

Recebido em: 01 Fev. 2024

Aprovado em: 15 Abr. 2024

Publicado em: 30 Abr. 2024

DOI: [10.18554/rt.v17i1.7349](https://doi.org/10.18554/rt.v17i1.7349)

v. 17, n. 1 - Jan. / Abr. 2024

PAISAJES CORPORALES, LENGUA Y TERRITORIOS EN RESISTENCIA: COMUNIDAD EMBERÁ KATÍO DEL ALTO-SINÚ - COLOMBIA

BODY LANDSCAPES, LANGUAGE AND TERRITORIES IN RESISTANCE: EMBERÁ KATÍO CHILDHOOD OF ALTO-SINÚ - COLOMBIA

PAISAGENS DO CORPO, LINGUAGEM E TERRITÓRIOS EM RESISTÊNCIA: COMUNIDADE EMBERÁ KATÍO DE ALTO-SINÚ – COLÔMBIA

María Alejandra Taborda Caro

E-mail: matabordacar@correo.unicordoba.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9170-661X>

Ernesto Llerena García

E-mail: ellerenagarcia@correo.unicordoba.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8841-8281>

Yulisa María Páez

E-mail: yulisamariapaez@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-7733-6029>

RESUMEN

El Resguardo Emberá Katío del Alto Sinú hace parte del territorio conocido como *Nudo de Paramillo*, donde nace el río Sinú; este territorio se caracteriza por ser la tercera cuenca hidrográfica más importante del país y es considerada una de las más ricas del mundo, en fertilidad, diversidad de ecosistemas y especies de fauna y flora; esta comunidad ha estado en riesgo de ser aniquilada física y culturalmente a consecuencia del conflicto armado generado en su territorio. En este artículo se analiza el conjunto de paisajes corporales, así como los mapeamientos colectivos corporales realizados por indígenas emberá katío que asumen su cuerpo como un instrumento de creación y conexión con la tierra y su lengua. Las imágenes que se dibujan en el mapa-cuerpo, se convierten así, en símbolos y representaciones de la experiencia, de las respuestas y las emociones del individuo y los modos en que estos se manifiestan en un cuerpo-comunidad. El marco teórico de esta propuesta transita por la cartografía como concepto a través de los aportes de Deleuze y Guattari en su trabajo sobre el rizoma, las diversas narrativas paisajísticas centradas en lo visual de Nogué; metodológicamente se procederá desde la etnografía visual crítica.

PALAVRAS-CLAVE: Mapeamiento Colectivo. Kipará. Paisaje Corporal. Embera Katío.

ABSTRACT

The Emberá Katío Reservation of Alto Sinú is part of the territory known as the Paramillo knot, where the Sinú River is born. This territory is characterized by being the third most important hydrographic basin in the country and is considered one of the richest in the world, in terms of fertility., diversity of ecosystems and species of fauna and flora, this community has been at risk of being physically and culturally annihilated as a result of the armed conflict generated in its territory. A set of body landscapes will be analyzed as well as collective body mappings carried out by Emberá Katío indigenous people who assume their body as an instrument of creation and connection with the land and their language. The images that are drawn on the body-map thus become symbols and representations of the experience, responses and emotions of the individual and the ways in which these are manifested in a body-community. The theoretical bodies of this proposal move through cartography as a concept through the contributions of Deleuze and Guattari in their work on the rhizome, various landscape narratives focused on the visual Nogué, methodologically it will proceed from critical visual ethnography.

KEYWORDS: *Collective Mapping. Kipará. Body Landscape. Embera Katío.*

RESUMO

A Reserva Emberá Katío do Alto Sinú faz parte do território conhecido como nó Paramillo, onde nasce o rio Sinú. Este território se caracteriza por ser a terceira bacia hidrográfica mais importante do país e é considerada uma das mais ricas do mundo, em termos de fertilidade, diversidade de ecossistemas e espécies de fauna e flora, esta comunidade corre o risco de ser aniquilada física e culturalmente em decorrência do conflito armado gerado em seu território. Será analisado um conjunto de paisagens corporais e mapeamentos corporais coletivos realizados pelos indígenas Emberá Katío que assumem seu corpo como instrumento de criação e conexão com a terra e sua linguagem. As imagens desenhadas no mapa corporal tornam-se assim símbolos e representações da experiência, respostas e emoções do indivíduo e das formas como estas se manifestam num corpo-comunidade. A teoria desta proposta transita pela cartografia como conceito através das contribuições de Deleuze e Guattari em seus trabalhos sobre o rizoma, diversas narrativas paisagísticas focadas no Nogué visual, metodologicamente procederá da etnografia visual crítica.

PALAVRAS-CHAVE: *Mapeamento Coletivo. Kipará. Paisagem Corporal. Embera Katío.*

INTRODUCCIÓN

Los indígenas emberá habitan en Colombia, Panamá y Ecuador; en esencia, son un pueblo ribereño. Su cultura se adaptada a los ecosistemas de selva húmeda tropical, la que contiene la mayor biodiversidad del país. Los emberá por medio del uso de su pintura corporal realizan representaciones gráficas en la que evocan su concepción del mundo, pero especialmente descifran sus paisajes a través de las imágenes que imprimen en sus cuerpos. El *kipará* se convierte en una serie de expresiones gráficas de la piel, con temáticas que van desde sus paisajes naturales, emociones, sentimientos, y la manifestación de sus costumbres. Al realizar estos símbolos y signos los emberá se reencuentran en un espacio mítico que deja atrás la cotidianidad de sus vidas. Pintarse es compartir celebraciones, rituales y festividades, facilitan la reunión de sus miembros que generan nuevas relaciones, alianzas, y estrechan los

lazos de solidaridad para resolver los variados conflictos internos de la comunidad. Adicionalmente, esta etnia realiza mapeamientos rizomáticos, alternativos a la cartografía localizable, neutra de posición exacta, para dar paso a una representación de mecanismos de apropiación y manifestación de derechos territoriales, en la protección del mismo, en la formación y mantenimiento de relaciones de orden social.

Los grupos indígenas en Colombia y la espiritualidad comunitaria

Cuando los españoles arribaron a nuestro continente este ya era denominado *Abya Yala* (Tierra Madura, viva o que florece en profundidad y fuerza en la lengua Kuna-Tule) considerada esta designación como sinónimo de América, por los mismos pueblos originarios del continente que lograron autodesignarse, en oposición a la expresión “América” que era nominada desde afuera (Dávalos, 2001, 2005). Lo que éramos como colectivos solidarios aún no lo logramos descifrar; se tienen datos que causan admiración; en ese sentido sólo el pueblo Inca logró alcanzar una población de alrededor de 15 millones de habitantes y se considera que alrededor de 60 millones de indígenas habitaban el continente (Mariátegui, 2007). El documento *Latinoamérica indígena* en el siglo XXI evidencia que esta presencia está dividida en cinco países que agrupan casi el 90% de la población indígena regional: Perú (27%), México (26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%), los cuales en conjunto representan más del 80 % del total regional, es decir, aproximadamente 34 millones de individuos indígenas (Banco Mundial, 2015). La identificación con un grupo denominado indígena no “preexistía” antes de la conquista y la colonización luso-española, logró agrupar a todas las comunidades dentro de un solo contingente: el de los dominados (Gómez, 2005, Zuluaga y Hernández, 2017).

Las mutaciones de las comunidades originarias muestran contrastes de país a país; en el caso específico de los grupos que habitan en Colombia, las investigaciones que se han realizado especialmente en las últimas décadas, han determinado que ya en el siglo XIX, de cuatro millones de colombianos, según censos de la época, cerca de 500.000 eran indígenas, ya en las postrimerías del siglo XX, esta población llegaba apenas a 440.000 de un total de 25 millones de colombianos. Por lo tanto, el porcentaje de indígenas colombianos bajó del 13% al 1,7% en ochenta años (Friedemann y Arocha, 1982). Adicionalmente, los estadísticos sobre la cantidad y cualidad de estos grupos son contrastantes: se encuentra que los cambios se dan según la procedencia; por ejemplo, el Censo de 2005 registró que al total de la población indígena de Colombia pertenecen 85 pueblos diferentes (Dane, 2005) y, por otro lado, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) registra 105 pueblos, lo que indica sin duda, datos

contrastantes. De igual manera, para el censo de 2018, la población indígena de Colombia era de 1.905.617 personas, que se refieren al 4,4% de la población nacional (Dane, 2018). Sin embargo, los datos generados por Latinobarómetro, evidencian que el 10,4% de los colombianos se identifican como indígenas, cerca de 5.500.000 personas.

Los cuatro departamentos con mayor cantidad de población reconocida como indígena son: La Guajira (406.991 personas), Cauca (349.099), Nariño (240.182) y Córdoba (216.780) (Datos Para La Paz, 2023) finalmente el último censo evidenció que la población indígena aumentó 36,8%.

Por otro lado, en las últimas décadas se tiene que 114 mujeres, hombres y niños indígenas perdieron la vida y un número considerable de etnias sufrieron desplazamiento forzado (Onic, 2009). Si consideramos que los indígenas sólo constituyen alrededor del 3,4 por ciento de la población total, y que ella representa el 7 por ciento de la población desplazada total de Colombia, tenemos que este grupo étnico está soportando buena parte del conflicto armado colombiano (Annistía Internacional, 2020). En sus territorios se han evidenciado minas y otros artefactos explosivos, hectáreas de cultivos de uso ilícito y explotación ilegal de oro de aluvión (Datos Para La Paz, 2023).

El Registro Único de Víctimas (Ruv, 2022) revela que el 26,7% de la población indígena del país es víctima del conflicto armado; en el 2018, 298 líderes sociales fueron exterminados, buena parte de ellos indígenas (Indepaz, 2023). Adicionalmente, el 72% de los resguardos indígenas se encuentran en municipios donde se identificó presencia de actores armados.

La descripción anterior tiene fuertes impactos en la vida de los niños y las niñas de los grupos indígenas, consecuencias graves en cuanto a la salud, en especial por la problemática derivada de la crisis alimentaria que se presenta con los cambios en las tradiciones culturales e impacto sobre su educación tradicional ocasionada por los desplazamientos y el impacto por la continua violación de los derechos humanos (Ochoa, 2020).

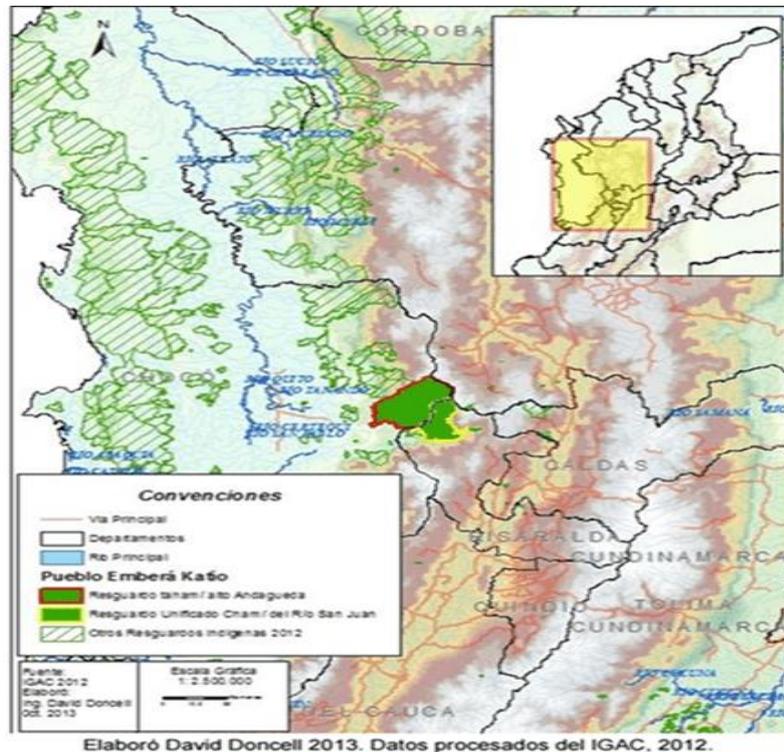
Los tres mundos emberá katío: territorios simbólicos

Las poblaciones emberá tradicionalmente se han localizado en la región pacífica del subcontinente latinoamericano, entre el Centro y Suramérica, a partir de Panamá hasta Ecuador; en Colombia, habitan en los departamentos de Antioquia, Córdoba, Caldas, Chocó, Risaralda, Valle, Cauca, Nariño y Putumayo; su patrón de asentamiento es disperso y sus poblaciones son de carácter móvil. Los poblamientos se motivaron por componentes ambientales, políticos y

sociales y han contribuido a la diferenciación de subgrupos. Ver Figura 1 (Vargas, 1993, Romero y Bedoya, 2000).

Pese a las consecuencias del influjo de las misiones en las comunidades indígenas donde la evangelización y todo lo que la acompaña atravesaron las estructuras culturales como la vivienda, la economía, la estructura de la familia y la salud, y la alteración de todo un sistema simbólico, todavía existe toda una red de referencias que dieron otros sentidos a la vida y que lograron hacer manejable el mundo indígena (Machado, 2011; Ulloa 1987; Dolmatoff, 1977). Los emberá tienen un eje de configuración en la cultura indígena chocó primigenia (Herrera, 1992; Machado, 2011).

Figura1 – Mapa del territorio Emberá Katío Tierralta -Córdoba-Colombia



Fuente: -IGAC-2012

Así mismo, esta etnia ha sido un grupo con una tradición defensiva y de resistencia, lo cual ha asegurado su supervivencia, conservación y transformación, especialmente su lengua. A la llegada de los españoles se localizaron en zonas selváticas (Hoyos, 1994; Ochoa, 2020). Las transformaciones socioculturales de los subgrupos emberá: katío, chamí, dodiba, y eperara siapidara en tiempos prehispánicos se dieron en un espacio común con cuatro características culturales semejantes, tales como la lengua, la cosmovisión, el jaibanismo, y el lenguaje visual (Pardo, 1987; Ulloa, 2004). Así, las características de cada uno se dieron, además de lo anterior,

en función de las relaciones que establecieron con otras poblaciones, las zonas ecológicas y las formas de explotación de sus recursos.

El eje fundamental de toda la cultura emberá katío se sustenta en la idea sensible que este mundo se articula en tres partes, tres destrezas y habilidades a desarrollar: las del monte, la de la tierra y las del agua; tres componentes que se complementan y relacionan con los tres anteriores subgrupos generando la tipificación de hombres de: agua, montaña, y de selva, paisajes que configuran un mundo de expresiones culturales, imágenes, símbolos y mitos. Los tres mundos tienen su propia designación: “el de arriba (bajía), en donde están Karagabí (la luna y padre de Jinopotabar) y Ba (el trueno); éste, que es la tierra (egoró), en donde viven los embera; y el de abajo (aremuko o chiapera), al cual se llega por el agua y en donde viven los Dojura, Tutruica, Jinopotabar y los antepasados que originan los jaibaná (sabios tradicionales); cada lugar representa un símbolo y se define desde su propia lengua (Vasco, 1985). Estos tres niveles están interconectados, no solo geográficamente, sino también desde el punto de vista de las relaciones políticas, económicas, chamánicas y de parentesco (Rubiano, 2019).

Los anteriores imaginarios míticos son construidos para edificar los principios colectivos donde la tierra se comporta como un resguardo comunal, donde se encuentran los lugares donde se caza y se recogen frutos que no pertenecen a nadie, pues son bienes comunes, cada uno comparte y ofrece lo obtenido, pues la generosidad y la hospitalidad en el mundo emberá se encuentran entre los ideales más elevados (Torredo, 2019; Vasco, 1991). Estas lógicas territoriales fueron alteradas por el desplazamiento forzado al que fue sometida la comunidad indígena emberá katío del Alto Sinú, con la construcción de la represa de Urrá, pues implicó que perdieran sus tierras más fructíferas; asimismo, se les fracturó su estructura social y comunitaria descrita anteriormente (Rebolledo, 2018). Los procesos de resistencia se instauraron y generaron el asesinato selectivo de los dirigentes de la comunidad emberá katío, entre ellos Lucindo Domicó y Kimy Pernía Domicó, este último asesinado y desaparecido por los paramilitares; la resistencia pacífica los llevó a oponerse desde una perspectiva legal al proyecto, sin que hasta el momento la justicia colombiana entregue investigaciones culminadas de identificación y sanción a los responsables (Rebolledo, 2018).

REFLEXIONES TEÓRICAS

Mapas corporales territorios en resistencia

A continuación, se coloca en cuestión la representación cartográfica imaginada como una representación no objetiva sobre el territorio indígena. Retomamos como opción

metodológica los tejidos rizomáticos, que proponen a su vez una integración teórica-práctica. Esta apuesta quiere explorar nuevos enfoques que entienden la cartografía como la creación de nuevas relaciones, articuladas a diversas disputas de poder territoriales, que pueden ser representadas no como puntos localizados, sino como un cuerpo en el que se materializan relaciones de poder, objetos, conocimientos, que no tienen pretensiones de neutralidad, y sobre los que actúan fugas de recreaciones permanentes sostenidas del espacio social. De igual manera, nuestra interpretación se realiza bajo el principio de la cartografía que proponen Deleuze y Guattari (2002) quienes conciben el acto de mapear como la creación de nuevos territorios, por fuera de las tradicionales prácticas orientadas a representar gráficamente, de modo estructurado y preciso, los fenómenos observados que tienen como fin último, ser localizados en un territorio. Bajo estas nuevas dinámicas es posible reconocer las relaciones de poder y los intereses de dominación que despliegan los mapas al construir distintos órdenes espaciales (Deleuze; Guattari, 2002). El rizoma, se presenta como un nuevo principio en el acto de mapear que apunta a crear nuevos territorios.

Adicionalmente estas nuevas maneras explican la desterritorialización como un movimiento que transita del caos y la complejidad a la estabilidad, una búsqueda a una ética de la reflexión en relación con los peligros asociados a las líneas segmentarizadas y las líneas de fuga (Piedrahita, 2024).

Por lo tanto, la creación de los mapeamiento colectivos conservan el rizoma como sistema de pensamiento que se modela con los siguientes principios: principios de conexión y de heterogeneidad: algún punto del rizoma puede ser vinculado con cualquier otro, generando un mecanismo de descentramiento; también con el principio de multiplicidad: que se despega de objeto y sujeto para asumir determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (Deleuze, 2009). El principio de ruptura asignificante establece que, aunque un rizoma pueda ser interrumpido en cualquier lugar, siempre puede recomenzar desde esta o aquellas de sus líneas, Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, adicionalmente surgen líneas de desterritorialización, líneas de fuga sobre las cuales se escapa sin cesar y finalmente en los principio de cartografía y calcomanía: un rizoma es extraño a toda idea de eje genético, como así también de estructura profunda (Deleuze; Guattari, 2002). Las cartografías colectivas suelen configurarse adicionalmente en espacios de los no lugares, catalizadores epistémicos de heteropías, como la articulación de mundos dentro de otros mundos (Foucault, 2010), como tiempo-espacio para la gestión territorial corporalizada. Así

mismo, las reinventiones rizomáticas objetivadas generan experiencias traumáticas a la vez que restauradoras, son un horizonte de posibilidades, para la renarrativización espacial (Spíndola, 2016).

En el mapa tradicional, las estructuras sociales se ocultan e invisibilizan tras la manifestación de un espacio abstracto e instrumental, por lo tanto, los mapas son una simple mediación mimética entre una realidad espacial y unas técnicas de representación de esta realidad, los ‘modelos’ de la realidad no pueden estar por fuera de las prácticas políticas que tienen el poder de construir o de participar en la construcción de distintos órdenes espaciales. En sus territorios ancestrales, los embera katíos están generalmente ubicados cerca de un río. De ahí que el agua tenga una relación transcendental para la vida y salud de la etnia (Ochoa, 2020).

METODOLOGÍA

La investigación presentada aquí se consolida desde la *etnografía crítica* que busca que los investigadores desarrollen una conciencia humana en procura de transformar la realidad social; esta base teórica se compromete básicamente con la justicia social, los derechos humanos, la equidad de género. Finalmente, pretende denunciar de manera crítica y responsable aquellos acontecimientos que desfavorecen a las comunidades étnicas, y eso es parte del trabajo que debe acompañar a todo investigador o investigadora (Vargas, 2016). En relación con los mapeamientos colectivos corporales, se realizaron dos experiencias que no están desconectadas, y que se pueden describir en las siguientes fases así:

1. Se realizó una búsqueda bibliográfica sobre la experiencia de mapeamientos corporales indígenas y escuela; al respecto se evidenció pocos trabajos, la mayoría orientados desde la educación física, con autores como Fraga y Canon (2020) comparando Colombia y Brasil; así mismo, Tenorio y Silva (2014) por otro lado, en Colombia Ortega y Giraldo (2019) observan los mapeamientos corporales escolares por fuera de las categorías espaciales, territoriales y geográficas, que hoy se encuentran en estado preliminar.
2. Se visibiliza cómo se construye un mapa corporal desde una mirada territorial, en la que una comunidad en su conjunto realiza una experiencia colectiva con niños y mujeres que representa tensiones de poder, sobre la imagen de un cuerpo de mujer. Es importante considerar aquí que la educación indígena no está atrapada en una escuela, ella es fundamentalmente comunitaria.

3. Se evidencia una segunda práctica de mapeamiento corporal, donde de manera individual cada niño indígena orientado por su maestro, aplica el kipurá, pintura corporal para llevar a su cuerpo los hitos más importantes desde la categoría paisaje, se ilustran en sus cuerpos diversos caracteres: zoológicos, vegetales, geomorfológicos y climáticos.

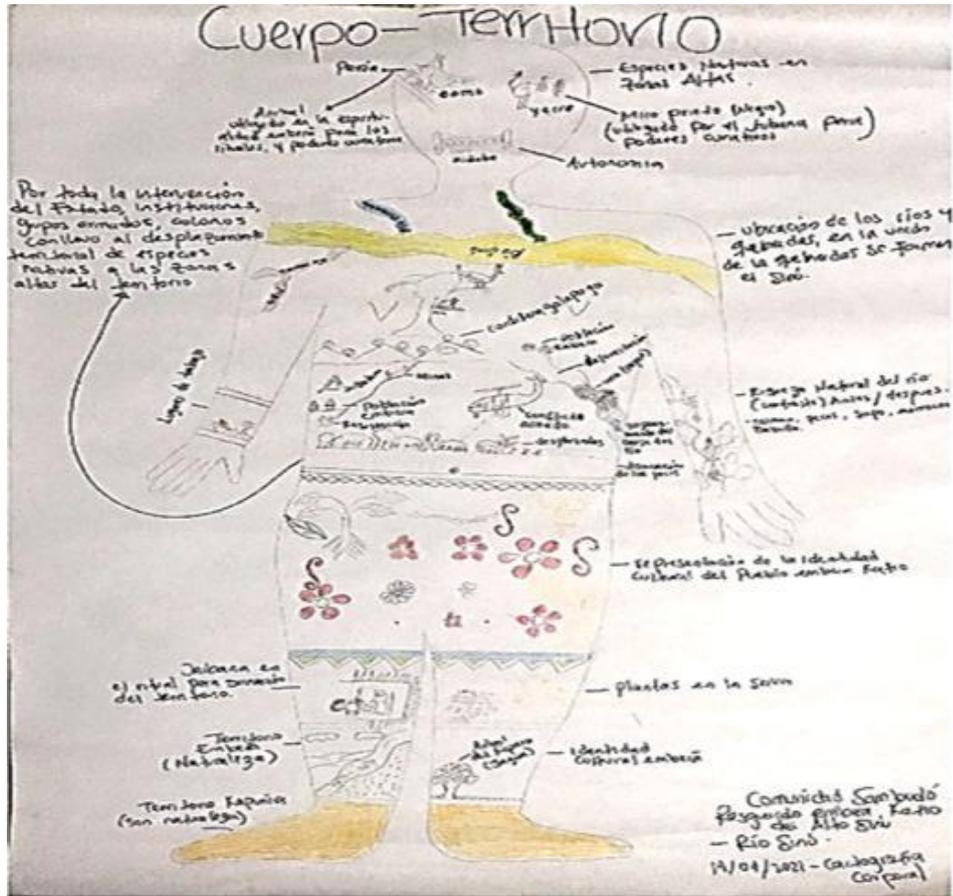
RESULTADOS

Las mapeamientos con las comunidades

La configuración del mapa corporal y la representación territorial realizada del resguardo del Alto Sinú de la comunidad de *Sambudó* se inicia con la construcción de una línea de tiempo del conflicto armado y los procesos de desplazamiento generados por el conflicto armado en la zona y la construcción de la Hidroeléctrica Urrá; se evidencia en la imagen la llegada de los grupos paramilitares en razón de que las fuerzas militares han tenido un papel protagónico en las violaciones a los derechos humanos (Mager, 2017). La potencialidad de integrar el espacio con el tiempo a través de las sensibilidades espaciales, se logra a través de los cronotopos, estos actúan como símbolos corporales que logran sentimientos evocadores y efectos de catarsis, también traumáticos localizados en la memoria humana, adicional a los mecanismos psicológicos específicos como la nostalgia y el deseo, sensibilidades del recuerdo y la evocación (Spíndola, 2016; Rubiano, 2019). Adicionalmente el espacio y el territorio figuran como categorías esenciales que surgen de forma tanto expresa como tácita en el discurso propiamente constitucional, por lo tanto, el territorio expresa las entidades territoriales como imágenes de la organización y administración del Estado (Vásquez, 2010).

A continuación, se realizará la descripción de la cartografía corporal como instrumento metodológico desarrollado por las mujeres y adolescentes de la comunidad de *Sambudó* del resguardo emberá- katío del Alto Sinú. Esta descripción inicia por la parte de abajo del cuerpo, los pies, puesto que de esta forma los emberá miran, analizan e interpretan los mapas. Los pies de la cartografía representan el territorio kapunia (hombre blanco-colonos), el cual es descrito como un lugar sin naturaleza. Por su parte, las piernas representan el territorio emberá: las plantas de la selva y la representación del Jaibaná en el ritual de sanación. En la parte media de la cartografía, es decir, las caderas, donde las mujeres se cubren con la paruma, se dibujan elementos naturales como hojas, flores, serpientes, las montañas y el árbol de jagua, siendo este último utilizado para las prácticas estéticas de pintura corporal (kipurá).

Figura 2 – Mapeamiento corporal



Fuente: Creación comunitaria Sambudó.

En la parte del torso, se representa toda la intervención del Estado, Instituciones, grupos armados legales e ilegales, colonos y la Hidroeléctrica Urrá quienes han influido en el desplazamiento territorial de especie nativas en las zonas altas del territorio, el desplazamiento de comunidades nativas, el taponamiento del cauce del río, la disminución de peces, minas antipersonas, helicópteros bombardeando y cultivos ilícitos dentro del espacio de vida. Pero al mismo tiempo en esta parte del cuerpo-cartografía representan la resistencia del pueblo Emberá por la salvaguarda del territorio. Es importante señalar que las representaciones de su territorio libre de intervenciones externas se hacen en los brazos. En estos plasman sus zonas de trabajo y la riqueza natural del río y del territorio expresado por medio de los peces, caimanes, sapos, morrocoy y babillas. En la parte del pecho, la comunidad plasma los ríos (Tigre, Manso, Esmeralda y verde) desde los más pequeños que desembocan en el Sinú. En la cabeza, agrupan sus animales sagrados, así como las especies nativas que se han ido ubicando en las zonas altas, hacen énfasis especial en el mico prieto (yerre) y el pavón (zamo) por su importancia espiritual y sus usos curativos. También hacen la representación de autonomía a través del cepo (kidabe

en emberá). Finalmente, los mapeamientos corporales colectivos se presentan como una alternativa para comprender los procesos identitarios territoriales, una forma muy particular de comprender y ordenar el espacio étnico.

Kipará o paisajes corporales: Las mapeamientos escolares

La pintura corporal o kipará es una de sus tradiciones biculturales más importantes a punto de desaparecer hoy, es la identidad más fuerte de este grupo étnico, tiene diversos significados en la comunidad. Por ejemplo, es utilizado en la menarquia (primera menstruación de la mujer) las niñas son encerradas en una habitación por 8 días donde nadie las puede ver de día, para no ser contaminadas. Cuando nacen los niños les pintan todo el cuerpo para que no se le meta el Jai (diablo) una forma de protegerlos de los malos espíritus.

Las pinturas corporales son el reflejo del paisaje que se habita cotidianamente en el cuerpo, quedan plasmados en él: montañas, ríos, animales, flores y toda especie que les ha permitido posibilidades de sobrevivencia. La pintura en el cuerpo se convierte en una manifestación de sobrevivencia y de prácticas de resistencia y de afecto por su territorio. No tiene significados estéticos por sí mismo, tiene funciones colectivas y espaciales. La pintura corporal, es un reflejo de su espiritualidad, y una manifestación de la manera como la naturaleza desde su equilibrio y armonía es la columna vertebral que orienta toda su existencia. La observación minuciosa del paisaje, su comprensión y develamiento de sus secretos es la fuente principal de todas sus artes.

Advierte Nogué (2009) que habitamos nuestras vidas entre paisajes y, sin embargo, no somos capaces de apreciarlos dentro de nuestra cotidianeidad. Es como si aplazáramos la experiencia no sólo de mirar sino de habitar, de vivir los paisajes, como si los momentos extraordinarios paseos o los viajes, no significaran en nuestra cotidianidad. A diferencia del paisaje-naturaleza-cultura, para nosotros el concepto de paisaje no solo puede ser entendido como una extensión de terreno que se ve desde un determinado sitio, sino como un área, tal como es percibida por la población, híbridos, nocturnos, sonoros, olfativos, identitarios, excepcionales (Nogué, 2009). El kipará o pintura corporal es uno de los ritos más importantes para identificar a la comunidad embera, no solo está representado su estado de ánimo o social, sino que también les da un puesto como individuo de la comunidad (Torredo, 2019). Es la diosa dabeibá quien dio origen a todas estas estas prácticas rituales de identidad enseñándoles a la comunidad toda clase de oficios. De igual manera, la pintura corporal está presente en cada uno de los momentos vitales de los emberá: para la primera menstruación, para la protección cuando

nacen los bebés, y para algún ritual para el Jaibaná o como maquillaje para las mujeres (Torredo, 2019, p. 15).

Fases de la cartografía corporal indígena en la escuela: Centro educativo indígena Sambudó

1. El kipurá es una práctica cultural que está desapareciendo y la escuela indígena debe fortalecer.

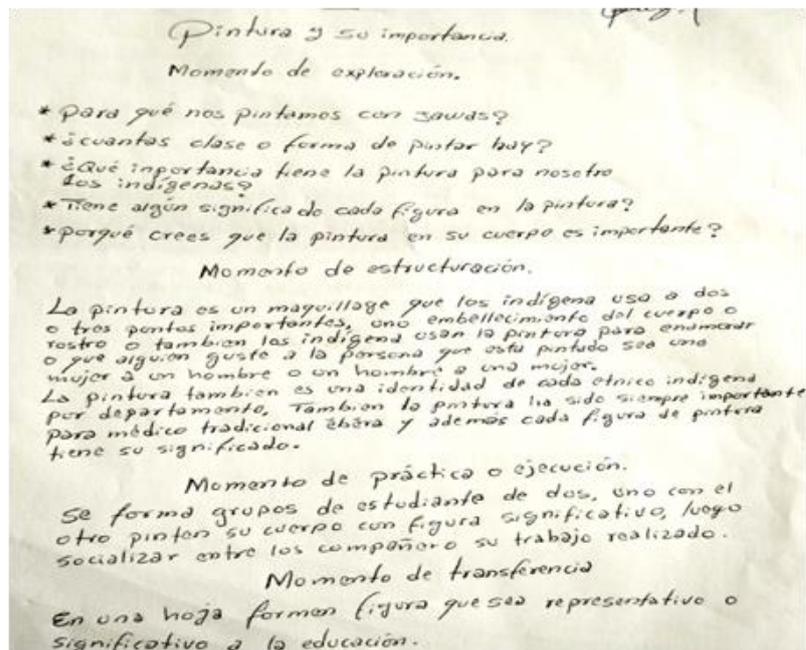
Figura 3 – Kipurá se acompaña desde la infancia



Fuente: Yuliza Páez

2. Los maestros diseñaron una guía de orientación

Figura 4 – Guía de orientación



Fuente: Yuliza Páez

3. Se prepara la pintura en la clase

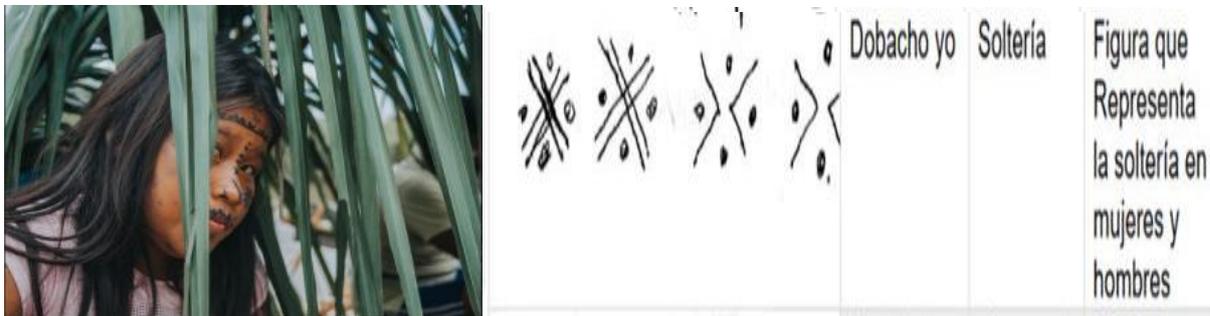
Figura 5 – Preparación de la jagua para pintar por parte de los niños



Fuente: Yuliza Páez

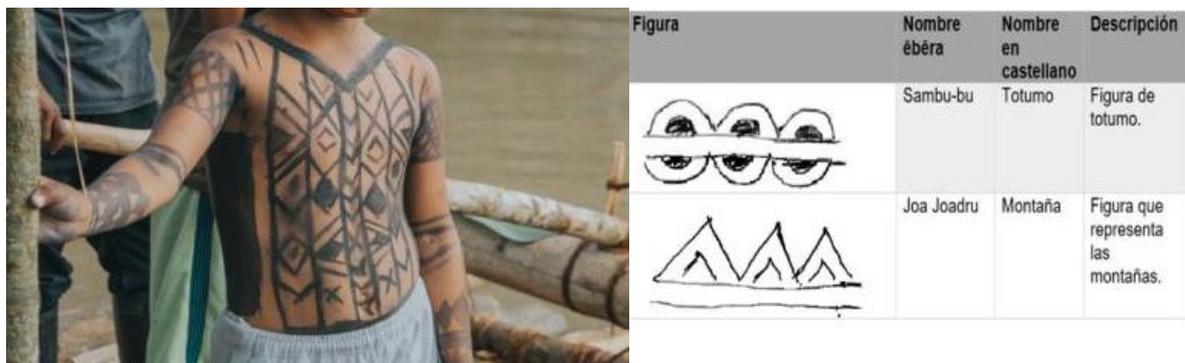
4. Aplicación de los paisajes observados en el cuerpo

Figura 6 – Pintura que representa un estado



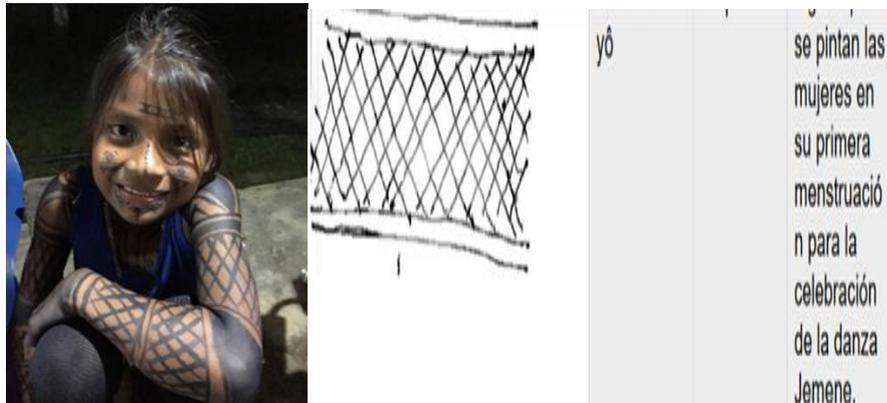
Fuente: Miguel Martín

Figura 7 – Montañas en el cuerpo. Se analizaron un conjunto de paisajes corporales realizados por indígenas emberá katío



Fuente: Miguel Martin

Figura 8 – Mixtura paisajes (cara) y estado (cuerpo)



Fuente: Yuliza Páez

Reflexiones finales

El cuerpo, el paisaje y los mapeamientos corporales comunitarios funcionan como un instrumento de creación y conexión con la tierra y su lengua, como mecanismos exploratorios, como vehículos de comunicación y representación del territorio-biográfico y su control simbólico. Las imágenes que se dibujan en el mapa-cuerpo, se convierten así, en símbolos y representaciones de la experiencia, de las respuestas y las emociones del individuo y los modos en que estos se manifiestan en un cuerpo-comunidad. Sin embargo, se debe comprender la cosmovisión y las luchas por el territorio y la tierra como articuladores de estas expresiones espaciales-culturales; funcionó muy bien la categoría rizoma para aproximarnos a una experiencia cartográfica que rescata prácticas culturales como los rituales, los mitos, las tradiciones orales, las leyendas; todo lo anterior como una expresión emancipativa espacial. Se debe entender el proceso de creación de prácticas territoriales y espaciales a través de la imagen como una fuga de estas comunidades indígenas para interpretar y actuar y apropiarse del mundo. La representación más sofisticada y marcada de los paisajes se efectúan a través del kipará. El tinte sale del achiote que les brindaba el color rojo para representar a los jaibanás en sus momentos espirituales o sus ritos de curación; un dato muy curioso encontrado es que los únicos aceptados para usar el color rojo además del jaibaná son los acompañantes autorizados de este; se usa también la jagua, semilla que se pela, se raya, se cola (esposas de los Jaibaná, ayudantes espirituales), el color rojo solo debe ser usado en la parte facial.

Finalmente, esta propuesta no se desprende de vivencias y saberes milenarios, pero también con los procesos de integración y transformación de la cultura en la relación con otros pueblos, y a la lucha y resistencia que durante tanto tiempo ha asumido este grupo del sur de Córdoba.

REFERENCIAS

BANCO MUNDIAL. **Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI**. Washington, D.C.: 2015.

DANE, Censo general de 2005. Disponible em:
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005->. 2005.

DANE Censo Nacional de Población y vivienda. Disponible em:
<https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>. 2018.

DATOS PARA LA PAZ. **Cada vida cuenta**. Disponible em:
<https://datospaz.unidadvictimas.gov.co/> 2023

DÁVALOS, P. **Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra**. Pueblos indígenas, Estado y democracia, 17-33, 2005.

DELEUZE, G; GUATTARI F. **Rizoma y otros textos**. Madrid: Editora Nacional Madre, 2002.

FOUCAULT M. **Coraje de la verdad**. coord. Frédéric Gros, 2010.

FRIEDEMANN, N. **Herederos del jaguar y la anaconda**. Bogotá: Carlos Valencia. 1982.

GÓMEZ S. **Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena** AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, núm. 41, mayo-junio, p. 0 Asociación de Antropólogos Madrid, Organismo Internacional, 2005.

HOYOS, H. **El oro y la sangre**. Bogotá: Planeta. 1994.

MACHADO, C. **La escultura sagrada chocó en el contexto de la memoria estética de África y su diáspora**: ritual y arte. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Centro de Estudios Sociales; Cedla Ámsterdam; National Institute for the Study of Dutch Slavery and Its Legacy. 2011.

MARIÁTEGUI, J. **Ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

NOGUÉ, J. **Entre paisajes** (fotografías de María Rosa Russo) Barcelona: Àmbit Servicios Editoriales, 2009.

OCHOA, E. **Significados simbólicos acerca de la niñez embera katío (eyábida)**: modos de exclusión de saberes y prácticas en salud https://ridum.umanizales.edu.co/bitstream/handle/20.500.12746/4218/%28Ochoa_Emilia_Maria_2020.pdf%29.pdf?sequence=1 2020.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (ONIC) **Pueblos Indígenas de Colombia**. Disponible em: <https://www.onic.org.co/pueblos>, 2009.

PARDO, M. **Intercambios y resiliencia entre los embera del Chocó, Colombia.** Tabula Rasa, 36, 177-200. Disponible em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.072> 2020.

ORTEGA, L; GIRALDO, H. **Una revisión crítica del concepto de etnoeducación. Caminando hacia la educación propia desde las prácticas corporales en las comunidades indígenas.** Mundo Amazónico, 10(2): 70-88. Disponible em: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n2.7497.2019>

PIEDRAHITA, C. **La cartografía: enfoque crítico y experimentación metodológica para el estudio de las realidades sociales.** Disponible em: https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvn5tzs8.14.pdf?refreqid=fastly-default%3A1d5ab5f9e6fcdd66b9fa733237d8f258&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC

REBOLLEDO, J. **Negación de derechos, negación de justicia: los embera katío.** dixi 27. Abril 2018. Disponible em: <https://doi.org/10.16925/di.v20i27.2397>, 2018.

ROMERO, L; BEDOYA, O. **Producción y Reelaboración del Texto Escrito en los Embera Chamí de Risaralda.** Enseñanza de Lenguas en Contextos Multiculturales. SeminarioTaller. Memorias. Instituto Caro y Cuervo, 2024.

RUBIANO, J. **Cohabitando hombres y espíritus, el territorio embera chamí de Cañabravita, departamento del Putumayo (sur de Colombia).** Campos en Ciencias Sociales, 7(1), 103-125. DOI: <https://doi.org/10.15332/25006681.4758> 2019.

SPÍNDOLA, O. Z. **Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera** Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LXI, núm. 228 septiembre-diciembre, 2019.

TENORIO, J. G.; DA SILVA, C. L. **As práticas corporais indígenas como conteúdo da educação física escolar.** Revista Teoria e Prática da Educação, v.17, n. 1, p. 81 – 91, 2014.

TORROLEDO, A. **Gamarra Concepción simbólica. Pintura Corporal embera.** Universidad Piloto, 2019.

ULLOA, E. **Pintura facial embera; expresión de identidad.** Trabajo de Campo. 1987.

VARGAS, P. **Los Embera, los Waunana y los Cuna. Cinco siglos de transformaciones territoriales en la región del Chocó.** Pablo Leyva (ed.): Colombia Pacífico, tomo I, Bogotá: Fondo FEN-Colombia, 1993.

VASCO, L. **Jaibanás. Los verdaderos hombres.** Bogotá: Banco Popular, 1985.

VASCO, U. **El tiempo y la historia entre los indígenas Emberás.** Bogotá: Banco Popular, Colección Textos Universitarios, 1991.

ZULUAGA, S. **Organización indígena y defensa del patrimonio cultural Embera Katío en el resguardo Jaidukama (Ituango, Antioquia), 2017.**