

Cuerpos de Silencio

Reportaje escrito

**Por: Andrea Katherin Leguizamón Cañizares
Laura Vanessa Becerra González**

Director de tesis: Fernanda Barbosa

Programa: Periodismo y Opinión Pública PO05

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

13 de mayo de 2020



Cuerpos de silencio

Cerca de la frontera que divide a Chocó con Risaralda se esconde un ritual que ha dejado en las mujeres emberas una cicatriz que habla del encuentro de pueblos y tradiciones, en una historia envuelta en secretos, estigmas e incertezas.

Por: Andrea Leguizamón y Laura Becerra



Mujer y niña embera cargando yuca en el resguardo de Bajo San Juan. Foto: Laura Becerra

Entre la inmensidad de la selva y el ruido del río que baja, entre la siembra y los frutos que con sus manos baraja. Wera es la mujer embera, aquella que nace de las raíces de la tierra y extiende su cultura a través de la enseñanza. Su cuerpo es un territorio de silencio que en el interior esconde marcas que se han perpetuado a lo largo de la historia.

En el noroccidente de Risaralda, mujeres del resguardo unificado Chamí viven entre los picos de las montañas que limitan con la frontera del Chocó. El municipio se llama Pueblo Rico, un hogar sobre la cordillera occidental y con influencias del pacífico colombiano, donde convergen sabidurías, conocimientos y creencias afro, mestizas e indígenas. Allí está oculto un relato de olvido y silencio.

Leidy Johana Aizama, de 27 años, entra al río San Juan que viene desde Antioquia parabañarse. Con recelo pasa rápidamente la mano por su cuerpo, aunque sin tocar su vagina. Dice que no conoce la parte más sagrada de ella.

—¿A usted también le hicieron eso?—le pregunta el esposo.

—Yo no sé, ¿usted le ha visto algo diferente a las paisas?

—Yo no he estado con una paisa.

La wera es la portadora de la cultura del pueblo, carga con los vestigios y con el pasado de los emberas. Por siglos ha replicado desde su esencia el aporte cultural a los niños nacidos de la tierra

que la vio crecer, de las enseñanzas de su madre y abuela. En su cuerpo esconde un secreto que se camufla entre sus piernas. Ni ella sabe qué hay dentro de estas.

El silencio se rompió por primera vez en el 2007. En ese pueblo cargado de historias, la voz no se alzó por ataques de grupos armados o amenazas a las comunidades indígenas, sino por la muerte de dos niñas que tuvieron una infección en su zona genital. Ambas habían sido sometidas a una práctica ancestral conocida como el ‘corte de callo’ entre los emberas, un ritual en el que se extirpa el clítoris a las mujeres con una cuchilla caliente, se lo quema. Se carece de certezas en cuanto al origen africano o religioso de la tradición, pero sí es seguro que ha dejado lesiones en sus cuerpos.

Colombia es el único país que tiene reportes de casos de mutilación genital femenina en América Latina, según Naciones Unidas. Carlos Londoño, miembro del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, afirma en el libro “La Circuncisión Femenina, la antropología y el liberalismo” que en Brasil también se ha realizado esta tradición de la que escasean los registros, de la que se murmura pero poco se conoce, y de la que abundan cifras inexactas en la región.



Leidy, mujer embera del resguardo de Bajo San Juan, Risaralda, junto a uno de sus hijos. Foto: Laura Becerra

Tras ser cuestionado en un derecho de petición, el Hospital San Rafael, sede Pueblo Rico, respondió que durante 2014, el año con más registros, el corte se realizó a 33 niñas emberas. Personalmente, la funcionaria Lisbeth, quién pertenece a la institución y no quiso dar su apellido, afirmó que en el 2017 llegó el último caso de alguna infección o trauma por la mutilación. Las incertezas sobre las cifras mantienen el silencio. Según la respuesta oficial del hospital, en el 2019 también llegó una recién nacida con vestigios de la práctica, pero de ella no se habló localmente.

El territorio pueblorriqueño, uno de los que menos niveles de desarrollo humano tiene en el departamento, alberga a unos 14.000 indígenas emberas, de acuerdo con proyecciones de la alcaldía de ese municipio. Sus mujeres, con mirada desconfiada, llegan todos los días al casco urbano desde las veredas y zonas rurales para vender collares, manillas, aretes, llaveros, entre otras cosas.

Una de ellas es Leidy Johana Aizama. A los 14 años su madre la obligó a casarse con un hombre de su comunidad. Aunque al inicio no lo quería ni lo conocía, hoy vive con él y con sus cuatro hijos, tres de ellas mujeres. Solo pudo estudiar hasta segundo grado de primaria, pues sus labores como madre y esposa le impidieron continuar con su educación. Su marido, quien hizo un técnico, se ha encargado de mantener económicamente a la familia, mientras que Leidy ha reproducido las enseñanzas de su madre y abuela de cómo ser una *wera*.

La feminidad embera ha cargado con los vestigios del ‘corte de callo’ que aún tiene efectos en los cuerpos de las mujeres. Leidy cuenta que en un principio en el resguardo se quemaron y cortaron los genitales de las niñas. Las abuelas, que en muchos casos eran parteras, decían que “era necesario quitarle lo que había entre sus piernas para evitar que algo creciera dentro de ellas”, refiriéndose a que el clítoris podría convertirse en un pene. La historia se ha reproducido por décadas dejando en sus cuerpos marcas de silencio. Leidy no sabe si fue o no mutilada, pero no quiso esto para sus hijas.

El ‘corte de callo’ es una tradición que se ha perpetuado entre las montañas de Risaralda, extendiéndose hasta el Chocó, enmudeciendo los órganos genitales femeninos, y dejando huellas imborrables en los cuerpos de muchas mujeres. Para entender la historia de la práctica es necesario ir más allá de las cifras y de las respuestas que el Estado ha dado para erradicarla. Mientras algunas indígenas de la comunidad perciben que es parte de su cultura, otras han rechazado la idea argumentando que es una herencia del pasado, del contacto con pueblos africanos o de las concepciones religiosas que llegaron con las monjas durante el siglo XX.

En la memoria de las *weras* entrevistadas no hay rastros del contacto con comunidades traídas a Colombia esclavizadas, pero sí están presentes en sus recuerdos los vestigios e ideas que trajo consigo el catolicismo, y que incidieron en su forma de comunicarse, vestirse y relacionarse con el exterior. En los resguardos se ha intentado transformar la presencia de la mutilación genital femenina, pero las mujeres siguen cargando con el peso de una costumbre de la que poco se conoce y habla. Como un eterno retorno, la historia sigue replicándose en las más pequeñas. En los centros médicos de la región reportan la presencia de una tradición que sigue vigente, pese a los intentos institucionales que han buscado borrar su existencia.

Wera, la que carga con todo

Como las chaquiras de los collares, las mujeres emberas en cada resguardo forman un tejido. Una a una de las más de 18.000 indígenas de esta comunidad en Colombia, como una cadena de eslabones, mayores, madres y abuelas, mantienen y defienden las costumbres y rituales de su pueblo.

Lavar la ropa, cuidar los hijos y guardar fidelidad en el matrimonio hacen parte de una serie de actividades que definen a una “buena mujer”, un pilar familiar que desde las labores domésticas forja cultura. “Mujer significa la que carga con todo. Es la fuente. Y no solo porque da vida, sino que es la fuerza que sostiene a todas las comunidades y a la familia”, afirmó en entrevista Dayana Domicó, Coordinadora Nacional de Juventud de la Organización Nacional de Indígenas en Colombia (ONIC) y lideresa de la comunidad embera Katío.

La *wera* danza y canta al son de los tambores para avivar a la comunidad. Cánticos que enaltecen los sonidos de las montañas como cuando la tierra cruje al brotar una mata de yuca o maíz. Las manos de las emberas son empuñadas para trabajos de siembra, recolecta de alimentos y crianza de animales. Su voz que se alza entre los hijos, para enseñarles el idioma propio del pueblo y las historias de su dios creador *Karagabí*, forma parte de un legado generacional que los mantiene vivos como comunidad.

Raquel González, antropóloga de la ONIC, explicó que desde los primeros años de vida se les enseña a las niñas emberas cuál es el rol que desempeñan en su grupo social. Es así como aprenden a ser partícipes de actividades que encajan en un papel “sumiso y benevolente”, según explica en el libro “La ablación genital femenina en comunidades emberas Chamí”. Muchas llegan hasta segundo grado de primaria y tienen que dejar sus estudios para ponerse al mando de la casa.



**Mujer embera después de recoger la cosecha de yuca.
Foto: Laura Becerra**

Pero ser mujer entre las montañas va más allá del cuidado de la familia. “La embera ha estado avanzando detrás de los hombres. La señora mía ya se ha convertido en una lideresa. Cuando me casé con ella yo no le quise quitar su valor”, contó en un encuentro Eduardo Queragama, esposo de María Elisa Onogama y miembro de la comunidad embera Katío. Ella ha difundido sus saberes de la comunidad a través de su rol como partera, más que todo en el cuidado del cuerpo. La partería, un don que viene desde las entrañas, permite conectar la tierra con la vida.

Según Leidy, solo la madre y la partera, que en muchos casos es la abuela, pueden observar los genitales del bebé para comprobar su sexo. Si es mujer, desde temprano participa de unos rituales ancestrales específicos que le dan bases para sus funciones dentro de la familia y del resguardo.

Entre esos rituales está la idea de que ser buena esposa, madre o mujer empieza con el ‘corte de callo’. Algunas mayores cuentan que la fidelidad, sumisión y pureza están íntimamente relacionadas con la mutilación del clítoris, práctica que garantizaría la preservación del hogar y evitaría que la niña no vaya a salir “brincona”.

El corte desde una visión occidental

La mutilación genital femenina (MGF) es definida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) como una práctica ancestral que consiste en extirpar y lesionar los órganos genitales femeninos externos. En su mayoría la realizan figuras tradicionales de una comunidad que desempeñan

otras funciones como la partería. Internacionalmente, la ablación, como también se le conoce, es considerada como una violación de los derechos humanos de las mujeres y niñas.

El ritual, para entidades como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), muestra la desigualdad que se ha perpetuado por siglos entre los sexos. Las víctimas de la mutilación genital femenina generalmente son menores de edad, aunque también se han presentado registros en adolescentes y adultas.

De acuerdo con cifras de la OMS, se estima que anualmente más de tres millones de niñas corren el riesgo de sufrir la ablación y más de 200 millones de mujeres han sido sometidas a esta costumbre ancestral en 30 países de África, Asia y Oriente Medio, donde ha estado más arraigado este fenómeno.

Estados como Yibuti, Guinea, Somalia, Senegal y Sudán presentan un mayor número de casos de MGF en la actualidad, según documentos oficiales del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). En estas regiones, nueve de cada diez niñas y mujeres en edad fértil han tenido que someterse al corte de sus órganos. Si bien esta práctica se ha concentrado en continentes como África y Europa, en Latinoamérica también se adoptó el procedimiento. En Colombia, hay registros de la presencia de la ablación en las comunidades embera Chamí y Katío.

Un secreto a voces



Indígena embera cargando tronco para la construcción de casas en el resguardo de Bajo San Juan. Foto: Laura Becerra

El ‘corte de callo’ es reconocido por los líderes indígenas como un saber propio de mujeres, es decir, que solo realizan ellas. Cuando la práctica de la ablación se dio a conocer en Colombia en el 2007 con la muerte de dos niñas emberas de Pueblo Rico, los indígenas hombres decían desconocerla. El tema se hizo viral en medios de comunicación al punto de convertirse en un problema estatal. Entidades como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA) desplegaron una serie de programas y medidas de contingencia, entre las cuales se llevaron a cabo conversatorios sobre sexualidad con hombres y mujeres emberas.

Ante el cuestionamiento público de la ablación, los hombres argumentaron que “eso era cuestión de mujeres” y que no tenían conocimiento al respecto, según afirmó Raúl Guasiruma, gobernador indígena embera Chamí del resguardo Bajo San Juan de Pueblo Rico. Incluso, dijo que conoció del tema hasta que la muerte de las dos niñas fue denunciada por Aracelly Ocampo, personera municipal.

Con la divulgación de los dos casos, el desconocimiento por parte de los hombres dejó de ser una excusa para el ocultamiento de la práctica. Antes de ello, sin embargo, el corte ya era considerado importante para quien deseara casarse como se muestra en la charla que sostuvo Dayana Domicó con una indígena, y recordó en entrevista.

—Yo soy embera, pero a mí no me hicieron eso —afirmó Dayana Domicó.

—¿Por qué no? Entonces tú nunca vas a conseguir marido —le preguntó una mujer de la comunidad Dóbida.

—Ya estoy casada. ¿Tú le practicaste el corte a tu hija?

—Sí, porque si no lo hacía iba a ser difícil para mi hija cuando creciera. Los hombres a usted no la respetan si usted tiene el clítoris.

Los orígenes del corte

La ablación, un tema que resuena en las instituciones de salud de Risaralda, se ha convertido en una problemática de la que hay pocas certezas. Se sabe de su existencia en algunos resguardos como el de Bajo San Juan o el de Huitoto Cabu, en el corregimiento de Santa Cecilia, pero el desconocimiento sobre su origen es evidente en las conversaciones entre mujeres emberas. Como esta charla que Dayana Domicó sostuvo con una indígena, y que compartió en entrevista:

—¿Pero quién te enseñó a hacer eso?

—Es la cultura de nosotros.

—¿A ti te lo hicieron?

—Sí. Mi mamá dice que hay que hacerlo porque es cultural, y a ella le enseñó mi abuela.

La cultura embera mencionada, de acuerdo con Domicó, se forma a través de las costumbres y tradiciones del pueblo, su identidad forjada en el tiempo. Sin embargo, según ella, “la ablación no es cultural, ni identitaria”, sino adquirida. Entre la misma comunidad indígena se le atribuyen diversos orígenes a la mutilación genital femenina. “La práctica llegó hace más de 500 años con

los españoles, quienes difundían este conocimiento para maltratar a la mujer indígena”, cuenta Elisa, partera de la comunidad embera Katío. También están quienes afirman que fue producto del contacto con las monjas que buscaban censurar la exhibición del cuerpo.

Las versiones se encuentran unas a otras. Según relata el historiador colombiano Víctor Zuluaga, el corte fue apropiado por la comunidad cuando llegaron los africanos de la tribu Mandinga en calidad de esclavos. Ellos provenían de Malí, Guinea y Senegal, al occidente de África.

El cuerpo de una embera *wera* lleva consigo el peso de una historia. La extensión de sus creencias y costumbres, así como la preservación de su pueblo se va esparciendo por la tierra. Para su comunidad, ella es parte de un territorio ancestral que le ha dejado marcas. Los indígenas de Bajo San Juan cuentan que la cicatriz que lleva entre las piernas la mujer embera está relacionada con el fin del universo. Para ellos, su dios *Karagabí* sostiene los nueve mundos en los tres dedos de su mano derecha, y los transfiere a la izquierda. En el cambio se produce un desequilibrio que puede aumentarse con el movimiento que hace la mujer durante el acto sexual, en el caso de que tenga el clítoris.

Borrar una parte de la corporalidad de la mujer embera no solo termina asegurando que no se caigan los mundos de la mano de su creador, sino que además pretende garantizar al hombre la fidelidad de su esposa. Para Dayana Domicó, sin embargo, el corte del clítoris, más allá de responder a la necesidad de evitar que la mujer sea “brincona” o lesbiana, obedece a la idea religiosa de inhibir la sensación de placer.

La hermana Laura en la comunidad embera

Clamico Guasiruma, miembro de la comunidad embera Chamí, recuerda que en el resguardo de Bajo San Juan, antes ubicado en las faldas de las montañas de Risaralda, en cercanías a Pueblo Rico, llegó una congregación religiosa a finales de los 90. Las hermanas evangelizadoras les enseñaron, además de otras cosas, el hábito de vestirse. “Según la historia, quien ayuda a que lo de ablación surja son las monjas, o sea, la iglesia como tal. Para ellas era malo que las mujeres exhibieran su cuerpo y que estuvieran con los senos afuera. Todo lo relacionado con lo sexual era algo negativo”, aseguró Dayana, lideresa de jóvenes en la ONIC.

La Madre Laura Montoya, oriunda del pueblo antioqueño de Jericó y canonizada por el Vaticano en 2013, fundó en 1914 el grupo de las Misiones de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena. Este proyecto, que fue apoyado por el monseñor Maximiliano Crespo, obispo de Santa Fe de Antioquia, la llevó a adentrarse en la selva para trabajar con comunidades indígenas.



Hermana Laura en misión religiosa con los indios Katíos en el Cuchillón, Medellín, en 1939. Fotografía recuperada del diario de la Santa, publicado por la Fundadora Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena.

“No sabía en dónde ni cómo emprendería la obra de los indios; sin embargo, guardaba cuanto conseguía para ella, como si al día siguiente fuera a realizarse. Hacía camisitas para los niños de los infieles”, escribió la hermana Laura en su diario a principios del siglo XX.

Su primer acercamiento con los “indios” fue en Paramillo en 1909, territorio ubicado entre los departamentos de Antioquia y Córdoba, donde nace el río San Juan. Después de pedir ayuda ante todas las instancias nacionales y extranjeras, incluso acudir en 1910 al presidente Carlos Eugenio Restrepo con el ánimo de recibir algún auxilio amparado por el Congreso, la monja de Jericó logró su cometido cuatro años después.

“Solo recuerdo que me veía con la imaginación en un limpio rodeado de selvas muy espesas, viviendo la vida de mayor perfección posible, en compañía de otras, con unos vestidos campesinos, en unos ranchos o bajo tiendas de campaña, todas anegadas en Dios. Hallábamos los indios, los curábamos, les enseñábamos, los bautizábamos, los cuidábamos en la casa o donde fuera posible, aún dentro de sus cuevas”, escribió Laura en su diario, publicado por la Fundadora Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena.

Durante una charla con abuelas, madres y jóvenes del resguardo de Bajo San Juan, Ruby Nelly López, profesora de la Universidad Tecnológica de Pereira, manifestó que las monjas les enseñaron a las *veras* cómo ser buenas esposas, proceso que implicaba no serle infiel

al hombre. Para tal fin, “había que extirparle el clítoris a la mujer, así no sentiría placer y su cuerpo solo serviría para la reproducción”, según López.

Amilvia Onogama, con más de 70 años de edad encima y un vestido que le cuelga hasta las rodillas, es una de las parteras en el resguardo de Bajo San Juan. Cuenta que aprendió el oficio gracias a las enseñanzas de su madre, y agrega que por sus manos no ha pasado ninguna cuchilla para realizar algún corte, porque eso sería como “matar a un bebé”.

Ella, contrario a las más jóvenes de su comunidad, apenas balbucea algunas palabras en español. Considerada una de las más veteranas de Bajo San Juan, aunque recuerda y lleva consigo fragmentos de la evangelización, preserva como a un tesoro su lengua. Entre los suyos, cultiva el don de su memoria lingüística, pese a la injerencia de todos los de afuera.

Como Amilvia, las *weras* “mayoras” de la comunidad abrazaron su cultura y, pese a que hicieron transformaciones en ella, no negociaron toda su esencia. Cuando las monjas se empezaron a internar en las comunidades vieron que era necesario usar su mismo lenguaje, pues solo reconocían las palabras “bonito y feo”.



El contacto entre los españoles recién llegados al territorio donde sería Colombia y los pueblos indígenas se ha representado en diversas ilustraciones. Obra: “Español junto a indígenas en las calles de Cartagena” (Anónimo, sin fecha), del libro “Rutas de Libertad, 500 años de travesía” (2010), del Ministerio de Cultura.

“Comencé por decirles que beber guarapo era malo y ellos con viveza decían: —Malo no, mucho sabroso, mucho picá. De nada de lo que les gustara conseguí que calificaran mal, de lo cual deduje que desconocían la idea de mal moral”, precisó Laura Montoya en su diario.

Según la profesora de la Universidad Tecnológica de Pereira, la empresa colonial fue la que trajo la idea del bien, del mal, del infierno y del pecado. De ahí, empezaron a infundir miedo entre los grupos ancestrales. “Entonces el indígena tuvo temor de ser infiel, de que el mundo se destruyera con un terremoto si la mujer se movía en la escena sexual, etc. Al introducirles el temor ellos van a aprender más fácil esos conocimientos que traían de la evangelización”.

En 1914, el grupo de misioneras llegó por primera vez a Dabeiba, un municipio de Antioquia que se erigió sobre antiguas narraciones indígenas que lo vinculan con la diosa ‘Dabaibe’, hija del dios creador *Karagabí*. Cuentan que desde el inicio de los tiempos vivió entre los emberas Katío, esparciendo la enseñanza de su forma de vida.

Hoy todavía predomina el legado de la comunidad en la zona a la que por primera vez llegaron las monjas. La familia Domicó es la más numerosa de la región donde están distribuidos nueve resguardos indígenas. Dayana, quien también hace parte de ese linaje, recuerda durante una entrevista que el uso de la blusa responde a la presencia de las mujeres religiosas “porque ellas traían trapos para que se cubrieran”.

Además, precisa que el legado que dejaron antes de irse no solo fue en el tema de la vestimenta. “Mi abuela todos los domingos va a misa. Hace como 10 años apenas se fueron las monjas. El cambio que ellas han hecho del fortalecimiento cultural, la lengua y demás, ha sido bastante”. Pero la presencia de las religiosas en las comunidades no era totalmente aceptada, como muestra un diálogo registrado en el diario de la Santa.

—Yo quiere pa preguntar ¿vos a qué viniendo aquí? —le preguntó a la Madre Laura el indígena Juan de Jesús.

—A enseñar a los indios la ley de Dios —respondió.

—¿Ese vos solo u otro mandó? ¿Mandó gobierno?

—No, gobierno no mandó. Dios sí mandó. Indio también tiene alma.

—Vos no sabe, indio no es alma. Tenés que ir vos otra vez tu tierra porque indio no gusta vos.

—Bueno. Pero como yo quiero mucho los indios no les enseño; pero vivo aquí, pa que tengan donde pasiar, para almorzar y tocar grafófono [sistema para grabar y reproducir sonidos].

Las misioneras conquistaron su confianza por medio de los milagros atribuidos a Laura, como cuando la religiosa le suplicó a Dios para que se fuera la plaga de las langostas, insectos que acababan con los cultivos. “En toda la región no quedó una. Lo más extraño es que no se vio más ni viva ni muerta, ni huevos ni nada”, registró en su diario. Ese no fue el único milagro por el cual fue reconocida: muchos de sus allegados fueron curados con su mano.

En diálogo con el hermano Tony, un sacerdote de Perú que trabaja en Santa Cecilia, corregimiento de Pueblo Rico, detalló que el trabajo de las hermanas es desinteresado. Y que aún hoy en día, después de la muerte de su creadora, se sigue replicando con la misma humildad y entrega. “Van y cumplen su misión y luego llegan a otro lugar. Les preparan y enseñan la diferencia entre lo que es el bien y el mal, cómo deben comportarse y vivir en comunidad, ayudarse entre ellos mismos”.

Pero la madre Laura no solo visitó a los indígenas. En 1919 emprendió una nueva travesía hacia Uré, municipio del departamento de Córdoba, pueblo de negros descendientes de africanos que habían sido traídos de la Colonia para trabajar en las minas.

Las hermanas misioneras se sorprendieron al saber que en aquella comunidad de “negros y negras” se exaltaba a quienes permanecían castas y puras. “¡Esas mujercitas eran vírgenes quién sabe por qué! No era el amor de Dios lo que las obligaba o las llevaba a conservar su virginidad. Que virginidad tan boba me pareció esa; aunque sumamente respetable esa especie de culto que le tributaban”.

No hay certeza alguna de que las hermanas misioneras hayan dejado un legado del corte del clítoris entre los emberas, aunque cultivaron su dogma entre las *weras* e imprimieron en ellas el bastión de sus creencias.

¿Una herencia africana?

“El tema de la sexualidad, el placer como algo negativo... Queda eso impregnado, por así decirlo, de los esclavos de Malí, de unas prácticas que inician en África”, resaltó en diálogo Dayana Domicó, lideresa de jóvenes emberas de la ONIC.

En el norte de África, en el antiguo Egipto, yacen las raíces de la infibulación o “circuncisión faraónica”, según el estudio médico de Vitoria Gasteinz, enfermera que construyó una guía de recomendaciones para el sistema de salud del País Vasco, en España. Esta práctica tribal de ablación se venía replicando desde los procesos de conquista de diversas dinastías en el continente africano durante el siglo VI.

El corte consistía en la extirpación de los labios menores y mayores de la abertura vaginal, la cual era sellada con espinos y un cordón. Como un corsé amarrado se resguardaba la vagina como un bien preciado, solo se dejaban dos orificios para la salida de la orina y la sangre menstrual. Esta tradición étnica se aplicaba a esclavas jóvenes para inhibir el deseo sexual y evitar los embarazos.

Entre la comunidad embera se dio una apropiación de las motivaciones de la infibulación y se acogió la práctica como una forma de preservar la fidelidad entre las mujeres de la población, según el estudio de Gasteinz. Sin embargo, en el ‘corte de callo’ que se realiza en las indígenas colombianas no se da una escisión completa de los órganos sexuales (labios mayores y labios menores), sino que se remueve el clítoris.

“Así logran la pureza absoluta de ellas al llegar al matrimonio, pues esa pureza incluye que ni siquiera se hayan masturbado. De paso, para la vida futura, la ausencia de clítoris evita la infidelidad”, cuenta un indígena embera a Víctor Zuluaga, según su artículo “La Ablación del Clítoris, una Herencia Africana”. El historiador colombiano desarrolló su trabajo con comunidades embera desde los años setenta y ha publicado diversas investigaciones sobre la conexión entre la mutilación realizada en África y la que llegó a América.

La circuncisión femenina adquirió una justificación en el ámbito espiritual. En el libro “Señoras y Esclavas: el papel de la mujer en la historia social del Antiguo Egipto”, el historiador José Carlos Castañeda afirma que la ejecución del corte estaba vinculado al culto y la alabanza de la diosa Hathor, deidad del amor y la fertilidad. Asimismo, se creía que las etnias musulmanas de África realizaban el corte en fervor a un precepto religioso asociado con la pureza.

"No corte demasiado, ya que es mejor para la mujer y más deseable para un marido", son algunos dichos del profeta Mahoma que recoge Ismael Jiménez en su estudio médico "Ablación: enfermería transcultural", que realizó en comunidades religiosas musulmanas de Arabia Saudí en 2010. Aunque no se tiene certeza de que la mutilación genital femenina tenga un origen islámico, se cree, como afirma Víctor Zuluaga, que la práctica tiene sustento en las costumbres árabes.

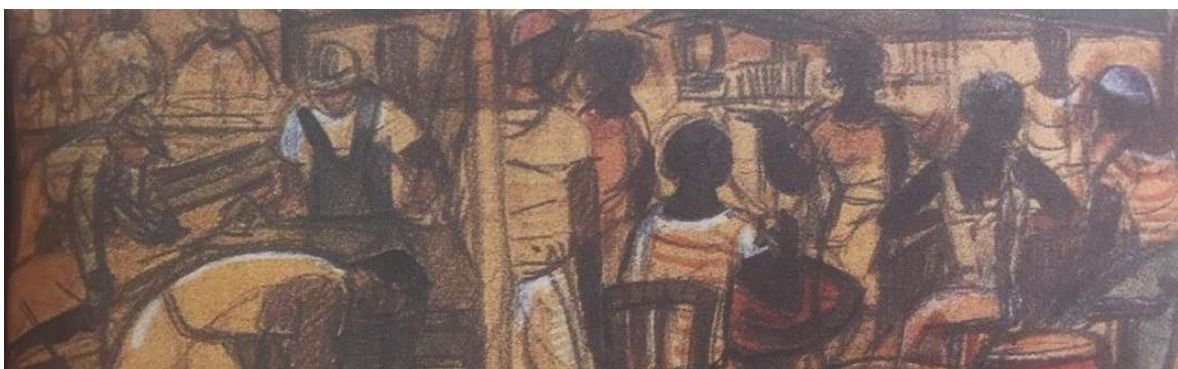
En Arabia Saudí, la cuna del Islam, se registró la presencia de la infibulación. El historiador cartagenero Rodrigo Burgos cuenta en su texto "Chocó en el siglo XIX: encrucijada histórica, social, territorial y conceptual" que la apropiación de la mutilación en los pueblos africanos como Wolof, Balente, Biáfara y Mandingas, algunos de los que llegaron a Colombia, fue durante los flujos comerciales que se dieron en el cercano oriente en el siglo VIII.

Detrás de la venta de seda y sal, grupos islámicos árabes llevaron la influencia religiosa y sus rituales al norte de África, apogeo del comercio por su cercanía al Mar Mediterráneo que conecta al continente con Asia y Europa. Algunas comunidades árabes acudían al cierre vaginal cada vez que el esposo deseaba hacer un viaje. De esta manera aseguraban que la mujer fuera fiel durante su ausencia, como asegura Zuluaga.

La infibulación, a causa del flujo mercantil durante el siglo IX, se expandió en algunas comunidades islámicas ubicadas en países de África Occidental como Guinea, Burkina Faso y Mali. De este último provienen los mandingas que, según el historiador colombiano, fueron traídos como esclavos al territorio donde hoy es Colombia, y difundieron la circuncisión femenina entre los indígenas emberas que habitaban zonas del Chocó y Risaralda.

A través de las aguas cartageneras ingresaron los mandingas a territorio nacional en 1595. Sin embargo, esta etnia desde finales del siglo XVI tenía prohibido, por cédula real, la entrada a toda América como mano de obra esclava por sus afinidades religiosas al Islam. Pese a la restricción, los españoles que habitaban el nuevo mundo seguían haciendo uso de su trabajo forzado para la explotación del oro de los ríos colombianos.

La llegada de población africana durante el siglo XVI a Colombia dejó como resultado un mestizaje social y cultural en los saberes de las comunidades, según la antropóloga Nina S. de Friedemann en su libro "La saga del negro: presencia africana en Colombia" publicado en 1993. Durante los fines de semana, las rochelas, como se les conocía a los espacios de



"Mientras los indios regaban el maíz, los negros compartían con ellos sus prácticas de cacería, una vez juntos se abandonaban en bebezones y rochelas", cuenta el libro "Rutas de Libertad, 500 años de travesía" (2010), del Ministerio de Cultura. Autor: Ignacio Gómez Jaramillo (sin fecha).

charla, danza y música, permitieron que los emberas y mandingas intercambiaran costumbres y rituales sobre la selva y la preservación de la comunidad.

Todo el proceso de mestizaje que dejó vestigios africanos en las tradiciones de la población colombiana, según Friedemann, se empezó a tejer en la época de la colonia (1550 - 1810). En ese momento, las costumbres, la lengua y la religión de los españoles, se mezclaron con la cultura indígena y, posteriormente, con la de los esclavos provenientes de África.

La mutilación genital femenina es presentada por el historiador Zuluaga como una herencia de la esclavitud que se gestó en la Nueva Granada en los socavones del municipio de Tadó, Chocó, en el siglo XVIII. Mientras los negros extraían oro y platino, los indígenas cultivaban la tierra para alimentar a los grupos de esclavos. Durante la realización de estas actividades, los mandingas a través de la oralidad difundían el conocimiento y la técnica para realizar los procesos de curación.

“Se toma una puntilla grande y se pone en el fogón y cuando está rojita entonces colocamos sobre la ‘cosita’ y la quemamos. De esa manera hacemos curación”, contó un indígena Chamí a Zuluaga, quien incluye la conversación en su artículo.

Con puntilla, cuchara o navaja caliente, ejecutaban el corte a las niñas de tres o cuatro meses de edad. El historiador colombiano afirma que los emberas y los mandingas han replicado esa tradición durante varios siglos. Sin embargo, cada pueblo ancestral le ha ido imprimiendo un significado y una particularidad que queda marcada en la forma en la que se realiza el corte. En la comunidad embera, la parte extirpada es el clítoris.

“Cuando uno las revisa para realizar el parto nota que tienen cocida la parte donde se ubica el clítoris (...) muchas de ellas no saben que se los han quitado”, contó en entrevista la funcionaria Lisbeth del Hospital San Rafael, en Santa Cecilia, Risaralda. Sin embargo, según la OMS, en las comunidades africanas se realizan otros dos tipos de corte. Algunas mujeres experimentan la eliminación de los labios mayores o menores de la vagina.

La investigadora española María Caterina La Barbera también atribuye en un informe la necesidad de la intervención de los genitales a la diáspora de colonias africanas que se asentaron en Colombia tras la esclavitud durante la época de la Colonia. En el estudio sobre el trato jurídico de la ablación, Barbera afirma que el ritual, considerado parte de la identidad tribal negra, se transforma en un símbolo de pertenencia cultural de las mujeres indígenas. La idea de la mutilación como una ceremonia de paso para combatir los males o para alcanzar la salvación, concepción egipcia, obtuvo nuevos matices en las poblaciones del nuevo mundo.

Trazos de cultura: compartiendo secretos



Ilustración de joven embera de 14 años sobre lo que la identifica como mujer - entrevista grupal en el resguardo de Bajo San Juan realizada en junio de 2019.

Eran siete mujeres emberas reunidas en una misma sala, en la casa del cabildo del Resguardo de Bajo San Juan. Todas de distintas edades, incluso pequeñas de 10 y 12 años. Leidy Johana Aizama cargaba a su bebé, y las demás, mientras esperaban a que empezara la charla, lo consentían y hablaban del dolor de estómago que lo aquejaba desde hace algunas semanas. Uno de los hombres esperaba en la puerta y cuidaba lo que ellas pudieran responder. Con miradadesconfiada se quedó en una esquina de la casa vigilando. Después de unos 20 minutos llevó una silla e intentó retirarse unos cuantos metros más, aunque su presencia seguía provocando un silencio ensordecedor entre las participantes.

Miraban hacia atrás para percatarse si seguía allí. Fue como un respiro cuando no lo vieron más en la orilla de la puerta. Después de haber permanecido tímidas y calladas, de observar con recelo quién las escuchaba a sus espaldas, le dieron rienda suelta a su discurso. Algunas llevaban encima sus vestidos de colores tradicionales, mientras que otras utilizaban un pantalón que les daba hasta la rodilla y un esqueleto. Ese día hacía un calor húmedo de 28 grados centígrados. Incluso algunos de los niños que estaban jugando afuera no tenían ninguna prenda que los interrumpiera.

Mientras recibían las hojas en las que iban a dibujarse para una ejercicio de cartografía corporal, discutían entre ellas qué las unía e identificaba como *weras* de la comunidad embera Chamí. Empezaron a hablar de los cultivos, de ir al monte a recoger la siembra, de las pinturas en su rostro, de los vestidos y de su don para dar vida. Todas coincidieron en ello. En sus dibujos no faltó su vestimenta característica de colores ni la canasta en la que recogen el maíz, el ñame, la yuca, los frijoles y el pescado, entre otros frutos de la tierra.

Aunque ninguna de las mujeres del resguardo indígena de Bajo San Juan llevara en alguna parte de su cuerpo las marcas de la pintura de la jagua, fruto que abunda en el Pacífico

colombiano, sí lo plasmaron en su autorretrato como parte de su rol en la comunidad. Leidy Johana aseguró que de allí extraían la pintura negra con la que adornaban su corporalidad, y que dependiendo de las figuras que con ella recrearan, encarnaba un significado tanto para las solteras como para las casadas.

La jagua es un vestigio que carga con el peso de la cultura embera y manifiesta a través de sus líneas lo que el mundo indígena representa. También es muy propio en los rituales de las *weras*. Cuentan que entre ellas se ha extendido la creencia de que para evitar que los recién nacidos se enfermen, es necesario que la madre vaya hasta el monte, extraiga el fruto y lo cargue en su boca hasta el resguardo. Cuando llega, baña a su hijo con la planta.

Algunas emberas, además de llevar cicatrices entre las piernas, también llevan en otras zonas de su cuerpo unas marcas de esa pintura que renuevan cada 10 o 15 días. Con ellas hablan no solo de su individualidad, sino también de las relaciones sociales de su comunidad, de la historia que los precede, de lo que los identifica como colectividad. Con la jagua, las mujeres no solo curan a sus hijos, sino que también seducen o alejan a los hombres.

La protección de los espíritus malos y de las enfermedades, así como proveer de fuerzas a los bebés y más jóvenes, son propios de ese fruto que nace entre la maleza del monte. También se usa para representar un estado de ánimo y dar fortaleza y vigorosidad a la piel; comunicarse con lo que está más allá del plano terrenal; enamorar y embellecerse. La jagua es una creencia que habla de lo que son. Comunica y personifica un estado o un deseo.

Cuando se les pidió dibujar las partes de su cuerpo que las diferenciaba de los hombres, ninguna de las siete mujeres que estaba en la sala mostró su zona íntima como elemento distintivo del género. Imperaba un silencio sobre el tema. Cruzaban miradas y sonreían con timidez ante la hoja, debatiendo cómo representar lo que los distinguía en su corporalidad. Muchas optaron por esbozar sus senos e hicieron eco de lo que los separaba en las labores que realizaban.

En medio de la discusión, liderada por risas avergonzadas, reconocieron que no sabían cómo lucía su cuerpo. Todas, excepto una de ellas que hacía poco había llegado de nuevo al resguardo luego de haber vivido en Pereira, coincidieron en que nunca habían tocado su vagina, ni siquiera cuando se bañaban.

La más extranjera de ellas les preguntaba cómo hacían el amor, a lo que respondieron con un nuevo silencio. Después de un rato, Leidy Johana Aizama aseguró que cuando estaba en la intimidad con su marido siempre tenían la luz apagada, que mantenían la ropa y tampoco les estorbaba, y por eso terminaban en cuestión de minutos. Sin embargo, su compañera de Pereira seguía indagando y las preguntas empezaron a ir y venir de ambas partes.

Cuando preguntaron sobre la depilación de su vagina, dijeron que cuando eran pequeñas se habían bañado con jagua y que eso había inhibido el crecimiento de los vellos en todo su cuerpo. Leidy y las más mayores explicaron que, desde niñas, no han palpado sus vaginas y por eso no sabían si les habían cortado el clítoris apenas nacieron. La partera y, en algunas

ocasiones el *jaibaná*, sabio tradicional y entidad indígena que se comunica con los espíritus de la montaña, son, además de los doctores, los únicos que conocen las partes íntimas de los miembros de la comunidad.

Entre risas nerviosas, preguntaron cómo mantenían relaciones los que no eran emberas. Cuando escucharon que normalmente se estaba desnudo durante el acto sexual, se miraban unas a otras desconfiadas y se cuestionaban si era en serio. Al saber que las mujeres ajenas a su cultura tampoco tenían ningún corte en la zona íntima de su cuerpo, más seguían indagando.



Mujeres emberas durante entrevista grupal en el resguardo de Bajo San Juan. Foto: Andrea Leguizamón.

Leidy contó que cuando fue obligada a llevar a sus hijas al centro médico, luego de que se diera a conocer el aumento de casos asociados a la mutilación genital, se sintió incómoda al ver revelada su intimidad. Para ella, el hecho de que los doctores palparan y le mostraran los genitales de sus pequeñas, trasgredió, de alguna manera, la privacidad de su cuerpo.

Fueron siete mujeres, entre niñas y mayores, madres y abuelas, casadas o solteras, incluso parteras y extranjeras, las que durante más de una hora hablaron, a grandes rasgos, sobre el significado de ser una *wera*. Con una mirada inquisitiva y dudosa, se veían avergonzadas aunque liberadas por haber hablado de lo que nunca habían hablado, según dijo María Ernestina Onogama, una de las más adultas que participó en el ejercicio.

Se compartieron secretos entre ellas. Pese a que los silencios ocultaron algunos de sus pensamientos, ellas mismas se permitieron romper con una tradición de misterio. Los dibujos quedaron como registro de sus memorias, como retrato de su historia y de la extensión de sus costumbres. Incluso, entre las más pequeñas, el legado del pasado ya está interiorizado. Recoger la siembra, recorrer el monte, dar vida y llevar sus costumbres a donde van.

Dentro de los rituales de las *weras*, el encierro, como en otras comunidades indígenas de Colombia, hace parte de una transición a la adultez. Por ello, cuando cumplen 15 años son llevadas a una casa que es adornada por la madre y la abuela. Durante los días que permanece allí, la joven debe aprender a preparar chicha de maíz. Después se realiza una fiesta en la que ofrecen esa bebida a los más de 200 invitados, entre ellos *jaibanas* y mayores. Si se emborrachan, significa que será una “buena” mujer.

“Cuando a usted la encierran solamente la ven la abuela y la mamá. Es como la universidad. Mi encierro, por ejemplo, fue muy pequeño, de 25 días. Pero los encierros de antes eran mucho más largos, demoraban mucho tiempo, ahorita ya no porque tienen que ir al colegio”, contó en un encuentro Dayana Domicó.

Entre otras de las ceremonias propias de los emberas, existe la creencia de que las madres deben bailar con los bebés durante las primeras fiestas posteriores a su nacimiento, ritual que impide que se enfermen en el futuro. Guardar y limpiar su ombligo, como explicó la partera Amilvia Onogama, también hace parte de la preservación del espíritu del niño.

Antes, cuando no eran obligadas a registrar sus hijos en los centros médicos, las mujeres de la comunidad, en vísperas de dar a luz, iban cerca de un río o debajo de un árbol, realizaban baños con hierbas y recibían así a sus pequeños. En el lugar donde nacía dejaban el ombligo para recordarle que de esa tierra había nacido.

Como el tejido de las chaquiras, en el que van paso a paso, así mismo, con cada pieza, las más adultas van dejando un vestigio de la tierra en los cuerpos y mentes de las más pequeñas. En su idioma, piel e ideas, llevan consigo la historia del pueblo embera.

Embera Wera: una respuesta al corte

“Algunas mujeres íbamos a los talleres. Nos hablaban sobre la igualdad del cuerpo y los derechos que tenemos. En el resguardo los hombres rechazaban la idea de la mujer como igual”, afirmó durante una entrevista María Elisa Onogama, de la comunidad embera Katío.

Desde hace siete años, Elisa inició su labor de partería en el resguardo de Santa Cecilia, Risaralda. Como la mayoría de las mujeres que asume este oficio, aprendió de su abuela los secretos del masaje para acomodar al bebé en el vientre, el corte del cordón umbilical y la ombligada. Nunca llegó a practicar la ablación porque cree que es una forma de matar.



Elisa Onogama y Eduardo Queragama, junto a dos de sus hijos. Foto: Andrea Leguizamón.

Ser partera es un conocimiento que se cultiva con los años. Elisa empezó a formarse desde pequeña, observando cómo se asistía un parto y las yerbas con las que se podía ungir a la mujer, dependiendo de los dolores. Aseguró que fue testigo de la perpetración de varios cortes del clítoris. Pero reconocer la mutilación genital como una forma de discriminación fue producto del contacto con los no indígenas, como ella los llama, a través de los talleres desarrollados en la comunidad.

Con el escándalo mediático que se desató en 2007 por la muerte de dos niñas emberas que desarrollaron una infección a causa de la circuncisión femenina, el Estado, en compañía del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), inició un proceso de diálogo con la comunidad indígena de Risaralda; conversación que se materializó en 2008 con el despliegue del programa ‘Embera Wera’, iniciativa que trabajó con más de 25.000 indígenas de los resguardos de Pueblo Rico y Mistrató.

El proyecto nació desde los preceptos internacionales, en los que se define la ablación como una práctica que altera los genitales femeninos por motivos no médicos. Ante esta perspectiva, el UNFPA, principal agente gestor de ‘Embera Wera’, recalcó la necesidad de la erradicación de la práctica.

Pilar Cardona, funcionaria del Observatorio Nacional de Violencia de Género del Ministerio de Salud, acompañó este programa y afirmó en entrevista que “en el marco de los derechos sexuales y reproductivos, todo lo que tiene que ver con la MGF es una forma de violencia contra las mujeres y las niñas, en especial en las comunidades indígenas, por lo que la práctica se debe eliminar.”

Elisa Onogama, en un grupo con otras 500 mujeres de 38 comunidades indígenas de Risaralda, recibió orientación en temas de salud sexual y reproductiva, además de talleres de prevención de violencia física, psicológica y sexual. “Hablé con mi marido y le dije que quería estudiar (...) cuando terminé de estudiar, le dije al gobernador que: si dios *Karagabí* les dio el poder de aprender a las mujeres ¿por qué a las niñas no se les mandaba a clase?”, según contó.

El proyecto buscó fortalecer la participación de las mujeres en sus resguardos resaltando su sistema de creencias. Las charlas y los talleres que ofrecían los funcionarios públicos desde un enfoque sensitivo cultural y de género, apelaban al saber de las indígenas sobre el cuerpo y la naturaleza como un aporte valioso para la reproducción de la comunidad embera.

Detrás de estas estrategias se quiso deconstruir la percepción que se tenía sobre la ablación. Acorde con Pilar Cardona, el trabajo con la comunidad partía de la negación de la ablación como “práctica propia o ancestral”, teniendo claridad de esto, “se miraba lo que era más importante en su cosmovisión.”

Dos años después de la intervención estatal del Programa ‘Embera Wera’ a los resguardos, el Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR) emitió la Resolución 001 del 127 de junio de 2009 para los municipios de Pueblo Rico y Mistrató, en la cual se suspendía la práctica del ‘corte de callo’ durante dos años mientras se daba una reflexión sobre la curación.

En el 2010, la mutilación se consideró ilegal de forma definitiva y se impuso una condena de hasta 50 años de cárcel para quien ejecutara el ritual, pues la ablación fue tildada como un acto de discriminación por las autoridades y los indígenas del CRIR. Esta problemática fue tratada en un estudio sobre los efectos y las limitaciones del proyecto ‘Embera Wera’, publicado por la investigadora Fallón Hernández en 2015.

—Discriminación porque están tocando...de la mujer, eso es una discriminación, y viene muerte, entonces ya no podemos hacer eso. Con ese proyecto dijeron: ya no más ya no pueden tocar, sigan tocando, si nosotros conocemos el tipo que está haciendo mal, si va para la cárcel. —afirmó una indígena embera a Hernández, según su estudio.

—¿Quién les dijo eso? —preguntó la investigadora.

—Las autoridades y los líderes tomaron esa decisión.

El proyecto continuó hasta el año 2012 y se clausuró con el evento ‘Memorias: Cumbre de autoridades del Estado, indígenas y no indígenas’ en el que el ICBF, el UNFPA y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), se comprometieron a hacer un seguimiento de la práctica para evitar la incidencia del corte según documenta el libro que lleva el mismo nombre del encuentro. No obstante, el actual control que se da desde el Ministerio de Salud es el conteo de los casos que se reportan en los centros médicos regionales, a los cuales se les provee una unidad de atención compuesta por una enfermera, un médico y dos abogados.

Analistas de la iniciativa como Fallon Hernández afirman que el proyecto no fue del todo efectivo. En su estudio, titulado “Proyecto Embera Wera y su efecto en la comunidad embera Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico en Risaralda”, concluye que “uno de los mayores resultados de la iniciativa fue la suspensión de la ablación por parte de las autoridades, pero la práctica sigue vigente en algunas veredas.”

La antropóloga Vivian Martínez, de la Universidad de los Andes, manifestó en una entrevista que el principal error de estas iniciativas radica en “imponer visiones occidentales” sobre los pueblos indígenas o nativos sin tener una comprensión profunda de lo que significa la ablación para ellos. “Hay que entender las prácticas desde el respeto y desde su particularidad, no según las leyes y los valores de una sociedad liberal”.

Tanto Martínez como Hernández coinciden en que el proyecto logró generar una conciencia sobre la práctica, pero que alcanzar la erradicación o transformación cultural es un proceso de muchos años. También destacan que la presión de las autoridades indígenas puede ser un detonante para que los casos sean invisibilizados ante el sistema de salud.

“Hasta el momento eso fue un proyecto que se trabajó con las autoridades. Se hicieron todos los mandatos y todo eso. Sin embargo, no se ha podido erradicar [la mutilación genital]. El proceso ha sido muy lento”, aseguró Raúl Guasiruma, Gobernador de la comunidad embera Chamí en Risaralda.

Lizeth Bustamante, directora del área de salud de la alcaldía del municipio de Pueblo Rico, aseguró que desde el 2012, tras el acuerdo con el CRIR, se fue reduciendo el número de niñas mutiladas, pero hay un subregistro. “El reporte bajó, no porque no existan casos, sino porque ellos no permiten que nosotros nos demos cuenta de que lo siguen haciendo. Como ellos tienen sus registros propios, no podemos saber cuántas niñas han fallecido.”

Actualmente, desde el Ministerio de Salud y el Sistema Nacional de Bienestar Familiar se quiere generar una estrategia intersectorial que trabaje los derechos sexuales y reproductivos de las comunidades indígenas. Según Cardona, esta disposición acogería a todas las poblaciones nativas de Colombia, con el fin de llevarles campañas, talleres y capacitaciones enfocadas en la eliminación de prácticas consideradas “nocivas”, entre ellas la mutilación genital femenina.

Intercambios culturales y conflictos en el pueblo embera

“Con todo ese tema de la colonización nos hemos ido adaptando a otras cosas.” Dayana Domicó, Lideresa de jóvenes emberas en la ONIC.

Al adentrarse al resguardo de Bajo San Juan en Pueblo Rico, Risaralda, el sonido del río y de los pájaros se mezcla con música urbana y uno que otro vallenato. Las mujeres más ancianas, vestidas de faldas plisadas hasta las rodillas, desencajan con los pantalones y esqueletos de las más jóvenes. Los vestidos de colores llamativos y los pomposos collares de chaquiras terminan siendo la vestimenta de los días de celebración.

Las figuras con jagua ya no son una tradición recurrente. “La blusa no es propiamente nuestra, la empezamos a usar fue por las monjas (...) Antes nos pintábamos todo el cuerpo con jagua porque ese material es para conservar tu cuerpo y tu espíritu fuerte”, recuerda Dayana Domicó durante la entrevista. Las mujeres pasaron de la desnudez del torso a usar paruma o vestidos, y los hombres que andaban en guayuco, acogieron los pantalones y camisas para vestir.

“No había la necesidad de cubrir el cuerpo porque eso [estar sin ropa] era natural. Aún en territorios muy adentro en la selva, se conserva esa tradición”, afirmó Domicó. Pero no solo la vestimenta fue cambiando con el contacto con población no indígena, la llegada de instituciones como el ICBF trajeron nuevos sistemas de educación. Los niños de los resguardos reciben clases de matemáticas, español y ciencias naturales, combinadas con saberes propios de la comunidad.

“Los niños hablan en castellano desde chiquiticos, mientras que a uno le tocó aprender a la fuerza para poder hablar con los paisas”, contó Clámico Guasiruma, padre del gobernador del resguardo de Bajo San Juan. Sin embargo, precisó que las tradiciones han cambiado, pues antes los emberas no podían casarse con alguien que no fuera de la comunidad, pero ahora eso es bastante recurrente aunque genere posiciones encontradas.

—Ellas se burlan de mí porque no les entiendo todo.

—¿Tú eres embera?

—Sí, solo que yo me fui a vivir con mi marido a Pereira. Volví hace unos días. —contó una mujer embera que no domina el idioma local durante el ejercicio de cartografía corporal.

—Ella fue la que se casó con un paisa, por eso no habla. —explicó otra habitante del resguardo.

Algunos miembros de la comunidad consideran que el intercambio cultural ha ayudado a ampliar los saberes de la población. No obstante, ha traído consigo cosas negativas como las enfermedades. “Teníamos alimentación propia, todo lo cogíamos del monte. Las casas las construíamos de tambo. Ya no comemos todo de lo que recogemos y lo que llega de afuera nos está enfermando”, afirmó Eduardo Queragama, indígena Katío.

El contacto con los no indígenas también ha llevado el peso de una historia violenta a las calles de Pueblo Rico, como a pocos lugares en Risaralda. De los 14.000 habitantes que residen en el municipio, más de 5.700 han sido reconocidos como víctimas del conflicto armado en Colombia, según datos de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Los grupos nativos, que residen en las laderas del páramo Tatamá, tuvieron que vivir de cerca el recrudecimiento de la guerra entre los noventa e inicios de los años 2000.

En 1997 el paramilitarismo llegó a Santa Cecilia, corregimiento que pertenece a la jurisdicción del municipio pueblorriqueño, según documentó el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP). El Frente 47 de las Farc y el Frente Cacique Calarcá del Eln también se acentuaban en el territorio por la época, además de grupos Convivir y el ‘Cartel de Pereira’, integrado por miembros que fueron parte del ‘Cartel de Medellín’. Los emberas, que yacen al lado del estratégico río San Juan, estaban obligados a darles la mitad de sus pertenencias, según relatan los pobladores.

—Luego de que llegaran las Farc al resguardo se le fijó un retén sobre el puente del río —contó Clámico Guasiruma, indígena embera.

—¿Qué les pedían en el retén?

—Nos pedían papeles y a los que dejaban pasar les quitaban una parte de lo que llevaban de alimentos y gasolina.

A causa de las continuas balaceras que formaban dichos grupos armados por controlar ‘La ruta nacional 50’, la única carretera que comunica a Risaralda con Chocó, unos 3.000 indígenas emberas Katío y Chamí tuvieron que abandonar sus resguardos durante las últimas dos décadas. Según la Defensoría del Pueblo del departamento, parte de este extenso grupo de personas tuvo que dedicarse a la mendicidad en sus nuevos lugares de residencia, como lo son Bogotá y Cali.

Los indígenas que decidieron ponerle cara a la guerra desde su territorio se convirtieron en blanco de reclutamiento. Mujeres y hombres entraron a formar parte de las filas del Frente Aurelio Rodríguez de las Farc. “Muchos jóvenes eran mensajeros de grupos armados, corredores de voces, que le informaban a uno o a otro grupo. Les compraban un radio o una lancha y eran ellos quienes informan”, cuenta Dayana Domicó.

El reclutamiento forzado de los nativos estigmatizó socialmente a su comunidad, que fue tildada muchas veces de colaboradora de las Farc. Además de ello, los emberas fueron víctimas de un desgaste económico por los señalamientos en su contra y el desplazamiento forzado que vivieron entre las décadas de los ochenta y noventa, según cuenta Raúl Guasiruma.

“Del 2010 al 2020 retornamos a la era de construir la paz. La gente desplazada volvió a su tierra y ahora realiza cultivos de pancoger. Sin embargo, el atraso económico y el desarrollo del pueblo ha sido un sufrimiento porque todavía están recuperando lo que perdieron durante el período de guerra”, precisó Guasiruma.

Pero el conflicto armado también dejó huella en las tradiciones emberas, pues al no estar cerca del resguardo, muchos de los niños que se formaron en la ciudad hablan más castellano que su lengua indígena. Las mujeres, como lo explica la lideresa Domicó, no pudieron reproducir los saberes ancestrales alrededor de las plantas que crecen en el monte ni mucho menos celebrarsus rituales de transición de niña a mujer.

El pueblo embera fue declarado por la Corte Constitucional por el Auto 004 de 2009 como una comunidad en vía de extinción física y cultural. Según el Observatorio Pacífico y Territorio, la población se encuentra expuesta a enfermedades como la malaria, el paludismo cerebral e infecciones digestivas lo que ha provocado algunas muertes de niños y adultos.

¿Transformando prácticas?

Wera es la mujer embera. La que en las faldas de las montañas recoge la siembra que cosecha. Con sus manos baraja los frutos que de la tierra descienden, y con sus marcas la historia extiende. Entre los suyos narra las historias de un pueblo que se resiste, que no desaparece. Ni la guerra ni el olvido del Estado han borrado lo que la comunidad a lo largo de los años ha sembrado. En sus raíces lleva el peso de un pasado que en forma de tradiciones se ha arraigado en su presente. Entre sus piernas se esconde un silencio, una cicatriz de antaño.

En el Hospital San Rafael, ubicado en el corregimiento de Santa Cecilia, a una media hora o menos en ‘chocho’ [motocicleta adaptada para transportar hasta seis personas] del resguardo indígena de Bajo San Juan, una embera esperaba con mirada desoladora en una silla. A la intemperie. Con más de 25 grados de temperatura, moscos rondando y un ambiente de soledad que quebraba el sonido del exterior.

Con su hijo de menos de seis meses en los brazos permanecía en una quietud que molestaba. Mientras él lloraba, ella verificaba que el catéter estuviera haciendo su trabajo en el brazo del bebé. Le consentía la cabeza para calmar su llanto y secaba con un trapo la sangre que salía de su nariz. En la ventanilla del hospital no había nadie. Al lado, detrás de una puerta, se asomaba la cabeza de un hombre que estaba al interior del centro médico.

Al entrar, había en la camilla una enfermera almorzando. El resto de la sala estaba desocupada. No había otro paciente además del bebé que estaba afuera con su madre, como si estuvieran esperando algo, o quizás nada. Al preguntarle a la funcionaria encargada con qué frecuencia llegaban recién nacidas mutiladas con alguna infección o trauma por el corte, respondió que desde hace dos años pasó por ese hospital el último de esos casos. Los registros muestran una realidad diferente.

Según cifras de la institución, 2011, con 28 casos, y 2014, con 33, fueron los años en los que más se reportaron cortes en las vaginas de las niñas emberas, considerando un período que empezó en 2007. Y aunque en 2017 y 2018 no hubo ningún registro de esa tradición en sus cuerpos, en 2019 fue reportada nuevamente la huella de una práctica que no cesa.

Después de la intervención del programa ‘Embera Wera’, la comunidad indígena de Risaralda inició un proceso de transformación del ritual del ‘corte de callo’. “Nosotros hacemos la curación pero de una manera diferente a través de una fruta y no generamos daño”, dijo Nora Domicó, autoridad tradicional del pueblo embera Eyabida, durante su discurso en la Cumbre de Memorias en 2012. En este conversatorio, Nora y otras lideresas trataron de borrar el estigma de ‘salvajes’ que recubrió a su pueblo luego de la divulgación de la práctica en los medios de comunicación de alcance nacional.

En algunos pueblos emberas, la curación pasó de un “acto violento”, como lo cataloga el Ministerio de Salud, en el que la cuchilla rasgaba el interior de las niñas, a un acto sanador a través de una planta. El nuevo ritual reemplaza la incisión del clítoris por un brebaje que se prepara con unos pequeños brotes que salen de la corteza de un árbol de la selva. Dicho fruto,

como lo reconocen los indígenas, personifica al ser humano. "Son dos bolitas que nacen del tallo, como senitos que representan lo masculino y lo femenino", afirmó Dayana Domicó mientras recordaba cómo su abuela la había sellado espiritualmente con este fruto.



Niña del resguardo Bajo San Juan. Foto: Laura Becerra

Las más ancianas de la comunidad esperan en medio de la noche para hacer del fruto una pomada de curación. Se pone a fuego los brotes y se les habla para que transmitan su energía sanadora al cuerpo humano. El ritual también se lleva a cabo en la adultez, para mujeres y hombres. A ambos se les realiza un baño con la pomada y, a través de un "proceso de aconsejamiento", las abuelas le oran a *Karagabí* para que la pareja pueda tener una vida sana sexualmente.

Comunidades como la del Bajo San Juan y la de Santa Cecilia en Risaralda optaron por la prohibición de la ablación. Sin embargo, han pasado años desde la intervención institucional y entre los resguardos aún se escucha la defensa de la mutilación. "Si no se hace el corte, las mujeres se pueden convertir en lesbianas", afirmó Raúl Guasiruma, autoridad tradicional de la comunidad embera en Risaralda.

Han sido decenas las mujeres mutiladas al interior de la selva colombiana. Muchas de ellas sin saberlo y otras cuantas sin entender el porqué del ritual. Lo cierto es que siguen pasando los años y la comunidad embera está dividida. Algunos defienden la práctica, pero quienes optaron por erradicarla entienden el ritual como un acción violenta que silencia sus cuerpos.

Entre la inmensidad de su tierra y el ruido del río que baja, viven las emberas. Muchas de ellas han decidido esconder parte de su historia e identidad, empujadas por ideas locales y extranjeras que les han dicho cómo deben tratar su cuerpo. Callan, y mientras lo hacen observan con mirada inquisitiva al que está del otro lado, al que le pregunta de dónde viene esa tradición de cortar el clítoris. Solo responden que ya no lo hacen y que si alguna vez pasó, fue por herencia de sus mayores.

Sus cuerpos se han convertido en templos de silencio, en un secreto a voces.

Anexos

Objetivo General

Realizar un reportaje periodístico que logre comprender, explicar y analizar cuáles es el significado de la apropiación del ritual de la mutilación genital femenina en la comunidad embera de Pueblo Rico, Risaralda.

Objetivos Específicos

- 12.1 Examinar el papel de la tribu africana mandinga, traída durante el periodo de colonización, y la labor religiosa de las Hermanas Laura en la apropiación de la ablación en los emberas Chamí y Katío que habitan en Colombia.
- 12.2 Analizar cómo la mutilación genital femenina incide en la visión de las mujeres emberas en lo que se refiere a su identidad corporal.
13. Comprender las acciones institucionales y comunitarias que se implementaron para afrontar la mutilación luego de que se divulgara de la muerte de dos niñas emberas durante 2007.

Justificación

Colombia es el único país en el que se ha reconocido la existencia de la mutilación genital femenina (MGF) en Latinoamérica, según Naciones Unidas. Pese a que en Estados como Kenya, Etiopía, Egipto, Somalia, entre otros, es bien sabido que se lleva a cabo esta práctica, fue hasta hace unos años que se conoció que en el departamento de Risaralda habían muerto recién nacidas a causa de una infección en sus órganos sexuales.

La muerte de dos niñas en el 2007 fue el detonante que expuso esa tradición en el territorio colombiano. De ser una realidad desconocida, pasó a ser un tema de la agendagubernamental. El Estado, en compañía del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA), fueron algunas de las instituciones que se encargaron, en un principio, de abrir un diálogo con la comunidad embera.

La ablación como fenómeno social y cultural ha sido foco de diversas investigaciones tanto en el campo académico como en el periodístico. Sin embargo, no se ha profundizado en la conceptualización del ‘corte de callo’ como práctica hereda de tribus africanas o del legado religioso de las hermanas Laura, y del silencio que se ha generado en torno al tema por miedo a consecuencias jurídicas o a fomentar un estigma o rechazo social.

Desde esta perspectiva, es importante el desarrollo de esta propuesta de reportaje, ya que permite ahondar en la construcción social e histórica que le ha dado la comunidad embera a un ritual adquirido y difundido de generación en generación, y que ha tenido implicaciones en la conducta y cosmovisión de ese grupo indígena.

Teniendo en cuenta el debate que se ha gestado desde organizaciones nacionales e internacionales para la erradicación de la práctica, es pertinente profundizar en las bases que cimentaron la ablación, considerada como rito de iniciación de las mujeres y un medio de reproducción de la cultura de ciertos pueblos.

Metodología

El producto periodístico corresponde a un reportaje escrito de carácter investigativo. Con este formato se buscó visibilizar el fenómeno de la mutilación genital femenina en la comunidad embera, con el ánimo de darle cabida a un tema que por años permaneció en el anonimato.

El formato de reportaje fue elegido por su facilidad para abordar desde diferentes fuentes periodísticas la práctica del ‘corte de callo’, poniendo en debate diversas posturas y datos, en este caso, la de los miembros de la comunidad y los expertos. Asimismo, porque permite ahondar en explicaciones contextualizadas y documentadas sobre el fenómeno, acercando la temática al lector de manera profunda.

Para el rastreo investigativo que se llevó a cabo previo a la realización del producto periodístico, se elaboró un estado del arte para visibilizar las investigaciones previas que se habían hecho sobre el tema y, de esta manera, darle un enfoque novedoso a la problemática. Las variables temáticas que se tomaron en cuenta en este punto fueron las siguientes:

1. **Mujer embera: significado de la mutilación genital femenina. Una perspectiva de género.** Este análisis quiso indagar sobre el vínculo entre la práctica ancestral y la representación o rol de la mujer en la comunidad.
2. **La mutilación genital en el mundo: una panorámica global.** En este punto se buscó bibliografía de autores y autoras internacionales para evaluar el comportamiento del fenómeno de la ablación en otros Estados. Asimismo, se pretendió entender qué razones motivaban la práctica en otras culturas, y qué tratamientos le daba la institucionalidad a la problemática.
3. **Dicotomía entre la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria.** Aunque en un inicio se contempló incluir en el reportaje la disyuntiva legal que despertaba este tema en Colombia, al final se le dio otro enfoque más novedoso al reportaje. En otros estudios anteriores ya se evaluaba este tema, por lo que fue descartado al momento de iniciar el trabajo de campo.

En cuanto a los referentes conceptuales, fueron fijadas las siguientes variables:

1. **La mutilación genital femenina como una práctica ancestral.**

- 1.1 Rastreado la ablación a nivel mundial

- 1.2 Corte de callo en los emberas, una tradición heredada desde la colonización.

- 1.3 La MGF: resultado del intercambio entre culturas

En la investigación previa al reportaje y trabajo en terreno, se pensó el ‘corte de callo’ como una costumbre que no era propia de la comunidad, según los estudios consultados. De allí, se partió de la idea que respaldaba que era una tradición que podía venir del proceso de colonización (teoría que se plantea en el producto periodístico entregado) y del contacto con otros pueblos.

2. **Construcción de género en los emberas.**

- 2.1 Cosmovisiones de los cuerpos femeninos y masculinos en los Chamí

2.2 'Embera Wera', transformando cosmovisiones de género

La idea sobre el género se retomó en el reportaje porque permitió entender cómo la intervención de los órganos femeninos se convierte en un elemento clave para definir el rol social de las mujeres en los resguardos. Para algunos indígenas, extirpar el clítoris garantiza la fidelidad de su esposa, y evita que crezca un "pene" dentro de ella. En este punto, dentro del reportaje, se incluyó el trabajo de cartografía social que se llevó a cabo con un grupo de mayores y jóvenes, quienes por medio de un dibujo mostraron cómo perciben su cuerpo, y qué elementos las distinguían de los hombres.

Con la investigación se encontró que hasta el momento a nivel nacional no se había hecho ninguna aproximación histórica a esa tradición o ritual mediante un género como el reportaje. Para su desarrollo, se hizo uso de metodologías como la observación participante, análisis de documentos, cartografía corporal, y entrevistas no directivas y semiestructuradas.

En lo que respecta a la técnica de cartografía corporal se realizó un encuentro grupal con siete mujeres, entre mayores y jóvenes, del resguardo de Bajo San Juan en Pueblo Rico, Risaralda. Durante la reunión se estableció un diálogo enfocado a la concepción que ellas tienen sobre lo que significa ser una *wera*, mujer embera en su lenguaje, y también se abordaron aspectos de su sexualidad y contacto con su cuerpo. Durante la conversación se fueron realizando los dibujos que luego fueron socializados por cada una de las indígenas.

El desarrollo de las entrevistas no directivas ayudó a entablar conversaciones espontáneas, en las que los hombres y las mujeres de la comunidad pudieron hablar de la ablación y de otro tipo de hábitos que se practican en el territorio. Cabe aclarar que la implementación de esta técnica estuvo guiada por los objetivos estipulados inicialmente en el proyecto.

Las entrevistas semiestructuradas se desarrollaron después del primer contacto con la fuente. Con cada persona se fijaban unas preguntas específicas según su rol en la comunidad (jaibaná, partera, líder y/o lideresa). El cuestionario apelaba a temas como su función en la comunidad, conocimiento de la práctica de la ablación, y aspectos culturales de la comunidad embera.

Asimismo, dentro del proyecto se intentó descubrir el origen de la mutilación genital desde una aproximación e investigación teórica y de archivo, basada en la mirada de expertos en estudios de África, del proceso de mestizaje e intercambio cultural. Ese proceso dio paso para que los emberas, en específico los que habitan la frontera que separa a Risaralda del Chocó, se apropiaran del corte del clítoris y le dieran un nuevo significado al ritual.

El reportaje mezcla un tono narrativo e informativo, en el que por medio de los testimonios y las bases de datos se muestra cómo se ha generado un silencio en torno al ritual. El texto, a través de herramientas como diálogos, cortos relatos y la exposición de cifras, devela imprecisiones que han llevado a enmudecer y negar el desarrollo de la mutilación genital femenina en la comunidad embera.

Bibliografía

Barreto, J. S. (2018). Documental "Tú no eres mujer". Bogotá: Universidad de la Sabana.

Blackledge, C. (2005) Historia de la Vagina. Barcelona: Península.

- Calderón, J. M. (2014-2018). *Plan Nacional de Desarrollo*. Bogotá.
- Castañeda, J. C.(2008). *Señoras y esclavas: el papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. El Colegio de Mexico AC.
- Colombia, M. (2005). *CARACTERIZACIONES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA*. Bogotá.
- Colón J.M. (2017). Documental “La Manzana de Eva”. España: Alquimistas Producciones Audiovisuales, S.L.
- El Tiempo. (2007, 22 de marzo). A unas 8.000 indígenas embera chamí les han cortado el clítoris.El Tiempo. Recuperado de:<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3488858>
- El País. (2018, 20 de julio). Una niña somalí de 10 años muere tras ser sometida a la mutilación genital femenina. Recuperado de:
https://elpais.com/internacional/2018/07/20/actualidad/1532087938_124387.html?fbclid=IwAR3udT2f3Fx_JdikPoxUQ4ElqXTFtIPFzNxYSVAK_94WQygi_hoRXZbfJjo
- El País. (s.f). Consejos periodísticos - El reportaje. Recuperado de:
https://estudiantes.elpais.com/descargas/Consejo_Reportaje.pdf
- Espinosa, M. G. (2013). 4. La incidencia del Fondo de Población de las Naciones Unidas en la abolición de la ablación femenina en la comunidad Emberá Chamí de Risaralda (2007-2012). . Bogotá: Universidad del Rosario.
- Femenina, H. (2016). *Organización Nacional Indígena de Colombia*. Bogotá.
- Friedemann, N. S. D. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo, 47(3), 543-560.
- Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA). (2011). *Emberá Wera: Del Silencio a la Palabra*.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). (2013). *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*. Recuperado de <https://data.unicef.org/resources/female-genital-mutilationcutting-statistical-overview-exploration-dynamics-change/>
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). (2014). *Mutilación genital femenina*. Recuperado de <https://www.unfpa.org/es/mutilaci%C3%B3n-genital-femenina>
- Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA).(2017). *In Colombia, efforts to end FGM are empowering women to be leaders* por Fondo de Población de las Naciones Unidas. Recuperado de: <https://www.unfpa.org/es/node/15833>
- Gasteiz, V. (2016). *Mutilación genital femenina: guía de actuaciones recomendadas en el Sistema Sanitario de Euskadi itzultzailea*. Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia. Páginas 32 -34.
- González, R. (2011). *La ablación genital femenina en comunidades emberá chamí*. cadernos pagu, (37), 163-183.
- Guber, R. (2001). *La entrevista etnográfica o el arte de la no directividad*. La etnografía. Método, campo y reflexividad.

Hernández P. F. (2015). Ablación Genital Femenina (AGF): el proyecto Emberá Wera y su efecto en la comunidad Emberá Chamí de los municipios de Misstrató y Pueblo Rico en Risaralda (2007-2014). Universidad del Rosario.

Jiménez, E., & Eduardo, S. (2010). Ablación en Colombia, ¿derechos humanos o autodeterminación de los pueblos indígenas? necesidad de una política pública y social de inclusión y reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas (Master's thesis, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales).

La Barbera, M. C. (2015). Mujeres, Migración y Derecho Penal: El Trato Jurídico de la “Mutilación Genital Femenina. Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies, 4(1), 34-67.

Lang, M., & Kucia, A. (2009). Mujeres indígenas y justicia ancestral. Ecuador: Color Original S.A

La Vanguardia. (2007, 23 de marzo). Muere niña indígena en Colombia al someterse a una ablación. Recuperado de: https://www.lavanguardia.com/sucesos/20070323/51315558666/muere-una-nina-indigena-en-colombia-al-someterse-a-una-ablacion.html?fbclid=IwAR29QbFDgc22YV61nQAV2kxAvlk7Mwidmg-0BDeYF8r_yk3728YWcbnI2xw

Lévi-Strauss, C. (1993). Raza y cultura. Madrid: Cátedra.

Lozano, B. R. (2010). *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*. Cali: Universidad del Valle.

Marrugo, N. (2014). *Multiculturalismo, derechos humanos y derechos de los indígenas en Colombia. Práctica de la ablación en las niñas de la tribu Emberá Chamí*. Barranquilla: Justicia Juris.

Mereminskaya, E. (2011). El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales: Derecho internacional y experiencias comparadas. Estudios públicos, (121), 213-276.

Mintz, S. W., & Price, R. (1992). The birth of African-American culture: An anthropological approach. Estados Unidos: Boston.

Muñoz, J. (1993). “Antropología Cultural Colombiana”. Bogotá.

Meseguer, C. B., Martínez, P. A., Bravo, M. D. M. P., & Ruiz, I. J. (2014). La voz de las mujeres sometidas a mutilación genital femenina en la Región de Murcia. Gaceta Sanitaria, 28(4), 287-291.

Organización Mundial de la Salud (OMS). (2018). Mutilación genital femenina. Nueva York. Recuperado de: <http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). (2016). Hoy 8 de Febrero Día Internacional 'Cero contra la Mutilación Genital Femenina'. Colombia. Recuperado de: <http://www.onic.org.co/noticias/937-hoy-8-de-febrero-dia-internacional-cero-contra-la-mutilacion-genital-femenina>

Organización de Naciones Unidas (ONU). (2015). MUTILACIÓN GENITAL FEMENINA CONTINUÁ SIENDO UN RETO PARA COLOMBIA. Colombia. Recuperado de: <http://nacionesunidas.org.co/blog/2015/02/09/mutilacion-genital-femenina-continua-siendo-un-reto-para-colombia/>

Organización de Naciones Unidas (ONU). (2018). Día Internacional de Tolerancia Cero con la Mutilación Genital Femenina. Recuperado de: <http://www.un.org/es/events/femalegenitalmutilationday/>

Paredes, J. (2008). *HILANDO FINO DESDE EL FEMENISMO COMUNITARIO*. Bolivia: Lifts

(Lesbianas independientes, feministas socialistas).

Salazar, B. (2015). Percepción de la imagen corporal en Embera-Chamí: dimensiones corporales. *Jangwa Pana*, 14(1), 34-45.

Stevenson, A. M. (2007). *Cartagena de indias en siglo XVII*. Cartagena: Banco de la República.

Torres, M. E. (2008). *La mutilación genital femenina: un delito culturalmente condicionado*. Almería: Universidad de Almería.

