeres han sufrido afectaciones a su integridad física, emocional y espiritual, y violencia contra su territorio, su familia y sus comunidades. Como lo indicó una de las mayores:

En la conquista y en los tiempos de guerra, de esclavitud, también sufrió mucho la parte cultural, ancestral, de medicina tradicional, de comunicación e identidad a través de la medicina, puesto que bruscamente trataron de arrebatar nos ese saber y cambiarnos las ideologías por otras que no eran nuestras. (Mayora, registro de campo, 26.04.2024)

Uno de los grupos indicó que la esclavitud que vivieron los pueblos indígenas desde tiempos coloniales la han sufrido las mujeres incluso en el seno de sus propios hogares, “una esclava del hogar” (Registro de campo, 26.04.2024). En ese sentido, un símbolo común en los dibujos fue el de las cadenas como representación de “todas las ataduras físicas, psicológicas, emocionales, sentimentales, económicas. Porque no es solamente llevar en el corazón las ataduras de la violencia, sino las secuelas que esa dejó, pobreza, resentimiento, dolencias físicas” (Registro de campo, 26.04.2024). Al mismo tiempo, las cadenas fueron descritas como símbolo de las limitaciones impuestas a las mujeres para seguir sus sueños, ser lideresas y buscar independencia económica: “usted no es capaz de hacer eso, usted es mujer, usted no sirve para eso” (Registro de campo, 26.04.2024).

Tan importantes como las heridas de la violencia fueron las representaciones de la fortaleza de las mujeres para emprender un camino de sanación y seguir adelante. Todas las corpografías honraron la capacidad de las mujeres de transformar el dolor en esperanza a través de la espiritualidad, la medicina ancestral y el pensamiento bonito. Como se describió en uno de los dibujos:

Estas manos representan lo que es la sangre, lo que es la tragedia: alto, paren, ya no más odio, no más rencor, no más dolor, y estas manos aquí representan lo que es la liberación, la amistad, el abrazo, la familia. (Médica tradicional, Registro de campo, 26.04.2024).

Si bien la riqueza y profundidad de los dibujos y sus relatos excede por mucho la descripción ofrecida en este artículo, sobresalieron tres elementos: la espiritualidad, la conexión con la madre tierra y la trascendencia en el tiempo. La sanación fue reconocida como un proceso eminentemente espiritual, guiado por la medicina ancestral y la palabra dulce. Como parte de este proceso, las mujeres destacaron elementos como la kipara, que es la planta de la cual se extrae la materia prima para realizar pinturas faciales y corporales que las mujeres emberá utilizan con propósitos medicinales y rituales. Las corpografías incluyeron la kipara con diferentes diseños en los brazos, manos y piernas.

La kipara es una medicina, pues hace parte del mundo espiritual, de la medicina tradicional. La kipara es una forma de sanar, de comunicarse con el ser interno, con los ancestros, las ancestras, el mundo espiritual. (...) La identidad, la cultura, la simbología que representa la kipara es también una forma de hablar lo que no podemos decir en palabras, es una forma de sanar. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

A su vez, se destacó el bastón de mando como símbolo de fuerza, lucha y resistencia. Uno de los grupos dibujó dos bastones, cada uno en el centro de las piernas de la silueta en señal de fortaleza: “[El bastón] nos da la fuerza, nos da el valor de luchar día a día por nuestros territorios, por todas nuestras mujeres y por nuestros hijos, para que nuestras familias cada día crezcan mucho más” (Registro de campo, 26.04.2024). Por último, se destacó la tulpa como “el círculo de energía donde el fuego diario permanece” (Registro de campo, 26.04.2024). La tulpa, que recientemente se había inaugurado junto al recinto en el que se realizó la actividad, es un espacio sagrado de palabra, sanación y memoria en el que se siembran las abuelas piedras y en medio de ellas permanece el fuego encendido.

La espiritualidad permite entender la relación con la madre tierra. En línea con la premisa establecida del cuerpo como territorio sagrado, los cuerpos femeninos dibujados sobre los lienzos estaban compuestos de fuego, tierra, agua, aire, plantas, minerales y animales. Adicionalmente, la luna y el sol hicieron parte de las figuras como fuerzas generosas que nos iluminaban, nos daban fuerza y alentaban el espíritu. “El sol, Ûmada, la tierra, el aire y la luna son el don del corazón” (Registro de campo, 26.04.2024). Las curvas de las montañas color verde oscuro, las llamas del fuego y las líneas ramificadas de raíces interrumpían los trazos de las siluetas, sugiriendo una continuidad entre la vida humana y la tierra. Las piernas, el vientre, el pecho y los brazos estaban compuestos de plantas medicinales, algunos como si el cuerpo mismo fuese un jardín y otros como un compendio de plantas que sanaban y mantenían la vida. En palabras de una de las médicas tradicionales:

A las mujeres nos sostienen la energía y la sincronía de la madre tierra, sea como estemos en situaciones de dolor, en alegrías, también en angustias, en miedo, la tierra siempre está. Todos los días nos paramos, a veces no somos muy conscientes de dónde estamos y el para qué estamos, y esas raíces significan que podemos hacer la conexión en cualquier momento, que es solo pedir la ayuda, poder centrarse, volver a nosotras y conectar, eso lo hacemos a través de la medicina. (Médica tradicional, registro de campo, 26.04.2024)

Aparte de representar el cuerpo como territorio, las imágenes de la naturaleza se presentaron como fuente de sabiduría. El universo como maestro en el proceso de sanación nos ha enseñado a transformar el dolor en fortaleza. A través de las figuras de la oruga que se convierte en mariposa, del ave fénix que resurge entre las cenizas y del árbol seco que reverdece, las participantes hablaron del renacimiento. Usando como metáfora los matices del cielo que se oscurecía durante las tormentas para luego dar paso a los rayos del sol, las mujeres se refirieron al fortalecimiento emocional, espiritual y físico en los tiempos difíciles y de la importancia de la espera paciente. Uno de los grupos transmitió una conmovedora reflexión sobre la sanación con la mazorca de maíz:

El maíz es un símbolo muy importante porque así es el dolor, se va desgranando granito a granito; es un proceso, sanar no significa que de hoy para mañana todo va a estar bien solo con hablar o con empezar a ser conscientes de lo que nos duele, sino que es un proceso que estamos iniciando pasito a pasito. Es como desgranar de una mazorca que luego se convierte en semilla que sembramos en otros lugares, a través del fluir de nuestros pensamientos y el fluir de nuestra palabra. (Lideresa indígena, registro de campo, 26.04.2024)

El tercer elemento que se destacó en las corpografías fue el de la trascendencia en el tiempo, *somos infinito*, como lo explicaba una de las mayores. Las raíces, por ejemplo, no solamente referían a un entendimiento holístico de la vida en la que se reconocía la interdependencia de la vida humana con la de otros seres y entidades de la naturaleza, sino a la vida más allá de nosotras mismas. Esta noción de tiempo fue representada en varios de los dibujos como una espiral que sugería eternamente un nuevo comienzo y nos unía a las generaciones pasadas, como lo señaló una expositora:

Nuestras raíces deben permitirnos recordar que nuestros ancestros lucharon y nosotras debemos seguir en esa lucha [y a las generaciones futuras], estamos sanando esa generación que viene detrás de nosotros, porque no podemos delegar esos karmas de dolor, de tristeza, de represión y de silencio a nuestras descendencias. (Lideresa indígena, Registro de campo, 26.04.2024)

Las hijas y los hijos fueron descritos como un aliciente central en el proceso de sanación.

La sesión de exposiciones cerró con la representación de una mujer enraizada y fortalecida.

Nosotros quisimos representar a las mujeres, a todas las mujeres que estamos aquí, que hemos sido víctimas de conflicto, a las mujeres que han sufrido desplazamiento, a las mujeres que han sido maltratadas física, mentalmente y espiritualmente. Nosotros aquí representamos a la mujer que soltó, mujer que se despojó de todo ese sufrimiento, la mujer que rompió un silencio, la mujer que nace del corazón para brindar ese apoyo a todas las mujeres que han sido vulneradas y maltratadas. Esa mujer representa enraizamiento, cuando crecemos aprendemos a sanar desde lo espiritual, desde el corazón, desde la cultura, con esa palabra dulce, con la palabra que fortalece todos los espacios. Esta es una mujer embera, tenemos a nuestro padre sol que a diario nos carga de esa energía bonita, rodeada de las aves, de los árboles, aquí vemos también representada una mariposa que vuela, una mariposa que salió de aquí, pero sigue volando alrededor de cada una. (Lideresa indígena, registro de campo, 26.04.2024)

“Somos gente de río” (Caquetá)

Para la comunidad embera drúa, el ejercicio de cartografía social tenía sentido como posibilidad de conversación colectiva e intergeneracional. El dibujo a

múltiples manos de la geografía, los cultivos y los lugares de poblamiento del resguardo abrió un espacio de reconocimiento de la lucha de tres generaciones por el territorio. La actividad se dividió en tres mapas: presente, futuro y el territorio de niñas y niños. Quienes participaron en los mapas del presente fueron principalmente las mujeres que habían hecho parte de la historia de lucha y resistencia de la familia; las más jóvenes propusieron espontáneamente un mapa sobre el futuro y las niñas y niños, atraídos por los colores, se unieron para pintar el territorio desde su perspectiva.

Para realizar el ejercicio de cartografía, el mayor Jorge Aizamo inició con una armonización que incluyó una charla sobre plantas medicinales. Para ello, dispuso una mesa en la que reposaban alrededor de diez plantas que había elegido para la ocasión y que contaban con él las memorias socioecológicas de la travesía hasta el Caquetá. Algunas de las plantas crecían en el mismo resguardo, otras habían sido heredadas de pueblos indígenas amazónicos con los que desde hace ya varios años compartían saberes e historias sobre el territorio. Otras plantas fueron compradas en la plaza de mercado porque provenían de la región del país en la que iniciaron este recorrido. La explicación de cada planta entretejía la relación terapéutica y espiritual con la misma, así como recuerdos de infancia e historias de resistencia.

Esta es para la artritis... esta es para traer paz si usted tiene problemas con alguien... esta es para atraer la suerte y que le vaya bien en el trabajo... esta es para el cansancio. Mi abuelo cuando iba de cacería, cuando iba a la finca a trabajar, él cogía esta planta y la masticaba para andar contento, sin ningún cansancio. No da sed, ni hambre. Mi abuelo murió de 97 años, no perdió ni un diente, se murió con dientes parejos. (Mayor Jorge Aizamo, registro de campo, 03.10.2024)

“Somos gente de río”, dijo la exgobernadora Hortencia Ayzamo para abrir el ejercicio y señaló que:

Para nosotros indígenas, si no tenemos resguardo, si no tenemos territorio, no somos nada y tiene que haber río, para nosotros lo primordial es el río. (...) El río es sagrado, si no hay río, no hay tierra, no hay bosque, no hay pescado. No hay aire, no hay frescura. Este aire fresco que usted siente es gracias al río. (Registro de campo, 03.10.2024)

Como el río Orteguzza que bordea el resguardo Emberá Drúa en el departamento de Caquetá, los orígenes de esta familia embera se remontaban a la

cordillera y, tras un largo viaje, sembraron nuevamente sus esperanzas en el piedemonte amazónico. La ruta de acceso al resguardo inicia junto al imponente río Ortegua y continúa por una pequeña trocha que bordea la montaña en la que está ubicado el resguardo. A pocos pasos está el primer sitio sagrado, una cascada de aproximadamente diez metros que interrumpe el camino y conecta la montaña con el río. Más adelante, a 15 minutos aproximadamente, está la entrada al resguardo desde la que se vislumbran las cuatro casas de madera que han sido construidas hasta ahora.

El río fue descrito como fuente de vida y elemento fundamental de la identidad embera que se ha reconstruido a pesar de las adversidades en este nuevo territorio en el que la memoria se siembra para florecer nuevamente como pueblo. Se reconoció como fuente principal de alimento en el que viven peces como mojarra dorada, arraya, cucha, sábalo, bocachico, dorada, bagre, chontaduro y barbao, parte de la dieta de las familias. Cuidar del río es cuidar del ecosistema que sostiene la vida de la comunidad. Es una entidad sagrada cuyas orillas son anfitrionas de rituales y baños medicinales. Las aguas del río no solo albergan la fuerza vital que le ha dado a esta comunidad una nueva esperanza, sino los misterios de otros seres como la boa de los cuales han sabido por los pueblos amazónicos. Tanto adultos como niños lo describieron como el principal lugar de esparcimiento.

Así como el río, otros sitios se han revelado a medida que las nuevas hijas e hijos de este territorio han caminado, como en un proceso de reconocimiento mutuo, los linderos de lo que ahora es el resguardo. En su explicación del mapa, doña Hortencia indicó:

Como estaba hablando mi papá en la parte del río sagrado, nosotros llevamos 14 años dentro del territorio Embera Drúa y con mi primo Olimpo ya conocemos lo que para nosotros son los sitios sagrados. Primero es sagrado para nosotros el río porque hay muchas cosas para nosotros alimentarnos; segundo esta parte donde hay tres cuevas y es sagrado porque ahí existen muchos animales, (...) culebras, boas, animales, danta, babilla. (...) Acá hay mucha gente de turismo que pasa y no entran allá, porque hay unos que entran y se pueden quedar acá. (...) Y acá arribita en peña grande [el salto de agua que se encuentra al iniciar el camino hacia el resguardo], ahí es sagrado. (Registro de campo, 03.10.2024)

El bosque también fue descrito como un referente central del resguardo. “Sin bosque no hay vida”, dijeron las participantes, quienes lo identificaron como un espacio femenino y, en consecuencia, colorearon las zonas boscosas del mapa

con el color que las identificaba, el rojo. En esta zona se reconocieron árboles como laurel, arrayán, comino, cedro, bilibil, guacharaco e incluso algunos como el achapo que ya no estaban y muchas plantas medicinales.

En el mapa del presente se dibujaron las cuatro casas construidas hasta ese momento y las familias que las habitaban. Las niñas y niños destacaron como particularmente importante la casa de la abuela Lugencia, que describieron como un lugar de reunión para cocinar, dialogar y compartir. Se dibujaron los cultivos de pancoger que rodeaban las viviendas en los que se incluyeron árboles frutales como el chontaduro, el limón, el arazá, el limón y el naranjo, plantas esenciales en la dieta emberá como plátano (fatachuma), yuca, ají rojo, ají amarillo y plantas medicinales. Estas últimas no solo eran parte trascendental de las huertas, sino también referentes esenciales para conocer y reconocer las áreas boscosas del resguardo. Conocer el territorio a través de las plantas medicinales hacía parte de la creación de los lazos de cuidado entre las diferentes especies que lo configuraban.

Para hacer de este territorio el lugar en el que vivía el embera, en el mapa futuro se destacó la necesidad de infraestructura que hiciera posible la habitabilidad de las familias, tal como viviendas, chagra para los cultivos de pancoger, chagra de plantas medicinales, huertas caseras para los condimentos (cebollas, tomate, cilantro, ají, pimentones) y las plantas medicinales caseras (hierbabuena, limoncillos, sábilas), el mejoramiento de las vías de acceso, una escuela para las niñas y niños en la que pudieran estudiar en su lengua materna junto a una cocina y restaurante escolar. Se consideraron indispensables espacios para el sostenimiento de la vida comunitaria, por ejemplo, la casa de gobierno y el tambo de pensamiento con el fin de realizar armonizaciones, reuniones para la toma de decisiones, intercambio de saberes, programas educativos para la comunidad y, muy importante, donde danzar. Estos espacios en los que se fortalecía la identidad embera chamí se percibían como esenciales para la supervivencia de la comunidad:

Para mí la cultura es fundamental, si nosotros dejamos nuestra lengua materna y los niños no la aprenden, se acaba. No podemos dejar acabar lo de nuestras abuelas, nuestras madres, ellas son como la madre tierra. De aquí a mañana mi padre o mi madre se muere y ellos nos van a dejar algún conocimiento. (Doña Hortencia, registro de campo, 03.10.2024)

A su vez, el cepo o casa de justicia propia, que es el lugar en donde se sanciona a quienes cometen faltas, fue percibido como un escenario importante para el mantenimiento del orden y la armonía. Se dibujó una casa de empen-

dimiento como un espacio para la venta de artesanías y el desarrollo de otras actividades económicas que fortalecieran el sustento de las familias tales como gastronomía y recorridos turísticos para los visitantes. Adicionalmente, las niñas y niños dibujaron como proyección futura un parque para jugar y dos canchas para hacer deporte.

Los pueblos indígenas han tenido que defender sus territorios a través de la figura de propiedad y, cuando no ha sido posible, han apelado a demostrar la antigüedad de su ocupación. Sin embargo, la ancestralidad del resguardo Emberá Drúa trasciende la noción de antigüedad, es ancestral el territorio en el que la madre tierra recibe a sus hijas e hijos, les acoge, les brinda alimento, les da un techo y les sana el cuerpo y el alma. Lo sitios sagrados no están necesariamente ligados a las historias humanas, son revelados en el caminar, en el reconocimiento de ese territorio como su hogar y en la convivencia con otros seres que lo habitan.

Reflexiones finales

La centralidad del concepto de paz territorial en las negociaciones entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP abrió un debate amplio e inacabado sobre las diversas realidades territoriales en las que ha tenido lugar la guerra, dando mayor visibilidad política a las reflexiones de larga data hechas por investigadoras e investigadores que han estudiado el conflicto armado en las diferentes regiones del país. Igualmente, esta noción ha servido como referente conceptual para el aparataje institucional creado a partir del Acuerdo de Paz que incluyó entidades como la Agencia Nacional de Tierras, la Agencia de Desarrollo Rural y la Agencia de Renovación del Territorio que, en su conjunto, buscan cerrar las brechas socioeconómicas de los territorios más afectados por el conflicto armado.

Diferentes reflexiones académicas han señalado que la construcción de paz territorial requiere el desmantelamiento de las estructuras de acumulación de tierras y economías extractivistas que han sido motor de despojo de comunidades indígenas, afro y campesinas (Ahumada, 2020); la deconstrucción del discurso del desarrollo como un direccionamiento universal de progreso y el entendimiento de las necesidades particulares de las regiones, así como su potestad para definir el curso de sus territorios (Bedoya, 2019), y, finalmente, la reconsideración del territorio desde sus particularidades socioecológicas (Ulloa, 2017). Este último punto involucra entender las configuraciones identitarias de las comunidades alrededor del territorio que habitan y que les habita, así como los ensamblajes interespecie y con las diferentes entidades de la naturaleza que lo configuran.

En este sentido, un paso crucial ha sido el entendimiento del territorio como víctima y las consecuentes decisiones jurisprudenciales que han reconocido a la naturaleza como sujeto de derecho, lo que ha complejizado la discusión sobre las causas y consecuencias del conflicto armado, más allá de la lucha por la propiedad de la tierra, para abrir preguntas sobre la configuración y el significado del territorio. Ciertamente, las discusiones sobre los derechos de la madre tierra no reemplazan las aún pendientes decisiones sobre el derecho a la tierra, pero redimensionan el sentido mismo de los efectos de la guerra y la construcción de paz. En esta línea, un antecedente importante es el Decreto 4633 (2011: s.p.) de la Ley de Víctimas que estableció en el artículo 45 que:

El territorio, comprendido como integridad viviente y sustento de la identidad y armonía, de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos indígenas y en virtud del lazo especial y colectivo que sostienen con el mismo, sufre un daño cuando es violado o profanado por el conflicto armado interno y sus factores vinculados y subyacentes.

Según Ruiz-Serna (2017), esta consideración del territorio como integridad viviente y sustento de la identidad, ofrece una oportunidad para hacer visible que los daños de la guerra van más allá de las afectaciones exclusivamente humanas e involucran los diversos ensamblajes entre lo humano y lo no humano que constituyen el territorio, y para diseñar políticas de atención y reparación que atiendan estas realidades diversas. Desde un enfoque de la ontología política como la lucha por la reafirmación de distintas realidades de mundos, este mismo autor señaló que entender el territorio como víctima permite ampliar los marcos políticos y legales de manera que tengan cabida construcciones de territorios que desafíen las distinciones entre lo humano y lo no humano, entre cultura y naturaleza.

Siguiendo la línea del Decreto 4633 (2011), la CEV (2022b: 28) señaló como uno de los principales hallazgos del capítulo “Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los pueblos étnicos de Colombia” que:

como integridad viviente y sustento de la vida e identidad cultural, el territorio y la naturaleza fueron víctimas del conflicto armado. Estos sufrieron múltiples daños y fueron profanados por el accionar violento de los grupos armados en asocio con sectores económicos o políticos que se beneficiaron del conflicto armado.

La naturaleza, sugirió la CEV, no es solo un paisaje, sino que es fuente de vida y constituye la identidad de los pueblos étnicos y el mundo campesino. En este mismo capítulo, se describió que los territorios indígenas fueron sometidos a ocupación y militarización para el desarrollo de actividades bélicas, imposición de economías ilícitas para la financiación de la guerra, daños ambientales producto de actividades extractivistas impuestas violentamente como la minería o los cultivos de uso ilícito y despojo territorial en el que se fracturó dramáticamente la relación de las comunidades con sus territorios (CEV, 2022b). Si bien el territorio no se reduce a su victimización, estas indagaciones sobre las causas y consecuencias sobre el conflicto armado en Colombia han abierto una posibilidad de escuchar a las comunidades indígenas, afro y campesinas sobre las interrelaciones vitales que constituyen lo que genéricamente se denomina como territorio.

Esta investigación permitió explorar múltiples dimensiones de territorio desde la experiencia de dos comunidades afectadas por la guerra hasta los procesos de sanación que han emprendido para florecer después de la devastación. Las maneras en que las comunidades embera chamí de Caldas y Caquetá representaron sus territorios reflejan sus trayectorias históricas diferenciadas de lucha, despojo y recomposición en el marco del conflicto armado.

La experiencia de la comunidad embera chamí en Caldas nos revela que la distinción entre lo humano y lo no humano que constituye un territorio es fluida. Somos tierra, agua y fuego, somos también las montañas que han sido deforestadas, como los ríos que ha contaminado el mercurio para la minería y los sitios sagrados profanados por la guerra. Habitamos el territorio tanto como el territorio nos habita y, es por ello, que las mujeres eligieron representar su cuerpo, porque la violencia contra cada ser humano es también una violencia contra el territorio. La elección del cuerpo como primer territorio da cuenta de una ontología relacional en la que la violencia contra las mujeres es simultáneamente violencia contra la tierra, los sitios sagrados y los tejidos socioecológicos. La representación del territorio emerge desde una experiencia de continuidad histórica atravesada por la violencia, donde el despojo, la reducción territorial y la persecución política no lograron romper el vínculo ancestral con la tierra. Esta representación está anclada en memorias largas de resistencia y recuperación territorial en las que la paz se entiende como sanación: un proceso espiritual, colectivo y transgeneracional orientado a recomponer lo que ha sido fracturado por la guerra y el colonialismo.

En Caquetá, la representación del territorio se construye desde una historia marcada por la diáspora, el desplazamiento forzado y la necesidad de rehacer la vida en un espacio distinto al territorio de origen. El territorio no es una identidad

fija, sino una relación que se construye y reconstruye con la madre tierra. No se presenta como continuidad histórica, sino como una relación que se va tejiendo en el caminar, el asentarse y el cuidado mutuo entre humanos y otros seres. El territorio ancestral no es necesariamente un espacio geográfico determinado, se entiende más bien como un ensamblaje de distintos seres y entidades de la naturaleza en los que la madre tierra recibe a sus hijas e hijos independientemente de sus travesías y, al mismo tiempo, ellas y ellos le reconocen como fuente de vida. A través de la cartografía social, el territorio se representa como una red viva de relaciones centradas en el río, el bosque y los sitios sagrados que se revelan progresivamente, evidenciando una ontología en la que la ancestralidad no depende de la antigüedad, sino de la reciprocidad con la madre tierra.

Mientras en Caldas el territorio se representa como algo que ha debido ser defendido y sanado, en Caquetá aparece como un territorio que acoge y permite recomponer la vida. Estas diferencias muestran que las representaciones territoriales no solo expresan experiencias distintas del conflicto armado, sino que constituyen apuestas ontológicas y políticas particulares sobre cómo construir paz desde y con el territorio.

Reformular la pregunta ontológica por el ser, el existir y el habitar, desestabilizando el binarismo occidental de cultura versus naturaleza, nos ofrece elementos útiles para entender formas de sanación y construcción de paz no antropocéntricas que parten del reconocimiento de la interdependencia radical con otros seres (Escobar, 2017; 2018). Desde esta perspectiva, el territorio deja de ser un espacio inanimado a ser ocupado o explotado y se convierte en un mundo vivo del que somos parte y nos constituye y, en ese sentido, sanar las heridas de la guerra involucra sanar el tejido interespecie que constituye la vida y la identidad.

Referencias

1. Ahumada, Consuelo (2020). La implementación del Acuerdo de paz en Colombia: entre la “paz territorial” y la disputa por el territorio. *Problemas del Desarrollo*, 51(200), 25-47. <https://doi.org/10.22201/IIEC.20078951E.2020.200.69502>
2. Alcaldía de Florencia. 2023. Plan de Desarrollo Municipio de Florencia (2024-2027).
3. Amasijo Yuma (2020). Estado del arte Las Malvinas, memoria viva. Florencia: GIZ/ProPaz. Recuperado de <https://www.uniamazonia.edu.co/comision->

- verdad/wp-content/uploads/2022/11/Estado-del-arte-Las-Malvinas-Memoria-viva.pdf
4. Barragán-León, Andrea Natalia (2019). Cartografía social: lenguaje creativo para la investigación cualitativa. *Sociedad y Economía*, 36, 139-159. Recuperado de https://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/7457/9909
 5. Bedoya, María Rocío (2019). Luces y sombras en la implementación del Acuerdo de Tierras en Colombia. *Estudios Políticos (Medellín)*, 54, 37-58. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n54a03>
 6. Betancurth-Loaiza, Diana Paola; Vélez-Álvarez, Consuelo; Sánchez-Palacio, Natalia (2020). Cartografía social: construyendo territorio a partir de los activos comunitarios en salud. *Entramado*, 16(1), 138-151. <https://doi.org/10.18041/1900-3803/entramado.1.6081>
 7. Carrasco, Eulalia (2011). Los Épera Siapidara en Ecuador. Proceso de visibilización. *Antropología Cuadernos de Investigación*, 11, 79-99. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i11.96>
 8. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV (2022a). Recomendaciones del Informe Final. Recuperado de <https://www.comisiondelaverdad.co/hallazgos-y-recomendaciones/recomendaciones-if>
 9. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV (2022b). Resistir no es aguantar. Violencias y daños contra los étnicos de Colombia. En *Hay futuro si hay verdad. Informe final (Capítulo 5)*, editado por Karim Ganem-Maloof; Francisco José de Roux-Rengifo. Bogotá: CEV.
 10. Corte Constitucional de Colombia (2009). Auto 004 (M.P. Manuel José Cepeda-Espinosa: enero 26 de 2009). Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2009/6981.pdf>
 11. Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC (2013). Plan de salvaguarda pueblo embera de Caldas. Recuperado de <https://www.scribd.com/document/179426229/PLAN-DE-SALVAGUARDA-PUEBLO-EMBERA-CALDAS>
 12. Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC; Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social - CEDAT (2023). Guerra sucia contra el pueblo embera chamí de Caldas Informe #2 Genocidio Silencioso. Recuperado de https://movimientodevictimas.org/infografias_interactivas/infografia1.html

13. Decreto Ley 4633 de 2011 (9 de diciembre), por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. Diario Oficial núm. 48 278. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=44966>
14. Escobar, Arturo (2017). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, Carolina del Norte: Duke University Press.
15. Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala. Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde Abajo.
16. Garavito-Rodríguez, César; Rodríguez-Franco, Diana; Durán-Crane, Helena (2017). *La paz ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo*. Bogotá: Dejusticia.
17. *La naturaleza: una víctima silenciosa del conflicto armado* (8 de octubre de 2019). Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad - CEV. Recuperado de <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/la-naturaleza-una-victima-silenciada-del-conflicto-armado>
18. *Las fracturas del resguardo San Lorenzo* (30 de noviembre de 2018). Verdad Abierta. Recuperado de <https://verdadabierta.com/las-fracturas-del-resguardo-san-lorenzo/>
19. López de Asiain Alberich, Maria; Latapie-Séré, Marc; Salas-Casado, Asunción (2010). *Experimentación sobre el uso del recorrido como herramienta de investigación y reinterpretación de los paisajes*. Trabajo presentado en Jornadas Repensando la Metrópolis. Prácticas experimentales en torno a la construcción de nuevos derechos, Centro de Estudios Andaluces, Málaga, España.
20. Mambe Fundación (2021). *Embera chamí: una vida entre el campo y la ciudad*. Comisión de la Verdad. Recuperado de https://www.uniamazonia.edu.co/comisionverdad/wp-content/uploads/2022/11/DOC-018-Embera-Chami-una-vida-entre-el-campo-y-la-ciudad_compressed_compressed.pdf
21. *Más del 19,17 % de las víctimas del conflicto armado pertenecen a pueblos y comunidades étnicas* (12 de octubre de 2023). Unidad para las Víctimas. Recuperado de <https://www.unidadvictimas.gov.co/victimas-conflicto-armado-pertenecen-pueblos-etnicos-2023/>
22. *Masacre de la Rueda* (15 de octubre de 2019). Rutas del Conflicto. Recuperado de <https://rutasdelconflicto.com/masacres/la-rueda>

23. Masacre de La Herradura (11 de octubre de 2019). Rutas del Conflicto. Recuperado de <https://rutadelconflicto.com/masacres/la-herradura>
24. Orchard, Treena (2019). Body Mapping: Visual research & transformative human experience. *Revista Mundaú*, 7, 161-168. Recuperado de <https://ufal.emnuvens.com.br/revistamundau/article/view/9817>
25. Pérez-Bermúdez, Hingrid Camila; Gómez-Garcés, Sonia Luz (2021). Relaciones socio-ecológicas en perspectiva Sumak Kawsay (Buen vivir): un estudio de caso del Río Fonce (San Gil - Santander). *El Ágora USB*, 21(1), 99-113. <https://doi.org/10.21500/16578031.5513>
26. Pérez-Osorno, Margarita María; Muñoz-Duque, Luz Adriana; Betancur-Vargas, Angie (2023). Cartografías socioambientales. Acercamiento a las percepciones sobre la salud y la vida en territorios mineros del occidente antioqueño colombiano. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 41(1). <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.e349283>
27. Rojas, José María (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Análisis Político*, 41, 69-83. Recuperado de <https://www.solidaritat.ub.edu/observatori/esp/colombia/marco.htm?pagina=.%2Ftemas%2Focupa1.htm&marco=frame1.htm>
28. Ruiz-Serna, Daniel (2017). El territorio como víctima. *Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia*. *Revista colombiana de antropología*, 53(2), 85-113.
29. Ulloa, Astrid (2017). Perspectives of environmental justice from Indigenous peoples of Latin America: A relational Indigenous environmental justice. *Environmental Justice*, 10(6), 175-180. <https://doi.org/10.1089/env.2017.0017>

Agradecimientos

Médica Gloria Patricia Moreno Aricapa, médica Pastora Ospina, médica Perpetua Jaramillo, mayor Jorge Aizamo, mayora Belarmina Tascón, Hortencia Aizamo, Rosendo Aizamo Tascon, Blanca Nidia Tanigama, Alexis Calderón, Shellany Valencia, Jhoana Patiño, Adriana Bueno Díaz, Liceth Juliana Trejos, Luz Mery Hernández, Aurora Motato, Luz Marina Vinasco García, Flor María Niaza, Dora Alicia Pescador, Maria Emilce Gonzales, Gloria Tascón, Mariana Díaz, Alba Fanny Granada, María Edilma Bañol, Erica Yuliana Calamba, Enoe

Cataño Tapasco, Martha Lucía García, Aracely Manrique, Sofía Rojas, Luzmila H., Luz Adelina Echeverry, Jennifer Morales Veloza, Martha Lucía Guapacha, Mariana Veloza Salazar, Gloria Inés García, Jhoana Patiño, María Sepúlveda, Angie Mayerly, Carolina López Giraldo, Luzmila Cañón, María Elicidia Bueno, Marina Siacama, Martha Gonzalez, Luz Francelina Ciayama, Luz Mayerly Aguirre Moreno, Diana Patricia Díaz, Angie Bolaños Reyes, Luzmila Jaramillo, Marisol Pulgarín Serna, Melany Murcia, Lina María Guerrero, Marcela Rangel, Leidy Julieth Castro, Viviana Grisales, Luz Aleyda Betancour, Luz Odelma Echeverry, Angie Milena Trejos, Luz Celly Caro Betancour, Almeida Betancourt, Lian Yohana Patiño, Loren Cira Vizcaya, Luz Francelina Ciagama, Marina Ciagama, Cristian Blandón, grupo de jóvenes de El Palmar (Kassandra Sofía, Katherine, Erika Yuliana, Jorge y Marcela). Este proyecto recibió el apoyo del CEDAT en la Universidad de Caldas y el Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación de Colombia a través de la convocatoria 935-2023: “Convocatoria Programa Orquídeas. Mujeres en la ciencia: agentes para la paz”, y del Instituto CAPAZ a través del proyecto ColombiaCONNECT.

Vanesa Giraldo-Gartner

Profesora del Departamento de Estudios Sociales, Universidad Icesi. Correo: vgiraldo@icesi.edu.co

Edna Rocío Cortes-Guzmán

Joven Investigadora del Centro de Estudios sobre Conflicto, Violencia y Convivencia Social (CEDAT), Universidad de Caldas. Correo: eroci26@gmail.com

Bertha Inés Ladino-Guevara

Consejera de Mujer, Familia y Género del Consejo Regional Indígena de Caldas (CRIDEC). Correo: berthaladino498@gmail.com

María Argensola Quintero-Bañol

Lideresa social. Hace parte de Sobrevivientes Tejiendo Memoria. Correo: marquinbanol@outlook.es