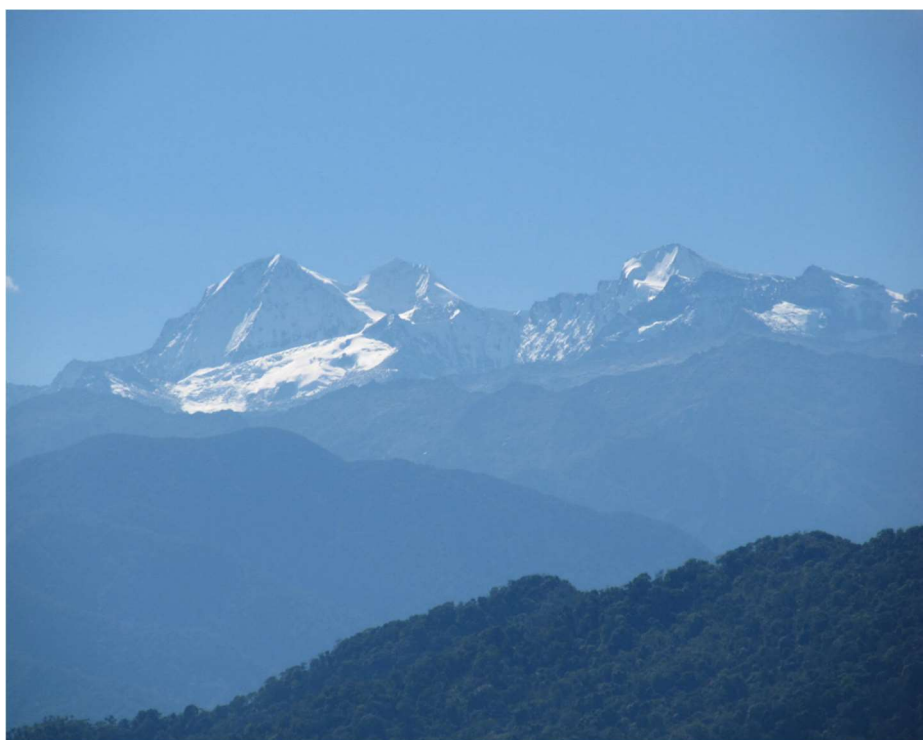


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

ANA MILENA HORTA PRIETO

**“CADA CUERPO CONTIENE EL MUNDO”: TERRITORIO, CUERPO Y
PERSONA ENTRE LOS IKU DEL SECTOR SURORIENTAL DE LA
SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA.**



PORTO ALEGRE

2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

ANA MILENA HORTA PRIETO

**“CADA CUERPO CONTIENE EL MUNDO”: TERRITORIO, CUERPO Y
PERSONA ENTRE LOS IKU DEL SECTOR SURORIENTAL DE LA
SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA.**

Tesis de doctorado, presentada como requisito parcial para la obtención del grado de Doctora en Antropología Social en el Programa de Pos Graduación de Antropología Social-UFRGS.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

PORTO ALEGRE

2020

CIP - Catalogação na Publicação

Horta Prieto, Ana Milena
"Cada cuerpo contiene el mundo": Territorio, cuerpo
y persona entre los iku del sector suroriental de la
Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia / Ana Milena
Horta Prieto. -- 2020.
352 f.
Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Ontologías. 2. Territorio. 3. Cuerpo. 4.
Persona. 5. Pueblo indígena iku. I. Baptista da Silva,
Sergio, orient. II. Título.

ANA MILENA HORTA PRIETO

“CADA CUERPO CONTIENE EL MUNDO”: TERRITORIO, CUERPO Y PERSONA ENTRE LOS IKU DEL SECTOR SURORIENTAL DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA.

Tesis de doctorado, presentada como requisito parcial para la obtención del grado de Doctora en Antropología Social en el Programa de Pos Graduación de Antropología Social-UFRGS.

Tesis aprobada con honores en Porto Alegre, el 11 de mayo de 2020.

Comisión de evaluación:

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva – UFRGS
(Orientador y presidente del jurado)

Profa. Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo – CIESAS, México

Prof. Dr. Luís Cayón Durán – UNB

Profa. Dra. Ceres Víctora Gomes – UFRGS

AGRADECIMIENTOS

Uno de los ejes centrales de esta tesis es la composición colectiva de la vida y el conocimiento. Uno de los principales aprendizajes que me dejaron estos años de investigación, es que nuestra existencia y el alcance de nuestros logros solo es posible en tanto nos relacionemos con otros, que con sus acciones y pensamientos sostienen nuestra existencia. Tuve la suerte de encontrar en el camino a personas muy generosas, que de diferentes maneras alimentaron este trabajo y mi vida en los últimos años, y merecen mi más profundo agradecimiento y cariño. Su presencia a distancia fue crucial, sobre todo durante los últimos y difíciles meses de pandemia, en los que el aislamiento, ya de por sí necesario para terminar una tesis, se hizo mucho más estricto y tenso.

A mi madre, María Eugenia Prieto, a quien le debo la vida y le agradezco su ejemplo de cariño, compromiso y tenacidad para seguir adelante con las labores emprendidas, aún en momentos difíciles. Gracias mi mamá por cuidarme y confiar siempre en mí con tanta calma, dulzura y amor. A toda mi familia gracias por el cariño y el apoyo.

A Brasil (y a José), por permitirme encontrar a Rafa, un compañero increíble y talentoso, cuyo amor y paciencia me han sostenido para lograr terminar este desafío. Para ti, siempre amor y gratitud, Rafa. Gracias a ti, mi familia ahora se extiende a Argentina, en donde siempre hay sonrisas y cálidas palabras de apoyo. Gracias especialmente a Analía, por la ternura y el cariño.

A Sergio Baptista, mi orientador desde la maestría, quien generosamente siempre encuentra algo de valor para construir conocimiento. Gracias por todos estos años de innumerables aprendizajes intelectuales y personales, por tanta paciencia y comprensión, principalmente en los momentos de mayor presión.

Tuve la oportunidad de realizar una estancia doctoral (o “doutorado sandwich”) en el Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, en Ciudad de México, en la cual conté con la orientación de Aída Hernández, mujer a la que admiro muchísimo y a quien le agradezco infinitamente su generosidad intelectual y afectiva. Gracias por confiar en mí y abrirme tantos espacios, inclusive el de tu casa y tu familia, a quienes también les siento un profundo cariño y agradecimiento.

En el CIESAS agradezco a las profesoras de la Línea de Diversidad Cultural, Poder y Justicias: Aída Hernández, María Teresa Sierra, Dolores Figueroa, Rachel Sieder, Emiliana Cruz, Carolina Robledo, por todos sus reflexiones y valiosos aportes a mi investigación, así como por abrirme las puertas para hacer parte de su Línea. Agradezco también a las estudiantes huéspedes de la Línea, por los interesantes debates. Principalmente a Ginna Rodríguez, con quien continuamos compartiendo inquietudes sobre la Sierra Nevada y la vida profesional.

Agradezco inmensamente a Amado Villafañe, Rogelio Mejía y Hermes Torres, quienes me abrieron las puertas en la CIT y permitieron que me articulara con sus

preocupaciones y su lucha. A las autoridades de Nabusímake y Simonorwa. A Gelver Torres y Luisa Castañeda, por permitirme acompañarles en el proceso de *Inarwa*.

En Nabusímake, tendría que hacer una lista inmensa para agradecer a las amigas y amigos que me acompañaron a caminar, que conversaron conmigo, que me alimentaron y que me compartieron sus experiencias. Gracias a Ibet Izquierdo y su familia por recibirme en su casa con tanto cariño. A Misael por su paciencia y guía para caminar y conversar con los mayores. A Diakin y su familia por hospedarme y estar siempre de buen humor para tejer, ver novelas y compartir un buen café con jengibre.

A los mamos Tobías Torres, Miguel Niño y su esposa Teresila y sus hijas, por la dulzura en sus enseñanzas.

A Jeremías Torres por abrir espacios de diálogo y compartir su conocimiento. A Plácida, por su generosidad ¡y por enseñarme la canción del sapo! A Ángel Izquierdo y Kundive, Emilio Izquierdo y su padre Gregorio Izquierdo, por invitarme a Itirugeka, al pueblito y apoyarme con sus traducciones. A Seykúmake por su apertura para compartir su vida y alegría. Gracias a cada una de las personas que me compartieron su tiempo y *gakanamu*.

Agradezco especialmente al profesor Faustino Torres, quien siempre estuvo disponible para largas conversaciones, disipar mis dudas frente a los conocimientos ancestrales y compartir sus interesantes reflexiones.

Agradezco a quienes me ayudaron a aprender algo de ikun en el territorio, y la paciencia de quienes me guiaron para escribir en ikun. Faustino Torres, Jairo Zalabata, Julio Torres y Javier Rodríguez, quienes fueron muy pacientes y colaboradores con mis insistentes mensajes de WhatsApp pidiendo aclaraciones.

Gracias a Javier Rodríguez y Guillermo Padilla, por su disponibilidad y generosidad para compartir sus reflexiones sobre la Sierra, tras sus trayectorias allí de más de 40 años.

A Pablo Mora, a quien le agradezco inmensamente su amistad, apoyo y apertura para compartir opiniones, información, y documentos de su maravilloso trabajo en la Sierra Nevada.

A los colegas Edgar Ricardo Naranjo, María Concepción Namen, José Arenas, Luisa Castañeda, Ginna Rivera y Alejandro Suárez, generosos profesionales que me compartieron información de campo, documentos, bibliografía y experiencias. Gracias especiales a Conchi y su familia por recibirme en Valledupar.

A los amigos y amigas de siempre en Colombia. A mis “amistis”, a Alejandra Lombana por ser, además, traductora oficial. A Bibiana Penagos, Lina Toro y Nixa Sierra, que siempre están pendientes de mí. A los amigos y amigas que Porto Alegre me regaló: Mario Saretta, Patricia Silva, Gabrielle Araujo y Marco Saretta, por hacerme la vida

más leve fuera de mi tierra. Gracias a los amigos colombianos que vine a encontrar en Porto Alegre, especialmente a Víctor Martínez, Santiago Millán, Alejandra Pizarro y el colectivo Colombia-POA.

A los amigos que partieron durante estos años, pero que siempre estarán presentes en mi memoria y en mi corazón: Maia Sofía Orozco, Octavio Grajales, Natalia Jiménez y Rodrigo Monsalve. Las semillas que sembraron seguirán creciendo...

A los miembros de la banca examinadora, Prof. Dra. Aída Hernández, Prof. Dra. Ceres Víctora, y Prof. Dr. Luís Cayón por haber aceptado la invitación, por los momentos de diálogo que tuvimos en diferentes etapas de la investigación, por sus valiosos comentarios y aportes para enriquecer la versión final de este texto, y por provocar reflexiones para continuar profundizando.

A los profesores del Programa de Pós-Graduação em Antropología social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por los seminarios realizados durante la maestría y el doctorado: Carlos Steil, Denise Jardim, Bernardo Lewgoy, Claudia Fonseca, Fabiola Rohden, Ceres Víctora, Ondina Fachel Leal, Jean Segata, Ruben Oliven y por supuesto, Sergio Baptista da Silva.

Gracias a quienes aliviaron mi cuerpo de la tensión de la escritura y la incertidumbre con sus maravillosos masajes que llegan al alma, Suzana en Porto Alegre, Josefina en CDMX y Janaina en Cuernavaca, ¡Magas!

A esos seres extrahumanos que me acompañaron, los seres con los que hice trabajos, a *Inarwa*, a la Sierra Nevada de Santa Marta, ¡*duni!*

Gracias también a aquellos peludos con alegres rabitos que estuvieron conmigo en diferentes lugares: mi Sanchito inseparable, Chinchi, Capitán, y Chouchu, en Nabusímake y Arwen en México.

Y gracias a todas las personas que no alcancé a nombrar, pero que estuvieron presentes de alguna manera durante estos años. ¡Gracias a la vida por tener tanto que agradecer!

Este trabajo fue posible gracias a la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior –Brasil (CAPES)- código 001, por la beca que me permitió dedicarme completamente al doctorado, y al Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento de la CAPES, gracias al cual pude realizar la estancia doctoral en México.

*La flor no trata de convertirse en sol,
porque ya es sol,
y tampoco trata de convertirse en tulipán,
porque ya posee, en sí,
las cualidades del tulipán.*

Thich Nhat Hanh

RESUMEN

En esta tesis exploro la territorialidad del pueblo indígena iku del norte de Colombia, a partir del cerro *Inarwa*. Para los iku, *Inarwa* es el padre del maíz, las semillas y los alimentos. La investigación inicia en el proceso de concertación para la reparación y compensación del daño causado por la ocupación del cerro, por parte del ejército colombiano. Este proceso evidencia las conexiones parciales construidas históricamente entre mundos distintos, que en el marco de políticas multiculturales y ambientalistas, actualizan la política moderna colonial, que a su vez, neutraliza el carácter político del universo indígena y no permite el reconocimiento de sus particularidades ontológicas. A partir de abordar a *Inarwa* como un *anugwe jina*, un ser cuya vitalidad se debe a que tiene pensamiento y conocimiento, profundizo en las relaciones de intercambio en las que circulan conocimientos y potencias vitales, construyendo continuamente los cuerpos de los seres, que son compuestos, interdependientes y que se actualizan en contextos históricos.

Inarwa incide en la regulación de la existencia y los ciclos vitales. De acuerdo a esto, abordo el *gunseymake*, primera fase del ciclo vital, para profundizar en la construcción de cuerpos y personas, a partir de narrativas de mujeres iku y mamos.

Las relaciones de intercambio de potencias entre los seres del cosmos forman el tejido en el que emerge la vida, el territorio, que es también un cuerpo compuesto, múltiple y que se actualiza en eventos históricos. Esta territorialidad da cuenta de una relacionalidad distinta que desafía las nociones de política modernas.

Palabras clave: Territorialidad indígena, ontologías, territorio, cuerpo, persona, Iku, Colombia

RESUMO

Nesta tese de doutorado exploro a territorialidade do povo indígena *Iku* do norte da Colômbia, a partir do morro *Inarwa*. Para os *Iku*, *Inarwa* é o pai do milho, as sementes e os alimentos. A investigação inicia no processo de acordo para a reparação e indenização dos danos causados pela ocupação do morro, pelo exército colombiano. Esse processo evidencia as conexões parciais construídas historicamente entre mundos distintos, que, no marco de políticas multiculturais e ambientais, atualizam a política colonial moderna, que por sua vez neutraliza o caráter político do universo indígena e não permite o reconhecimento de suas particularidades ontológicas. Começando por abordar *Inarwa* como um *Anugwe Jina*, um ser cuja vitalidade se deve ao que tem pensamento e conhecimento, mergulho nas relações de troca em que circulam conhecimentos e poderes vitais, construindo continuamente os corpos dos seres, os quais são compostos, interdependentes e que se atualizam em contextos históricos.

O *Inarwa* incide na regulação da existência e nos ciclos de vida. A partir disso, abordo o *gunseymake*, primeira fase do ciclo vital, para me aprofundar na construção de corpos e pessoas, a partir de narrativas de mulheres *iku* e *mamos*.

As relações de intercâmbio de potências entre os seres do cosmos formam o tecido em que emerge a vida, o território, que também é um corpo composto, múltiplo e que se atualiza nos acontecimentos históricos. Essa territorialidade é responsável por uma relacionalidade diferente que desafia as noções modernas de política.

Palavras chave: Territorialidade indígena, ontologias, território, corpo, pessoa, *Iku*, Colômbia

ABSTRACT

In this thesis I explore the territoriality of the Iku people from north Colombia, arising out of *Inarwa* mountain. For the Iku people, *Inarwa* is the father of corn, seeds and foods. This research starts from the agreement process for the repair and compensation of the damage caused by the occupation of the mountain by Colombian army. This process evidences the partial connections historically constructed between different worlds, which within the framework of multicultural and environmental policies, do update the colonial modern politics, neutralize the political character of the indigenous universe and does not permit the recognition of its ontological particularities. Approaching *Inarwa* as an *anugwe jina*, a being whose vitality is due to having thought and knowledge, I deepen into the exchange relationships in which knowledge and vital powers circulate, continually building the bodies of beings, which are composite, interdependent and are updated in historical contexts.

Inarwa affects the regulations of existence and life cycles. According to this, I address *gunseymake* as the first phase of the life cycle, to delve into the construction of bodies and persons based on the narratives of Iku women and mamos.

The exchange relationships of powers between all beings of the cosmos, shape the weave in which life and territory emerges. The territory that is also a body, is multiple and constantly updating in historical events. This territoriality accounts for a different relationality that challenges modern notions of politics.

Keywords: indigenous territoriality, ontologies, territory, body, person, Iku, Colombia

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — Inarwa o El Alguacil desde la cara norte	18
Figura 2 — La cumbre del Inarwa cercada por el ejército. El alambre de púas establece la frontera de la base militar.	22
Figura 3 — Mapa general de Colombia encerrando en un círculo rojo a la Sierra Nevada de Santa Marta.....	28
Figura 4 — Amado Villafañe, arhuaco (centro), acompañado de un mamo kogui y un mamo wiwa, recogiendo conchas de mar.....	31
Figura 5 — Mamo Miguel con su esposa y algunas de sus hijas. En sus manos sostiene su poporo, y en unas de las mochilas, lleva hojas de Ayo tostadas. Una de sus hijas teje una mochila	34
Figura 6 — Mochilas Arhuacas.....	35
Figura 7 — Figuras territoriales de la Sierra Nevada de Santa Marta: Línea de “sitios sagrados” o Línea Negra; Resguardos, delimitados por la línea rosa; Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta delimitado por la Línea Negra	39
Figura 8 — Vista de un sector de Nabusímake con el cerro Bunkuta al fondo.....	49
Figura 9 — Arhuacos realizando trabajo tradicional cuando no se les permitió el acceso a la cumbre del cerro en febrero de 2016.....	59
Figura 10 — Familia Iku subiendo a la cumbre del Inarwa. Al fondo se alcanza a ver a Chundwa, el pico nevado.	64
Figura 11 — Mural en un corredor del colegio arhuaco CIED.....	67
Figura 12 — Foto con el mamo después del trabajo tradicional en el Kadukwe “negativo” de Inarwa: la piedra atrapada por las raíces del árbol. De izquierda a derecha: Jairo (de pie), dos semaneros, Mamo Vicencio, el representante de Movistar y dos delegados del ejército.....	73
Figura 13 — Panorámica de los cerros que rodean a Nabusímake, desde el camino al cerro Kurucutá. Inarwa es el tercer pico que se distingue de derecha a izquierda.	112
Figura 14 — El “Pueblito” rodeado por pequeños cerros.....	114
Figura 15 — El interior del “Pueblito”.....	114
Figura 16 — Segundo intento de mapa de los cerros que rodean Nabusímake.....	115
Figura 17 — Jeremías Torres hablando en Simonorwa sobre Inarwa.....	122
Figura 18 — La profesora Ibet con su esposo el profesor Raúl, su hija Seykwinduva y su hijo mayor.	130
Figura 19 — cultivo de maíz de la huerta del colegio CIED, antiguo orfanato “las tres Avemarías”, que se ve al fondo tras los árboles. A la izquierda, al fondo, Inarwa y las antenas.....	134
Figura 20 — Inarwa al fondo visto desde el camino a Itirugeka con Ángel Izquierdo.....	145
Figura 21 — Vivienda en cerro Kurucutá.....	160
Figura 22 — Las fuerzas del cosmos y el cuerpo.....	166
Figura 23 — Con mamo José Víctor y Bunkwa, en un Kadukwe del cerro Bunkuta.	172
Figura 24 — La vía a Inarwa.....	177
Figura 25 — Dibujo de la cumbre de Inarwa antes de la ocupación del ejército. Realizado por líderes de la comunidad de Karwa, 2016.....	185
Figura 26 — Dibujo 2, Inarwa antes de la ocupación del ejército. Realizado por líderes de la comunidad de Karwa, 2016.	186
Figura 27 — Modelo cónico y piramidal del cosmos y la casa ceremonial Kogui (Nuhué).....	188
Figura 28 — Subiendo a la cumbre del Inarwa, dentro de la base militar	192
Figura 29 — Base de la antena.....	192
Figura 30 — Líderes de Karwa.....	193
Figura 31 — El lado donde llega “lo caliente”.....	193
Figura 32 — a’burus sembrados bajo piedras	194

Figura 33 — Kadukwe destruido, donde llega “lo caliente”.....	195
Figura 34 — Lo que restó del kadukwe en la base de la antena principal	195
Figura 35 — Cabildo de Inarwa y la antena principal.....	196
Figura 36 — Mamo Rogelio	197
Figura 37 — A’burus duna sembrados en olla de barro.	197
Figura 38 — Autoridades.....	198
Figura 39 — Diálogo de autoridades en el lado que llega “lo caliente”	199
Figura 40 — Mamo Cito Villafaña	199
Figura 41 — Algunos soldados quisieron tomarse una foto con mamo Cito.....	200
Figura 42 — Recorrido por el cerro.	200
Figura 43 — Cabildos de Jimain Nabusímake y Simonorwa.....	201
Figura 44 — Continuidad entre el modelo cósmico, el cuerpo y la Kankurwa	205
Figura 45 — El cuerpo de la Madre, la Sierra Nevada de Santa Marta	207
Figura 46 — Arriba y abajo en el cuerpo de la Sierra Nevada	209
Figura 47 — Concha Jotimwɔ para hacer cal.	215
Figura 48 — Zhirichɔ y mɔchuru	216
Figura 49 — Vivienda de mamo Miguel en el cerro Kurucutá, con Inarwa al fondo, hacia la derecha.	220
Figura 50 — El orden del día, movimiento entre lo “positivo” y lo “negativo”	236
Figura 51 — Gráfica del ciclo anual y ciclo vital.....	238
Figura 52 — Maguey “flechado”	241
Figura 53 — Fibra de maguey secándose.....	242
Figura 54 — Diferentes tipos de frijol	256
Figura 55 — Aty Serecha, madre de toda la gente. Cerro Kurucutá	271
Figura 56 — Naboba, la madre del tejido	279
Figura 57 — Maíz.	287
Figura 58 — Algunos animales domésticos.	288
Figura 59 — Corazón o Jwa vica	290
Figura 60 — Humedal en el camino al Bunkuta.....	299
Figura 61 — Caracol josa.....	306
Figura 62 — Zhirichɔ material de murunsama masculino.....	318
Figura 63 — objetos de mɔrunsama femenino antes de ser “trabajados”: algodón pintado, hilos de colores, semilla goraba y concha mɔchuru	318
Figura 64 — Calabazos que contienen agua para lavarse las manos después de los “trabajos tradicionales”, amia y cheirwa	321

GLOSARIO

A'buru: “material” cargado con pensamiento e intenciones que se entrega para alimentar y establecer una relación con los padres ancestrales.

Anchunamu: cumplir con lo que corresponde de acuerdo a la Ley de la Madre.

Anugwe jina: conjunto de seres que tienen *anugwe*.

Anugwe: potencia vital relacionada con pensamiento, conocimiento, habilidad, capacidad, disposición del ánimo y afectos. Para el caso de los padres ancestrales, *kaku* y *zaku jina*, o “dueños”, está relacionado con un dominio fluido de gobierno.

Avareku sana: Refiere a las tierras bajas y a la parte inferior del cuerpo.

Ayo, Ayu o Hayu: hojas de coca tostadas

Bunachi: Persona no-indígena, también llamado “hermanito menor”.

Butisinu: amenaza causada por, y que genera, derramamiento de sangre, dolor y puede llevar a la muerte.

Butizaku: “madre roja”, madre recién parida que debe limpiarse por la potencia amenazante, negativa que carga.

Chundwa: padre principal. También es el pico nevado más alto de la Sierra Nevada de Santa Marta, o pico Colón.

Duna: energía o fuerza positiva. Relacionada con tierras altas, sol, hombre, lado derecho.

Dunasia: ver *Unkusia*.

Eysa: ritual de la limpieza de la muerte.

Gakanamu: manifestación del pensamiento en palabras.

Gansigna: energía o fuerza negativa. Relacionada con tierras bajas, mujer, luna, lado izquierdo.

Guchu: Cuerpo.

Gunamu: brazo. Personas que ayudan. También se usa para referir a los arhuacos “comunes” que no son mamos.

Gunseymake: primera fase del ciclo vital, comprendido entre la concepción y la realización del ritual *jwa unkusi*.

Gwaty: mujer arhuaca

Ikaba: número nueve.

Jina: conjunto o grupo de. Por ejemplo, *anugwe jina*, conjunto de seres que tienen *anugwe*.

jo' buru o poporo: recipiente de calabazo, de uso personal, en el que se deposita la cal proveniente de cenizas de conchas marinas, que se mezcla en la boca con el ayo, hojas de coca tostadas. El poporo refiere el útero, y la cal que contiene se extrae con un palo llamado *so'kunu*, relacionado con el falo, de manera que refiere la unidad que genera vida. De uso exclusivo de los hombres.

Kurucutá: Cerro ubicado en Nabusímake.

Jwa: sangre. También se llama así el tabaco y la pasta que se prepara con este, también conocida como "ambira".

Jwa Ungavi: Ritual de matrimonio. Refiere el proceso por el que dos seres conforman una sola sangre.

Jwa Unkusi: Ritual de la primera fase del ciclo vital. En esta se armonizan las relaciones con todos los seres del cosmos, para que ingrese el nuevo ser al tejido de intercambio del colectivo. Se entrega el nombre al nuevo ser.

Jwa vica: corazón

Jwi: sol

Kaku: padre

Kankurwa: casa sagrada ceremonial.

Koga: número siete.

Kwa gunti mezari: todos están de acuerdo.

Kunsamu: conocimiento propio. Cumplimiento de la Ley de Origen o Ley de la Madre.

Nabusímake: capital del pueblo arhuaco o lku.

Makeiba: número cuatro.

Makruma: obsequio que se entrega en un intercambio recíproco. También se llama así a la reciprocidad cotidiana.

Minsin: Luna

Munseymake: fase del ciclo vital caracterizado por la maduración de la semilla. Ritual de la menarquia.

Murumsama: Puede ser entendido como "permiso" para usar un conocimiento o habilidad. Argumento que se trata de otro cuerpo al ser la materialización de la existencia oculta de la persona, de los *anugwes* que la componen.

Poporo: ver *jo' buru*

Sei shiza: Línea Negra

Sein zare: pensamiento de la Madre universal. Potencial de existencia del cosmos.

Simonrwa: asentamiento ubicado entre Pueblo Bello y Nabusímake.

Teti: hombre ahuaco.

Tin seneku: refiere a las partes altas y a la parte superior del cuerpo.

Tina: manifestación "visible" de la existencia *tikun*.

Tikun: existencia potencial de un ser en el pensamiento de la Madre.

Tutu: mochila

Tutu isun: tejer mochila

Unkusia: hilo de algodón blanco que se amarra a la muñeca. Si va en la mano derecha se llama *dunasia* y es para fortalecer la fuerza duna en el ser. *Gunsinsia*, va en la mano izquierda

Unzasari: Trabajo tradicional. Retribuir, dar alimento a los padres ancestrales.

Zaku: madre

Zamu: comida.

Zamu kia: comida considerada "propia".

Zuru: comida que se prepara a base de maíz y frijol, con un poquito de todo lo que se tenga en la huerta o en la casa. Se reparte en el *jwa unkusi* en pequeñas cantidades. Es la primera comida sólida del bebé.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	18
La ocupación del cerro El Alguacil, el padre <i>Inarwa</i>	18
Generalidades sobre la Sierra Nevada de Santa Marta y el pueblo Iku o arhuaco	28
Sobre la presencia militar en la Sierra y el conflicto armado.....	45
Sobre la orientación teórica	49
Inserción en campo y acuerdos de colaboración mutua para la investigación	57
Contenido del texto.....	64
1 LA CONCERTACIÓN	67
1.1 El cerro El alguacil, <i>Kaku Inarwa</i>	67
1.2 Coexistencias.....	77
1.3 De paraíso inhóspito a la filosofía ecológica nativa.....	78
1.4 La conservación y las figuras de protección territorial.....	89
1.5 sobre desarrollo, multiculturalismo y política indígena	102
2 INARWA PADRE DE ALIMENTOS, SEMILLAS Y DEL MAÍZ	111
2.1 Acercamiento a <i>Inarwa</i>	112
2.2 Las conexiones del gobierno de <i>Inarwa</i>	120
2.3 <i>Sein zare</i> y el amanecer a un mundo de diferencias	131
2.4 <i>Kaku, zaku, aty, paw</i> : los múltiples dueños del cosmos.....	145
3 OTRAS AUTORIDADES Y LA AFECTACIÓN DE INARWA	160
3.1 Los <i>Ikanusi</i>	160
3.2 Kadukwe.....	169
3.3 Takanes y la afectación de <i>Inarwa</i>	176
4 INARWA EN EL CUERPO DE LA MADRE	202
4.1 Cosmos, territorio, cuerpo	202
4.2 El cuerpo de la Madre y la Línea Negra.....	206
4.3 Partes altas y partes bajas	208
4.4 Circulación de pensamientos, conocimientos, afectos manifestados en sustancias	216
5 ALIMENTAR, SOSTENER, COBRAR. NOTAS SOBRE LOS INTERCAMBIOS IKU	226
5.1 La centralidad del intercambio	226
5.2 Ciclos de vida	231
5.3 Ciclo anual.....	237

5.4 Alimentar y tejer relaciones.....	244
5.5 Fases de los <i>#nzasari</i> , objetos y mediación.....	248
5.6 Alimentar y fertilizar; sostener y afectar	256
5.7 La búsqueda del equilibrio y “estar de acuerdo”	258
5.8 Comer de más, el hambre del <i>bunachi</i>	261
6 CONSTRUCCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE CUERPOS Y PERSONAS	264
6.1 El <i>gunseymake</i>	271
6.2 Sembrar y tejer la vida.....	273
6.3 Retomando los elementos vitales	281
6.4 Notas sobre <i>Anugwe</i> y afectos	285
6.5 El parto, la existencia en <i>tina</i>	294
6.6 El <i>jwa #nkusi</i> , hacer parte del tejido vital.....	312
6.7 Sobre cuerpo, territorio y escalas	329
COMENTARIOS FINALES	334
BIBLIOGRAFIA	340

INTRODUCCIÓN

La ocupación del cerro El Alguacil, el padre *Inarwa*

Figura 1 —*Inarwa* o El Alguacil desde la cara norte



Fuente: Archivo de la autora.

El padre *Inarwa* es también el cerro Alguacil, como es conocido por la población no-indígena. Este cerro de más de 3600 metros de altura, está ubicado en territorio del pueblo indígena arhuaco o Iku, en la Sierra Nevada de Santa Marta, en la región caribe colombiana. Esta sierra es reconocida por ser la formación montañosa litoral más alta del mundo, pues solo 40 kilómetros separan las playas del mar caribe, de picos nevados de más de 5.700 msnm. Alberga varios ecosistemas, y un alto índice de biodiversidad. En esta Sierra nevada confluyen diversos intereses económicos que incluyen minería, turismo, proyectos de infraestructura vial y portuaria, entre otros, así como áreas de conservación ambiental y cultural.

La Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante la Sierra), también es conocida por sus pueblos indígenas: los arhuaco, kogui, wiwa y kankuamo. Estos pueblos, que según el antropólogo C. Uribe (1998) conforman una gran sociedad, comparten un origen y principios cosmológicos que estructuran *la Ley de Sé, Ley de Origen o Ley de la Madre*, conocimientos ancestrales que se manifiestan en el territorio y que rigen

su existencia estructurando las relaciones entre los seres del cosmos (OGT, 2012). Para estos grupos es central la figura del *mamo*¹, el gran conocedor que puede interpretar, o como ellos mismos dicen, “leer” en el territorio la *Ley de Sé*, y como tal, es quien media las relaciones entre los seres del cosmos.

El pueblo arhuaco o Iku² se ubica principalmente en la parte suroriental de la Sierra. Es allí donde se encuentra el *Inarwa*. En 1962, el ejército nacional ocupó este cerro con el objetivo de instalar antenas de comunicaciones. En ese momento, la iglesia católica, representada en la Misión Capuchina, era la autoridad del lugar, y permitió el ingreso del ejército y la construcción de una carretera que permitiera llevar al cerro al personal y materiales necesarios para la ubicación y vigilancia de las antenas. La iglesia pidió, en contraprestación, que se abriera una derivación de la carretera hacia San Sebastián de Rábago, hoy Nabusímake, capital del pueblo arhuaco, en donde la misión se encontraba instalada desde 1917. Ese año la misión llegó a construir una escuela, supuestamente por un tiempo breve, pero construyeron el orfanato “Las tres Avemarías”, en donde internaron a la fuerza y secuestraron a niños arhuacos para educarlos y “civilizarlos” (FRIEDE, 1963; BOSA, 2015, 2016). A partir de ese momento, la misión capuchina se convirtió en uno de los nodos del llamado triángulo de poder de la colonia en la región, completado por los colonos y autoridades civiles que apoyaban las decisiones de la iglesia, como lo ordenaba la legislación colombiana (BOSA, 2016)

Desde la llegada del ejército al cerro en 1962, su cumbre fue cercada y se prohibió el ingreso de civiles. El ejército construyó una pequeña base e instaló sus antenas de comunicaciones. En 1982, casualmente el mismo año que el pueblo arhuaco logró expulsar a la misión Capuchina de su territorio, el ejército continuó instalando paulatinamente otras antenas y torres de datos de telefonía, radio, televisión, aeronavegación, tendidos y redes eléctricas de entidades públicas y privadas, sin que en ningún momento se hiciera un acuerdo con los indígenas, si bien

¹ La figura del *mamo* correspondería al *chamán* en otros contextos.

² Usaré indistintamente estos dos nombres que son comúnmente usados por ellos mismos. En todo caso es importante mencionar que el término “arhuaco” fue designado por los conquistadores y con el se referían a los pueblos en general de la Sierra Nevada de Santa Marta, caracterizados por el uso de manta y su carácter pacífico, en contraste a los “caribe”, a quienes reconocían como guerreros BISHOP, 1982, apud URIBE, 1988, REICHEL-DOLMATOFF, 1951). El término Iku es un etnónimo. Sin embargo, actualmente el término “arhuaco” es usado ampliamente por este pueblo para referirse a sí mismos, por lo cual considero que ese carácter de “exónimo”, en este momento es relativo y ambos términos son usados por los miembros de este pueblo, tanto en comunicaciones escritas como orales.

ya se contaba con un reconocimiento del estado³ sobre la propiedad colectiva indígena del territorio, en figuras territoriales que detallaré más adelante, como el Resguardo.

Desde la ocupación del cerro en 1962, el pueblo arhuaco, a través de sus autoridades propias y las organizaciones políticas que han instituido en más de 100 años de interlocución con el gobierno colombiano, han realizado acciones para llamar la atención sobre el hecho. Como señalan Torres Márquez (1978), Friede (1963) y Naranjo (2015, p. 72), en las décadas de 1960 y 1970, varios líderes indígenas como Liberato Crespo, quien era Cabildo central, autoridad máxima del pueblo arhuaco, manifestaron mediante comunicaciones escritas ante diferentes autoridades de distintos niveles del estado colombiano, la inconformidad indígena frente a la construcción de la carretera, la instalación de las antenas de telecomunicaciones y denunciaron los abusos cometidos por miembros del ejército. La Liga Indígena, organización que habían conformado los arhuacos desde 1940, realizó denuncias ante la recién creada División de Asuntos Indígenas, pero ninguna denuncia prosperó. Los abusos del ejército aumentaron en la década de 1980, a lo que se sumó además la presencia de grupos armados insurgentes como las guerrillas de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el ELN (Ejército Colombiano de Liberación Nacional). Fue en esta época en que ocurrió la violación sexual a la esposa de un mamó, por parte de un miembro del ejército (NARANJO 2015). Localmente, los líderes de comunidades que se vieron afectadas por la presencia del ejército, tales como Itirugeka, en cabeza de mamó Cesar (Q.E.P.D), Simonorwa y Karwa, siguieron pensando internamente estrategias para defender al *Inarwa*.

La sede de la Liga Arhuaca se fijó en Simonorwa, luego de haber estado en Nabusímake, y si bien esta organización se debilitó y luego dio lugar a la COIA Consejo y Organización Indígena Arhuaca en 1974, y posteriormente se convirtió en la CIT, Confederación Indígena Tayrona, actual organización del pueblo arhuaco (TORRES SOLIS, 2004), su sede se mantiene con su propio nombre y en ella se siguen los lineamientos de la CIT. Desde allí se siguen pensando y planeando las acciones para defender al *Inarwa*.

³ Escribo *estado* y no *Estado*, para referir que no se trata de una entidad sustancial, no es un bloque unitario coherente ni autónomo, como señala Chaves (2014, p. 58).

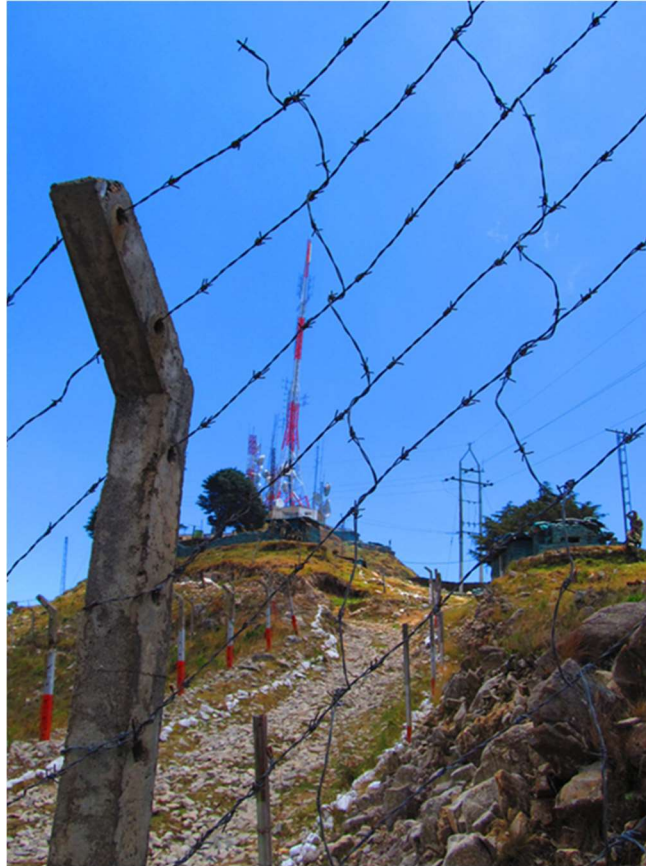
Las vulneraciones causadas por la ocupación del cerro fueron mencionadas en la sentencia T 025 de 2004 de la Corte Constitucional, y en el Auto 004 de 2009⁴ del Ministerio del Interior, sin lograr que se tomaran medidas al respecto, como consta en la sentencia T005 de 2016 (COLOMBIA, 2016). En el 2012 los Iku comenzaron a hacer movilizaciones masivas y a denunciar la situación ante medios de comunicación⁵. Pidieron la intervención de la ONU, argumentando que el cerro está en territorio indígena reconocido por el estado, y que *Inarwa* es un ser padre de semillas y alimentos, debilitado por la presencia del ejército, la instalación de las antenas, la destrucción de grandes rocas que estaban en su cumbre, y por la prohibición del ingreso, que impidió la realización de actividades rituales llamadas “pagamentos” o “trabajos tradicionales”, intercambios con los seres del cosmos que permiten la circulación de vitalidad que mantienen vivo tanto a *Inarwa*, como al territorio, que los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta definen como un tejido de relaciones (OGT, 2012).

⁴ La sentencia T-025 hace referencia a los derechos vulnerados de población desplazada por la violencia en Colombia y establece un estado de cosas inconstitucional a ese respecto. El auto 004 de 2009 se basa en esa sentencia para establecer medidas de protección de los derechos vulnerados de personas desplazadas, teniendo en cuenta un enfoque diferencial para las poblaciones indígenas.

⁵ Ver por ejemplo el reportaje del Noticiero Caracol sobre el conflicto. Este fue realizado en el año 2013, tres años antes de la promulgación de la sentencia de la corte. En este se escucha el testimonio de Mamo Miguel, quien continúa liderando el proceso desde “la parte tradicional” como ellos lo llaman, y Mamo Cesar Q.E.P.D, quien fue uno de los precursores de esta reclamación.

<https://www.youtube.com/watch?v=TzKEcZYgg9o>. Otro reportaje del 2012 de Noticias Uno: <https://noticias.canal1.com.co/que-tal-esto/el-cerro-inarwa-dejo-de-ser-sagrado-por-atenas-del-ejercito/>

Figura 2 — La cumbre del *Inarwa* cercada por el ejército. El alambre de púas establece la frontera de la base militar.



Fuente: Archivo de la autora.

Al no obtener resultados, el pueblo arhuaco, representado por la Fundación Misión Colombia, instauró una acción de Tutela⁶. Fue un proceso que pasó por varias instancias, hasta llegar a la Corte Constitucional. El Ministerio de Defensa, como cabeza del ejército nacional, argumentó su ocupación para la realización de labores de inteligencia y comunicaciones de la fuerza pública, dada la altura estratégica del cerro. Si bien la Sierra ha sufrido el conflicto armado nacional, es un área muy grande que no ha sido afectada por igual (VILLARRAGA, 2009). El área de Nabusímake y sus alrededores han sido corredor de paso de grupos guerrilleros, pero no han tenido lugar enfrentamientos entre grupos armados. La población si recuerda haberse tenido que enfrentar a grupos armados ilegales para no permitirles que se establecieran en su territorio, según me comentaron varios interlocutores. Sin embargo, la presencia del ejército en *Inarwa*, que actualmente se reduce a la pequeña base en la cumbre del cerro, no fue discutida en el proceso jurídico, ni en las acciones posteriores como parte

⁶ La acción de tutela es un mecanismo judicial previsto en la Constitución política de Colombia de 1991, cuyo objetivo es garantizar los derechos fundamentales; es similar al “derecho de amparo” mexicano, ver Uscanga, y López, C., 2018.

del conflicto armado, por lo cual no profundizo en el tema, si bien más adelante haré una contextualización al respecto.

Como resultado de la acción de tutela, en enero del 2016 la Corte Constitucional emitió la sentencia T-005 de 2016, en la cual reconoce que hubo un “impacto cultural con modalidad de daño inmaterial” contra el pueblo arhuaco, por lo cual ordena reestablecer en seguida el libre acceso al cerro para la población indígena, y comenzar un proceso de diálogo entre las partes, con miras a determinar el impacto cultural causado por la base militar y la instalación y operación de las antenas. A partir de ese diálogo debían acordarse medidas de reparación y compensación por el daño causado. Las entidades involucradas fueron Ministerio de Defensa, Ministerio de Tecnologías de Información y Telecomunicaciones, Ejército Nacional, Policía Nacional, Batallón de la Popa, Aeronáutica Civil, Movistar, Electricaribe, Telecaribe, RTVC (Radio y Tele Visión Nacional de Colombia) y Empresa de Comunicaciones del Cesar y Guajira.

La sentencia no ordena el retiro de las antenas, pero sí ordena considerar la posibilidad de un plazo para su retiro definitivo. Es interesante que, si bien la sentencia determina que la afectación es de tipo “cultural”, no se cierra en una caracterización determinada de esta afectación, y ordena el espacio de diálogo para discutirla. También es importante mencionar, que la sentencia reconoce la discriminación que históricamente han sufrido los pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Esta sentencia, reconocida por el pueblo arhuaco como un logro de su lucha, hizo que la recuperación de *Inarwa* se resaltara dentro de las prioridades de las actividades de la CIT y de las asambleas Iku en general en ese año.

Por mi parte, desde el año 2015, año que inicié el doctorado en antropología social, estaba adelantando conversaciones con líderes Iku, que conocía por mi trayectoria de trabajo en la Sierra desde el 2011, para aportar a alguna problemática ambiental en curso desde mi investigación doctoral. Amado Villafañe, líder Iku fotógrafo y documentalista, director del colectivo de audiovisuales de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada *Zhigoneshi*, y del colectivo arhuaco *Yosokwi*, tenía un proyecto sobre minería, actividad que representa una fuerte amenaza al territorio. Hay más de 400 solicitudes de títulos mineros que afectan el territorio arhuaco, y la minería ha sido una actividad central durante el gobierno de Uribe Vélez (2002- 2010) y Juan Manuel Santos (2010-2018).

Durante el 2015 estuve investigando sobre minería. En febrero de 2016 Amado, y otros líderes como Rogelio Mejía, quien había sido Cabildo Gobernador, máxima autoridad del pueblo Iku, y quien en ese momento era director del grupo de territorio de la CIT, me invitaron a una serie de reuniones de su grupo de trabajo para analizar las prioridades territoriales. En esas reuniones, se resaltaba la urgencia del tema de *Inarwa*, pues ese año debía iniciar el proceso de diálogo con las entidades demandadas, según la sentencia recientemente promulgada. En ese marco, el actual Cabildo Gobernador José María Arroyo, y el secretario de la CIT, Hermes Torres, me invitaron a que desarrollara mi investigación sobre el sentido del cerro y su influencia en las prácticas del pueblo Iku, procurando argumentar sobre las cuestiones “culturales”, a las que hacía mención la Corte Constitucional en la sentencia. En principio sugerí recopilar la memoria de las afectaciones y el proceso de demanda, pero este trabajo ya había sido realizado por Edgar Ricardo Naranjo en su tesis de maestría en antropología (2015). Los líderes indígenas insistieron en que me centrara en el cerro, lo que tenía relación con las ordenes de la sentencia. Acepté la invitación. El Cabildo firmó un permiso como constancia de su invitación y aprobación de mi investigación, en caso de que me fuera solicitado por autoridades locales en el territorio. En este solicitaba el apoyo de líderes y autoridades para el desarrollo de mi trabajo, que acordamos, se enfocaría en Nabusímake y en lo posible, en sus alrededores. A partir de aquí, realizamos acuerdos de colaboración mutua y ajustamos los que ya tenía con Amado, para centrarnos en *Inarwa*. Estos acuerdos, así como reflexiones metodológicas, las referiré más adelante.

Debo reconocer que, en principio, no estaba muy entusiasmada. Ya tenía un interés cultivado en la manera como la minería afectaba al territorio Iku, pero debía respetar las prioridades indígenas. Sin embargo, durante una reunión con los abogados, líderes y mamos Iku, en la comunidad de Simonorwa, hubo una inquietud que llamó mi atención e interés. Los abogados decían que debían profundizar en los argumentos “culturales”, pues era el tipo de afectación que reconocía la sentencia; no podrían traer argumentos medioambientales, como se había hecho en muchos otros casos de afectación al territorio, pues no había nada en este caso que pudiera considerarse como una “afectación a los recursos naturales”. La destrucción de grandes monolitos, por ejemplo, no se argumentaba como destrucción de recursos, y no había bosques talados, ni fuentes de agua secas. Los líderes y mamos presentes se sorprendieron con esta afirmación. Para ellos era evidente que se trataba de un

conflicto que afectaba a la “naturaleza”, pues para ellos el problema era que *Inarwa*, un “ser de la naturaleza”, estaba débil, pues ya no hacía parte de la red de conexiones entre los seres del cosmos que conforman el territorio. La destrucción de los monolitos de su cumbre, así como la prohibición del ingreso al cerro que impidió la realización de los “trabajos tradicionales”, hicieron que *Inarwa* estuviera excluido de la circulación de vitalidad del territorio. Así, para los Iku, el conflicto respondía a que *Inarwa*, que traduce cerro del maíz (*In* es maíz, *rwa* es cerro), estaba enfermo pues no había recibido alimento. Su debilitamiento afectaba la circulación de *anugwe*, pensamiento o conocimiento, la fuerza vital que sostiene a cada ser y al territorio. Los arhuacos estaban reclamando el restablecimiento de las relaciones con ese ser, reconocido como padre del maíz y padre de los alimentos, pues del bienestar de ese padre, dependía el bienestar del territorio. Así mismo, reclamaban la autonomía de su territorio para realizar las prácticas que mantienen vivo a *Inarwa*, y en esta medida, al territorio.

Me di cuenta que la noción indígena de “naturaleza” era diferente. Lo cultural y lo natural no eran cuestiones excluyentes desde el mundo indígena. Percibí que, para entender la afectación desde el mundo indígena, era necesario pensar desde una “apertura ontológica” (DE LA CADENA; RISØR; FELDMAN, 2018) que permitiera entender a *Inarwa* como un *anugwe jina*, un ser vital, sintiente, cuya existencia está determinada por tener *anugwe*, esto es, un pensamiento, un conocimiento o habilidad que caracteriza a los seres vitales en el universo arhuaco, son seres que comparten un estatus ontológico con los humanos. *Anugwe jina* se refiere al conjunto de seres que tienen *anugwe*, seres vitales del cosmos que se relacionan por las prácticas que dicta la “Ley de Origen” o “Ley de la Madre”, a partir de los conocimientos ancestrales que mantienen la vitalidad del territorio, gracias a la circulación de *anugwe*.

Las diferentes nociones de naturaleza mostraban un “equivoco”, interpretaciones diferentes, mas no erróneas, de un mismo referencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Pero también daban cuenta de las conexiones parciales (STRATHERN, 2005) que se habían tejido durante años entre los discursos ambientalistas y los pueblos de la Sierra. El concepto de conexiones parciales de M. Strathern (2005), se refiere a entidades que están conectadas, tienen una relación que las constituye, pero se mantienen diferentes. No se trata de dos unidades discretas que se relacionan y forman una nueva entidad. Se trata de agregados compuestos y complejos entre los que se tejen circuitos de conexiones parciales, que generan un

nuevo agregado; no se pueden separar porque dejarían de ser lo que son, y sin embargo se mantienen diferentes. Este concepto se inspira en el “ciborg” de D. Haraway (1985), que analiza el vínculo entre máquina y humano, en una relación parcial en la que conforman “ni más que uno, ni menos que dos” entidades que se constituyen, son diferentes, pero mantienen una conexión parcial. Ese concepto de “conexiones parciales”, es usado también por M. de la Cadena (2010, 2015) para abordar en un caso de los Andes peruanos, las relaciones entre los “seres tierra” o *tirakuna*, con los seres humanos o *runakuna*, el turismo, la minería y la política local y nacional.

En las prácticas de conservación ambiental, guiadas por saberes científicos, los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta habían encontrado aliados para la defensa del territorio. Los saberes científicos habían servido desde finales de la década de 1970, para la legitimación de los saberes “culturales” indígenas (URIBE, 1988, 1998; ORRANTIA, 2002; ULLOA, 2004; SERJE, 2008; HORTA, 2015), e inclusive para forjar su identidad política, según refiere Ulloa (2004). Esto no quiere decir que las nociones indígenas puedan ser explicadas en su totalidad por los conceptos científicos, o que los indígenas piensen en términos científicos, quiere decir que hay una conexión parcial entre estos conocimientos, que se han tejido en marcos de relaciones de poder-saber, que pueden ser variables y reorganizarse en eventos específicos.

El caso de *Inarwa* evidenciaba que la “naturaleza” indígena excedía la “naturaleza” de la ciencia. Si bien en principio y como argumentaré en el capítulo 1, la articulación de saberes científicos en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, surgió de una honesta intención por parte de biólogos y antropólogos de reivindicar los conocimientos indígenas, puede acabar imponiendo un colonialismo epistémico, en tanto reconoce la primacía del conocimiento científico como regla para validar otros conocimientos, y en tanto impone una noción de mundo, de vida y de la organización de la existencia específica. Por ejemplo, desde las ciencias, las piedras son pensadas como seres inertes y la vitalidad de los seres no tiene que ver con la circulación de pensamientos. Las ciencias tienen limitaciones para argumentar esos mundos, limitaciones que deben ser reconocidas para poder admitir otros mundos diferentes, mundos que exceden los conceptos científicos que se universalizan, como en el caso del concepto “naturaleza”. Es así como una ciencia que buscaba inicialmente resaltar la diversidad natural y cultural, y que indudablemente ha sido útil en la interlocución

con el estado y en la defensa del territorio, puede acabar capturando la multiplicidad, estableciendo un único sentido de interpretación. En términos de Deleuze y Guattari (1994), en este caso, una ciencia nómada que reconoce la multiplicidad, puede convertirse en una ciencia de estado, que unifica y simplifica al referir una sola noción de “naturaleza”, y no dar cuenta de las múltiples voces que confluyen ese referente.

Es en este sentido que Viveiros de Castro (2004) define el “equivoco controlado”. Las diferentes nociones de naturaleza no indican que haya un error, si no que se trata de un diálogo, en el que hay múltiples voces que dan cuenta de diferentes configuraciones ontológicas que generan sistemas epistemológicos diferentes, y que se encuentran en relación. Argumenta Viveiros de Castro (2004), que una posibilidad metodológica de la antropología es dar cuenta de esos mundos diferentes en relación. No se trata de definir un término o categoría estableciendo univocalidad, por ejemplo, una sola noción de “naturaleza”, sino más bien profundizar en lo que él llama “equivoco controlado”. El ejercicio de “traducción” de la antropología no sería establecer un único sentido para un referencial, se trataría más bien de una “operación de diferenciación –producción de diferencia– que conecta los dos discursos en la medida en que no están hablando de lo mismo, en tanto que señalan las exterioridades discordantes más allá del homónimo equívoco entre ellos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 20, mi traducción). La labor de la antropología sería señalar tanto la existencia de ese universo dominante, como las lógicas del universo que suele ser silenciado; es decir, evidenciar la multivocalidad que converge en el referencial, las tensiones entre estos universos y señalar la diferencia que el sentido dominante está dejando por fuera.

Mi objetivo es profundizar en esa diferencia para abordar a *Inarwa*. Pretendo partir de la manera como se ha configurado la naturaleza y el territorio en las conexiones parciales entre las organizaciones indígenas y el estado, para luego profundizar en *Inarwa* como un ser vital, un *anugwe jina* que tiene características de humano, pero que es más que eso. *Inarwa*, al ser padre de alimentos y semillas, tiene que ver con la regulación de la fertilidad y la vida. En el universo Iku todos los seres son semillas, de manera que *Inarwa*, tiene que ver con la regulación de las relaciones entre seres que intercambian alimento para asegurar su vitalidad, y tiene que ver con la construcción de cuerpos y personas. Es en este sentido que en este trabajo, relaciono territorio, cuerpo y persona, desde el *anugwe* de *Inarwa*. Desde *Inarwa*, voy explorando el territorio, que es un cuerpo que es construido por y construye otros

cuerpos, compuestos por potencias vitales que circulan entre ellos formando un tejido de relaciones, en el que emerge la vida, en el que la existencia es posible.

A continuación, voy a presentar algunas generalidades de la Sierra Nevada de Santa Marta para contextualizar al lector. Posteriormente referiré las bases teóricas que guiarán mi análisis. A continuación, haré referencia a mi relación con el campo y a la situación etnográfica (OLIVEIRA, 2004) en cuyo marco pude realizar esta investigación. Finalmente, haré referencia a la estructura de la tesis.

Generalidades sobre la Sierra Nevada de Santa Marta y el pueblo Iku o arhuaco

Figura 3 — Mapa general de Colombia encerrando en un círculo rojo a la Sierra Nevada de Santa Marta.



Fuente: Mapa archivo de PNN.

La Sierra Nevada de Santa de Santa Marta es un macizo montañoso independiente de la cordillera de los Andes, ubicado al norte de Colombia. Una de sus caras está sobre la costa del mar Caribe. Solo 40 kilómetros separan la costa de los picos nevados que superan los 5700 MSNM, lo que convierte a la Sierra en la cadena montañosa litoral más alta del mundo, además de otorgarle un alto nivel de biodiversidad por la variedad de ecosistemas que en ella habitan.

Esta área es reconocida como el territorio ancestral de cuatro pueblos indígenas: arhuaco o Iku, kogui, wiwa y kankuamo. Si bien estos pueblos tienen algunas diferencias entre sí, comparten el mismo origen ancestral y los principios cosmológicos reflejados en lo que ellos llaman la “Ley de Origen”, “Ley de la Madre” o “Ley de Sé”. Se trata del pensamiento de la Madre universal, que reúne la historia del universo, y los principios y normas que regulan el comportamiento y las relaciones de todos los seres existentes. No se trata, sin embargo, de un grupo de normas y reglas estáticas, pues como pretendo argumentar aquí, se trata de principios vitales que se actualizan en las dinámicas de relacionamiento. La ley de Sé reúne múltiples prácticas y conocimientos que permiten el sostenimiento del mundo, de acuerdo a principios de la existencia y de las relaciones. Esta multiplicidad de saberes y prácticas articulados en la Ley de Sé, responden a la historia y la experiencia de cada pueblo y de cada mamo (líderes tradicionales). Si bien en principio se trata de saberes especializados de los mamos, la Ley de Sé articula saberes compartidos que estructuran las prácticas de las personas. Dado que las relaciones con los seres del cosmos hacen parte de la cotidianidad, afirma Jeremías Torres, líder Iku, que todas las personas tienen algo de mamos.

Como mencioné, los mamos son autoridades tradicionales, que si bien comúnmente se les llama “líderes espirituales”, son líderes que tienen incidencia en todos los campos de la existencia. Ningún mamo tiene todo el conocimiento ni puede acceder a la totalidad de la Ley de Sé, como menciona Reichel-Dolmatoff (1985) para el caso kogui y Tayler para el caso iku (1997), por lo cual ni el conocimiento ni el poder son centralizados en una sola figura. Al contrario, para tomar decisiones, es necesario la reunión de varios mamos, quienes, desde su propio conocimiento y experiencia, aportan a la reflexión y deciden conjuntamente acciones y soluciones frente a las dificultades colectivas. Estos espacios de discusión implican, una constante actualización epistemológica, como señaló Arenas (2016), además de que dan cuenta de la multiplicidad de prácticas, conocimientos y experiencias que fundamentan esa singularidad llamada Ley de Sé. No se trata entonces de saberes estáticos u homogéneos.

Los mamos pasan por un proceso de formación diferenciado, preferiblemente desde niños. Su proceso de aprendizaje nunca termina, y su campo de saber está relacionado con su función en el mundo, que otro mamo consulta accediendo al

pensamiento de la Madre, en el primer ritual de vida⁷. Su aprendizaje dependerá en principio de otros mamos de la casa ceremonial en la que se forme (*kankurwa* en iku, *njujú* en koggian, lengua kogui), en la cual pasará momentos de aislamiento y dietas específicas. Su aprendizaje en todo caso, dependerá de su propia experiencia en el territorio (REICHEL-DOLMATOFF, 1976). En general se trata de hombres, si bien el pueblo wiwa reconoce la figura de las *sagas*, mujeres de conocimiento (VILLEGAS, 1999).

Con el surgimiento de las figuras colectivas de territorio reconocidas y protegidas por el estado, como el resguardo, también surgieron otras figuras de autoridad, tales como los cabildos y cabildo gobernador, que es la máxima autoridad. Si bien estas figuras pueden sugerir la centralización del poder, estas autoridades deben mantener un diálogo constante con los mamos, a quienes deben responder. Como referiré más adelante, los procesos de relacionamiento con el estado, han implicado procesos organizativos de los cuatro pueblos y de cada uno de forma independiente, que en todo caso, deben articularse a las autoridades tradicionales.

Según la Ley de Sé, la vida tiene un plano de existencia inmaterial que es el origen el mundo, pero ese plano se actualiza en el presente permitiendo la continuidad de la existencia. Los mamos cuentan que antes de que existiera el mundo como lo conocemos, solo había oscuridad, y esta era el pensamiento de la Madre. Todos los seres que existen actualmente existían allí, como gente, pero sin forma. La gran Madre le encargó a uno de sus hijos, Seránkua, que materializara la existencia. Este empezó a darle forma y a ubicar a todos los seres en el mundo, de acuerdo a su función. Primero creó al gran padre *Chundwa*, como lo llaman los arhuaco, *Gonawindwa*, como lo llaman los Kogui, el gran pico nevado del que desciende toda la existencia. En algunas versiones de la creación del universo, esta depende de la gran Madre, y en otras versiones, está en manos de Seránkua quien crio a los primeros padres y madres. En todo caso, estos padres primigenios fueron creando hijos y se extendió así la gran familia universal. Una vez el mundo se materializó, se creó la luz y se dice que el mundo amaneció, ya organizado por los padres, siguiendo las normas de la gran Madre, es decir, creados y organizados según la Ley de Origen, que quedó plasmada en el territorio. Los mamos pueden “leer” la Ley en el territorio, si bien, como ya mencioné, no existe una lectura única.

⁷ Sobre el proceso de formación de mamos en el caso kogui, ver Reichel-Dolmatoff, 1976.

Los padres ancestrales llevan inscrita la ley de Sé. Son llamados *jabas* y *jates* por los kogui, *zaku* y *kaku*, por los Iku, lo que traduce madres y padres. Son origen y dueños del conocimiento del funcionamiento del mundo. En el lenguaje del relacionamiento con el estado se han llamado “sitios sagrados”, o más recientemente, “espacios sagrados”. Ellos están inscritos en una estructura jerárquica de autoridad, en la que todos son imprescindibles, pues de sus conexiones depende la circulación de potencias que permiten la vida. Cada ser tiene una función vital, que aporta a la existencia de los demás.

Los cuatro pueblos se llaman a sí mismos “hermanos mayores”, por ser ellos quienes recibieron el conocimiento de la Madre. Como parte de la misma gran familia universal, los no indígenas somos llamados “hermanitos menores”, los que “no saben”, o *bunachi*. En todo caso, y como todos los seres, los *bunachi* tienen una función en el mundo, su conocimiento diferente también es necesario para aportar al sostenimiento del universo, aunque a veces sean necios y no reconozcan la autoridad de los hermanos mayores (URIBE, 1998). La gran familia universal de padres y madres ancestrales, así como la diferenciación entre hermanos mayores y hermanos menores, sugiere una jerarquía de descendencia, relacionada con el acceso al conocimiento de la Ley de la Madre, y que desciende desde *Chundwa*, que también es el pico Colón, el más alto de la Sierra Nevada.

Figura 4 — Amado Villafañe, arhuaco (centro), acompañado de un mamo kogui y un mamo wiwa, recogiendo conchas de mar.



Fuente: Fotografía cortesía de Amado Villafañe.

Las relaciones de parentesco se organizan en un sistema de matrilineajes y patrilineajes llamados *dake* y *tuxe* para el caso Kogui, según refiere Reichel-Dolmatoff (1985). Para el caso Iku, señala también Reichel-Dolmatoff que la organización social se estructuraba en castas, *tanas*, linajes femeninos y masculinos relacionados con personajes extrahumanos. Sin embargo, al parecer ese sistema ha caído en desuso, si bien algunas personas tienen referencias al respecto, que guardan con sigilo. Es muy difícil obtener información al respecto, como el mismo autor afirma.

La Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante SNSM o la Sierra), es considerada por los cuatro pueblos como el cuerpo de la Madre. La vitalidad de este cuerpo depende de las conexiones entre los seres que lo conforman, pero este débil equilibrio no se mantiene por sí solo. Los cuatro pueblos afirman que su misión es cuidar el cuerpo de la Madre y mantener ese equilibrio mediante la realización de “trabajos tradicionales” o “pagamentos” que conecten a los seres del universo, dando continuidad a los intercambios que suceden en el fluir natural del mundo. Por ejemplo, las partes altas se conectan con las partes bajas mediante el agua que baja de los nevados por los ríos y llega al mar, esta agua vuelve a subir gracias a la lluvia. Así mismo, todos los seres deben mantenerse conectados de acuerdo a un orden, pero siempre con su opuesto complementario: las partes altas con las bajas, lo frío con lo caliente, lo “negativo” con lo “positivo”, la oscuridad con la luz, etc. Los “trabajos tradicionales” se encargan de equilibrar esas conexiones entre potenciales opuestos, mediante un intercambio que puede ser interpretado como alimentación o una relación sexual (REICHEL-DOLMATOFF, 1985). Estos trabajos incluyen “confesiones” con el mamó, lo que consiste en contarle al mamó, o pensar en su presencia, las actividades y pensamientos recientes, para que el mamó los pueda limpiar y la persona pueda establecer relaciones en armonía con otros seres; incluyen rituales propios de cada una de las cuatro fases del ciclo de vida; rituales para recibir un objeto que materialice una relación y un conocimiento específico que es incorporado; y los trabajos específicos que se hacen cuando se manifiesta un desequilibrio mediante enfermedad o infortunio, tanto en el territorio, como en las personas y seres que lo constituyen. Este se puede manifestar en un accidente, una enfermedad, una aparición, un sueño, y se interpreta como que alguno de los padres ancestrales o “dueños”, “están cobrando”, pues no se le ha “pagado” lo que le corresponde. Esto es, que no se ha cumplido con el deber de mantener las conexiones, que no se ha retribuido por haber

hecho uso de algo, (que puede ser un sentimiento, un conocimiento, una palabra, o algo material como madera o un alimento) al “dueño” que le corresponde.

Todos estos trabajos están mediados por los mamos⁸, que son quienes tienen el conocimiento para “leer” la Ley de Origen en el territorio, y poder identificar qué trabajos deben ser hechos para reestablecer el equilibrio. Estas “lecturas” son momentos de comunicación con el pensamiento de la Madre para entender sus manifestaciones materiales. Esto se llama “consultar” o “adivinar”.

Los hombres y mujeres tienen roles y conexiones diferentes con el pensamiento de la Madre. Los hombres adultos “poporean”, esto es mascar hojas de coca llamadas *ayo*, *ayu* o *hayu*, mezclándolas en la boca con cal, la cual se obtiene de la trituración y quema de conchas de mar. Esta cal se deposita en el “poporo” que es un recipiente de calabazo llamado *jo’ buru*. Para extraer la cal, se introduce un palo en el *jo’ buru*, llamado *so’kunu*, que es llevado a la boca, se chupa la cal, y luego se pasa por el borde del poporo, creando una capa fija de cal amarillenta que se va ensanchando con el uso. Se dice que esta capa registra el pensamiento del hombre. Poporeando se tiene contacto con el pensamiento de la Madre, pero también se crea el propio pensamiento en este contacto, que es interpretado como una relación sexual, en tanto el calabazo es un útero, y el palo es un falo. Así, el poporo evoca la unidad de las potencias opuestas y complementarias que generan vida y pensamiento. Los hombres al saludarse intercambian hojas de coca o *ayo*, pero el poporo es personal, es la mujer espiritual de cada hombre.

Hombres y mujeres se visten con mantas blancas. Los hombres Iku se reconocen por usar un sombrero blanco llamado *Tutusoma*, que según explican, refiere a los picos nevados. La manta de las mujeres Iku consiste en dos piezas que se cruzan a partir de cada hombro y se ajustan con una franja tejida, blanca o negra, que se amarra a la cintura.

⁸ Pueden ser referidos en otros textos como mamu, mama, мамѡ.

Figura 5 — Mamo Miguel con su esposa y algunas de sus hijas. En sus manos sostiene su poporo, y en unas de las mochilas, lleva hojas de Ayo tostadas. Una de sus hijas teje una mochila



Fuente: Archivo de la autora.

Por su parte las mujeres tejen mochilas. Las mochilas son bolsos que pueden ser tejidos en fique, algodón o lana, y se asocian también con el útero. El acto de tejer rememora la creación del universo. Según la mitología arhuaca, el universo fue creado por Seránkua a partir de un hilo de algodón que empezó a hilar desde *Chundwa*, el gran padre, extendiéndolo en espiral hacia abajo, creando todos los seres existentes y estableciendo sus conexiones por medio de este hilo (GIRALDO JARAMILLO, 2010). Las mujeres desde niñas aprenden a tejer mochilas, cada mochila tejida contiene el pensamiento de la mujer que la tejió. Las mochilas de los 4 grupos son diferentes. Las mochilas arhuacas son tejidas en lana de oveja y se han hecho famosas como apreciadas artesanías en el país.

Figura 6 — Mochilas Arhuacas



Fuente:

<https://www.facebook.com/mochilasarhuacasoriginales/photos/a.1986771478300649/1986786871632443/?type=1&theater>

Tanto hombres como mujeres visten mantas blancas, si bien existen algunas diferencias mínimas entre las mantas de cada uno de los pueblos. Es común en los cuatro pueblos que el cuerpo no sea intervenido con cortes, pinturas, o accesorios, a excepción de los coloridos collares de las mujeres, que se retiran para algunos rituales. Como argumentaré, los objetos tienen potencias que pueden afectar el equilibrio del cuerpo, por lo que se evitan o se incorporan a la persona en rituales, manteniéndose fuera de la vista de otros. Lo más visible son los hilos de algodón blanco alrededor de las muñecas, que comúnmente se llaman “aseguranzas”, si bien su nombre es *unkusia*, hilo de algodón, que se amarran al cuerpo en rituales o en los llamados “trabajos tradicionales”.

Los cuatro pueblos son, en general, considerados seminómadas. Tienen casas en diferentes alturas, en cada una de las cuales tienen diferentes cultivos. Su patrón de movilidad vertical fue interpretado como una respuesta adaptativa con fines económicos, para intercambiar y variar la alimentación (REICHEL-DOLMATOFF, 1985; URIBE, 1988). Sin embargo, otros investigadores argumentaron que esa movilidad podría estar relacionada con motivaciones rituales y cosmológicas (VILLEGAS, 1999; CAYÓN, 2003). No obstante, su movilidad, si permanecen

adscritos a algún pueblo, lo cual incide en las tierras a las que pueden acceder, la pertenencia a un pueblo, según Uribe:

Se determina tanto por el parentesco, la herencia y la residencia postmarital matrilocal, como por la aceptación del individuo por parte del mama local de mayor jerarquía y de su séquito de hombres mayores y de prestigio (URIBE, 1988: 19).

En algunos textos producidos por la Organización Gonawindua Tayrona OGT (ver por ejemplo, OGT, 2012), que articula los cuatro pueblos para proyectos específicos, no se habla directamente de este desplazamiento, sino que se le da más importancia a las conexiones espirituales que permiten la vida, mediante las interrelaciones que se establecen entre los seres, a través de las cuales puede fluir pensamiento y energía. Así, el territorio es entendido como un tejido de relaciones entre los seres del universo, que hacen del territorio un cuerpo vivo y sano. Así como el universo es un ovillo de hilo, la existencia y la vida son posibles tejiendo, relacionando seres que cumplen una función para mantener un cuerpo vivo, intercambiando su pensamiento y energía. Los cuatro pueblos pertenecen a la familia lingüística chibcha, si bien cada uno tiene su lengua: los IkꞮ hablan ikun, los kogui hablan *kogguian*, y los wiwa *damana*.

Los cuatro pueblos han sido afectados de forma diferente por los procesos de colonización, el paso de las misiones y el conflicto armado. Los kankuamos, por ejemplo, dada la violencia y fuerte colonización en su región, dejaron de reconocerse como tal, siendo el primer caso de “mestizaje” documentado en Colombia (REICHEL-DOLMATOFF; DUSSAN, [1962] 2012). En la década de los 90’s comenzaron un proceso de reivindicación étnica (MORALES, 2011; MORALES; PUMAREJO, 2000), motivados en parte por los otros tres pueblos que llevaban un proceso de reclamación por el reconocimiento de su territorio. Los tres pueblos motivaron a los kankuamos a su reivindicación, pues según cuentan, su fuerza era necesaria y seguían estando “en espíritu” como hermanos mayores. Los kankuamo y los arhuaco y los wiwa han sufrido fuertemente la violencia del conflicto armado, si bien toda la Sierra sufrió de alguna manera el conflicto y el narcotráfico (VILLARRAGA, 2009, Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2010). Los IkꞮ sufrieron la instalación de la Misión capuchina, cuya época más violenta tuvo lugar en la década de 1920, si bien la prohibición de las costumbres locales, el despojo y la persecución a autoridades

propias se prolongaron en el tiempo (BOSA, 2016). La violencia instaurada por colonos y la Misión capuchina contra los Iku, tuvo continuidad en políticas económicas y planes de desarrollo que de diferentes maneras han afectado al tejido vital, entendido como aquellas prácticas entre el territorio y las personas en las que es posible la continuidad de la existencia (CNMH; ONIC, 2019)

Los cuatro pueblos han mantenido tanto su independencia, como la lucha conjunta por la defensa y recuperación de su territorio, gracias a lo cual hoy cuentan con el reconocimiento de Territorio Ancestral sobre la Sierra Nevada, categoría territorial que figura en el Convenio 169 de la OIT, y reconocida por el gobierno colombiano mediante las resoluciones llamadas de “Línea Negra”⁹. Cuentan también con 4 resguardos, figura territorial instituida desde la colonia y que, tras haber pasado por ciertas modificaciones, reconoce la propiedad colectiva indígena del territorio y cierta autonomía para su manejo judicial y administrativo. Cada resguardo cuenta con una autoridad responsable ante el estado que es el Cabildo Gobernador, una autoridad creada como exigencia del estado para la creación de los resguardos. El cabildo debe responder ante los mamós. Como parte de la lucha por la defensa de la autonomía y el territorio, los pueblos indígenas han creado organizaciones, siendo que actualmente cada pueblo tiene la suya, si bien la Organización Gonawindua Tayrona OGT, que es de mayoría Kogui, suele centralizar proyectos que articulan a los cuatro pueblos. Su sede se conoce como “Casa indígena”, y está ubicada en Santa Marta. La organización arhuaca es la CIT, Confederación Indígena Tayrona, su sede también es “Casa indígena”, ubicada en Valledupar, donde comparten instalaciones con la organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona OWYBT, y con la Organización Indígena Kankuama OIK. También existe el CTC, Consejo Territorial de Cabildos, que articula a los cuatro pueblos.

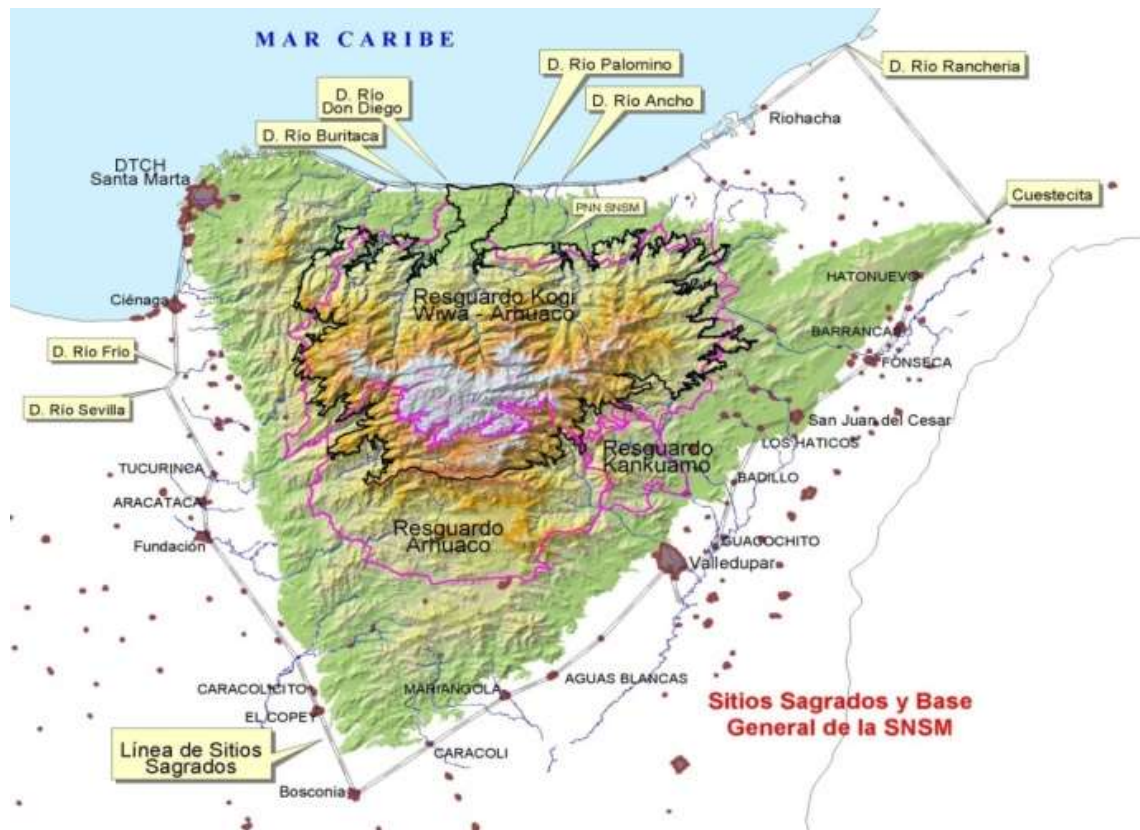
Los resguardos actuales son: Kogui – Malayo - Arhuaco, ubicado en la zona norte de la SNSM en los departamentos del Magdalena y Guajira, cuenta actualmente con 410.700 hectáreas. El resguardo Arhuaco, ubicado en el departamento del Cesar, con 195.900 hectáreas; el resguardo Businchama, también arhuaco, ubicado en el departamento del Cesar con 202 hectáreas; y el recientemente constituido resguardo Kankuamo, con 24.212 hectáreas. Como ya mencioné, los resguardos son de

⁹ Sentencia 0002 de 1973 del Ministerio de Gobierno, ratificada por la Resolución 837 de 1995 del Ministerio del Interior, y el Decreto presidencial 1500 de 2018. Vale la pena mencionar que es el único pueblo indígena en Colombia que cuenta con este reconocimiento formal del territorio ancestral.

propiedad colectiva indígena, así que los colonos que habitaban en esos territorios, tuvieron que salir. Las tierras de los resguardos son inalienables, imprescriptibles e inembargables, según lo refiere la Constitución Nacional Colombiana de 1991. La legislación colombiana reconoce la propiedad indígena del territorio, pero el subsuelo es reconocido como de propiedad de la nación, por lo que no protege a los territorios de explotación minera y de hidrocarburos. La región también cuenta con la figura territorial de dos Parques Nacionales Naturales, el Sierra Nevada de Santa Marta y el Tayrona, en el que se encuentra el Parque Arqueológico Teyuna- Ciudad Perdida. Estas áreas de conservación de interés nacional blindan completamente el territorio de cualquier intervención, pues incluso el subsuelo está protegido. Esto ha motivado, en el marco de relaciones históricas de alianzas y tensiones, entre las organizaciones indígenas y los funcionarios de Parques Nacionales Naturales, que se considere una buena estrategia la ampliación de los parques para que coincida con el área de los resguardos y así obtener una mayor protección. Sin embargo, y es una de las razones de las tensiones, esto implica la presencia de dos autoridades en el territorio. Si bien se reconoce la autoridad indígena, y de acuerdo a las políticas de participación social de Parques Nacionales Naturales, la “visión indígena de territorio” debe ser articulada a los planes de ordenamiento de las áreas, el hecho es que la autoridad ambiental es Parques Nacionales Naturales.

La siguiente figura muestra estas figuras territoriales. Nótese la ubicación de los principales centros urbanos cercanos a la Sierra: Valledupar, al sur oriente, capital del departamento del Cesar. Aquí se ubica la sede de la OWYBT y la CIT y desde aquí se ingresa al territorio arhuaco. Santa Marta, al nororiente, capital del departamento de Magdalena, donde se ubica la OGT. Riohacha, también sobre el litoral, hacia la derecha, capital del departamento de la Guajira.

Figura 7 — Figuras territoriales de la Sierra Nevada de Santa Marta: Línea de “sitios sagrados” o Línea Negra; Resguardos, delimitados por la línea rosa; Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta delimitado por la Línea Negra.



Fuente: Mapa archivo de PNN.

Según datos de la Confederación Indígena Tayrona CIT, organización del pueblo arhuaco, actualmente hay 45.000 arhuacos, 27.000 koguis, 16.000 wiwas y 10.000 kankwamos¹⁰. Los arhuacos se llaman a sí mismos Iku, siendo su etnónimo, que refiere a la “gente”. Sin embargo, actualmente usan también el término “arhuaco” para referirse a sí mismos. En el texto estaré usando alguno de estos dos términos para referirme a ellos. También aparecen en la literatura de la Sierra como *Iku*, *Ika*, *ijku*, entre otros, variaciones que se deben a que no hay unificación de la escritura y fonética del ikun, lengua Iku.

Dentro de la categoría que suele traducirse como “espacio sagrado”, figuran los *kadukwe*, lugares caracterizados por la presencia de monolitos. Se trata de lugares en los que puede establecerse comunicación con el pensamiento de la Madre o con padres y madres específicos. Algunos *kadukwes* son en sí mismos un padre o madre,

¹⁰ Datos tomados de <http://www.confetayrona.org/index.php/sierra-nevada/niwi-umuke/territorio-ancestral>. Consultado el 1 d febrero de 2017.

o su lugar de vivienda. Otra categoría de “espacio sagrado” es la *kankurwa*, que refiere tanto al espacio donde se ubica, como a la casa ceremonial que contiene un gran conocimiento. Son cuidadas por los mamos y sus familias y es donde tienen lugar gran parte de los trabajos tradicionales. También son entendidas como úteros de la gran Madre.

Los arhuaco son reconocidos por su trayectoria en la negociación política, pues llevan más de 100 años interlocutando con el gobierno nacional para la defensa del territorio y el respeto de sus derechos colectivos. Como referiré en el capítulo 1, en el siglo XVIII y XIX se promovió la colonización en el área, lo que llevó a abusos por parte de los colonos a los indígenas (BLANCO, 1996; URIBE, 1988, 1998), quienes organizaron una comisión que se dirigió a Bogotá para hablar con el presidente nacional y solicitar ayuda (BOSA, 2015, 2016), evento que inició esas relaciones de diálogo, en las que desde el principio, los arhuaco se reconocieran como colombianos y reconocieran las leyes nacionales, en las cuales esperaban buscar protección y apoyo, para en ese marco, reconocer su autonomía. Así lo mencionó Duanes Villafaña, líder de la comisión enviada a Bogotá, según un reporte periodístico de la época:

—Díganos, Villafaña, ¿usted es colombiano?

—Sí, señor. Toda la tribu quiere esta Patria, pero si nos persiguen en la Goajira, nos vamos. Ahora pediremos una bandera nacional al Presidente para la tribu, y las leyes que necesitamos para no dejarnos humillar más”. (“El Nuevo Tiempo”. “Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña” 5 de noviembre de 1916, *apud* BOSA, 2016)

El siguiente año marcó la historia Arhuaca. La Misión Capuchina llegó a instalarse en la capital del territorio arhuaco, hoy Nabusímake, llamada anteriormente San Sebastián de Rábago. Argumentando que habían sido enviados por el gobierno nacional para darles educación y que se quedarían por un periodo de seis meses, tiempo durante el cual formarían los propios maestros Iku, los mamos autorizaron su instalación, no sin recelo. A partir de ahí comenzó la persecución a los mamos, la aplicación de políticas “civilizatorias” de asimilación cultural (FRIEDE, 1963) que justificaron una de las épocas más violentas de la historia arhuaca, hasta mediados del siglo XX (BOSA, 2016). La misión fundó el orfanato / internado “Las tres Avemarías”, donde permanecieron hasta su expulsión en 1982. Durante ese tiempo los Iku fortalecieron su organización, se articularon con los otros pueblos de la SNSM,

e incluso llegaron a tener relación con organizaciones sindicalistas alrededor de 1940, como la Federación de Trabajadores del Magdalena que dio lugar a la creación del Comité Central de Atiquímake y Donachuy, y la Liga Indígena en la década de 1940, esta última la primera organización formal que reunía a todo el pueblo Iku. Frente a los despojos territoriales que sufrían por parte de colonos y del mismo estado, desde la Liga Indígena se fortaleció la idea de la conformación del resguardo, se establecieron estatutos formulados desde bases comunistas relacionadas con las luchas campesinas (FRIEDE, 1963; TORRES MÁRQUEZ, 1978; TORRES SOLÍS, 2004).

La Liga perdió fuerza, pero revivió en 1962 ante otra amenaza al territorio: la instalación de las antenas de telecomunicaciones en el cerro Inarwa o El alguacil. Esto conllevó también la construcción de una carretera desde el recién poblado municipio de Pueblo Bello a dicho cerro, con el beneplácito de la misión, que pidió también que se construyera una salida a San Sebastián, cuyo brazo se abrió en un punto que ahora se conoce como la “Y”. La apropiación del cerro y la construcción de la carretera, marcaron la presencia del ejército y su alianza con la Misión, de manera que inmediatamente fueron vistos con desconfianza. La Liga, con el acompañamiento de la Federación de Trabajadores del Magdalena se dirigió al Alcalde de Valledupar y comisionó a algunos líderes a Bogotá para denunciar ante la División de asuntos indígenas las afectaciones por la construcción de la carretera, tales como pérdidas de cosechas, disminución de los manantiales, abusos del ejército, así como para pedir la constitución del resguardo, y la devolución de las tierras del pueblo Iku. Al no recibir respuesta, enviaron otra comisión a Bogotá, pero esta vez tuvo que ser clandestinamente, pues el inspector de policía de San Sebastián prohibió, en acuerdo con el director de la misión, los encuentros con comunistas por considerarlos “elementos en contra de la misión”, bajo amenaza de destierro (FRIEDE, 1963, p. 131). Las alianzas con los comunistas no prosperaron, y en 1974 se formó la COIA, Consejo y Organización indígena Arhuaca que dio base a la posterior conformación de la CIT (TORRES SOLIS, 2004).

Al expulsar a los capuchinos, los Iku se tomaron tiempo para pensar como querían su educación. En las mismas instalaciones del anterior internado, fundaron el colegio CIED Centro Indígena de Educación Diversificada (TORRES *et al.*, 2001). La influencia de la misión causó una división principalmente en Nabusímake, en donde se identifican claramente dos sectores: el “abajero” o “mestizo” y el de los “arriberos”,

“tradicionales”, o “los de manta”; los primeros viven hacia el sector de “El pantano”, que es el sector más fértil cuyas tierras las manejaba la misión, y los segundos, hacia arriba y en las montañas.

Esta división, que sigue estando presente hoy en día, solo aparece referenciada en el trabajo de Yesid Campos (1976). Campos entiende esta división como descomposición cultural y asimilación “por imposición directa o indirecta de las características económicas y superestructurales dominantes en la sociedad nacional mayoritaria” (p. 28). Campos señala que la misión, además de ser una institución dominante que penetró ideológicamente a los indígenas, motivó que trabajaran como jornaleros o asalariados articulándose a relaciones de intercambio y producción comercial; señala Campos también la influencia ideológica ejercida por los medios de comunicación, principalmente la radio. Para Campos, la división entre los “mestizos” y los “tradicionales” es tajante: “los mestizos” se definen en oposición a lo que es “ser Ikɥ”: no hablan ikun, no usan manta, no poporean, no acuden al mamo.

Es posible que, desde el momento de la investigación de Campos, hasta ahora, y tras el fortalecimiento del proceso organizativo indígena, esos límites se hayan desdibujado. En mi experiencia, si bien la división es notoria en el pueblo, sobre todo por la disposición y construcción de las casas, el límite no es tan marcado, se trata más bien de una cuestión fluida. Si bien muchas personas “mestizas” se visten de “civil”, las mujeres frecuentemente usan manta; algunos hombres de “civil” llevan el cabello largo, y casi todos poporean. Si bien no todos hablan ikun, si lo entienden. Sobre los saberes tradicionales, hay gente que acude al mamo con frecuencia y se interesan por aprender de ellos. También hay quienes no realizan trabajos tradicionales, pero participan en aquellos de carácter comunitario. Al parecer la gran mayoría ha realizado alguna vez algún trabajo de protección o cura con algún mamo y han pasado por lo menos por los rituales propios del “bautizo”¹¹, al igual que sus hijos. Vale la pena señalar que actualmente casi todos los niños son bautizados también por el ritual católico, durante las 4 misas que se celebran durante el año en el territorio. Sobre esto, una madre Ikɥ me comentó que el “bautizo”, era para la protección y reconocimiento del hijo por parte de las autoridades espirituales, así que entre más autoridades protegieran a los hijos, mejor, refiriéndose a los rituales Ikɥ y católicos.

¹¹ Como veremos más adelante, es un proceso más complejo que el “bautizo” pero se le llama a sí por que una de sus partes es la asignación del nombre. El nombre en ikun es *Jwa Unkusi*.

El rescate y fortalecimiento de las prácticas propias, en algunos casos en conexión parcial con prácticas católicas, responde a los procesos políticos. Reconocerse como “*Iku* tradicional” o “de verdad”, por medio de la realización de las prácticas y rituales tradicionales, puede implicar cierta legitimidad y estatus, dado que por ejemplo, para poder ejercer cargos internos, sean estos políticos, de maestro, o cargos en la organización, las personas deben demostrar que realizaron los 4 rituales de las fases del ciclo vital, que dan cuenta que la persona alcanzó un nivel de madurez y está listo para “cumplir con su misión en el mundo”.

Si bien no hay una separación entre “arriberos y abajeros”, hay una distinción fluida y no tajante ni excluyente. La sangre de los que se consideran “mestizos” o “abunachados” no implica que no sean indígenas, pero sí que, en algunos casos, deben usar otros “materiales” de trabajo tradicional relacionados con el origen de los hermanitos menores, como elementos coloridos, brillantes e incluso plásticos. Esta fluidez choca con las políticas multiculturales, que en su entendimiento de la identidad como unidad cerrada, simplifican los procesos históricos en los que se han establecido relaciones entre grupos con identidades diferentes. Como afirma De la Cadena, las políticas multiculturales consideran lo indígena como una unidad, y lo no indígena como otra unidad, siendo que la unión de lo indígena y lo no-indígena, daría lugar a otra unidad que sería el mestizo (DE LA CADENA, 2015). Esta lógica de lo uno o lo otro, no permite ver la fluidez de las identidades. En el marco del multiculturalismo colombiano, se establece un modelo del sujeto étnico, merecedor de derechos culturales colectivos. Este sujeto, debe ser un indígena puro, que mantenga una tradición asociada con atributos esenciales y estáticos (BOCAREJO; RESTREPO, 2011). En este marco, se niega la historia no solo de los violentos procesos de colonización de la Sierra Nevada, sino de todo el país, se niegan los procesos históricos que dieron lugar a las relaciones de subordinación actuales de los grupos étnicos (CHAVES, 2011). Es por esto que argumento que el concepto de conexiones parciales de Strathern (2005), aporta para entender las relaciones históricas entre mundos que están unidos por circuitos de conexiones que los relacionan, si bien se mantienen diferentes. Las relaciones cosmológicas indígenas dan cuenta de estas relaciones, de los movimientos y circulación de potencias entre opuestos, procesos que han configurado tanto a las personas, como al territorio.

Retomando el tema del *Inarwa*, los relatos recopilados por Naranjo (2015) dan cuenta de la cercanía de la iglesia con el ejército y de las dificultades que experimentó

la población indígena con la presencia militar, tales como robo de comida, de animales, además de la prohibición del ingreso. Según se infiere de las narrativas presentadas por Naranjo, los soldados no estaban en buenas condiciones y buscaban comida en la iglesia y en los hogares indígenas. En 1980, con el ingreso de las guerrillas como las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional), el ejército aumenta las medidas de protección de las antenas e instala minas antipersonales en el cerro, popularmente conocidas en Colombia como minas “quiebrapatas”. Según pobladores de la zona, afortunadamente ninguna persona resultó herida, pero si algunos animales que pasteaban en el cerro. Las constantes tensiones hicieron que las familias que vivían en los alrededores se fueran. Un caso grave fue la violación de una mujer de un mamo. Como ya señalé anteriormente, las comunidades de Itirugeka, Karwa y Simonorwa, en cabeza de mamo Cesar Torres (Q.E.P.D), mantuvieron y lideraron reflexiones sobre qué acciones y qué medidas tomar frente a los abusos del ejército.

Desde estas tres comunidades se puede avistar al *Inarwa*, sin embargo, es posible que su articulación para la defensa del cerro responda también a relaciones de parentesco. Según me fue narrado por Plácida Izquierdo, mucha gente de Itirugeka, de cuya *kankurwa* era líder Mamo César, se fueron para Karwa, puesto que en Itirugeka la tierra es roja y no sirve para sembrar. Varias personas de Itirugeka viven actualmente en Simonorwa, pero mantienen su finca en Karwa. Es posible que estas comunidades hayan apoyado esta lucha en virtud de su vínculo con mamo Cesar. En todo caso, en la Liga en Simonorwa se siguieron realizando reuniones para reflexionar sobre la situación del cerro. Tengo entendido que desde allí se gestaron las manifestaciones y actividades del 2012 que ya referí, en las que se llamó la atención de medios de comunicación, y en las que es visible la participación de mamos de Nabusímake, como mamo Miguel Niño y mamo Vicencio de Simonorwa, al lado de mamo Cesar Torres. Allí se gestó también la idea de la acción de tutela, cuyo liderazgo al interior de la CIT fue tomado por Gelver Zapata, líder que lleva varios años trabajando en la organización y a quien conocí en el 2011, pues era el encargado en ese entonces de las relaciones con Parques Nacionales Naturales.

Para la tutela se asociaron con la Fundación Misión Colombia, cuyo representante legal, Alejandro Arias, es un abogado ambientalista que ya ha llevado varios procesos con los pueblos indígenas y es reconocido en la región por sus denuncias en pro del medio ambiente. Una vez fue promulgada la sentencia resultante

de la acción de tutela, el tema pasó a ser de nuevo una prioridad para la CIT, y se articularon más líderes y recursos para presionar al cumplimiento de las ordenes de la sentencia T-005 de 2016. Vale la pena mencionar que si bien se trataba de un tema prioritario para la CIT, en cuanto a la defensa del territorio, no era el único, pues como ya mencioné la SNSM es un área en la que confluyen diversos intereses económicos, que en ese momento estaban (y continúan) impulsando mega proyectos como la explotación minera y la creación del embalse de Besotes¹².

Ese mismo año, 2016, se formó el Consejo de Mayores de *Inarwa*, un grupo de 15 personas¹³, entre mamos y cabildos (autoridades) de diferentes sectores del territorio Arhuaco, quienes debían reflexionar, participar de las actividades en el marco de la sentencia y tomar decisiones al respecto. Con el apoyo de Gerver Zapata y de la CIT, este Consejo de mayores lideró el proceso de diálogo con las empresas demandadas en la tutela. Así mismo, ellos aprobaron la contratación de los profesionales que se encargaron de realizar y redactar un diagnóstico participativo sobre la afectación que había sufrido el *Inarwa*. Si bien el abogado que llevaba el caso, no participó de estas actividades, la redacción del texto final respondió en parte a sus indicaciones sobre la estrategia jurídica que pensaba adelantar.

Menciono estos aspectos sobre la organización alrededor de la demanda y la realización de las actividades en cumplimiento de la sentencia, a manera de contexto, pues si bien podrían ser focos de un interesante análisis, teniendo en cuenta por ejemplo las negociaciones entre el Consejo de Mayores y los profesionales contratados (abogados, y realizadores del diagnóstico), como ya mencioné, el eje analítico de esta tesis es otro. Siguiendo las indicaciones de la CIT, y los propios caminos a los que me fue llevando la investigación en campo, el proceso de demanda es el punto de partida para profundizar en el *Inarwa* como un ser de conocimiento presente en las prácticas de construcción de cuerpo y persona, aspectos que son ignorados desde las lógicas multiculturales de comprensión del territorio, que imponen un único entendimiento geográfico y especializado del mismo.

Sobre la presencia militar en la Sierra y el conflicto armado

¹² Sobre este proyecto ver Rodríguez, 2014.

¹³ La única mujer del grupo es la líder Leonor Zalabata, encargada del tema e Derechos Humanos en la CIT.

Como ya lo he mencionado, la actual presencia de la base militar en la cumbre del cerro *Inarwa* responde a la custodia de las antenas de comunicaciones que fueron instaladas en el cerro, siendo que algunas son de propiedad del ejército y muchas otras pertenecen a las empresas públicas y privadas que ya mencioné. Si bien el mismo Ministerio de Defensa argumenta que la presencia de la base militar responde a una estrategia de comunicaciones (COLOMBIA, 2016), es cierto que la incidencia del ejército en el área alrededor del cerro y de Nabusímake ha tenido relación con las dinámicas del conflicto armado nacional, por lo cual haré una muy breve referencia al respecto para contextualizar al lector/a.

Actualmente el ejército se encuentra replegado en la cumbre del cerro *Inarwa*. El pequeño batallón que opera allí, permanece ahí mismo cuidando de las antenas. Por lo menos en el sector del territorio arhuaco en el que se encuentra Nabusímake, el sector suroriental, no es común ver militares acampando ni haciendo recorridos. Los soldados se mantienen en la pequeña base construida en la cumbre del cerro, y de acuerdo a lo que presencié en las temporadas de campo que realicé, no vi militares en el territorio ni escuché referencias a su presencia reciente en las comunidades que visité. Las únicas veces que vi militares fue en las visitas a la cumbre del cerro, y en Nabusímake los militares solo hicieron presencia cuando en el marco de las actividades informativas del referendo sobre los acuerdos de paz con las FARC¹⁴, se realizó una asamblea con la presencia del Ministro del Interior Juan Fernando Cristo y su comitiva, en el año 2016. En el 2018, también se hicieron presentes soldados en Nabusímake para custodiar el Colegio CIED, lugar en el que se llevaron a cabo la primera y segunda vuelta de las elecciones presidenciales (27 de mayo y 17 de junio, respectivamente). En ese sentido, y según entiendo, actualmente la presencia de los militares pertenecientes a la base del *Inarwa* o El Alguacil, no es un problema para los arhuacos, en tanto aparentemente los soldados aprendieron a respetar a las autoridades locales indígenas y mantienen su lugar en la base. Posiblemente por esto, la presencia militar no fue directamente un aspecto discutido en el proceso de diálogo realizado a partir de la sentencia T-005 de 2016. Tampoco me fue pedido abordarlo

¹⁴ Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, son una guerrilla surgida en la década de 1960, con quienes el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018) realizó diálogos enfocados a concertar acuerdos de paz. Estos acuerdos fueron sometidos a un referendo nacional, para lo cual el gobierno desplegó campañas pedagógicas e informativas sobre el contenido de los acuerdos. La oposición liderada por el expresidente Álvaro Uribe y su partido político el Centro Democrático, adelantaron también una campaña de desinformación y falsas noticias, logrando que los acuerdos no fueran apoyados en el referendo nacional, realizado en octubre de 2016.

por la CIT y los líderes indígenas. En las actividades que acompañé, la presencia militar no se problematizó más allá de la ocupación de la pequeña base militar en la cumbre del cerro, la instalación de las antenas y las dificultades que se generaron por estas (como la destrucción de grandes monolitos que son “lugares sagrados”, *takanes* y *kadukwes* para los arhuaco), y la prohibición del ingreso y realización de los trabajos tradicionales en *Inarwa*, aspectos que sí abordé en esta tesis.

Si bien no es el eje de mi investigación, es importante mencionar que anteriormente si se presentaron problemas y abusos por parte del ejército en Nabusímake y sus alrededores, e incluso actualmente hay dificultades en comunidades Iku cercanas a cascos urbanos en donde circulan militares, según me comentó en una comunicación personal Guillermo Padilla, abogado que apoya a la CIT desde hace más de 40 años. Los conflictos y abusos específicos que se presentaron con los soldados de la base del cerro Alguacil o *Inarwa* son mencionados en la investigación que realizó Edgar Ricardo Naranjo (2015), quien recopiló algunas narrativas sobre la instalación de las antenas y la presencia del ejército, como mencioné anteriormente.

Por razones que desconozco, la CIT decidió no articular a la acción de tutela que generó la sentencia T-005 los casos en que hubo abusos por parte del ejército contra la población indígena. Se trata de abusos cometidos hace más de 20 años, la mayoría de los cuales ya habían sido denunciados localmente sin mucha trascendencia, como es el caso del robo de animales y de comida. El caso más grave es el de la violación sexual de una mujer, que tengo entendido que es un caso que ha llevado a la líder de derechos humanos de la CIT, Leonor Zalabata. Este tema se maneja con mucho sigilo, por lo cual no me fue posible profundizar en el mismo.

La presencia militar no ha sido homogénea en la SNSM y sus dinámicas y fluctuaciones se han visto afectadas por eventos del conflicto armado nacional y el narcotráfico. De acuerdo a Uribe (1993), las guerrillas entraron a la SNSM tras la “bonanza marimbera”, como se conoció al auge del cultivo de marihuana en la década de 1970. Posteriormente, en los ochentas, el territorio se disputó para el cultivo de coca con fines ilícitos. En esa década ingresaron las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), el ELN (Ejército de Liberación Nacional) y el EPL (Ejército popular de Liberación), cuya área de incidencia fueron principalmente las vertientes occidental, suroriental y nororiental de la Sierra, siguiendo el cinturón

campesino que rodea los resguardos indígenas, según un informe del PNUD del 2014 (*apud* CIT, 2015b).

En los noventa surgieron los grupos de paramilitares, llamados comúnmente “paracos”. Se trata de autodefensas que supuestamente surgieron para combatir a las guerrillas, pero que se aliaron a terratenientes, políticos de derecha y al ejército nacional, desplazando y asesinando mucha gente, con el fin de obtener tierras para la explotación ganadera, minera y de monocultivos a gran escala, y con el fin de aumentar el poder económico y político de sus aliados. La articulación de estos poderes con el estado se consolidó en el año 2002, cuando Álvaro Uribe Vélez fue elegido por primera vez presidente de Colombia. La presencia de estos grupos armados fue muy fuerte en la cara norte de la Sierra, en el departamento del Magdalena, bajo el mando de Hernán Giraldo. Posteriormente se fortaleció en el Cesar, siendo que Pueblo Bello, el municipio por el que se ingresa al territorio arhuaco, tiene una considerable presencia paramilitar.

La presencia de tantos grupos armados dejó a la población indígena vulnerable no solo ante el fuego cruzado, sino también ante señalamientos de ser colaboradores de uno u otro grupo, lo que causó asesinatos selectivos y desplazamiento forzado. Entre Pueblo Bello y Nabusímake en la vía construida desde la ocupación del Inarwa, única vía de acceso a territorio indígena, tuvieron lugar retenes, bloqueos de la vía impidiendo el transporte de alimentos y personas, e incluso tuvo lugar un secuestro por parte de las Autodefensas Unidas de Colombia, grupo paramilitar que secuestró a una bacterióloga que posteriormente fue liberada (CIT, 2015b).

Guillermo Padilla, en una comunicación personal, afirmó que los ochentas fueron una época muy violenta en la Sierra, que se agudizó con la presencia paramilitar en los noventa. El área de Nabusímake fue principalmente usada como corredor de grupos armados, sin que se presentaran campamentos ni enfrentamientos en las comunidades. Un evento que agudizó la situación de orden público fue el asesinato en 1990 de tres líderes arhuacos, tres *zakukos* (cabeza) autoridades reconocidas como mayores por su amplia trayectoria¹⁵. Este asesinato, que tras 30 años continúa en la impunidad, y del cual se responsabiliza al ejército nacional, afectó fuertemente a la autonomía indígena. Según Padilla, el asesinato de estos líderes indígenas causó tanto rechazo hacia el ejército, que posiblemente eso incidió en que

¹⁵ Sobre estos asesinatos, ver Rivera Rodríguez, 2020.

el ejército se replegara y los soldados de la base del Alguacil o *Inarwa* se mantuvieran en la base. Si bien durante un tiempo se sintió fuerte el control en la zona por parte de los paramilitares que se basaban en Pueblo Bello, realizando los mencionados retenes en la vía entre Nabusímake y Pueblo Bello e incluso ingresando a Nabusímake en el 2003, su presencia y acoso disminuyó con la Ley de Justicia y Paz¹⁶, y en opinión de Padilla, en general la situación se calmó un poco. En Nabusímake a la gente no les gusta mucho hablar de esto, pero se comenta la fortaleza de algunos líderes que confrontaron a líderes de estos grupos armados, exigiéndoles que se retiraran del territorio y respetaran su autonomía.

Figura 8 — Vista de un sector de Nabusímake con el cerro Bunkuta al fondo.



Fuente: Archivo de la autora.

Sobre la orientación teórica

La noción de “naturaleza” como separada de la “cultura” es la base del pensamiento racional moderno eurocéntrico, que como marco de un proceso histórico y político se ha impuesto como universal, que ha universalizado esta separación, imponiendo una cierta configuración ontológica (STENGERS 2003; DESCOLA, 2005,

¹⁶ La llamada Ley de Justicia y Paz o Ley 975 del 2005 es un marco jurídico aprobado en el gobierno de A. Uribe Vélez (2002-2010) que buscaba facilitar el proceso de desmovilización de paramilitares principalmente, si bien también contemplaba otros actores armados.

[2005] 2012; INGOLD, 2001, 2012; LATOUR, 2007), que, si bien no es homogénea, si tiene ciertos rasgos dominantes (LAW, 2011). De esta dicotomía se desprenden una serie de categorías dicotómicas tales como sujeto/objeto, material/inmaterial, alma/cuerpo, ciencia/superstición, real/ imaginario, entre otras.

En este marco de pensamiento, la naturaleza es entendida como algo exterior a la experiencia humana, un ente objetivo, que se rige por sus propias leyes, las cuales son asequibles únicamente por el conocimiento científico. El territorio, hace parte de esa naturaleza externa. En esta lógica, la cultura tiene que ver con representaciones internas del mundo exterior, compartidas por un grupo social compuesto por seres humanos, la sociedad. Esta división, universalizada, implica una jerarquización del conocimiento: las ciencias como el único conocimiento capaz de acceder a las leyes que gobiernan ese mundo natural objetivo y externo; y los conocimientos o “saberes” culturales, serían construcciones cognitivas, creencias, representaciones *folk* o inocentes de aquel mundo complejo al que solo acceden las ciencias como saberes expertos (INGOLD, 2001); es decir que no se reconoce que estos otros conocimientos puedan efectivamente afectar la realidad.

Stengers (2003) señala que las ciencias se atribuyen un carácter de única verdad, deslegitimando otros conocimientos que pasan a ser entendidos como irracionales o supersticiosos. Según esta autora, para poder reconocer otros conocimientos como válidos y verdaderos, es necesario reconocer la existencia de otros mundos con configuraciones ontológicas distintas, capaces de crear sus propios mecanismos de creación y transmisión de conocimiento. Es decir que el debate epistemológico podría partir por entender las maneras específicas en que se configura la existencia mediante lógicas diversas de relaciones entre los seres del cosmos. Estas configuraciones ontológicas, que no son estáticas y que se están reconstituyendo constantemente en tanto entran en contacto con otros mundos, deben ser entendidas como bases generadoras de sistemas epistemológico legítimos.

En ese sentido, varios autores han llamado la atención sobre la importancia de reconocer no solo otras formas de entender el mundo, sino otros mundos, otros universos con configuraciones ontológicas diferentes a la establecida por la racionalidad moderna euro centrada que se basa en la mencionada separación entre naturaleza y cultura (ESCOBAR, 2014; STENGERS, 2003, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, ([2002] 2011).

Los diversos planteamientos teóricos enmarcados en lo que se ha llamado el *ontological turn* (HENARI; HOLBRAAD; WASTELL, 2007), “giro ontológico”, o *virada ontológica* en portugués, avanzan en esa dirección de cuestionar las dicotomías del pensamiento moderno eurocéntrico, abordando otras lógicas de construcción de mundos, haciendo énfasis en el carácter relacional, compuesto y procesual de la sociabilidad. Estas teorías, entre las que figuran por ejemplo el perspectivismo de Viveiros de Castro ([2002] 2011) o las tipologías de P. Descola (2005, [2005] 2012), señalan otras políticas entre seres, en cuyo marco se resalta la relevancia de existencias diferentes al individuo racional moderno.

La antropóloga Marisol de la Cadena, prefiere llamar a este grupo de perspectivas teóricas como “apertura ontológica” (DE LA CADENA; RISØR; FELDMAN, 2018), en tanto se trata de categorías de análisis que permiten “abrir conceptos” e ir más allá de las limitaciones de la “cultura” y sus conceptos y dicotomías relacionadas; es otro tipo de abordaje, en el que “no se trata de analizar la manera como la gente conoce, o los significados que da a lo que hace, sino que es necesario pensar lo que la gente hace, y cómo hace las relaciones en las que ella misma es” (Ibíd., p. 167). Es interesante también del análisis de De la Cadena, que relaciona este enfoque con la perspectiva decolonial, señalando tensiones entre mundos que históricamente han estado conectados en relaciones asimétricas.

La apertura ontológica trae la posibilidad de pensar el territorio más allá de la idea de un escenario donde tiene lugar la cultura, donde se proyectan las representaciones culturales, o donde un grupo social se “adapta”. Esta perspectiva permite acercarse a universos indígenas, en los que, por ejemplo, no existe una separación entre gente y territorio. El territorio puede dejar de entenderse como un objeto, y romper la dicotomía sujeto-objeto, en tanto la relación puede ser de continuidad entre seres con el mismo estatus ontológico que se afectan entre sí, constituyéndose en una relación de interdependencia, o en términos de De la Cadena, “son en la intrarelación: intra-son” (Ibíd., p. 164). En este marco, los planteamientos del giro o mejor, apertura ontológica me parecen acertados para encuadrar el análisis sobre *Inarwa* en el universo indígena. Si bien me parece que es más interesante hablar de “apertura”, más que de “giro”, por las razones expuestas, a continuación, referiré el “giro ontológico” por ser la manera como se han dado a conocer este grupo de reflexiones diversas, y es sobre esta manera de llamarlo que se han establecido las críticas que mencionaré a continuación.

El giro ontológico, como ya mencioné, articula planteamientos diversos, que Dos Santos y Tola (2016) organizan en tres vertientes principales: una francesa, en la que resaltan el antropólogo P. Descola, B. Latour e I. Stengers, siendo que estos últimos son más cercanos a los estudios sociales de ciencia y tecnología. Una vertiente británica, motivada por Viveiros de Castro, y el perspectivismo, que ha generado reflexiones de autores como Hoolbrad, en relación a los desafíos conceptuales que otras ontologías imponen a los conceptos teóricos. Por último, Tola y Dos Santos mencionan una tradición norteamericana, más centrada en los conflictos que emergen en los contactos entre ontologías diferentes, en donde encontramos por ejemplo a Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Sorprende que las autoras relacionen las tendencias con la ubicación de las universidades donde trabajan estos investigadores, si bien, la mayoría de los autores nombrados son de América del Sur, y han realizado sus trabajos con pueblos amerindios.

Si bien es tan diverso y ha sido tan bien recibido el giro ontológico, también ha sido bastante criticado. Una de sus principales críticas es la antropóloga brasilera Alcida Rita Ramos (2012), quien se centra principalmente en reflexionar sobre el perspectivismo y su amplia recepción, sin, según ella, reflexiones críticas. Uno de los principales problemas que encuentra Ramos es la homogenización de los pueblos indígenas, que desde Viveiros de Castro son abordados como “amerindios”, una categoría sin matices y que parece dar cuenta de un solo pensamiento. Otra crítica de Ramos es que estos análisis parecen esencialistas, en tanto se refieren a una ontología abstracta que no tiene un contexto histórico ni conflictos políticos. En este sentido, Langdon (2013) agrega que, al no involucrar las luchas indígenas y el relacionamiento con el estado, los planteamientos de Descola y de Viveiros de Castro, niegan a los pueblos su carácter como agentes de la historia. En respuesta, estos autores han mencionado que la fuerza política de sus planteamientos, radica en el reconocimiento de otras configuraciones de mundo como realidades posibles, cuestionando la universalización de la racionalidad eurocéntrica. O incluso reconociendo en las cosmo-ontologías indígenas, configuraciones políticas (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2011).

Desde mi punto de vista, los planteamientos de estos autores pueden ser usados como herramientas para pensar, sin que necesariamente el caso en cuestión presente una configuración perspectivista, o se ajuste a alguno de los modelos propuestos por Descola. El carácter político de relacionamiento con el estado, es

fundamental en este caso de estudio, debido a que surge precisamente de un conflicto con el estado. Así mi objetivo sea profundizar en las nociones indígenas, considero que “lo indígena”, no constituye de ninguna manera, y menos en el caso de los arhuaco o Iku, un pueblo aislado, ni tampoco una totalidad. Por lo contrario, es notable su proceso organizativo, su autoconciencia como agentes de la historia y su proceso de interlocución con el estado colombiano, proceso que lleva más de 100 años. En este sentido, me acerco más a los planteamientos de De la Cadena, dialogando con otros autores, para tratar de no dejar de lado la autoconciencia política e histórica del pueblo arhuaco, que como argumentaré, no es una cuestión que se pueda separar de su cosmo-ontología. La relación y gestión entre los seres del cosmos establece una política.

Stengers (2003, 2005) hace una propuesta cosmopolítica en la cual, alejándose del concepto de Kant de cosmopolita como ciudadano del mundo, plantea que cada configuración ontológica diferente a la eurocéntrica, constituye un mundo válido que genera su sistema epistemológico, siendo que los encuentros entre mundos diferentes están sometidos a hegemonías diversas, y cada encuentro corresponde a un acontecimiento incierto de reconfiguración de los mundos en cuestión, que no son extraños el uno del otro y sus articulaciones dependen en gran parte del sistema cosmo-ontológico de cada uno y su manera de lidiar con la alteridad. La propuesta de Stengers es una invitación para reconsiderar las lógicas que se dan en los encuentros y observar qué se ha quedado fuera.

Latour (2007) señala que la división naturaleza/cultura implica también una división del trabajo, dominios de conocimiento. La naturaleza entendida como una entidad objetiva, autónoma, externa a la experiencia humana, se rige por las ciencias. Gracias a la jerarquía epistemológica, la ciencia se sostiene como la única vía de entender y afectar el mundo real, en cuyo marco, los seres son determinados por procesos biológicos. Este es el campo de las ciencias, de los hechos comprobables por el método científico.

Por otro lado, estaría la cultura, que como ya he referido, en esta racionalidad moderna, se relaciona con una construcción cognitiva, explicaciones *folk* o inocentes del mundo (INGOLD, 2001), que constituirían los “saberes culturales”. En el campo de la cultura se ubican los sentimientos, los afectos, los sueños, la agencia, los valores. Así, la cultura como lugar de la diferencia y de los valores, sería el campo de lo político.

Para De la Cadena, estos principios onto – epistemológicos, se encuentran en la base de la política moderna, y hacen parte de su colonialidad, que excluye otras configuraciones ontológicas y otras existencias como posibles sujetos políticos (DE LA CADENA, 2015). La política moderna está centrada en el individualismo y la racionalidad eurocéntrica (MOUFFE, 2003). Casos como el de *Inarwa* desafían esa noción. De la Cadena (2010) argumenta que el hecho de que algunos pueblos indígenas estén trayendo a la discusión política estas otras existencias, implica una ruptura política. La autora toma conceptos de política de Schmidt y Mouffe, quienes plantean que la política es el campo donde las diferencias antagonistas son reguladas, sin que se niegue el conflicto. La política serían las prácticas que regulan las diferencias entre adversarios, reconociéndolas como relaciones atravesadas por el poder. Es decir, la política tiene que ver con el reconocimiento del otro, como adversario, en relaciones de poder que deben reconocidas y no negadas. De la Cadena agrega, que, así como en la democracia liberal, el conflicto fue negado en pro del consenso, en la política moderna, la “naturaleza” entendida desde la racionalidad moderna, es negada. En este sentido, solo los humanos pueden relacionarse en la política. Aquellos seres que en la racionalidad moderna pertenecen a la “naturaleza”, no son tomados en serio como adversarios políticos válidos. Su existencia es definida desde la “creencia”. Así, la racionalidad basada en la separación naturaleza y cultura, que soporta la definición de la política moderna y que hace parte de colonialidad, niega el reconocimiento político de otros mundos, y de otras existencias que son más que humanas, como los *anugwe jina* del caso arhuaco. Exigir el reconocimiento de estas otras existencias, plantea, siguiendo a De la Cadena, una ruptura con la política moderna. Implica también desde Stengers y Viveiros de Castro, el reconocimiento de las prácticas cosmológicas indígenas como políticas que regulan la alteridad entre los seres del cosmos. Teniendo en cuenta que los no-indígenas y el estado hacen parte del cosmos, esas políticas tienen lugar también en el manejo de las relaciones con el estado, es decir que hay una conexión parcial entre las políticas cosmológicas indígenas y las políticas estatales.

Este reconocimiento político considero que es central en estos procesos de reparación y compensación, como el caso de *Inarwa*, en cuya concertación operarán las nociones particulares de cultura del contexto colombiano y sus prácticas políticas. Recordemos que la sentencia reconoce que hubo una afectación “cultural”. Mi análisis busca ir más allá de los límites de esas nociones de la racionalidad moderna, para

profundizar en *Inarwa* como un *anugwe jina*, sin dejar de lado el conflicto y el contexto histórico político en que esta investigación se inscribe.

En Colombia las relaciones étnicas con el estado suelen abordarse desde las políticas multiculturales, al ser las prácticas políticas que se adoptan frente al hecho social de la heterogeneidad cultural (HALL, 2010 *apud* BOCAREJO; RESTREPO, 2011). Las políticas multiculturales en Colombia se formalizaron con la Constitución Política de 1991, que reconoce a la nación como pluriétnica y multicultural. En este marco se consolidaron figuras de protección de territorios étnicos y espacios de participación social.

Sostengo que la colonialidad de la política moderna basada en la separación de naturaleza y cultura, se actualiza en las nociones de cultura del multiculturalismo en Colombia, articulándose a las múltiples paradojas del multiculturalismo, que como refiere Bocarejo (2011), pretende articular a poblaciones que han sido marginadas históricamente, a la vez que perpetúa las relaciones de exclusión. Las nociones de cultura que operan en el marco del multiculturalismo en Colombia, despojan del carácter histórico y político a los pueblos indígenas (BOCAREJO; RESTREPO, 2011; CHAVES, 2011), y al actualizar la racionalidad moderna y las consecuencias políticas de la separación entre naturaleza y cultura, mantienen jerarquías epistemológicas que no reconocen la agencia del conocimiento indígena en el mundo real, limitando la participación e incidencia indígena en los planes y acciones que los afectan. En otras palabras, la jerarquización epistemológica de la ciencia y la universalización de la ontología que la sostiene, se articulan con las nociones de cultura en las prácticas multiculturales en Colombia, negando los procesos históricos que han subalternizado a los pueblos epistémica, política y ontológicamente. No reconocer los procesos de subalternización, la lucha indígena y la legitimidad de otra configuración de mundo que sostiene otro sistema epistemológico que no es reconocido como tal, sino como “creencias”, les niega a los pueblos su carácter de actores políticos e históricos. Su cosmo-ontología se traduce univocalmente restándole su diferencia y potencia. Como consecuencia de esta reducción, los mecanismos de participación creados para la articulación de la “visión indígena de territorio”, no cuestionan la noción misma de territorio, y las herramientas conceptuales para ordenarlo, provienen de las ciencias de la conservación. Los conocimientos culturales se quedan en una burbuja de lo abstracto, incapaz de afectar al mundo, considerado “real” y objetivo. Es decir que sus conocimientos no son abordados como lineamientos que efectivamente puedan

liderar proyectos para el bien común, o acciones de reparación y compensación, como en este caso.

Abordar el caso de *Inarwa* desde una perspectiva ontológica, situada en el contexto histórico político, puede aportar al reconocimiento de otros sentidos de “naturaleza” y territorialidad del pueblo Iku, así como al reconocimiento de su cosmología como una política ontológica que afecta el mundo real, situada y consciente de rol histórico.

El pensamiento racional científico moderno establece según Descola, una diferenciación entre la naturaleza y los humanos, en la que solo los humanos como especie, poseen características metafísicas, que Descola llama “interioridades”. Estas incluyen intencionalidad, subjetividad, la capacidad de sentir y compartir afectos y emociones, la capacidad de significar y entender nociones complejas como compartir un mismo origen o “pertenecer a una misma categoría ontológica” (DESCOLA, 2005, p. 103). Descola reconoce en esta configuración ontológica una tipología que llama “naturalismo” (DESCOLA, 2005, [2005] 2012).

Argumenta Descola ([2005] 2012) que, para otros grupos, las “interioridades” pueden ser compartidas por seres humanos y otros seres del cosmos, lo que correspondería a una tipología ontológica animista. Así, la humanidad es una condición compartida con otros seres en los universos amerindios.

Estos planteamientos ayudan a entender la territorialidad implícita en la “Ley de Origen” y en las prácticas de los pueblos de la SNSM. Los *anugwe jina* son seres con interioridades, que están relacionadas con pensamientos/conocimientos que les permiten relacionarse e incidir en su vitalidad y la del territorio que componen. Esta característica de los seres se llama *anugwe*, potencias que sostienen la vida. Así, la vitalidad del territorio está relacionada no solo con procesos biológicos, sino también con el intercambio de *anugwe*. *Anugwe jina*, hace referencia a todos los seres que tienen *anugwe*, aquellos que nosotros llamaríamos montañas, piedras, animales, etc. Es por esto que *anugwe jina* es traducido rápidamente por los arhuaco como “seres de la naturaleza”, para que los “hermanitos menores” o *bunachi*, podamos entender. El problema es que en esta traducción se impone la univocalidad del universo racional moderno, se pierden las connotaciones del universo ontológico indígena y su manera particular de experimentarlo y actualizarlo.

Los *anugwe*, no corresponden a un espíritu o alma, pues la dicotomía alma/cuerpo no hace parte del universo de la SNSM. Los *anugwe* se manifiestan en

el cuerpo, existe una continuidad entre estos planos y la existencia de uno no es posible sin el otro, siendo que el pensamiento es el origen primordial de toda la existencia, el *Seyn zare*, según la Ley de Sé, que referiré más adelante.

El cuerpo de una persona no está dado, este se afecta y se constituye constantemente en las relaciones que establece un ser con otros seres mediante el intercambio de *anugwe*. Así como el cuerpo, el territorio, para los indígenas de la SNSM no es algo dado, es la interacción entre los seres del cosmos, y las prácticas que regulan esas relaciones; así, el territorio es un tejido de relaciones entre los seres (OGT, 2012).

Inserción en campo y acuerdos de colaboración mutua para la investigación

Comencé a trabajar en la Sierra Nevada de Santa Marta en el año 2011. Tras trabajar desde el 2003, con comunidades indígenas en la región de la Orinoquia y Amazonia colombianas, comencé a trabajar en el Área de Participación Social de la Dirección General de Parques Nacionales Naturales de Colombia. Desde allí, mi función era asesorar los procesos de articulación de la “visión indígena del territorio”, a los planes de ordenamiento de las áreas de conservación ambiental de interés nacional, Parques Nacionales Naturales (en adelante PNN), que se traslapan con Resguardos indígenas, territorios de propiedad colectiva y administración indígena. Los procesos que yo asesoraba, corresponden a las regiones del Pacífico y Caribe. En esta última se encuentran los PNN Tayrona y Sierra Nevada de Santa Marta, ambos traslapados con otra figura territorial que es el “Territorio ancestral”, y en el caso del PNN Sierra Nevada, traslapado casi en su totalidad con los resguardos indígenas¹⁷. Durante el 2011 estuve viajando constantemente entre Bogotá, Santa Marta y Valledupar, a reunirme con el equipo del PNN Sierra Nevada, los líderes indígenas y otras entidades que tienen incidencia sobre los territorios indígenas. La importancia de estos procesos de negociación y articulación hizo que fuera necesario que el equipo del PNN incluyera permanentemente una persona con un perfil social

¹⁷ Para más información sobre el PNN SNSM véase

<http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/region-caribe/parque-nacional-natural-sierra-nevada-de-santa-marta-2/>.

Sobre el PNN Tayrona:

<http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/region-caribe/parque-nacional-natural-tayrona/>.

(todos los miembros del equipo tenían formación en ciencias naturales y afines), para liderar estos procesos. Así que decidí tomar ese cargo y me fui a vivir a Santa Marta, para tener la oportunidad de dedicarme de lleno a la Sierra Nevada.

En ese marco de negociaciones políticas, pude acercarme a las organizaciones indígenas y participar de los espacios de interlocución con entidades públicas y privadas, en los que conocí la larga lista de tensiones alrededor del territorio, y la participación indígena, que mencioné anteriormente. Los constantes equívocos, me motivaron a volver a la academia para profundizar en las prácticas indígenas que enactúan el territorio. Realicé la maestría en Antropología Social en la UFRGS con el apoyo de una beca de la OEA. Mi proyecto de investigación sobre la territorialidad indígena, fue apoyado por la Organización Gonawindwa Tayrona OGT, organización liderada por el pueblo kogui pero que reúne a los cuatro pueblos. El Cabildo Gobernador José de los Santos Sauna, me permitió articular mi proyecto al proceso que estaban adelantando con el Ministerio de Cultura para la declaración de la SNSM como patrimonio material e inmaterial.

Esta trayectoria de trabajo e investigación, me permitió conocer a líderes indígenas de los cuatro pueblos, principalmente kogui e Iku. Fue en este marco, que conocí a los líderes Iku, con quienes acordamos el desarrollo de mi investigación de doctorado sobre *Inarwa*. Hicimos un acuerdo de colaboración mutua. Como ya comenté, el problema de investigación fue definido en función de las necesidades y prioridades de la agenda política de la organización Iku, la CIT. En el desarrollo de la investigación, sin embargo, me fue dada total libertad para escoger los caminos que yo misma pudiera abrirme en campo. Después de que en 1999, las organizaciones indígenas reclamaran autonomía para hablar por sí mismas, como ya comenté, las investigaciones en la Sierra disminuyeron. Es necesario contar con la aprobación de las organizaciones para ingresar a investigar al territorio. En los últimos años, la CIT ha estado más abierta a la realización de investigaciones académicas de pos graduación, pues ha habido otros procesos de demandas, en los que argumentos académicos han aportado en sus luchas, como por ejemplo, las investigaciones de Duque Cañas (2009) y Vargas (2004), que aportaron a la sentencia T-849 de 2014.

Figura 9 — Arhuacos realizando trabajo tradicional cuando no se les permitió el acceso a la cumbre del cerro en febrero de 2016



Fuente: Archivo de la autora.

Acordamos que mi trabajo lo realizaría de forma paralela al proceso de concertación, y a la realización del diagnóstico participativo que daría cuenta de la afectación sufrida por *Inarwa*. Acompañaría estos procesos en la medida que me fuera posible, debido a la distancia y los tiempos de mis compromisos académicos. Me comprometí a entregar informes de actividades y avances, que entregué a final de cada año (2016, 2017, 2018) a la Secretaria de la CIT, y a colaborar en lo que fuera posible. Así, organicé una base de datos para la CIT, sobre las comunicaciones oficiales y documentos relacionados a *Inarwa*. Es común que investigadores en campo, apoyen mediante el registro fotográfico de eventos o prácticas, pero en el caso arhuaco, y pensando en la organización CIT, ellos tienen más habilidades y mejor tecnología que yo, así que aporté desde la redacción de algunos comunicados de la CIT, y de textos solicitados por Amado Villafañá para divulgar eventos y promover

alianzas para el apoyo a la lucha indígena contra actividades que amenazan al territorio. Con Amado, que fue quien me convidó en primer lugar a centrarme en el pueblo Iku, habíamos acordado que trabajaría en un proyecto suyo llamado “antecedentes históricos de la lucha del pueblo arhuaco. El aporte de Juan Bautista Villafañe, Duanes”, quien fue su padre. A cambio de mi participación en ese trabajo, Amado ofreció conseguirme transporte para subir y bajar de Nabusímake. Con la CIT, a través del Secretario Hermes Torres, acordamos que me apoyarían con hospedaje y parte de la alimentación.

A las autoridades locales las conocí en febrero de 2016. Tras la promulgación de la sentencia, la CIT convidó a subir al *Inarwa*. Llegaron más de 300 personas iku a la cumbre de 3600 metros de altura, pero el ejército no nos permitió ingresar, hasta tanto no se realizara un acuerdo con los altos mandos en Valledupar. Sin embargo, permanecimos allí haciendo “trabajo tradicional”, y yo aproveché para conversar con las autoridades de Nabusímake y organizar mi temporada de campo para mitad de ese año.

Una vez regresé a mitad de año, salí de Valledupar a Nabusímake con el Secretario Hermes Torres, que también se dirigía allá. Llevando el permiso para realizar mi investigación, que había firmado el Cabildo Gobernador, Hermes me acompañó a reportarme con las autoridades de Nabusímake. Luego, con mi permiso en mano, empecé a hacer visitas a otros líderes o mayores llamados *zakuko* (cabeza), reconocidos por su trayectoria y conocimiento. La gran mayoría se mostraron amables pero desconfiados, sobre todo cuando mencionaba mi profesión: antropóloga. “¿eso es como arqueología?”, me preguntaban con desconfianza. No es raro esta desconfianza después de que muchos antropólogos y arqueólogos debilitaron el territorio en nombre de la ciencia, llevando lo que para ellos eran “objetos arqueológicos” pertenecientes a la nación, y que para los indígenas eran la fuerza de los padres ancestrales. Camilo Niño, un *zakuko* del sector del Pantano, me recomendó presentarme en una asamblea general que tendría lugar el siguiente fin de semana. En esa reunión me presenté, expliqué los objetivos de mi trabajo y tras la aprobación de todos, comencé a moverme en campo con más apertura. Realicé 4 temporadas de campo repartidas en tres años así: 2 temporadas en 2016, una en 2017, y una en 2018, con un total de 13 meses. Mi base fue en las cabañas de la profesora Ibet Izquierdo, gracias al apoyo de la CIT, donde contaba con una habitación dotada con

una cama, y una mesa. Posteriormente, al ir creando relaciones de amistad, pasaba cortas temporadas en casas de familias cercanas.

Sobre el proceso de concertación ordenado por la sentencia, acompañé dos reuniones, en las que se acordó la realización de un Diagnóstico participativo sobre la afectación de *Inarwa*. Para este fin fue contratado un equipo dirigido por el sociólogo Pablo Gonzales, quien contó con el apoyo de un biólogo y un economista, y el apoyo en campo de Luisa Castañeda, abogada que asesora a Gerver Zapata, líder de la CIT que encabeza el proceso de *Inarwa*. Acompañé la primera etapa del diagnóstico, realizada durante varios días en Simonorwa, apoyando la labor del equipo contratado, que se encontraba por primera vez en la Sierra. Llegué a conocer una versión preliminar del informe de este diagnóstico, que responde a los datos en campo y a la estrategia concertada con los abogados. Por respeto a la labor desarrollada por estos profesionales, y debido a que no acompañé todo el proceso, solo refiero aquí los datos e información que surgió en la primera etapa del diagnóstico que yo acompañé. Esto quiere decir también, que este trabajo no se corresponde exactamente con los argumentos presentados por el equipo contratado para la realización del diagnóstico participativo, la CIT y sus abogados en el proceso de concertación, si bien, si intenté seguir fielmente los caminos y relaciones, que, a mi entender, planteaban los testimonios de mis interlocutores. Esta tesis y el documento de diagnóstico difieren en varios aspectos, si bien ambos se centran en *Inarwa*. En primer lugar, hay diferencias metodológicas, mientras el diagnóstico fue realizado en 4 etapas intensivas de 3 a 4 días cada una, en las que se realizaron grupos de trabajo y entrevistas, mi trabajo implicó entrevistas y una investigación etnográfica de larga duración. Los objetivos de cada documento también difieren, incidiendo en el tipo de reflexiones analíticas que presentan; el diagnóstico se trata de un documento técnico que debía ser usado en el diálogo de concertación, por lo cual su redacción debía responder también tanto a la estrategia política del Consejo de Mayores de *Inarwa* y la CIT, como a la estrategia de los abogados que llevaban el caso, lo que implicó una negociación que no acompañé. Por su parte, esta tesis es un documento académico con discusiones teóricas, que no se supeditó a los tiempos de las actividades de la sentencia. Como ya comenté, las negociaciones formales de esta investigación, tuvieron lugar inicialmente con la CIT, la asamblea general y luego en las conversaciones con mis interlocutores, que decidían qué contarme y qué no, siendo que posteriormente tuve total libertad para el análisis y redacción del presente texto. Por otro lado, el punto de partida de esta tesis

es cuestionar la manera como solemos entender e interpretar el mundo indígena desde nuestras concepciones eurocéntricas. El extrañamiento del Consejo Mayor de *Inarwa* frente a la conceptualización del daño por parte de la corte como “cultural” y no “natural”, evidencia otras nociones de mundo y de territorio, que fueron mi punto de partida para explorar otras nociones ontológicas, la existencia de *Inarwa* como un *anugwe jina*, un ser de conocimiento y pensamiento que incide en las prácticas que crean y recrean el mundo arhuaco, y que repercute en todas las dimensiones de la existencia, incluso en los cuerpos de los seres humanos. Así mismo, lo que pretendo discutir en esta tesis son diferentes prácticas que construyen el territorio arhuaco, como un conglomerado de relaciones entre seres distintos, entre los cuales circulan las potencias que permiten la vida.

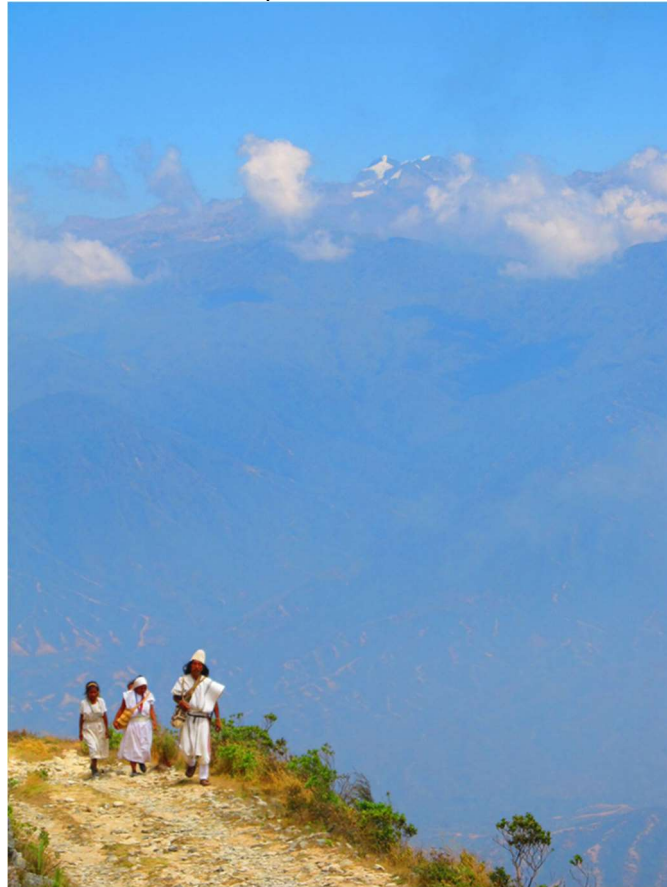
Tengo claro que un texto etnográfico es una ficción, en tanto refiere la interpretación que yo pude hacer de las palabras y actividades en las que pude participar. Aunque traté de abrirme al universo arhuaco, soy consciente de que mis herramientas epistemológicas han entrenado mi percepción y existencia en el mundo, y que difícilmente llegaría a experimentar el mundo Iku, como si fuera un *anugwe jina*. Como menciona De la Cadena (2015), esto no refiere una inconmensurabilidad, puesto que es posible una comunicación, sin embargo, es importante reconocer que la traducción que yo puedo hacer, tendrá algunos vacíos debido a nuestras diferencias de mundos unidos en conexiones parciales, enmarcadas en colonialidades onto-epistémicas. No pretendo hablar entonces de una totalidad Iku, sino referenciar experiencias y prácticas diversas de personas de Nabusímake y Simonorwa principalmente, que tuve la oportunidad de conocer y a quienes agradezco su generosidad conmigo. Estas comunidades hacen parte del sector suroriental del territorio arhuaco. Todas y todos siempre supieron los objetivos de mi investigación. Algunas personas me pidieron que no usara su nombre, en cuyo caso, aparecen nombradas con nombres que esas mismas personas sugirieron. Otras personas aceptaron que las nombrara, y otras prefirieron permanecer en el anonimato. Espero haber respetado sus decisiones y sus historias con mis descripciones y análisis.

Empecé mis recorridos con el apoyo de Misael Robles, arhuaco entusiasta e interesado en aprender, que me llevó a conocer a varios mayores y familias, sirviendo además de traductor. Ángel Izquierdo, también me llevó hacia otros sectores, me ayudó como traductor y me invitó a reflexiones con autoridades en el “Pueblito”. En Nabusímake muchas personas hablan español, pero no todas, sobre todo con algunos

mamos es necesaria la traducción. Incluso, algunos mamos hablan español, pero las cuestiones del conocimiento propio las refieren en ikun. Poco a poco fui aprendiendo ikun, reconociendo palabras claves, e intentando profundizar en las nociones propias, intentado evitar traducciones rápidas que reprodujeran mi propia conceptualización del mundo.

La complejidad y amplitud del *anugwe* (pensamiento, conocimiento) de *Inarwa*, relacionada con una noción específica de “alimento” y de “semilla”, me presentaba un panorama que cada vez se abría más, presentando posibles caminos para seguir indagando. Intenté profundizar en las huertas, pero fue difícil dado que las huertas son de cuidado masculino, y una mujer que puede tener la menstruación es una amenaza para la huerta. La dificultad para hablar del tema con hombres, hizo que no fluyera mucho. La potencia particular de los alimentos, era otro posible camino, pero aborda el sostenimiento del mundo, y se trata de un saber especializado de hombres mamos. Por otro lado, las fases del ciclo vital era un tema más abierto, que fluía mucho más fácil conversando con las mujeres que compartieron generosamente sus experiencias de embarazos, parto y menstruación conmigo (estos últimos que no alcancé a referir en este trabajo) temas directamente relacionados con *Inarwa*, en los cuales, como vería luego, se vinculaba en un solo circuito la construcción de cuerpos, siendo que el territorio es un cuerpo más. Así mismo, me mostró otra serie de conocimientos compartidos sobre el cuidado del cuerpo que me hubiera gustado profundizar más. No pretendo que estas experiencias sean “representativas” del pueblo IkꞰ. Como señala Hernández Castillo, a partir de L. Tsing (1993, *apud* Hernández, 2001, p. 32), esa pretendida “representación” favorece la homogenización, el entendimiento de un grupo como una unidad estable. Todo lo contrario a lo que quiero señalar. Espero lograr comunicar algo de la diversidad, multiplicidad y movimiento que pude percibir en mis experiencias con las experiencias de mis interlocutores.

Figura 10 — Familia Iku subiendo a la cumbre del *Inarwa*. Al fondo se alcanza a ver a *Chundwa*, el pico nevado.



Fuente: Archivo de la autora.

Contenido del texto

Cuesta (2018) realiza una interesante revisión sistemática sobre el estudio de los territorios indígenas en Colombia. A partir de varios autores, señala que el territorio es un espacio geográfico construido culturalmente. Apoyándose en Kusch, ese espacio geográfico tendría una dimensión simbólica. A partir de Giménez (2000 *apud* Cuesta, 2018, p. 62) afirma que las investigaciones en América latina sobre el territorio, presentan que este es una unidad geográfica, social y cultural. Más adelante discute a Echeverry (2004), quien afirma que el territorio es un concepto clave del lenguaje étnico político. En esta tesis pretende ir más allá de la concepción del territorio como espacio geográfico donde se proyecta la cultura. Concuero con Echeverry en la importancia política del territorio geográfico en el marco del relacionamiento con el estado, pues las relaciones históricas de colonización y despojo de tierras, justifican la lucha para la recuperación y defensa del espacio geográfico que les pertenece a los pueblos indígenas y que pueda garantizar la continuidad de las prácticas que recrean su universo y la vitalidad de los seres que lo componen. En este sentido,

apoyo las figuras territoriales que se han creado en el diálogo con el estado, estableciendo una frontera y un polígono para el territorio ancestral.

Sin embargo, existen múltiples territorios, aunque no solo porque existan diferentes culturas, como afirma Moreno. Considero que existen diferentes prácticas que crean diferentes territorios, siendo que estos pueden articularse o coexistir. Las figuras de protección de los territorios indígenas, por ejemplo, a partir de las cuales se definen fronteras y polígonos, coexisten con otras territorialidades en las que las fronteras pueden ser lo menos relevante. El territorio como un espacio dado sobre el que se proyectan “creencias” y que debe ser delimitado, es una noción que tiene su peso político, más aún en el contexto histórico latinoamericano, y particularmente en el caso arhuaco. Sin embargo, los territorios indígenas no se reducen únicamente a esa noción de territorio, que coexiste con otras prácticas que dan cuenta de otras territorialidades.

La relación del pueblo arhuaco con *Inarwa* da cuenta de diversas prácticas de construcción constante del territorio, y de la insuficiencia de la noción de espacio geográfico para entender estas relaciones. En esta tesis exploro prácticas en las que el territorio emerge en las relaciones que establecen los seres del cosmos, relaciones que inciden en las propias nociones de autoridad y gobierno, de la historia y de los procesos de construcción de cuerpo y persona. Este territorio, sin embargo, coexiste con el territorio entendido como unidad geográfica, noción que se ha construido históricamente, dando lugar a las figuras territoriales que se han creado para proteger a la Sierra Nevada, las cuales exploro en el capítulo uno. Partiendo de la descripción de una de las reuniones de concertación entre las empresas demandadas y los líderes indígenas, exploro las conexiones parciales construidas históricamente entre saberes y prácticas que han incidido en la configuración del territorio Iku, en el marco actual de políticas multiculturales y ambientalistas.

En el capítulo 2, me centro en el acercamiento a *Inarwa* como un padre ancestral, una autoridad, “dueño” y origen del conocimiento o *anugwe* relacionado con las semillas, el maíz, los alimentos, dominio de conocimiento que se extiende a la fertilidad y la sexualidad, y que se compone en relación a otros padres y madres ancestrales, constituyendo campos de saberes y de gobierno yuxtapuestos que dan cuenta de un sistema jerárquico de descendencia y conocimientos. Argumento que el mundo no-indígena hace parte del universo indígena y que como tal, la historia de relacionamiento está plasmada en el territorio y en las relaciones cosmológicas.

En el capítulo 3 abordo otras autoridades del territorio, de menor rango, que dan cuenta de la centralidad de las relaciones de composición mutua, de conexiones parciales que refieren fractales. Este tipo de relaciones las profundizo en el capítulo 4, en el que los modelos cosmológicos se replican en otras escalas como el cuerpo, la *Kankurwa*, la Sierra Nevada y el universo. Abordo la Sierra Nevada como el cuerpo-territorio de la Madre universal, en el que cada ser cumple una función, siendo que *Inarwa*, se relaciona con la regulación de la sexualidad y el ciclo vital.

En el capítulo 5 menciono aspectos generales de los “trabajos tradicionales”, que son los intercambios recíprocos de conocimientos y potencias que componen a los seres, tejiendo sus relaciones, con la mediación del mamo. Abordo el ciclo vital, y la noción de “alimentar” como afectación. Esta afectación implica una relacionalidad en la que los seres se componen mutuamente. Se hace presente la interdependencia y la necesidad de la regulación o mediación constante de las relaciones que tienden a fuerzas negativas.

En el capítulo 6, me centro en el *gunseymake*, la primera fase del ciclo vital, para abordar la construcción de cuerpos y personas, desde narrativas de algunas mujeres Iku y algunos mamos y sabedores. En este capítulo intento destacar, además de la intra -relación del cuerpo- territorio con los cuerpos y personas en esta primera de vida, que los conocimientos femeninos son de suma importancia para la vitalidad de las personas y del cuerpo-territorio, complementan las prácticas y conocimientos de los mamos, además de ser centrales en caso de que falte el apoyo de un mamo, casos en que tienden a activarse redes de apoyo y cuidado femenino.

En los comentarios finales, retomo el proceso de concertación entre la organización indígena y las instituciones demandadas. Comento cómo la potencia de la relacionalidad del territorio indígena fue ignorada, imponiéndose la noción de “cultura” del multiculturalismo, en la que opera la colonialidad de la política moderna.

1 LA CONCERTACIÓN

“A veces las cosas que atentan contra nuestra existencia tienen en sus manos la posibilidad de prolongar indefinidamente nuestro existir”

Figura 11 — Mural en un corredor del colegio arhuaco CIED



Fuente: Fotografía cortesía de Fabiola Beltrán y Elkin Herrera.

1.1 El cerro El alguacil, *Kaku Inarwa*

El diálogo entre las empresas demandadas y los representantes del pueblo arhuaco, que fue ordenado en la sentencia T-005 de la Corte constitucional (COLOMBIA, 2016), como resultado de la acción de Tutela, inició en agosto de 2016. Tuve la oportunidad de participar en la segunda reunión del proceso que se realizó los días 5 y 6 de septiembre de 2016.

No fue fácil concertar el lugar de los encuentros pues los mamos y líderes arhuacos insistían en que las reuniones debían hacerse en su territorio, en “donde se

encuentra *Inarwa*”, decían, y proponían que las reuniones se realizaran en Nabusímake, poblado reconocido como la capital del territorio arhuaco, su centro de gobierno, o bien en Simonorwa, donde se encuentra “La Liga” lugar de gobierno desde donde se han liderado las acciones para la defensa de *Inarwa*, como referí anteriormente.

Por su parte, las empresas demandadas se mostraban reticentes a esta propuesta, argumentando en primer lugar las dificultades para ingresar al territorio dada su geografía y las condiciones de la vía, cuya pavimentación llega solo hasta Pueblo Bello, y de ahí en adelante es rocosa, sinuosa, y solo puede ser transitada por camionetas 4x4 con conductores experimentados; en segundo lugar, resaltaban la necesidad de contar con los “recursos mínimos” para llevar a cabo la reunión, tales como un salón, luz, energía para los computadores, micrófono, proyector, tablero, mesas y sillas.

Finalmente líderes indígenas y representantes de las empresas demandadas, mediados por funcionarios de la sección de Consulta previa del Ministerio del Interior¹⁸ acordaron que la segunda reunión se desarrollaría en Simonorwa, pero no en la Liga, sino en lo que se conoce como “El edificio”, una construcción que asemeja una escuela de un piso, de ladrillo y tejas de zinc, que cuenta con energía eléctrica y varios salones, construido en el marco de un proyecto de conservación ambiental y cultural financiado por recursos públicos y de cooperación internacional¹⁹. Este edificio es usado para reuniones, talleres y capacitaciones.

El objetivo de esta reunión era concertar la ruta metodológica para el proceso de consulta previa ordenado por la Corte. Dado que el daño ya había sido causado, el proceso debía orientarse, según la Corte, a “determinar el impacto *cultural* causado por la construcción y operación de la base militar y la instalación de antenas, torres de comunicaciones, datos, telefonía, televisión, radio, aeronavegación y estaciones y subestaciones eléctricas en el cerro” (COLOMBIA, 2016, p. 85), esto enfocado a la posterior discusión de posibles acciones de compensación y reparación.

Los asistentes a esta reunión serían los representantes de las empresas demandadas: Ministerio de Defensa, Ejército Nacional, RTVC Sistema de Medios

¹⁸ La sección de consulta previa del Ministerio del Interior tiene entre sus funciones la moderación de las acciones que se realicen en el marco de las consultas previas.

¹⁹ Se trata del proyecto “Cordón Ambiental y Tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta”, ejecutado por la Fundación Pro Sierra Nevada, con recursos de Cooperación Española, Corporación Autónoma Regional de la Guajira y el departamento de prosperidad Social de presidencia, en el año 2015.

Públicos, Movistar Colombia Telecomunicaciones, Electricaribe, Telecaribe, Aeronáutica Civil; además de los representantes de la Dirección de Consulta previa del Ministerio del Interior, encargados de moderar y acompañar este tipo de procesos como garantes del estado, y el Consejo de Mayores de *Inarwa*, grupo de mamos y líderes de varios sectores del territorio arhuaco²⁰, que fue conformado en 2015 para liderar el proceso de reclamación.

Si bien la reunión era el lunes, el Consejo Mayor de *Inarwa* se reunió desde el domingo, con el fin de ponerse de acuerdo en sus objetivos y socializar la propuesta metodológica para la realización de un diagnóstico que permitiera abordar las afectaciones sufridas, propuesta que traía Gerver Zapata, líder arhuaco que ha estado al frente de la acción legal, y quien me había invitado a participar de la reunión. Gerver llegó con Luisa Castañeda, aboga Bunachi que lo apoya en los procesos que lidera, principalmente desde Casa Indígena en Valledupar, sede de la CIT.

Gerver lleva alrededor de 15 años trabajando con la CIT. Lo conocí cuando yo trabajaba con Parques Nacionales Naturales, él era el encargado de la CIT para las relaciones interinstitucionales. Siempre viste de “civil”, es decir que no usa manta, pero siempre lleva su cabello largo, su mochila y su poporo. Su liderazgo y claridad sobre los problemas del pueblo arhuaco es innegable, pero nunca ha ocupado un cargo de la directiva, al parecer por su casta, que según él, está más relacionada con hacer que con liderar.

Gerver presentó la propuesta metodológica que ya habían trabajado en casa indígena. Luego comentó que intentarían concertar de una vez cuando se daría la retirada de las antenas, lo que no sería fácil. La Aeronáutica civil, por ejemplo, ya les había pedido una concertación individual, argumentando que las antenas que están en el cerro son centrales para los aviones que circulan en el aeropuerto de Valledupar. Su argumento entonces, anteponía una noción de bienestar común por encima de los derechos colectivos indígenas. Los mamos consideraban estos aspectos, pero insistían en que era necesario recuperar y comenzar a fortalecer a *Inarwa* desde sus prácticas tradicionales. Para los mamos es indiscutible que son ellos quienes saben cómo devolverle la fuerza al cerro, por lo que no están dispuestos a considerar intervenciones externas con este fin; es decir, que la reparación no se negocia y se

²⁰ El territorio arhuaco está organizado en 4 sectores que reúnen 19 asentamientos: Zona central, que es Nabusímake y sus alrededores; zona occidental, oriental y sur.

defiende como parte de la autonomía y la reivindicación de las prácticas y conocimientos propios.

Sobre el tema de las compensaciones, los mamos opinaban que era justo que las empresas pagaran una suerte de “multa”, por el tiempo que habían ocupado su cerro sin permiso; sin embargo, también consideraban la opción de que no pagaran nada con tal de que se fueran y retiraran sus antenas inmediatamente. No obstante, señalaban algunos líderes la necesidad de recibir un recurso económico para pagar los gastos logísticos y de asesoría jurídica que los había traído a este punto, incluso los gastos de esa reunión.

Por otro lado, la cuestión del impacto cultural daba lugar a más dudas, se preguntaban, ¿por qué la corte solo habla de afectación cultural?, ¿por qué no se puede hablar de afectación medio ambiental, si son los “seres de la naturaleza” los que han sido afectados?, ¿Por qué si el argumento medio ambiental había ayudado a defender el territorio anteriormente, no podía hacerlo en este caso?

Una vez acordaron la propuesta que se presentaría al día siguiente, Gelver, Luisa y yo nos retiramos. Regresamos al día siguiente y las mujeres de la cocina nos indicaron que debíamos ir a un *kadukwe* que estaba camino al río, donde ya se encontraba el Consejo de mayores haciendo *a'buru*, esto es, trabajo tradicional. Luisa y yo esperamos que nos indicaran en dónde sentarnos y qué hacer, siendo las únicas mujeres y *bunachi* en ese espacio. Nadie nos dice nada, así que seguimos a Gelver. Una vez nos acomodamos, se acercó un mamo y nos entregó el que sería el material de este *a'buru*, que también se nombra como *a'buru*. Se trata de un trozo de una hojita seca de maíz. Jairo, quien es secretario de la comunidad de *Simonorwa*, y que va a servir de traductor durante la reunión, nos indica que debemos dividir esa hojita en ambas manos, y en cada mano debemos hacer bolitas, pensando que son costales en los que guardamos dinero, acuerdos, buenas palabras, y la intención de que se logre todo lo que se acordó la noche anterior. Mamo Miguel de Nabusímake y mamo Hipólito de *Simonorwa* son quienes lideran el *a'buru*. Minutos después, todos los participantes van pasando y le entregan a estos mamos sus *a'burus* ya cargados con sus pensamientos. Los mamos los van guardando en dos hojas de maíz, una para los *a'burus* de la mano derecha y otra para los de la mano izquierda. Muy seguramente, las indicaciones de lo que se debía pensar y *depositar* en las bolitas fueron más precisas en *ikun*, diferenciando lo que debía ser pensado y así depositado en los *a'burus* de cada mano. Las indicaciones para Luisa y para mí fueron más sencillas,

tal vez por la traducción o tal vez no era necesario que las únicas *bunachi* en ese grupo, diferenciáramos lo “positivo” y lo “negativo”, como suele hacerse con cada mano y lado del cuerpo en los *a’buru*. Recuerdo, por ejemplo, el trabajo tradicional cuando subimos en febrero del 2016 al *Inarwa* y el ejército no nos dejó entrar; el mamo que dirigió el trabajo habló más de 5 minutos indicando qué se debía depositar en los algodones de cada mano, sin embargo, cuando pedí traducción, solo me dijeron “piense en todo lo que ha comido desde que nació, guarde ahí toda clase de comida que ha comido”. En todo caso, el *a’buru* de Luisa y el mío lo recogió el mismo mamo que nos había entregado la hojita, mantuvo separadas las bolitas que habíamos hecho con la mano izquierda de las que habíamos hecho con la mano derecha, y así fue a entregárselas a mamo Vicencio. Todos volvimos caminando al edificio y los mamos se quedaron “entregando” los *a’burus* de todos. Este trabajo que se quedan haciendo los mamos hace parte de la *mediación* que ellos establecen entre los seres humanos y otros seres del cosmos; en algunos casos con ayuda de sus esposas, preparan el material disponiéndolo para que reciba lo que cada persona va a depositar ahí, que es su pensamiento, posteriormente reciben ese material de la persona, lo potencian con su pensamiento y conocimiento, para luego entregarlo a un ser *anugwe jina* que, según dicen los mamos lo recibe como alimento espiritual, y potenciará esos pensamientos que recibió.

Una vez llegaron los representantes de las empresas y el ejército, los arhuaco les pidieron que se prepararan para hacer trabajo tradicional. Le pedí a Jairo si podía acompañar y accedió. Caminamos hasta el río Ariguaní, el cual nace en el cerro *Inarwa*, y lo cruzamos pasando por encima de un grueso tronco caído que hace las veces de puente. Desde ahí se podía ver “La Liga”, estaba a unos 300 metros aproximadamente. En el camino, Jairo me explicó que íbamos a donde estaba el “dueño” de la parte negativa del problema de *Inarwa*, “dueño” de los que venían a negociar. Al llegar al lugar, Mamo Vicencio se sentó frente a una piedra que parecía sofocada por las raíces de un árbol que crecía sobre ella. A su lado estaban los muchachos que estaban cumpliendo el rol de semaneros²¹. Jairo se mantuvo de pie para asegurarse que lo escucharan bien, mientras comunicaba en español las palabras de mamo Vicencio que hablaba en ikun.

²¹ Los “semaneros” son muchachos jóvenes que deben hacer funciones de vigilancia y apoyo a las autoridades. Algunos realizan esta actividad voluntariamente y para otros es una imposición por haber cometido una falta. El tiempo que duren ejerciendo labores de semanero, depende de la falta cometida.

Les pidieron que se quitaran los zapatos, y luego los semaneros le entregaron a cada persona unos hilos de fique para que sostuvieran en la mano derecha, y otros hilos también de fique, pero más gruesos y pintados de color rojo, para que sostuvieran en su mano izquierda. Yo no recibí material, lo que me alegró pues eso indicaba que ya estaba claro mi rol y que yo no pertenecía a este “dueño”. Les pidieron que apagaran los celulares para que se pudieran concentrar bien. Mamo Vicencio empezó por explicar que la piedra donde estábamos era el problema del cerro *Inarwa*, que no se encuentra bien. Así como la piedra está atrapada por el árbol, el cerro está atrapado por el ejército y las antenas. Les pidió que pensarán en eso cerrando sus ojos. Comentó que el rojo es *lo “negativo”*, pero que *lo “positivo”* debe ganar siempre y debe ser el que guía las acciones. Los asistentes siguieron las instrucciones recibidas. Jairo continuó traduciendo y les pidió a los que hablarían en la reunión, los “jefes”, que dejaran sus palabras y objetivos en los hilos. Les pidió a todos que pusieran su nombre ahí, en pensamiento. Reiteró que esa piedra es “dueña” de ellos. Los muchachos semaneros pasaron por cada uno recogiendo los hilos, sin mezclar los de la mano derecha y los de la izquierda, y se los entregaron a mamo Vicencio, quien permaneció sentado. Luego les pidieron que entregaran algunas monedas extranjeras o lo que tuvieran al mamo, después de lo cual debían ir a lavarse las manos y los pies al río. Los *bunachi* entregaron sonriendo billetes de \$20.000, de \$10.000 y monedas, pero luego en voz baja comentaron entre ellos por qué el mamo les había cobrado por ese trabajo. Luego le pidieron si podían tomarse fotos con él, Vicencio respondió en ikun y Jairo y él se rieron, dijeron que no había problema. Jairo se volteó y me susurró, “tómense todas las fotos que quieran ¡pero el cerro me lo dejan aquí!”. Luego de las fotos, todos regresamos al edificio, excepto mamo Vicencio quien se quedó trabajando con los materiales que había recibido, preparándolos para entregarlos.

En el camino de regreso al edificio, Jairo me explicó que en la mañana nosotros habíamos hecho trabajo en el lugar que era “de positivo”, por eso, el trabajo tradicional se enfocó en fortalecer nuestros pensamientos. Los representantes de las empresas no podían ir allá, pues su “dueño” era otro, era esa piedra donde estuvimos, la piedra, que se encuentra al otro lado del río Ariguaní, era “de negativo”. Por esta razón su trabajo espiritual debía enfocarse en limpiar sus pensamientos. Le pregunté si había escuchado lo que habían comentado sobre que el dinero recogido era para pagarle al mamo y le dio risa, me dijo, ¿“usted se acuerda que esta mañana nosotros recogimos

sacos de plata?, bueno ellos también tenían que hacerlo, y ellos son quienes tienen que pagar, hay que dejarlos que piensen lo que quieran”.

Figura 12 — Foto con el mamo después del trabajo tradicional en el *Kadukwe* “negativo” de *Inarwa*: la piedra atrapada por las raíces del árbol. De izquierda a derecha: Jairo (de pie), dos semaneros, Mamo Vicencio, el representante de Movistar y dos delegados del ejército.



Fuente: Archivo de la autora.

El salón donde se desarrollaría el diálogo estaba dispuesto con una tarima al frente, en la cual se encontraban las mesas donde se sentarían los representantes del ministerio del interior, que moderarían la reunión, con toda la tecnología necesaria: proyector, computadores, tablero. Abajo, estaban las sillas mirando hacia la tarima. El salón parecía estar dividido, del lado derecho se sentaron los arhuacos, del lado izquierdo, los representantes de las empresas.

Los representantes del Ministerio del interior abren la reunión, mencionan los objetivos de la reunión, proponen un orden del día, y recuerdan los lineamientos jurisprudenciales que guían el proceso de consulta previa. A continuación, el cabildo Gobernador arhuaco, José María Arroyo, da la bienvenida a los asistentes, en *ikun*, saludando primero a su pueblo, y luego en español dirigiéndose a los *bunachi*.

Luego de las breves presentaciones de los asistentes, Jeremías Torres, toma la palabra. Jeremías es un hombre arhuaco de aproximadamente 50 años, siempre viste su manta y gorro blanco tradicional, el *tutusoma*. Es un líder reconocido tanto

interna como externamente gracias al conocimiento que tiene sobre el pensamiento indígena y *la Ley de origen*, por sus habilidades para hablar en público y servir de mediador con entidades externas públicas y privadas. Se ha desempeñado como Secretario de la CIT, y es delegado en la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas MPC²². En una charla de 25 minutos, Jeremías habló de la *Ley de origen*, la presentó como el conocimiento y sabiduría del pueblo arhuaco que les permite existir. Contó el proceso de creación del universo y la misión del pueblo arhuaco de cuidar ese mundo que *Seránkua* creó dispersando su semilla, estableciendo puentes constantemente con otras lógicas: “esto es como nuestro *génesis*, de la biblia de ustedes”, “nuestra misión es *conservar* la naturaleza, somos cuidadores”; habló de *Inarwa* y de su misión de regular la temperatura en el cuerpo de la Madre universal que es la Sierra Nevada de Santa Marta, pero al estar todo *desordenado*, no la puede cumplir y vienen los “problemas del cambio climático”. Jeremías también estableció diferencias con el conocimiento de los *bunachi*, “en la escuela nos han enseñado que hay seres con vida y otros inertes, pero para nosotros no es así, todos tienen vida”.

En suma, Jeremías estaba señalando en primer lugar, que su sistema epistemológico, su *pensamiento*, está directamente relacionado con la configuración de su existencia, lo que resuena con las palabras de la filósofa I. Stengers (2003) quien observa que, para simetrizar sistemas epistemológicos, es necesario, como punto de partida, reconocer mundos con configuraciones ontológicas distintas que generan sus propios mecanismos de creación y transmisión de conocimiento. Jeremías evidencia las relaciones tejidas entre dos sistemas de conocimiento, el científico y el indígena, y señala una diferencia central entre estos: la vitalidad no se reconoce en los mismos seres, tal vez se trata de diferentes maneras de entenderla. Los puentes que hace Jeremías entre estos mundos, dan cuenta de los marcos en que han sido articulados los indígenas a la racionalidad dominante: lo sagrado y lo ambiental.

La charla de Jeremías no se trata simplemente de una presentación protocolaria de la “visión indígena de la SNSM”, como aparece referenciada en el acta de la reunión (MINISTERIO DEL INTERIOR DE COLOMBIA, 2016), se trata de una

²² Instancia de diálogo de las organizaciones indígenas con el estado, adscrita al Ministerio del Interior y creada en 1996 tras presiones de los movimientos indígenas que exigían el cumplimiento de los derechos consignados en la constitución de 1991

traducción de la propia política del mundo arhuaco, y en este sentido, es un intento de simetrizar sus propios conocimientos y la configuración ontológica en que estos son posibles, frente a los conocimientos y principios legales que rigen parte del proceso; Jeremías está trayendo a este conflicto legal, los principios de gobierno arhuaco, que no son una “representación cultural del mundo”, si no su propia política, los criterios según los cuales se regulan las relaciones entre los seres del universo; política que se enactuó, por ejemplo, con los pagos aquí descritos que, según el acta, fueron realizados antes de iniciar la reunión. En realidad, para los arhuaco, fue con esas actividades que tuvo inicio la reunión: *alimentando* con pensamientos e intenciones la relación con el padre *Inarwa* desde el lugar en el que los asistentes se posicionan ante el conflicto que condiciona la actual existencia de *Inarwa*, siendo que es posible identificar un lugar para una potencia “negativa”, donde se posicionarían los relacionados con las causas del problema, y otra “positiva”, quienes buscan el fortalecimiento del cerro, cada uno en un lado diferente del río Ariguaní, cada uno desde donde se encuentra su “dueño”. No se trata de arhuacos versus *bunachi*, puesto que, tanto a la abogada como a mí, la antropóloga, se nos indicó permanecer del lado “positivo”. De manera que nuestro “dueño” no respondía a una condición esencial de nuestra existencia como no-indígenas, sino a un posicionamiento en un momento específico, que puede no ser constante. De todas formas, esto no nos pone al mismo nivel que los arhuacos; mientras que los *a'buru* de los arhuacos fueron recibidos directamente por el Mamo, los *a'buru* de los *bunachi*, incluidos el mío y de la abogada, fueron recibidos por quien asistía al mamo, tal vez haciendo una mediación necesaria ante nuestra diferencia que debe ser amansada, sea del lado del conflicto que nos encontráramos. Se trataba entonces de “ordenar”, de poner a cada uno en su lugar de acuerdo a su función en ese preciso momento, incluyendo a otros seres del cosmos, como el padre *Inarwa* y las piedras o *kadukwe* en las que cada grupo hizo pago.

Por otro lado, la traducción y los puentes que establece Jeremías en su presentación, no son una cuestión sencilla. Es importante señalar la gran capacidad de Jeremías y de muchos otros líderes indígenas para transitar por otros mundos para facilitar la inteligibilidad mutua, pero este tránsito no es tan simple pues se enmarca en relaciones históricas de subordinación, en tensiones, limitaciones y negociaciones constantes. Los mamos y líderes arhuacos, a pesar de los esfuerzos, son conscientes

de esto. Mamo Miguel, por ejemplo, ya en el segundo día de reunión, y ante la dificultad de llegar a un acuerdo, afirma, según la traducción hecha por Jairo Zalabata:

Para nosotros presentar o decir lo que nosotros decimos “es esto”, es muy difícil (...) eso nunca nos lo van a entender porque eso lo *sentimos* nosotros. Sabemos dónde está afectado [*Inarwa*], como hay que contribuir, como hay que cancelar y como hay que responderle para que se reestructure nuevamente lo que está afectado (Miguel Niño, 2016).

La reunión continúa con la presentación de la propuesta metodológica de los arhuaco. En esta, se solicita una alta cantidad de dinero para la realización de actividades internas, que permitan el análisis de los daños causados y las acciones para su reparación y mecanismos de compensación, en otras palabras, un diagnóstico. Argumentaron los líderes que defendieron su propuesta, que era necesario hacer pagamentos y consultas espirituales en diferentes lugares del territorio para definir los pasos a seguir, que, en todo caso, serían realizados por los mamos, pues son ellos quienes tienen el conocimiento para “recuperar la fuerza de *Inarwa*”. Estos procesos debían sustentarse en la Ley de Origen.

Si bien los funcionarios citados en el encuentro iniciaron manifestando una apertura al diálogo y a entender la “cultura arhuaca”, no se sentían cómodos con la propuesta, pues no estaban dispuestos a invertir una gran cantidad de dinero si no tenían garantías de que se lograría un acuerdo, además ellos querían hacer parte de las actividades de diagnóstico. Tampoco tenían claro si ese diagnóstico hacía parte de la etapa de preconsulta o ya del proceso propiamente dicho de consulta²³, no entendían hasta qué punto esa propuesta respondía a los vagos lineamientos de los procesos consultivos. La defensa de la propuesta indígena se basaba en la reivindicación de la autonomía para ejercer sus procesos internos de consulta y decidir los procesos para recuperar al cerro desde su propio conocimiento.

Después de dos días de reunión, no se logró ningún acuerdo. Se citó a otra reunión el día 21 de septiembre, de nuevo en *Simonorwa*, para lo cual los arhuacos

²³ El proceso de consulta previa, si bien no está claramente reglamentado en la legislación colombiana, se rige por la ley 21 de 1991, que implementa el Convenio de la OIT. En el 2010 se emitió la Directiva presidencial 01 de 2010, que, si bien no es una norma jurídica, es usada como lineamiento para la realización de consultas previas. El proceso contemplado en dicha directiva es: 1. Preconsulta, 2. Apertura del proceso, 3. Talleres de definición de impactos y medidas de manejo, 4. Preacuerdos, 5. Reunión de protocolización, 6. Sistematización y seguimiento al cumplimiento de acuerdos 7. Cierre del proceso. La Directiva presidencial puede consultarse aquí: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/13_directiva_presidencial_01_de_2010.pdf Consultado el 9 de mayo de 2019.

se comprometían a enviar una semana antes algunas aclaraciones sobre su propuesta, incluyendo el alcance de la misma, con el presupuesto ajustado a algunos recortes sugeridos por los funcionarios de las empresas demandadas.

En esa tercera reunión, se acordó la realización de un diagnóstico para la identificación del daño cultural, para el que se contratarían algunos profesionales para que guiaran el proceso con los mamos y población local, y redactaran el texto. Este diagnóstico debía entregarse antes de diciembre, por petición de los mamos, quienes insistían en que ese trabajo debía estar “cerrado” antes del “cambio del sol” en diciembre. Es decir, que el diagnóstico participativo debía realizarse en dos meses. Los funcionarios insistían en participar por lo menos en algunas actividades del diagnóstico. Finalmente, realizaron 4 jornadas para el diagnóstico, en la primera de las cuales tuve la oportunidad de participar y apoyar a los profesionales contratados, que se encontraban por primera vez en la Sierra Nevada de Santa Marta. Algunos funcionarios de las empresas participaron en una de las jornadas finales. Como resultado del diagnóstico, que fue entregado en febrero de 2017, los profesionales contratados (un sociólogo y un biólogo), entregaron un texto de más de 800 páginas, en el que además de presentar aspectos cosmológicos arhuacos, una descripción detallada de las actividades realizadas, documentos y entrevistas, aplicaron una fórmula, con la asesoría de un economista y el abogado que llevaba el proceso - la cual no conocí-, para determinar una cantidad de dinero, que era su punto de partida para la negociación de la reparación. Desconozco los criterios usados para tal fin y las discusiones que tanto la fórmula, sus criterios y el valor final, suscitó entre líderes y mamos. En todo caso este fue el comienzo de una serie de reuniones de concertación para dar continuidad al proceso consultivo, el cual retomaré más adelante.

1.2 Coexistencias

En los diálogos de concertación enmarcados en el cumplimiento de la sentencia T-005 de 2016, confluyen mundos en conexión. Confluyen una serie de elementos que hacen referencia no solo a cada mundo, sino a los circuitos de conexiones que se han construido históricamente entre ellos. Los recursos jurídicos y la legislación que dio lugar a esa concertación, las figuras territoriales que sostienen los reclamos indígenas, los mecanismos de participación, los trabajos tradicionales que reconocen un “dueño” de los funcionarios que acuden a la reunión, el Consejo Mayor de *Inarwa*,

la tensión por escoger el lugar de reunión, el estado desafiante de la carretera para ingresar al territorio indígena..., todo, todo lo que se observa en esta reunión surge de las relaciones históricas de tensión y negociación constante entre los arhuacos y el estado, relaciones inscritas por supuesto, en un contexto global de flujos cambiantes de conocimientos que sustentan políticas frente a la alteridad.

Como han argumentado Uribe (1987, 1988, 1998), Orrantia (2002) y Serje (2008), la Sierra Nevada de Santa Marta se ha construido en la circulación de narrativas en redes de saberes sociotécnicos y políticos, en cuyo marco figura el conocimiento antropológico. Diferentes nociones de naturaleza y de la alteridad han confluído en la construcción de la Sierra. A continuación, abordaré la construcción de conocimiento antropológico en la Sierra y en el territorio arhuaco, y en ese marco, la lucha indígena por el territorio, y la construcción de alianzas con saberes y redes ambientalistas. Estas alianzas incidieron en la creación de figuras de protección territorial, en un momento de fortalecimiento del movimiento indígena colombiano, de renovación de las tendencias de conservación ambiental, que pasaron a reconocer a los “saberes culturales” como aporte importante para la protección de la naturaleza, y de la implementación de políticas multiculturales. No pretendo hacer una reconstrucción rigurosa de esta red, mi intención es argumentar cómo se configuró una idea del territorio indígena arraigada en la noción de naturaleza moderna, como exterioridad subjetiva, la cual en caso como el de *Inarwa*, presenta sus límites. Estos límites, relacionados con la división universalizada de naturaleza y cultura, son parte de la colonialidad de la modernidad (DE LA CADENA, 2015) y evidencian la necesidad de considerar otros abordajes que permitan abrirse a otras configuraciones de mundo que pueden ser considerados como antagonistas políticos válidos, que deben ser tomados en serio y no como representaciones simbólicas, estáticas, sin contexto ni historia.

1.3 De paraíso inhóspito a la filosofía ecológica nativa

En un artículo publicado en 1988, titulado *De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos*, el profesor Carlos Alberto Uribe revisa desde fuentes de cronistas hasta antropólogos contemporáneos, explorando la construcción de lo que llama “la sapiencia ecológica del indio” en la SNSM, en la que prevalecen los ideales de una cierta ecología mística que se naturaliza como propia

de los pueblos de la SNSM. Si bien no es el objetivo central de su artículo, como bien lo señala en la introducción, Uribe consigue dar cuenta del cambio de paradigma de la Sierra como un lugar exuberante pero inhóspito, que debía ser “civilizado” para el desarrollo de la nascente república, a un paraíso prístino promisorio para el progreso del país. Este se mantiene y se ha actualizado en el actual discurso del desarrollo neoliberal, en una nación que se reconoce como multicultural, lo que implica una construcción particular de la identidad indígena en marcos de relaciones de poder (HERNÁNDEZ, 2010), a la que se le da reconocimiento y se le permite autogobernarse en tanto se ajuste a los lineamientos de gobierno del estado, y eventualmente se articule a la economía de mercado (HALE, 2004). La diferencia cultural, para ser reconocida, no debe representar ninguna amenaza para la estabilidad del estado. El autogobierno de los pueblos es importante en tanto aporte

No pretendo hacer una revisión histórica rigurosa, si no seguir la invitación del profesor Uribe para examinar algunos preceptos que han dominado la etnografía de la Sierra Nevada, señalando cómo saberes científicos han facilitado las conexiones con conocimientos indígenas de la SNSM, en ordenes diferentes, para la creación e implementación de políticas y la creación de figuras de protección territorial y participación social. Lo que pretendo es explorar cómo se ha abordado el territorio en el caso de la Sierra, en el relacionamiento con el estado.

Señala Uribe que la SNSM era en el siglo XVI una frontera militar acosada por la rebeldía indígena, de la que se tienen muy pocas noticias después del gran holocausto de 1599, que apaciguó la última gran rebelión de los grupos indígenas de la Sierra, cuyos sobrevivientes eran llamados de forma general “arhuacos” si bien se trataba de varios grupos diferentes (BISHOP, 1982, *apud* URIBE, 1988, REICHEL-DOLMATOFF, 1951). Vale la pena mencionar que la SNSM perdió interés durante el siglo XVI y XVII debido a los pocos recursos mineros que se encontraron, a la rebelión de los indios llamados “caribes” -entendidos como salvajes, guerreros, caníbales, de ropas ligeras y habitantes de las tierras bajas, definidos en oposición a los “arhuacos”, entendidos como indios “mansos, y de manta”, habitantes de las partes altas-, pero sobre todo, al avance de la conquista y colonización en otros lugares de Latinoamérica que representaban mayores recursos a explotar para la corona española, tanto mineros como de manos de obra, tales como Perú, México y la Nueva Granada, este último que corresponde a la zona andina colombiana, el interior que fue el eje de desarrollo del país.

Existen pocas crónicas de la SNSM del siglo XVI, pero las existentes, según Uribe, hacen referencia a la geografía y riquezas de la SNSM, que seguramente despertaron el interés económico y la necesidad de colonización, que fue promovido posteriormente en el marco de las Reformas Borbónicas en el siglo XVIII. Según Torres *et al.* (2001), antes de 1750 ya habían llegado algunas familias españolas al territorio Iku. Blanco (1996) señala que por esa época hubo dos intentos de colonización europea: la primera en 1750 ordenada por el Virrey José Alfonso Pizarro, tras cuyo fracaso el Rey Carlos III ordenó la fundación de “San Carlos de Sebastián” en 1786, que luego fue llamado San Sebastián de Rábago, ofreciendo apoyos económicos para la subsistencia de los colonos europeos mientras lograban establecerse. Sin embargo, las dificultades para llegar al área, el no pago del apoyo prometido y la dificultad para encontrar terrenos fértiles, hicieron que la iniciativa fracasara de nuevo.

La visión de naturaleza salvaje y hostil tuvo un pequeño matiz en las posteriores referencias de expedicionarios del siglo XIX, cuando la SNSM toma importancia de nuevo para intelectuales y científicos, pero esta vez como “paraíso prístino promisorio”, eje potencial del desarrollo agropecuario para la naciente República (URIBE, 1998). El único obstáculo para este desarrollo, serían los indígenas, entendidos como población salvaje, menores de edad o “aletargados” (ARCHIVO DEPARTAMENTAL DEL MAGDALENA 1905 *apud* URIBE, 1988, p. 8), de manera tal que para estos expedicionarios era necesario que se realizara una colonización con inmigrantes europeos, que pudieran “civilizar” indios, elevar su “baja moral” y enseñarles la opción de producción y progreso, pues el potencial económico del área, según ellos, estaba siendo desperdiciado. Entre estos expedicionarios figuran los colombianos Joaquín Acosta, militar; Rafael Celedón, obispo y poeta; Jorge Isaacs, novelista, poeta y secretario de la Comisión Permanente, antigua Comisión Corográfica, que le encargó recorrer el Magdalena de cuyo viaje resultó su “Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena” en 1884, considerado uno de los primeros documentos de etnografía colombiana según Pineda (2008). La noción de “civilizar indios”, reproducida por estos intelectuales, implicaba básicamente que dejaran de ser indios, que se convirtieran en ciudadanos que aportaran al “progreso” del país, siendo productivos, tributando, educados en la fe católica, hablando el idioma castellano y de esta manera, responderían al ideal de tradición hispánica y católica sobre el cual se fundaba la República.

Entre los expedicionarios europeos figuran Elisée Reclus, geógrafo francés; el naturalista inglés F. A. Simons; Wilhem Sievers, geógrafo y geólogo alemán; J.T. Bealby de origen inglés; y el conde francés José de Brettes. El geógrafo Reclus y el conde Brettes, intentaron formar colonias de agricultores europeos, pero fracasaron en sus intentos (REICHEL-DOLMATOFF, 1947; URIBE, 1988). El gobierno nacional colombiano, apoyó estas iniciativas de colonización mediante diversas estrategias, tales como la creación de la “Compañía para la inmigración y fomento”, que en 1871 buscaba atraer familias europeas de agricultores para colonizar la SNSM, y para que pudieran enseñar a la población indígena sus métodos de cultivo y otros modos de vida que permitieran el anhelado progreso de la Sierra y del país (URIBE 1988).

Las ideas de progreso relacionado con la domesticación de la naturaleza y sus gentes salvajes a partir de la colonización y civilización de indios, se fortaleció con la Constitución de 1886 y otros dispositivos legales posteriores, dando continuidad e institucionalizando el régimen colonial.

A comienzos del siglo XX llegaron a Colombia dos antropólogos europeos, Konrad Theodor Preuss y Gustaf Bolinder, a quienes les habían encargado realizar estudios de los grupos indígenas del norte del país. Sus trabajos hacen parte de las primeras investigaciones etnográficas en el sentido moderno del término en Colombia, a partir de una formación específica en antropología (URIBE, 1987). Ambos, casualmente, llegaron con la intención de quedarse solo algunos meses, pero tuvieron que quedarse algunos años debido a la primera guerra mundial que dificultaba el regreso a sus países de origen. K.T Preuss, antropólogo alemán, llegó a Colombia a finales de 1913. Comenzó sus estudios con los kogui, analizando su organización social y gramática. Fiel a la tradición etnológica alemana del siglo XIX, se enfocó en los mitos como explicaciones espirituales y religiosas a partir de las cuales se abordaba el medio ambiente y era posible dar cuenta del “alma” del pueblo Kogui (URIBE, 1986; ORRANTIA, 2002). Su trabajo trascendió al estudio de la SNSM, pues si bien fue poco difundido en Colombia por estar escrito en alemán, influenció el trabajo del antropólogo austriaco Reichel-Dolmatoff, quien es una referencia fundamental para hablar de la etnología y arqueología de la SNSM, así como de la antropología en Colombia, como mencionaré más adelante.

Por su parte, Gustav Bolinder llegó a Santa Marta con su esposa en el año 1914. Por encargo del Museo de Gotteburg este antropólogo sueco debía recoger material arqueológico y etnográfico del litoral caribe colombiano. Inició sus estudios

con los Iku, instalándose en San Sebastián de Rábago, hoy Nabusímake. Si bien se proponía “establecerse entre indios como los indios”, encontraba inevitable para los indígenas que se “civilizaran”, afirmando que su cultura permanecería únicamente en los escritos de su autoría y la película etnográfica que realizó en 1920. Sus estudios estuvieron marcados por el difusionismo: a partir del análisis de rasgos culturales y de la cultura material, estableció vínculos con otros grupos. Concluyó que los Iku estaban relacionados con los grupos chibcha del tipo andino, y que todos los “arhuaco”, término en el cual incluía a Koguis, Iku, Wiwa y Kankuamo, pertenecían a la familia lingüística chibcha (URIBE, 1987), clasificación que se mantiene actualmente.

Este tipo de antropología “de rescate”, realizada con pueblos que se piensa están destinados a desaparecer (PINEDA, 2005; CAVIEDES, 2011), no reconoce el carácter histórico y mucho menos político de estos pueblos. Justo en esa época en que Bolinder estaba realizando su trabajo, el pueblo arhuaco estaba buscando estrategias para lidiar con los conflictos que estaban sufriendo con los colonos y autoridades que se instalaron en su territorio. Por ejemplo, establecieron comunicación con autoridades regionales y nacionales, denunciando los abusos de los que estaban siendo víctimas.

La Constitución Nacional de 1886 reconoció el establecimiento de “Pueblos de indios”, lo que por supuesto no implicaba una autonomía para estos indios, por el contrario, implicaba un grupo de indígenas circunscritos en un territorio para ser *reducidos*, esto es “forzados a vivir en encomiendas o en pueblos de indios que facilitarían su catequización y el aprovechamiento de su fuerza de trabajo” (URIBE, 1993, p. 10). Como pueblo de indios, San Sebastián contaba con la figura de inspector de policía o corregidor, y después de 1917, con la Misión Capuchina como autoridad eclesiástica y representación del estado para gobernar indígenas, como referiré más adelante.

Alrededor de 1916, líderes indígenas arhuacos enviaron una serie de comunicaciones a autoridades regionales y nacionales denunciando los abusos de los que eran víctimas, tanto por parte de los colonos, como por parte de las autoridades locales. Así mismo, decidieron enviar una comisión especial a Bogotá, conformada por mamos y líderes indígenas, quienes caminaron durante seis meses con el objetivo de llegar a Bogotá y entrevistarse directamente con el presidente de Colombia, en ese entonces, José Vicente Concha, para exponerle sus denuncias y exigir respeto por su autonomía, pero reconociéndose como miembros de la nación colombiana, por lo que

exigían ser amparados por las leyes de la República. Sus denuncias estaban relacionadas con la prohibición de realizar sus bailes y prácticas rituales, abusos económicos - pues los obligaban a trabajar sin pago alguno, les cobraban tributos injustificados, se aprovechan de su desconocimiento en matemáticas en las relaciones de compra venta y pagos, entre otros-, y exigían que se respetara sus autoridades propias y que se nombrara como corregidor a un arhuaco, cosa que ya había sucedido anteriormente, según registros históricos (BOSA, 2016).

Durante mucho tiempo se pensó que una de las respuestas del estado a las denuncias de la comisión arhuaca, había sido el envío de la Misión Capuchina a San Sebastián, para fundar una escuela, educar a los indígenas y mediar en los conflictos con los colonos y autoridades civiles. Señala Vicencio Torres (1978, un líder arhuaco, que mamós y líderes no vieron con buenos ojos la llegada de la Misión, sin embargo, aceptaron su instalación pensando que sería por poco tiempo y que realmente aportarían a los objetivos mencionados de mediación y educación. La misión estuvo desde 1917 hasta 1982, siendo que desde su llegada y durante la década de 1920, el pueblo arhuaco vivió la época más violenta de su historia (BOSA, 2016). Apoyada en la legislación colombiana, la iglesia se convirtió en la autoridad máxima y representación del estado en territorio indígena, siendo que las autoridades civiles estaban obligadas a favorecer a la misión y facilitar sus acciones para la civilización de los indígenas. Vale la pena mencionar rápidamente dos dispositivos que le dieron tanto poder a la iglesia en territorios indígenas. La Constitución de 1886, como ya mencioné, se refería a la “necesidad” de educar a los indios en la fe católica y a la importancia de que dejaran de ser indios. En 1887, se firmó un concordato con el Vaticano, en el cual se exoneró de impuestos a la iglesia católica, se le ofreció la protección del estado en el cumplimiento de su misión, se le reconoció como la única responsable del modelo educativo del país, y se le entregaron los territorios indígenas para que se encargaran de “civilizar” y “reducir” indígenas. Así, la iglesia adquirió un vasto poder en el país y funciones de gobierno en territorios indígenas, apoyada por el estado y sus instituciones (PINEDA, 1997, 2002; DUQUE CAÑAS, 2009; RODRIGUEZ, 2014).

El otro dispositivo, que se da como respuesta a las denuncias y reclamaciones realizadas por los arhuacos en sus comunicaciones a diferentes autoridades regionales y nacionales, fue el decreto 68 de 1916, que se supone buscaría la justicia y equidad para los indígenas del territorio nacional, lo cual resulta sorprendente en el

contexto político conservador de la época en Colombia. Sin embargo, y de acuerdo al análisis historiográfico de Bosa (2016), en la práctica, este decreto acabó institucionalizando los abusos cometidos por las autoridades estatales y eclesiásticas, y los colonos, pues la amplitud para la interpretación de los artículos del decreto reforzó la pérdida de autonomía indígena y la intrusión de autoridades externas incluso para la resolución de conflictos internos indígenas²⁴. La aplicación del decreto sirvió para legitimar la dominación colonial y el *status quo* que la permitía. Se legitimó así la idea de la minoría de edad mental de los pueblos indígenas y la necesidad de la tutela por parte del estado y de los “civilizados”, vulnerando fuertemente la autonomía indígena.

Con este apoyo legal que legitimaba, y con la misión ya instalada en territorio arhuaco, se conformó lo que se ha llamado el triángulo de poder, compuesto por los capuchinos, autoridades civiles y colonos (BOSA, 2016), quienes dieron continuidad a prácticas coloniales legitimando la dominación sobre otros considerados diferentes y por tanto inferiores. La década más violenta de la historia del pueblo arhuaco está marcada principalmente por el robo de niños para su internación en lo que se llamó “Orfelinato las tres Avemarías²⁵”, en donde a los niños se les prohibía cualquier manifestación y práctica de su propia cultura (se les cortaba el pelo, no podían tejer mochila, no podían hablar su idioma bajo la amenaza de que les cortarían la lengua, no podían usar su manta, etc.), sufrían castigos como ser amarrados en cepo o encerrados en calabozos, mientras se les educaba en la fe católica y las ciencias, y se utilizaba la mano de obra de los niños para servir a los misioneros. La única manera de salir libre del internado, siendo una opción más común para mujeres que para

²⁴ Este decreto estableció, entre otras cosas, que se nombraran indígenas para los cargos de corregidor e inspector, siempre y cuando se encontrara alguien con la “capacidad” para asumir tal responsabilidad. Obviamente los colonos y la iglesia nunca consideraron que un indígena tuviera tal capacidad. Así mismo, el decreto establecía que se conformara un Consejo de Indígenas para discutir y resolver problemáticas relacionadas con esta población. Este consejo estaba presidido por el director de la misión y sus miembros eran escogidos por él. Por otro lado, el decreto decía que debían permitirse las costumbres y tradiciones indígenas que fueran “inocentes”, calificativo que no cabía en la mentalidad de la época que consideraba las prácticas indígenas como satánicas y supersticiosas. Los abusos comerciales se institucionalizaron con el sistema de la “matricula” y las autoridades civiles, que eran colonos, decidían los valores justos por la mano de obra y objetos intercambiados. En otras palabras, el decreto institucionalizó y apoyó con la fuerza pública las prácticas coloniales emprendidas por las autoridades civiles, colonos y la iglesia, que se convirtieron en las tres autoridades del área (BOSA, 2016).

²⁵ La categoría de “Orfelinato” da cuenta de la noción implícita de que la misión debía salvar a los niños de la “ignorancia y supersticiones indígenas”, por lo que sus propias familias y su propia educación era considerada inexistente. En este marco, los niños eran vistos como huérfanos, niños que necesitaban una educación redentora que pudiera civilizarlos.

hombres, era aceptando el matrimonio impuesto con muchachos de distintos lugares que llevaban los misioneros para trabajar. Con estos matrimonios se esperaba que los indígenas no siguieran hablando su lengua ni practicando sus costumbres en sus nuevas familias, y bajo el matrimonio católico dejarían sus costumbres de “inmoralidad y promiscuidad” (FRIEDE, 1963).

Las prohibiciones de las prácticas culturales iban más allá del internado, puesto que se prohibieron las ceremonias y celebraciones indígenas a la vez que se impusieron otras como la misa, cuya asistencia era obligatoria so pena de castigo que podría ser cepo, cárcel o multa, así mismo, la misión lideró una persecución sistemática y violenta a los mamos, que incluyó la quema de casas sagradas (llamadas *kankurwas*) y el asesinato de un mamo (FRIEDE, 1963, y según testimonio de mamo Manuel Fernández, nieto del mamo asesinado. Testimonio dado en las actividades del diagnóstico participativo de *Inarwa, Simonorwa*, 2016)

Como ya comenté, en la memoria arhuaca estaba presente que la llegada de la Misión Capuchina fue resultado de la comisión enviada a Bogotá²⁶, lo que hizo que no se viera con buenos ojos a esa comisión pues había sido el inicio de una de las épocas más difíciles del pueblo arhuaco.

En todo caso, el pueblo arhuaco si bien siempre ha sido pacífico, no es pasivo, de manera que esta época también fortaleció la resistencia indígena, tanto localmente – por ejemplo, mediante las fugas de los niños del orfanato y la huida de las familias hacia montañas más altas, fundando nuevos pueblos como Seránkua y Donachui-, como hacia afuera, fortaleciendo alianzas con los otros pueblos de la SNSM y abriéndose para buscar nuevos aliados más allá de su territorio. Siguiendo lo que fue declarado por la comisión que se entrevistó en 1916 con el presidente, los arhuacos desarrollaron un proceso organizativo y de resistencia que en ningún momento ha planteado su independencia de la nación, sino que han asumido la legislación nacional, y en este marco, han luchado por el reconocimiento de su autonomía y su territorio, intentando articular, desde la legislación nacional, sus propios conceptos, en lo que puede ser entendido como una “resistencia mimética” (AUGÉ, 1989; ALBERT, 1995). Esta articulación con la política moderna ha hecho que en el imaginario popular, los arhuacos sean reconocidos como los más “políticos” de la Sierra, mientras que por

²⁶ Véase por ejemplo el texto de Vicencio Márquez (1978) y el audiovisual “Nabusímake, memorias de una independencia” del colectivo indígena Zhigoneshi (2010). Se trata de documentos de autoría arhuaca en los que se mantiene esa versión de la historia.

ejemplo, los Kogui son asociados con ser los más “tradicionales”, dando cuenta no tanto de los procesos de resistencia y políticos de estos pueblos, sino más bien de la relación entre “tradición”, “cultura” y “aislamiento” en el imaginario popular, en las políticas públicas e incluso hasta cierto punto en la etnografía clásica serrana.

No pretendo sistematizar ni analizar los procesos organizativos indígenas de la Sierra²⁷, solo quiero resaltar que estos importantes eventos y movimientos de la historia arhuaca, no están muy presentes en la etnografía Serrana. Es entendible que los primeros estudios etnográficos, sin duda referente importantísimo en la etnografía serrana (haciendo referencia específicamente a Bolinder, quien se encontraba con los arhuacos, mientras Preuss estaba con los Kogui), no se interesaran por las tensiones y negociaciones alrededor de estos conflictos, dado que, en su enfoque de etnografía clásica de rescate, la desaparición indígena era inminente y como tal, su interés era documentar esa unidad cultural discreta y diferenciada. Lo que sorprende, es que esa perspectiva clásica ha sido una constante en la etnografía serrana. Con poquísimas excepciones, ha estado más enfocada en seguir la línea filosófica del mamó, que la del vasallo y sus prácticas (URIBE, 1988, p. 26) y su rol como sujetos históricos parte de la nación. Vale la pena mencionar un artículo de la escritora y alpinista Elizabeth Knowlton (1944), publicado en la *American Anthropologist*, en el cual hace referencia a cambios que observa en relación a lo descrito por Bolinder 20 años antes. Si bien el objetivo de su artículo son precisamente los cambios culturales, encuentra una comunidad que se mantiene viva y dinámica, por encima de algunos aspectos que encuentra ausentes.

La perspectiva clásica se mantuvo y se fortaleció con los estudios arqueológicos y etnográficos del antropólogo austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff, y otros arqueólogos enmarcados en la institucionalización del quehacer antropológico en Colombia y la construcción del pasado ideal de la incipiente nación (PINEDA, 2004, 2008). La identidad colombiana comenzó a instituirse a mediados del siglo XIX, centrándose en las elites que gobernaban al país, vinculadas con tradiciones campesinas de la región andina y cundiboyacense, y reivindicando una nación católica, mestiza y ligada a la tierra (SANTOYO, 2006). Claramente las poblaciones indígenas y negras estaban fuera de este ideal de nación. Los pueblos indígenas empezaron a figurar en el siglo XX, pero no como actores del presente, sino como

²⁷ Para tal fin, ver Torres Solís (2004) y Ulloa (2004).

huellas de un pasado idealizado a partir de sus objetos, que eran llamados “tesoros” luego “antigüedades indígenas” y finalmente “documentos arqueológicos”. En este marco, la arqueología tomó importancia como saber experto y Colombia, comenzó a hacer parte de tratados internacionales para cuidar y visibilizar eso que ahora era reconocido como “riqueza nacional”, perteneciente al estado (PIAZZINI, 2013). Este saber experto se institucionalizó mediante la creación de entidades como el Servicio Arqueológico Nacional en 1938, el Instituto Indigenista de Colombia y el Instituto Etnológico Nacional en 1941, este último bajo la dirección del etnólogo francés Paul Rivet²⁸.

En esta época creció el interés de los estudios arqueológicos en el Caribe y la Sierra Nevada, destacándose las investigaciones de Alden Mason en 1931 y Gregory Mason en 1938. Por sugerencia de Rivet, Milciades Chaves y Reichel-Dolmatoff comenzaron en 1940 excavaciones arqueológicas en la SNSN, dando inicio a un amplísimo trabajo de investigación en el caribe desarrollado por Reichel- Dolmatoff y su esposa, la antropóloga colombiana Alicia Dusán, formada en la normal Superior. Influenciados por la concepción de la antropología que compartían con Paul Rivet, relacionan arqueología, etnohistoria y etnografía en sus análisis.

Reichel-Dolmatoff influenciado por el trabajo previo de T. Preuss, enfatizó las relaciones de los pueblos indígenas de la SNSM con el medio ambiente desde una perspectiva místico religiosa. Así mismo, reivindicó el pensamiento indígena de la SNSM mostrando su complejidad filosófica en la comprensión del universo y su modelo de vida como una “sociedad ejemplar” (LANGEBAEK, 1999). Sin embargo, señala Caviedes (2011) que esta reivindicación de su pensamiento no implicó un reconocimiento de estos pueblos como sujetos activos de la historia, también se trataba de una “etnografía de rescate” de pueblos considerados destinados a desaparecer, como refiere también Pineda (2005).

Señala Uribe (1988, p. 10) que el trabajo de Reichel-Dolmatoff, inicialmente se oponía a las tesis que describían la Sierra como tierra promisoría para el desarrollo agrícola. Planteaba que en general la tierra de la SNSM tenía tendencia a la erosión y pobreza de nutrientes; si bien los llamados Tayrona, a quienes se atribuyeron los restos arqueológicos y fueron identificados como ancestros de los pueblos actuales

²⁸ Para profundizar sobre el desarrollo de la antropología en Colombia, véase Pineda 2005, 2008, y Lauriere, 2010.

de la SNSM²⁹, habían logrado aprovechar el medio sin afectarlo gracias a las terrazas de piedra que aprovechaban el agua y mantenían la tierra fértil, los grupos actuales las utilizaban para sus prácticas rituales mas no para sembrar debido a lo que Reichel-Dolmatoff llamó “consideraciones mágicas”, esto es la presencia de “espíritus de antigua” o de otros seres en las terrazas (REICHEL-DOLMATOFF, 1947 p. 575).

En su extenso trabajo etnográfico con los Kogui y posteriormente con los Iku, Reichel-Dolmatoff llegó a plantear que, de hecho, las prácticas de movilidad, intercambio e incluso las espirituales, giraban alrededor de la dificultad de conseguir comida, además de un estricto código para la regulación de las prácticas sexuales (REICHEL-DOLMATOFF, 1947, 1985, 1991; URIBE, 1988 p. 10). En general, decía que las inclinaciones de la SNSM y la tendencia a la erosión impedían la implementación de un sistema de agricultura sistemático, a excepción de algunos valles fértiles como el Valle de San Sebastián (hoy Nabusímake). Sin embargo, señala Uribe que posteriormente Reichel-Dolmatoff se dejó seducir por el “movimiento ecológico en la antropología mundial” (1988, p. 11) y argumentó que precisamente sus patrones de movilidad y su complejo sistema religioso, respondían a calendarios ecológicos, que, en vez de imponer limitaciones, consistían en el eje de su adaptación al frágil territorio; adaptación que fue necesaria tras la colonización que empujó a estos pueblos hacia partes altas de las montañas. Esa adaptación implica un profundo conocimiento del territorio, que Reichel-Dolmatoff, siguiendo a Preuss, lo relacionó con religiosidad y nociones positivistas de la naturaleza, y que, según el autor, está plasmado en el pensamiento de los mamos. Así, Reichel-Domatoff entendió el pensamiento de los mamos como una compleja filosofía ecológica sacralizada.

El ambientalismo que influenció a Reichel-Domatoff, lo motivó a sistematizar argumentos para la declaración de una figura de protección ambiental para la Sierra Nevada, como una manera de proteger también a sus habitantes, que se veían amenazados por el avance de la frontera colonizadora, fortalecida por la construcción de la carretera que conecta Santa Marta con Riohacha, en la cara Norte de la Sierra, y la carretera construida de Pueblo Bello hacia San Sebastián de Rábago, hoy Nabusímake e *Inarwa*. Así, gracias a Reichel-Domatoff se declaró la Sierra como Reserva de Biosfera de la Humanidad en 1979.

²⁹ Si bien esta hipótesis ha sido cuestionada por considerar a los Tayrona como un único grupo, si bien pudo tratarse de varios grupos que habitaron la SNSM (REYES; ARCHILA, 2014)

1.4 La conservación y las figuras de protección territorial

La década de 1970 en Colombia fue influenciada por las reflexiones y cuestionamientos que se movilizaron en mayo de 1968 en Francia, el movimiento ambiental mundial, los movimientos indígenas nacionales, que, si bien anteriormente se relacionaban con movimientos campesinos, en algunos casos, como en la Sierra Nevada, tomaron una identidad y lucha propia (RODRIGUEZ, 2014), articulándose fuertemente con las entidades y personas que trabajaban por la conservación ambiental.

La antropología colombiana se vio influenciada por las reflexiones de las antropologías latinoamericanas, como la mexicana y la brasilera, por el marxismo y la revaloración histórica, que fortaleció una mirada regional e histórica (PINEDA, 2005). Señala Pineda que mientras los antropólogos norteamericanos y europeos en Colombia mantuvieron enfoques sincrónicos y enfocados en la dinámica tradicional, describiendo totalidades culturales delimitadas en tiempo y espacio, varios antropólogos colombianos cuestionaron esas nociones observando la realidad de los grupos indígenas que habían sido afectados por la colonización, por actividades que los inserían en una dinámica económica mundial (como por ejemplo las caucherías en Amazonas), la evangelización, etc. Esta generación de antropólogos entendió que “su presente etnográfico es la cristalización de profundos ciclos históricos y no son sociedades estables, bien delimitadas, con territorios y gentes distribuidas de forma tradicional” (Ibíd., p. 130). Así, se dejaron de escribir grandes monografías clásicas, dando paso a ensayos sobre problemáticas específicas. Así mismo, las reflexiones sobre los indígenas y los movimientos sociales como sujetos y actores políticos de su historia, llevó a repensar el objetivo y autoridad de la disciplina antropológica, siendo que se marcó una división entre una antropología académica y otra comprometida (CAVIEDES, 2007).

Para el caso de la Sierra Nevada los estudios etnográficos y arqueológicos en su mayoría eran realizados por el recién constituido Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, dirigido por Reichel-Dolmatoff, siendo que sus estudiantes continuaron, en principio, su línea clásica de análisis y valoración del pensamiento filosófico de los mamos. Sin embargo, un importante hallazgo arqueológico implicó tensiones epistemológicas y articulaciones con redes políticas en la Sierra.

A finales de 1970, el Instituto Colombiano de Antropología ICAN³⁰ envió una comisión de arqueólogos a la cara norte de la SNSM, pues había rumores de que campesinos gvaqueros³¹ habían encontrado una ciudad indígena. El ICAN instaló varias estaciones de investigación para continuar las excavaciones y restaurar los múltiples hallazgos, entre los cuales se destaca el complejo que recibió el nombre de *Teyuna* o Ciudad Perdida, que ahora es uno de los principales sitios arqueológicos de Colombia y también uno de sus principales atractivos turísticos. Este sitio se convirtió en Parque Arqueológico en 1980, bajo la administración del ICAN³².

El discurso del patrimonio y de la arqueología como saber experto deslegitimó el conocimiento de los gvaqueros que guiaron en principio las excavaciones y tanto arqueólogos como antropólogos volcaron su atención de nuevo a la SNSM. Siguiendo el método de Reichel-Dolmatoff, que articulaba arqueología, etnografía y fuentes históricas, este grupo creciente de antropólogos³³ resaltó la poca afectación ambiental que dejaron las estructuras líticas en una zona con tendencia a la erosión, dando cuenta de una relación de convivencia armónica con la naturaleza, que parecía sostenerse en los principios cosmológicos de los pueblos actuales, de los que daban cuenta los estudios de Reichel-Dolmatoff (SERJE, 2008).

Una de las etapas del proyecto incluyó un componente de preocupación por los bosques y de conservación ambiental, siendo que el avance de la frontera agrícola y los cultivos de marihuana se veían como amenazas contra el bosque y los pueblos indígenas, cuyo conocimiento debía ser protegido conjuntamente con el bosque. Estas preocupaciones permitieron la articulación de los conocimientos antropológicos, biológicos con autoridades de vigilancia estatales (ORRANTIA, 2002).

³⁰ Hoy llamado Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. ES una entidad adscrita al Ministerio de Cultura, entre cuyas funciones figura la administración del patrimonio arqueológico de la Nación, y como tal, es responsable del manejo de los Parques Arqueológicos.

³¹ *Gvaquero* es como se le llama popularmente a personas que se dedican a buscar y desenterrar objetos antiguos indígenas o de la colonia para su comercialización. Generalmente se trata de campesinos y colonos. Para el caso de la SNSM, la gvaquería fue la principal ocupación que encontraron los campesinos desplazados que llegaron al área desplazados por la violencia bipartidista entre 1948 y 1958. Esta actividad tomó tanta fuerza que en 1970 ya habían conformado una gran mafia que desplegaba redes en Bogotá para la comercialización de las piezas encontradas (VALDERRAMA; FONSECA, 1981; SERJE, 2008).

³² Para mayor información sobre Teyuna -Ciudad Perdida, ver <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=6215>

³³ En este grupo figuran Álvaro Soto Holguín, Gilberto Cadavid, Luisa Fernanda Herrera, Bernardo Valderrama, entre otros.

En realidad, la múltiple articulación epistemológica que se dio alrededor de Ciudad Perdida es bien interesante, pues tuvo varias tensiones y reordenamientos³⁴. En primer lugar, la tensión que ya comenté con los *guaqueros*, que en principio sirvieron de guías para llevar a los arqueólogos al sitio (DUQUE, 2017), y que incluso siguieron apoyando las exploraciones y actividades de restauración (VALDERRAMA; FONSECA, 1981), si bien su apoyo no es reconocido dado que, desde el discurso del patrimonio, la *guaquería* no es un saber, sino una actividad que actúa en detrimento de la riqueza de la nación. Por encima de este saber, la arqueología se instituye como el saber experto y legítimo, por encima también de los conocimientos indígenas, que en principio no fueron considerados, y que a nivel general tiene una disputa con la arqueología no solo sobre la legitimidad el conocimiento sino también sobre la propiedad de los llamados “objetos arqueológicos”.

Una de las etnógrafas que trabajó en Ciudad Perdida, da cuenta de cómo su quehacer y el de sus compañeros fue atravesado por las reflexiones comprometidas de la antropología en los 70's (ORRANTIA, 2002, p. 58). Se cuestionaron qué diferenciaba a un arqueólogo de un *guaquero* y decidieron parar las excavaciones, tras lo cual hubo un acercamiento con los indígenas del lugar, y una apertura hacia sus conocimientos. En este mismo sentido, cuenta Ricardo Rey, director de la estación de Ciudad Perdida ubicada en Alto de Mira, entre las cuencas de los ríos Guachaca y Buritaca, que en principio enfrentaron el rechazo de los indígenas, quienes sutilmente sabotearon un proyecto botánico (quitando las marquillas de identificación de las plantas, por ejemplo), y mencionaban su incredulidad en las técnicas occidentales de conservación, siendo que para ellos la preservación de animales depende del manejo espiritual de los mamos (Ibíd., p. 64). Estas situaciones llevaron a que se replantearan objetivos y metodologías de la estación, y se inició un proceso de aprendizaje de los conocimientos indígenas sobre el área, articulando sus directrices sobre el manejo de la zona, lo cual implicó que se suspendieran las investigaciones científicas en esa área. Esto es un claro ejemplo de negociación y apertura epistémica, en la que los conocimientos locales lograron incidir en órdenes y lineamientos dominantes que afectaban su territorio, dando lugar a una “conservación alternativa”, como la llamó Orrantia (2002, p. 64), que se trató de decisiones a pequeña escala (sobre el trabajo

³⁴ Ver Horta, 2015.

de una estación, en este caso), pero no sobre las directrices generales del proyecto de Ciudad Perdida.

Vale la pena resaltar, que en esta articulación de la conservación con los conocimientos indígenas y los conocimientos antropológicos, es posible diferenciar niveles, a mi parecer marcados por la intermediación de la antropología. Los conocimientos indígenas o la “filosofía ecológica indígena” fueron valorados por las ciencias antropológicas y de la conservación, pero estableciendo límites de hasta donde esos conocimientos podían o no interferir en las investigaciones que los involucraban, es decir que fueron mediados por una disciplina. Las reflexiones de los jóvenes antropólogos y arqueólogos que posibilitaron la “conservación alternativa”, permitieron que sus bases epistemológicas fueran cuestionadas por los saberes indígenas, de manera que estos incidieron en sus metodologías y quehaceres. En todo caso, la actitud comprometida que caracterizaba una parte de la antropología colombiana en los 70’s, se presentó en la SNSM con estos cuestionamientos, que dieron paso a que la articulación de los conocimientos indígenas en los procesos de investigación e intervención del territorio indígena fuera visto como una necesidad, siendo que las controversias sobre los límites e intermediación de la antropología para “disciplinar” esos otros conocimientos se dejaron de lado, mientras se institucionalizaba la articulación debido a fuerzas burocráticas, lo que fue cuestionado por los indígenas más adelante (ORRANTIA; 2002), y en otro contexto que mencionaré más adelante, provocó que los pueblos de la SNSM ya no quisieran la mediación de los antropólogos para hablar de su mundo, reclamaron su propia voz. Lo que quiero rescatar que en un momento se logró la simetrización epistemológica en algunas estaciones de investigación de la Sierra, si bien no fue una política institucional, es un gesto político de reconocimiento de pluralidad de existencia que generan sistemas epistemológicos que pueden aportar al bienestar común. Esta articulación se siguió intentado en el marco del multiculturalismo, con las limitaciones propias de “una forma de racionalidad política que silencia, perpetúa y oculta los complejos contextos de poder político en los cuales se desarrolla” (BOCAREJO, 2011)

En este marco de cuestionamientos políticos y epistemológicos, de fortalecimiento del movimiento ambientalista y de los movimientos indígenas, se crearon las primeras áreas de conservación en la SNSM, cuyos funcionarios e entidades posteriormente se convirtieron en aliados de los pueblos indígenas, al articular elementos culturales como prioridades en la conservación. Ambos se

enfrentaban a amenazas como la presión colonizadora que aumentaba por la construcción de carreteras, como ya mencioné, entre las que se cuentan la carretera a *Inarwa* y su desviación a San Sebastián de Rábago, actual Nabusímake. Así mismo, comienza lo que fue conocido como la “bonanza marimbera”, la extensión acelerada de cultivos de una variedad de marihuana mejorada por soldados estadounidenses y sembrada por colonos, llamada “samarian gold”, que si bien inició en la vertiente norte de la SNSM, sus efectos se sintieron en toda la Sierra pues aumentó la presión y colonización del área, causó el desplazamiento de familias indígenas y por supuesto atrajo los conflictos propios del narcotráfico. Estas amenazas comunes, motivaron tanto la articulación de los cuatro pueblos de la Sierra, como la búsqueda de aliados en las entidades de conservación. Por su parte, las entidades de conservación reconocían que las prácticas indígenas lograban mantener el equilibrio ecológico de sus territorios, afirmación que se legitimaba mundialmente, y que se consolidó, por ejemplo, en el Convenio de Diversidad Biológica de 1992, y el Convenio de Diversidad Biológica de Adis Abeba del 2004, centrado en la noción de desarrollo sostenible. En este marco local influenciado por tendencias globales ambientalistas y de defensa de la diversidad cultural, que poco a poco fue ganando importancia incluso como índice de desarrollo humano y que en ciertos países, como en el caso de Colombia, incidieron en la consolidación del multiculturalismo (HALE, 2004), se fue armando la configuración actual del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta. Así, la Sierra es un territorio históricamente construido, en el que se articulan flujos globales y locales (ESCOBAR, 2005), incluyendo la articulación de conceptos indígenas, la cual se ve limitada por conceptos universalizantes, como por las lógicas limitantes del multiculturalismo. Voy a referir las figuras territoriales que se crearon en este marco de alianzas y negociaciones, para posteriormente comentarlas.

En 1959 se promulga el primer estatuto ambiental nacional que creó y estipuló la regulación de áreas de conservación ambiental. Ese mismo año se delimitó un área de la Sierra Nevada de Santa Marta y se declaró Reserva Forestal. En 1964, estas tierras, más otras hectáreas que también se consideraban baldías, fueron declaradas Parque Nacional Natural³⁵ (PNN), área de conservación ambiental de interés nacional,

³⁵ Parques Nacionales Naturales de Colombia es la entidad adscrita al Ministerio del medio ambiente, encargada de las áreas nacionales de conservación ambiental. Inicialmente, con la ley de 159 era parte del Inderena, posteriormente se llamó UAESPNN Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales y actualmente, Parques Nacionales Naturales de Colombia.

y este se llamó PNN Sierra Nevada de Santa Marta, con cerca de 383.000 hectáreas. Cerca de Santa Marta, también parte de la Sierra Nevada, pero en la parte costera, se declaró el PNN Tayrona con 15.000 hectáreas. En principio esta declaración se hacía en reconocimiento de la biodiversidad ambiental de la región, respondiendo a la tendencia de conservación norteamericana según la cual la presencia humana se concebía como amenaza y “presión” sobre el área, por lo tanto, tenía que evitarse. Sin embargo, estudios etnológicos del área y la representación de los pueblos indígenas como conservadores de la naturaleza que influenciaron las tendencias ambientalistas mundiales, incidieron en que se valorara la presencia indígena en las áreas de conservación. En este marco se promulga el decreto 622 de 1977, que establece que debe armonizarse la presencia indígena con la función de la conservación. Así, las prácticas indígenas comenzaron a ser incluidas dentro de los valores de conservación de las áreas, adecuándose a la conceptualización de las ciencias de la conservación.

Por otro lado, en 1974 el INCORA (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria) por medio de la resolución 113 de ese año, crea la primera Reserva Especial en la SNSM con 185.000 hectáreas, destinada a la población Iku. Es decir, una reserva del estado, donde podían vivir los Iku sin ser dueños del territorio. Al parecer, los predios de la Reserva debían ser “saneados”, esto se refiere a su adquisición y legalización de la propiedad. Según Arley Martínez³⁶, funcionario que estuvo al frente del PNN SNSM durante varios años, la adquisición de los predios para el saneamiento de la reserva, su ampliación y posterior declaración como resguardo, se hizo con los recursos que los indígenas exigieron obtener por su participación como extras en la película “La quemada” protagonizada por Marlon Brando. Esto marca el inicio de su estrategia, la compra de tierras para el “saneamiento” y expansión de su territorio, que hoy continúa vigente. En 1983, esta Reserva Especial se declara como Resguardo Indígena Arhuaco, por medio de la resolución 078 de 1983 del INCORA. Al terreno inicial, se agregaron 10.900 hectáreas que habían sido adquiridas por los Iku. Si bien es innegable que la declaración de la reserva y el apoyo del INCORA fue importante para la consolidación del territorio arhuaco en un resguardo, es importante resaltar los antecedentes de la lucha indígena. Según comenta Duque Cañas (2009), en 1916 los arhuacos delimitaron el territorio indígena a partir de un círculo cuyo centro era Nabusímake y se extendía hasta Jimain. En 1940, los arhuacos extienden esa

³⁶ En “Recopilación histórica PNN SNSM y Resguardos Kogui Wiwa Arhuaco y Arhuaco”. OGT, UAESPNN, DGAI, S.f. documento de discusión interna.

delimitación hacia los poblados de Donachuy, Simonorwa, Seránkua y Atiquímake, delimitación que fue llamada la “Trocha real”, y que según Jeremías Torres, en testimonio dado a Vargas Tovar (2004), fue la delimitación sobre la cual se constituyó la reserva del INCORA.

El “Resguardo” es una figura territorial instituida desde la colonia y que tras haber pasado por ciertas modificaciones, reconoce la propiedad indígena del territorio y la autonomía para su manejo judicial y administrativo. Para su creación exige la existencia de un “cabildo”, un representante político que se hiciera responsable del gobierno del resguardo y de la interlocución del estado. Se supone que el cabildo debe establecerse de acuerdo a los parámetros de la organización propia, pero debe ser una sola persona, saber hablar español y tener habilidades para relacionarse con el estado y sus instituciones, lo que hizo que se crearan nuevas autoridades y se centralizara el poder, lo que no corresponde con la organización anterior de diversos mamós con diferentes conocimientos complementarios. En todo caso, los Iku ya llevaban muchos años consolidando su proceso organizativo de articulación con el estado, y en 1972 escogieron su primer cabildo, que debía responder a los mamós, quienes lo elegirían por “consulta” con el pensamiento de la Madre. Mamós y cabildos se mueven en planos diferentes, con conocimientos diferentes, pero complementarios. El cabildo se entendió como “un nuevo saber político civil, que se integra al mundo tradicional” (TORRES *et al.*, 2001, p. 37) y su objetivo sería que el estado reconociera y delimitara el territorio ancestral. La Confederación Indígena Tayrona, CIT, actual organización del pueblo arhuaco, se creó en el mismo año de la creación del resguardo Arhuaco, a partir de una organización previa llama COIA (Consejo y Organización Indígena Arhuaca), siendo que la CIT, se abrió a reunir también a los Kogui y a los Wiwa³⁷.

³⁷ La CIT entonces, era la encargada del manejo y gobierno de estos dos resguardos. Esta sería la encargada de centralizar las relaciones con el estado para buscar el respeto de los derechos de los tres pueblos, partiendo de lo que tienen en común, su pensamiento basado en la ley de origen, reconociéndose como descendientes del pueblo Tayrona. La base de la CIT se encontraba en Valledupar, lo que conllevó a que las poblaciones que vivieran en la vertiente norte de la SNSM se sintieran relegadas en las decisiones tomadas. Por otro lado, la elección de un cabildo y líderes en representación de las etnias generó luchas de poder y deslegitimación de las autoridades. La directiva de la CIT fue acusada de alejarse de los principios tradicionales y beneficiar solo al pueblo Iku, e incluso a una sola familia que ejercía el poder (OGT, UAESSPNN, s.f.). De manera que varios líderes decidieron crear otra organización y es ahí cuando surge la Organización Gonawindwa Tairona OGT, con una mayoría kogui pero agrupando también koguis, wiwas y arhuacos de la vertiente norte, establece su sede en la ciudad de Santa Marta. La OGT define su nombre por el cerro padre ancestral *Gonawindwa*, que es uno de los picos nevados de la Sierra y padre fundador del territorio de la SNSM.

Antes del Resguardo Arhuaco, la articulación entre los arhuacos, los Kogui y los Wiwa, con el apoyo de PNN Sierra Nevada de Santa Marta (Inderena en su momento), el INCORA declaró el primer resguardo de la Sierra, llamado Resguardo Kogui, Malayo Arhuaco”, con la resolución 0109 de 1980, con 364.000 hectáreas sobre los departamentos del Cesar, Magdalena y Guajira.

En 1973 se crea la figura de la “Línea Negra”, que más adelante sería reconocida como la delimitación del territorio ancestral. En ese año, se realiza un congreso indígena con los pueblos Kaggabba (kogui), Iku (arhuaco) y Wiwa (malayo). Las acciones articuladas de estos tres pueblos y las constantes comunicaciones con diferentes instancias del gobierno nacional, tales como el Ministerio de Gobierno y su Dirección de Asuntos Indígenas, obtienen como resultado el reconocimiento de una “zona teológica de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta”, mediante la sentencia 0002 de 1973 del Ministerio de Gobierno, conocida como la sentencia de la “Línea Negra”, en la cual se establece una delimitación de un área circular que incluye “sitios que son considerados símbolos místicos por estas culturas”, en los que deben realizar “ofrendas” para el equilibrio universal, a los que se refiere como prácticas “mágico religiosas. Reconoce la sentencia que el avance de la colonización ha impedido el acceso de estos pueblos a estos sitios, lo que les ha generado “angustia” y “trastornos emocionales, que “perturban la ejecución de planes y programas de cambio social dirigido”, por lo cual ordena que se permita el acceso de los indígenas a esos sitios, sin que esto comprometa la propiedad de los terrenos incluidos dentro de la Línea Negra. Se trata entonces de un reconocimiento simbólico, que se hace en pro de la salud de los indígenas, que se entiende que debe ser tutelada por el gobierno para que este pueda ejecutar sus planes de desarrollo. En todo caso, fue un logro importante para los pueblos, y se constituyó como la base para las reclamaciones en la defensa del territorio. Resalto también que el territorio delineado, se reconoció como “zona teológica”, formalizando una noción de la cultura indígena como creencia religiosa, de la cual se desprenden consecuentemente, las prácticas “mágico religiosas”. La sentencia se basa en el concepto indígena de la “Línea Negra” *Sei shiza*³⁸ (en kogian), que se refiere al hilo de pensamiento con el que la Madre

En este marco, los wiwas decidieron crear su propia organización y así surge la organización Wiwa Yugumain Bunkwanarrwa Tayrona OGWBYT.

³⁸ En la mayoría de las comunicaciones conjuntas de los cuatro pueblos de la Sierra, los términos propios son escritos en koguián. En documentos más recientes, hay un esfuerzo por escribir los

universal o el héroe creador de cada pueblo, que en el caso Iku es *Seránkwa*³⁹, tejió relaciones entre otros seres, creando la Sierra Nevada de Santa Marta el territorio que se entregó a los cuatro pueblos para su cuidado. La Línea Negra es un concepto complejo, que tiene que ver con la concepción de la vida, y de los seres que se componen en la circulación de potencias gracias al hilo de pensamiento que es la Línea Negra, que conecta a los seres del cosmos. También estructura el sistema de gobierno y establece relaciones jerárquicas de descendencia relacionados con el dominio de los conocimientos propios. Como vemos, estos complejos sentidos no se articulan a la noción que sustenta la resolución. En todo caso, el reconocimiento de ciertos lugares como centrales para la realización de las “prácticas mágico religiosas”, en esta conexión parcial con la territorialidad indígena, estableció el fundamento en la interlocución con el estado para la defensa del territorio.

En 1995 se ratifica la sentencia de la Línea Negra, mediante la resolución 837 de 1995 del Ministerio del Interior. Esta resolución es posible en el marco de la nueva Constitución Nacional de 1991 en la que Colombia se proclama como nación pluriétnica y multicultural, y es influenciada por la implementación del convenio 169 de la OIT, mediante la Ley 21 de 1991. En este nuevo marco jurídico la zona delimitada por la Línea Negra pasa a llamarse “territorio ancestral”, nueva figura que reconoce el uso ancestral del territorio, pero no otorga los mismos derechos de propiedad colectiva que un resguardo. Sin embargo, afirma que cualquier medida legislativa o administrativa que se realice en el espacio delimitado y que pueda afectar directamente a los pueblos indígenas, debe consultarse con ellos de “buena fe”, es decir que debe realizarse un proceso de consulta previa.

Por otro lado, la resolución reconoce dos visiones del territorio: una “perimetral”, que corresponde la visión del estado y según la cual la Línea Negra sirve para delimitar una jurisdicción frente a las instituciones del estado, por ejemplo, la jurisdicción de la Corporación para el Desarrollo Sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta, en su momento. Esta visión corresponde a la concepción de “área estática y geométrica occidental”. La otra visión es llamada “radial” y correspondería la visión indígena, en la cual varias líneas negras, o de origen, conectan los “sitios sagrados” con el cerro

términos en las cuatro lenguas, si bien la lengua de los kankuamos no es muy usada por los procesos particulares de colonización.

³⁹ Estas diferencias son parte de la variación de las tradiciones orales. En todo caso, se refiere a una fuerza creadora que reúne las dos potencias opuestas y complementarias que generan la vida.

Gonawindua⁴⁰. Sobre esta visión, solo se afirma su carácter “espiritual, dinámico y holístico”, sin profundizar mucho en qué consisten estos aspectos. Se afirma también la necesidad de articular las dos visiones para garantizar una articulación intercultural funcional”. En todo caso, para la interlocución, la Línea Negra es una frontera, es la delimitación del territorio Ancestral.

Esta resolución establece 54 puntos conocidos como “sitios sagrados”, que fueron identificados por mamos de 3 pueblos (IkꞮ, Kogui y Wiwa) durante una reunión celebrada los días 25 y 29 de julio de 1994, y que corresponden a hitos periféricos (TORRES *et al.*, 2001; ULLOA, 2004). Aquellos lugares que, en la sentencia de 1973, eran sitios para las “prácticas mágico religiosas”, en este nuevo lenguaje se llaman “sitios sagrados”. En la cosmología indígena, estos “sitios”, que están relacionados con montañas, desembocaduras, monolitos, humedales, por ejemplo, son padres y madres, *jaba* y *jate* en koguian, *kaku* y *zaku* en ikun. Son padres ancestrales que son la fuente, origen y regulación de dominios de conocimiento. Estas cuestiones escapan de explicaciones desde las ciencias de la naturaleza y abordarlas en términos de “cultura”, como creación cognitiva, fortalece la noción misma de “naturaleza” como exterior objetivo explicable por las ciencias, sobre el que se proyecta una “representación”, algo que es otra cosa.

Las organizaciones de los pueblos indígenas de los pueblos de la Sierra, para facilitar la interlocución con el estado, han generado documentos en los que explican su cosmología y territorio. Se han apoyado en las ciencias de la conservación para traducir sus propios conocimientos y facilitar el entendimiento, partiendo de que fueron precisamente esas ciencias las que legitimaron las prácticas y conocimientos indígenas en las alianzas para la conservación. De hecho, los pueblos seranos han recibido distinciones como guardianes de la naturaleza y han logrado articularse con redes internacionales, gracias a las cuales han podido gestionar recursos de cooperación internacional para sus luchas y proyectos. La conservación ambiental ha motivado el desarrollo de legislación que protege las prácticas culturales que aporten a la conservación, como la ley 165 de 1994, que implementa el Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1992. En este marco, la categoría de “sitio sagrado” se ha apoyado en el entendimiento de la conservación del cerro, del río, de la desembocadura, etc., planteando la importancia biológica de las relaciones, pero

⁴⁰ El cerro Gonawindua, es el cerro Chundwa para los IkꞮ. Para los no indígenas se trata del pico colón, el más alto de la Sierra Nevada.

dejando en segundo plano una caracterización, o referencia cultural de lo que ese sitio “representa” para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

La centralidad de los “sitios sagrados” para la defensa del territorio indígena, ha hecho que desde la cooperación se apoyen proyectos para la identificación y caracterización de más “sitios sagrados” en el territorio. Esto debido en parte, a que, en varios conflictos territoriales, en que un tercero afecta el territorio ancestral, sin hacer hecho consulta previa, este argumenta que en las coordenadas específicas donde se hizo o se está haciendo el daño, no aparecen referidas como “sitio sagrado” en la resolución de la Línea Negra. Por ejemplo, en el caso de la construcción del puerto multipropósito Puerto Brisa (HORTA, 2015), las instituciones del estado implicadas, como el Ministerio del Interior, y del Medio Ambiente (no sin tensiones internas), entregaron licencias al puerto, pasando por encima de la resolución de Línea Negra, y otros mecanismos de protección del territorio indígena, que estaba siendo interpretada, ya ni siquiera como frontera, sino como un listado de puntos sueltos. Estas instituciones dieron largas a las reclamaciones indígenas, sin detener las obras del puerto. Tumbaron un cerro y secaron un humedal. El daño ya estaba hecho cuando se respondieron las reclamaciones indígenas, y buscaron establecer mecanismos de participación, que en ese momento se enfocaron en compensar el daño. Es claro que las estrategias de participación de la diversidad en el multiculturalismo neoliberal, favorecen a los dueños del capital. El mismo argumento fue usado por las partes demandadas en el caso de *Inarwa*, reclamando que el cerro no estaba referenciado como “sitio sagrado” en la resolución. La Corte no reconoció ese argumento, entendiendo que en todo caso, *Inarwa* está dentro del resguardo y del territorio ancestral. De todas formas, el daño ya estaba hecho y se ordenó el proceso de diálogo y concertación en el marco de una consulta previa “atípica”, al tratarse de un daño que ya había sido causado.

Como venía diciendo, esa argumentación de la “Línea Negra” como puntos sueltos y no como delimitación de un espacio que debe ser protegido, motivó proyectos de caracterización de “sitios sagrados”, desde lo ambiental y lo cultural, produciendo mapas y listados de puntos georreferenciados a los que se relaciona una reseña cultural de cada “sitio”. Esto tiene sentido en el marco de políticas y prácticas multiculturales en Colombia, en el que la cultura ha sido entendida como un listado de atributos estáticos relacionados con la tradición (BOCAREJO; RESTREPO, 2011). Tanto en el entendimiento de la Línea Negra como de los “sitios sagrados”, no se ha

acogido otra noción de territorio, sino que se parte de la superposición de “sentidos culturales”, a una única noción de territorio preestablecida: un escenario geográfico, un polígono en el que tiene lugar la cultura como creación cognitiva, que se proyecta sobre una exterioridad dada y objetiva. Se entiende la Línea Negra como un polígono, en el mejor de los casos, sin tener en cuenta que lo importante de la noción indígena de territorio es la relación en la que los seres vienen a existir. Cada “sitio sagrado”, es entendido también como un punto georreferenciado, que puede convertirse en polígono a conservar: la montaña, el cerro, etc. La existencia considerada “objetiva” de ese mundo exterior, como algo que siempre está ahí, recursos infinitos, se articula con la noción de tradición. Así, se da por hecho que los “sitios sagrados” son inmanentes en el territorio, invariables, atributos estáticos; una representación cultural que surge de historias míticas entendidas como eventos del pasado, desde donde invariablemente viene la tradición. Esto justifica los listados de “sitios sagrados” y su definición como atributo esencial y no como entidades dinámicas que participan de la historia y política indígena, como profundizaré en los siguientes capítulos.

No quiero decir que las figuras territoriales han interpretado mal el pensamiento indígena, no se trata de un error. Entiendo que son construcciones históricas, insertas en relaciones de poder, en las que, desde mi lectura, se imponen configuraciones ontológicas y entendimientos particulares de la naturaleza y la cultura, que se actualizan en las prácticas multiculturales de un estado neoliberal, que establece mecanismos de participación, siempre y cuando esta se haga en los términos del estado y no amenace su estabilidad (HALE, 2004). Los pueblos de la Sierra, en este marco no son actores pasivos y activamente tensan estas negociaciones, siendo conscientes de la dificultad de la traducción a mundos hegemónicos que son muy diferentes.

Al respecto, Yanelia Mestre (2013), arhuaca que trabaja en la OGT Organización Gonawindwa Tayrona⁴¹, afirma que la traducción es una gran dificultad pues implica el riesgo de que la visión de la sociedad mayoritaria predomine al acuñar términos puestos por políticas del estado, que simplifican los conceptos al no lograr abordar la complejidad del pensamiento indígena. La interlocución con el estado

⁴¹ La OGT es una organización de los pueblos de la Sierra y se basa en la cara norte, en Santa Marta. Si bien es mayoritariamente Kogui, la OGT lidera procesos que atañen en los que participan los cuatro pueblos.

promueve la univocalidad, la captura de las múltiples voces en diálogo, imponiendo sus nociones ontológicas.

En este sentido, los líderes indígenas de la SNSM han señalado las limitaciones de ese entendimiento de los “sitios sagrados”. En diversas reuniones en las que participé cuando trabajaba con Parques Nacionales Naturales, líderes indígenas como el Cabildo Kogui José de los Santos Sauna, manifestaron que las instituciones entendían los “sitios sagrados” como si fueran “una baldosa”, un recuadro suelto en el espacio. Por este equivoco, la organización Indígena OGT (Organización Gonawindua Tayrona) de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, publicó una cartilla en la que señalan la dificultad de traducir su territorio, y comentan que términos como “Línea Negra” o “sitio sagrado” “son una aproximación en castellano, ya que no encontramos palabras para explicar y expresar el sentido profundo que tiene para nuestro ser indígena, es algo que se vive en espíritu” (OGT, 2012: 11). Señalan que no se trata solo del sitio, sino de las relaciones que se establecen allí, y a partir de allí con todo el territorio. Estos “espacios” son llamados *Kadukwe*; son padres, madres, *kaku* y *zaku*, origen de todo lo que existe en el universo (animales, conocimientos, sentimientos, etc.), y como “dueños” regulan y vigilan su creación, al poseer ese conocimiento. Estos seres deben establecer relaciones entre sí y con los humanos, para que fluya la vitalidad y los conocimientos que permiten la vida del territorio, cuerpo de la Madre universal, y de los seres que lo conforman. El territorio-cuerpo de la Madre universal, es un tejido de relaciones. La cartilla presenta la idea de la conexión y la interdependencia como condición de la existencia. También sugieren que se cambie la palabra “sitio” por “espacio”, lo que en su entender implicaría un entendimiento más amplio de las relaciones que querían señalar. En una conversación personal con un líder Kogui, le pregunté porque no hablaban directamente de *jates* y *jabas*, padres y madres, a lo que respondió que ya llevaban décadas tratando de que el estado entendiera, y ya habían logrado mucho con la categoría de “sitio sagrado”, que el estado ya reconocía y habían construido mucho sobre eso. El cambio tenía que ser de a poco, o sería como empezar de nuevo. “Usted sabe cómo son los blancos con los términos jurídicos” me señaló.

1.5 sobre desarrollo, multiculturalismo y política indígena

Desde el conflicto con el puerto Multipropósito Puerto Brisa, empezaron diálogos de las organizaciones indígenas con Presidencia y el Ministerio del Interior, para ampliar la resolución de Línea Negra, incluyendo más “espacios sagrados”. Como resultado, el día anterior a terminar su mandato, el presidente Juan Manuel Santos, firmó el Decreto 1500 de 2018 del Ministerio del Interior, en el cual se reconocen 348 “espacios sagrados” que son descritos en cuanto a su función general y algunas de sus conexiones⁴². Se ordena su protección como “recursos biológicos” que son usufructuados mediante “prácticas culturales *tradicionales*”, “compatibles con la conservación y la utilización sostenible”. Define la Línea Negra como “conectividades y relaciones que integran su territorio a los principios la vida, el planeta y el universo” (COLOMBIA, 2018, p. 4). Menciona que los “espacios sagrados” componen un “tejido interconectado; espacios cuya denominación adoptada y utilizada en este decreto, no desconoce las existentes en las diferentes lenguas de estos pueblos” (Ibíd.). Este decreto se esfuerza por explicar el entendimiento indígena de la Línea Negra y los “espacios sagrados”, así como el sistema de gobierno propio. Crea una mesa para la protección del territorio ancestral y tradicional de la Línea Negra. No estoy enterada de si esa mesa efectivamente ya se creó y está realizando un seguimiento a su cumplimiento. Lo que sí sé, es que el decreto ha sido muy polémico pues al ser un decreto presidencial, es un decreto ley, con mucho más peso que la resolución ministerial de 1995. Esto podría implicar una intención más firme en la protección y defensa de estos espacios, cuya cantidad aumentó considerablemente. Algunos de esos espacios están en ciudades y municipios costeros densamente poblados y en terrenos donde se proyectan construcciones y diversos proyectos de desarrollo, que tendrían que verse obligados a realizar procesos de consulta previa. Esto ya sucedía con la resolución de 1995, pues abarca el mismo territorio, que pasa por Valledupar y Santa Marta. Así mismo, mantiene la categoría de “Territorio ancestral”, que no reconoce propiedad colectiva indígena del territorio, por lo que no

⁴² Vale la pena mencionar que el gobierno Santos ha mantenido cercanía con los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta desde su inicio pues realizó una ceremonia de posesión del cargo en la Sierra, con mamos de los 4 pueblos. Así mismo, en la campaña para el referendo en el que el pueblo colombiano debía votar si apoyaba o no, el proceso de paz adelantado con las FARC, Nabusímake fue el primer asentamiento indígena visitado por el entonces Ministro del interior Juan Fernando Cristo, en lo que llamaron “pedagogía para la paz”. Esta pedagogía consistía en visitas del Ministro para explicar los acuerdos adelantados en los diálogos de paz.

amenaza los bienes privados que están fuera del resguardo. Esto implica que, en esta área, sobre la que como mencioné desde el inicio, confluyen muchísimos intereses económicos diversos, no podrían realizarse obras sin consultar con las organizaciones indígenas, si bien especifica que esto no es necesario para las construcciones e vivienda e infraestructura. Obviamente esto ha llevado a que se reencauche el argumento de que los indígenas no permiten el desarrollo, si bien, las organizaciones indígenas se han mostrado dispuestas a conversar para que se adelanten proyectos, sin que se afecte la integralidad del territorio.

Las figuras territoriales del resguardo, el territorio ancestral de la Línea Negra y los “espacios sagrados”, han permitido que los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta hayan avanzado notablemente en la recuperación del territorio que les fue paulatinamente usurpado con los enfrentamientos en la conquista y mediante las políticas “civilizatorias” hasta mediados del siglo XX, si bien las políticas coloniales se han prolongado hasta el día de hoy, en otro tipo de mecanismos como las prácticas multiculturales. Es lógico que, en ese marco histórico de desplazamiento y despojo, las organizaciones indígenas se hayan propuesto poner un límite a su territorio, priorizar la compra de tierras y consolidar su propio territorio, dando prelación a la recuperación de tierras, del espacio geográfico, sin en principio importarse mucho por revelar a los no indígenas o *bunachi*, su concepción del mundo. Seguir los términos del estado para defender lo propio es una estrategia política enmarcada en relaciones de poder, en los que hay negociación y tensión constante. Pero hay casos conflictivos, como el de *Inarwa*, en el que los conceptos manejados evidencian la necesidad de las voces que se han dejado fuera.

Estos procesos de reconocimiento de los “sitios sagrados”, les han permitido fortalecer su autonomía y memoria histórica, aunque esta sea negada por el estado, como argumentaré más adelante. Los recursos de cooperación nacional e internacional para la caracterización de “sitios sagrados”, han permitido hacer recorridos con mamos de los cuatro pueblos por el territorio, han permitido la realización de asambleas, de capacitaciones y del uso de tecnologías para la caracterización de los *jaba* y *jate* o *kaku* y *zaku*, padres ancestrales del territorio de la Sierra Nevada, que no solo han aportado a sus procesos organizativos y autónomos, sino que han fortalecido el conocimiento propio y la memoria histórica en tanto se han abierto espacios internos de diálogo sobre esos padres ancestrales que refieren sus maneras particulares de entender la historia y existir con el territorio. Mucho de ese

conocimiento es filtrado y no se hace público y una pequeña parte se refiere en los documentos entregados a las instituciones o al gobierno, pues ese conocimiento es de los pueblos y no tienen por qué entregarlo. Sin embargo, muchos jóvenes que salen a formarse como profesionales, no tienen el mismo contacto y experiencia con el territorio, así trabajen con las organizaciones, hay casos en que aprenden más de los documentos de las organizaciones, que, del territorio y sus relaciones, puesto que, por sus estudios, se les dificulta participar de los mecanismos de creación y transmisión del conocimiento en tanto este se basa en la propia percepción y la experiencia del cuerpo tejiéndose con el territorio. Es una situación crítica para las organizaciones tener profesionales, pero cada vez menos vamos.

Lo que quiero señalar es que, si bien son indudables los logros en estos procesos de diálogos, de conexiones parciales entre las organizaciones indígenas, cooperación internacional y el estado colombiano, bajo relaciones de poder, las organizaciones han logrado que se articulen sus definiciones “culturales” del territorio en procesos de delimitación de tierras y de participación para el ordenamiento del territorio. Sin embargo, en el fondo, la noción de territorio sigue siendo la de espacio geográfico como exterioridad a la experiencia, en cuyo marco, la noción de “espacio sagrado” da continuidad a la idea de la proyección de una construcción cultural sobre una exterioridad objetiva e incuestionable. En este marco, argumentar la afectación específica de un ser como *Inarwa* cuestiona tanto la noción de territorio, de naturaleza y cultura, e incluso de política. En la racionalidad moderna es claro que, si no hay un daño material a los recursos, algo cuya veracidad pueda ser comprobada, no es cuestión de la naturaleza, no es un hecho. En ese sentido es una cuestión cultural, una proyección cognitiva de los grupos indígenas. Una vez el cerro es entendido solo como cerro, no puede ser entendido como sujeto afectado y que afecta al mundo, pues este reconocimiento político tendría que reconocer otros mundos con configuraciones ontológicas distintas, lo cual no sucede pues ese no reconocimiento hace parte de la colonialidad de la política moderna, como señala De la Cadena (2015). Reconocer la afectación de *Inarwa* no solo como una cuestión simbólica, implicaría una ruptura política, otro tipo de política plural que no esté centrada en el individuo racional moderno (MOUFFE, 2003), y cuya pluralidad se entienda no solo hacia género, raza, etc., sino al reconocimiento de otros mundos como antagonistas válidos (DE LA CADENA, 2010).

Vale la pena pensar en la especificidad de las políticas de reconocimiento de la diferencia y en los mecanismos de participación que han permitido hasta cierto punto el desarrollo de las figuras territoriales de la Sierra y la inclusión parcial de su entendimiento del territorio, pues como he mencionado, la resolución de la Línea Negra de 1995 y el decreto de 2018, son posibles en el marco de políticas multiculturales, las cuales, como bien señala Hale (2004) suelen aplicarse en contextos en los que también se aplican políticas neoliberales. Es el caso de Colombia, que al iniciar la década de 1990, bajo el gobierno de Cesar Gaviria Trujillo, implementó políticas neoliberales en lo que llamó “apertura económica”, y se promulgó la nueva Constitución Nacional en 1991. Estoy segura que todo el país recuerda la voz aguda de Gaviria diciendo “colombianos, bienvenidos al futuro”, en lo que prometía ser una nueva época de construcción de paz, de reconocimiento de la diversidad cultural y de crecimiento económico, al permitir una mayor articulación a la economía global.

En este marco, los entusiastas biólogos, antropólogos e investigadores de la Sierra Nevada insistían en la articulación de los saberes indígenas para proteger y cuidar el área de las crecientes amenazas ya mencionadas, para lo cual crearon la Fundación Presierra Nevada. La inclusión de actores armados en el área aumentó, lo que causó la salida de muchos investigadores. Así mismo aumentaron los intereses económicos en la zona, por lo que fue considerada “eco región estratégica de importancia nacional”, lo que justificó la creación del Consejo Regional ambiental en 1997. La Fundación Pro sierra promovió el interés de diferentes sectores del estado para la creación de un Plan de Desarrollo Sostenible PDS, para lo que ahora se entendía como una “eco región” (SERJE, 2008), que además estaba siendo amenazada por el narcotráfico, la presencia de grupos guerrilleros y el surgimiento de grupos paramilitares.

La Fundación Pro Sierra buscó articular la visión indígena de territorio al PDS, elaborando un documento sobre el pensamiento indígena a partir de la realización de talleres con los pueblos. Sin embargo, en 1999, cuando la Fundación presentó “la visión indígena”, las autoridades indígenas protestaron alegando que en ese documento no estaba reflejado su pensamiento, y que en los talleres que la Fundación había realizado, no habían participado autoridades legítimas. A partir de este evento, los pueblos de la SNSM reclamaron el derecho de hablar por sí mismos y no con antropólogos u otros profesionales como intermediarios. Afirmando su autonomía,

respaldados por la nueva constitución, y como consecuencia de un proceso organizativo que llevaba ya varios años⁴³, pusieron límites a las investigaciones a ser realizadas en su territorio. Considero que la disminución de las investigaciones en la Sierra, no responden solo a la agudización del conflicto armado en la región, como afirma Serje (2008), si no también precisamente a este límite puesto por las organizaciones indígenas. En adelante, cualquier investigación debía contar con la aprobación de las organizaciones, para lo cual era necesario que los objetivos de estas se articularan con sus agendas políticas.

En virtud de la legislación ya existente que daba importancia a la articulación de nociones “culturales” al ordenamiento territorial y ambiental, se realizan los Acuerdos de Valledupar entre el Gobierno Nacional y el Consejo Territorial de Cabildos CTC, organización que articula a los cuatro pueblos de la Sierra. En estos acuerdos se plantea que se debe articular el ordenamiento tradicional indígena del territorio a cualquier intervención y plan de ordenamiento que incida en el área. En la práctica, sin embargo y según mi experiencia de trabajo en la Sierra, gracias a la cual participé de redes y comités interinstitucionales, las cuestiones consideradas “culturales” se mencionan, pero no como ejes rectores de los planes de acción. No como aspectos que puedan efectivamente afectar el mundo real. Para eso siguen estando, como centros epistemológicos, las ciencias.

Comenta C. Hale (2004), que el multiculturalismo neoliberal crea espacios de participación para el otro, reconocido como el sujeto étnico, pero imponiendo límites que no le permitan a este otro, que Hale llama “el indio permitido”, cuestionar la racionalidad en que se ancla el estado. El “indio permitido” es aquel indígena cuyo reconocimiento se basa en la diferencia cultural, pero se despoja de su historia y su potencial político para no causarle conflictos al estado cuestionando su racionalidad.

Uno de los principios del multiculturalismo neoliberal es que los sujetos se autogobiernen de acuerdo a la lógica del capital, y que eventualmente se integren a la lógica de mercado, a partir de su diferencia cultural. Esto lo vemos en el caso colombiano, en los derechos culturales, logrados por los movimientos indígenas, son aprovechados para insertarlos en las lógicas multiculturales. La creación de los cabildos y los resguardos, no entregan absoluta autonomía. Los cabildos deben entregar un “Plan de vida” que tenga ciertos aspectos determinados por el estado,

⁴³ Sobre el proceso organizativo y de interlocución con el estado para la defensa de su autonomía y del territorio, ver Torres Márquez (1978), Torres Solís, (2004), Ulloa, (2004).

para asegurar el recibimiento de transferencias para desarrollar proyectos en su territorio. En este sentido, Cayón (2014) menciona que los “Planes de vida”, lejos de reconocer la autonomía de los pueblos y de subsanar diferencias históricas, son una manera de tener control sobre los recursos. En este mismo sentido, y para el caso Sierra Nevada, pueden ser interpretadas las alianzas con las entidades de conservación. Los planes de ordenamiento en los que se articula la “visión indígena del territorio”, reconocen la autoridad indígena, pero a su vez se establecen como autoridad ambiental. En la Sierra Nevada, por ejemplo, el PNN Sierra Nevada de Santa Marta, tiene casi el 90% de su área en traslape con los resguardos indígenas. El PNN al ser autoridad ambiental vigila y controla que dentro del área se realicen solo actividades que se consideren “tradicionales” para la conservación, lo que ha causado conflictos pues hay personas que, por ejemplo, quieren tener algunas vacas, y la autoridad ambiental no lo permite, por no ser una actividad “tradicional”. No puedo en este momento profundizar en los conflictos que genera tener dos autoridades en el territorio, más aun, cuando una de ellas reconoce la otra en tanto sus prácticas correspondan al sujeto étnico, modelo tradicional. Lo que quiero señalar es que las alianzas de las entidades ambientales son útiles al estado, en tanto quienes se encargarían de cumplir su función, serían los mismos indígenas, pues las entidades no tienen como hacer control en esas vastas zonas. Chaves y Hoyos (2011) refieren como “formación de estatalidad” a este tipo de procesos en los que las organizaciones sociales terminan asimilando lógicas y cumpliendo funciones del estado. Considero que si bien esto es cierto y sucede no solamente con los Planes de Vida, la coordinación de la función de la conservación con las entidades ambientales, sino también en otros campos como salud y la educación⁴⁴, estas formaciones de estatalidad no asimilan completamente otras prácticas locales, que siguen manteniéndose y coexistiendo con los criterios exigidos por el estado. Es en este sentido que sirve el concepto de conexiones parciales para mantener los matices de la relación y evitar caer en conceptualizaciones totalizantes: es indudable la

⁴⁴ En el caso arhuaco, es interesante que, al expulsar a la misión capuchina, vino un periodo de reflexión sobre como dirigirían los procesos educativos, partiendo de la necesidad identificada de articular la formación educativa moderna con los conocimientos propios (ver TORRES *et al.*, 2001). Sin embargo, los recursos dependen de las transferencias del estado y deben responder a criterios del Ministerio de educación. El sector de la salud no acoge perspectivas tradicionales del cuidado y manejo de enfermedades y se estructura bajo las indicaciones de la Ley 100, que estructura el sistema de salud a nivel nacional.

articulación, pero no se trata de una unidad que se apropia de otra, se trata de circuitos en conexión, que siguen manteniendo tensiones y negociaciones entre sí.

Por otro lado y como ya he mencionado, la articulación de la “visión del territorio” seguirá siendo parcial (aun cuando se de primera mano el profundo respeto de los funcionarios de casi todas las entidades de conservación tienen hacia las prácticas indígenas) mientras no se reconozca que se trata de otro mundo y que la diferencia no es solo cultural, como un atributo esencial reflejado en el vestido, lengua, etc., si no ontológica, y que es en esa diferencia en la que se sustenta el potencial político de sus conocimientos propios.

Lo que quiero señalar sobre las prácticas multiculturales es que tiene que ver con la centralidad del territorio como espacio, y con la noción de cultura permitida en este espacio. Estas nociones trascienden en los procesos participativos como los de la consulta previa, como el caso del diálogo de concertación alrededor de la demanda por la ocupación del *Inarwa*. En este caso, la afectación se disputa en nociones de lo que es real, que en la racionalidad moderna se estructura a partir de la separación naturaleza y cultura. Las acciones de reparación y compensación tendrán relación con las actualizaciones de esas nociones de naturaleza y cultura en los contextos sociopolíticos específicos. Por eso es importante, para este caso, además de revisar los alcances y limitaciones de las nociones que han configurado el territorio de la Sierra, tener presente la noción de cultura en el marco del multiculturalismo en Colombia.

Señala Bocarejo (2011) que el multiculturalismo en Colombia prioriza el espacio rural, la delimitación de un territorio, como condición para el sujeto étnico. Este espacio debe ser, de preferencia un resguardo, o un lugar que pueda entenderse como tradicional. Esta centralidad ha hecho que muchas políticas se enfoquen en el territorio como un espacio geográfico, a las que los sujetos étnicos deben relacionarse como condición para ser sujetos de derechos colectivos. Esto crea paradojas por las situaciones contemporáneas de desplazamiento e indígenas urbanos. Pero el punto para el caso en cuestión, es el entendimiento como espacio geográfico, sobre el que se proyecta la cultura, como eje de la aplicación de las políticas y prácticas multiculturales.

La noción de cultura en el marco del multiculturalismo colombiano ha sido criticada principalmente por la simplificación de la diferencia y la negación de los procesos históricos que han construido relaciones de subordinación. Bocarejo y

Restrepo (2011) mencionan que esta noción refiere a un listado de atributos y costumbres relacionados a la tradición, invocando pureza y restándole dinamismo. En ese sentido, Chaves (2011) refiere que la diferencia en el multiculturalismo colombiano se presenta sin una perspectiva histórica, libre de conflictos y de relaciones de subordinación. La lucha indígena no es reconocida como un eje de la diferencia cultural.

Hale (2004), argumenta que la diversidad cultural, en un marco de multiculturalismo y políticas neoliberales, es relevante en tanto se presente como apolítica, no genere conflictos, siendo una “etnicidad buena” y eventualmente se articule a la economía de mercado. Zizek (1998), por su parte, señala que la articulación a la economía de mercado en el multiculturalismo, es posible en tanto sea la diferencia cultural misma la que se pone en venta; es decir, la diferencia cultural es relevante para el multiculturalismo en tanto sea mercadeable, desprovista de historia, de conflictos y de posturas políticas que puedan incomodar al estado y lógica económica. En el caso colombiano, Chaves, Montenegro, e Zambrano, (2014) argumentan que esta mercantilización de la cultura, se da gracias a la articulación de las políticas multiculturales con las políticas de turismo y lineamientos de patrimonialización dictados por la UNESCO, que Colombia sigue fielmente. En la Sierra Nevada de Santa Marta confluyen estas nociones y políticas, gracias al potencial turístico ambiental y cultural que ha motivado a definir al área misma como eje de desarrollo nacional (SERJE, 2008)⁴⁵.

Argumento que estas nociones de “cultura” actualizan en el marco multicultural en Colombia, la jerarquía epistemológica de la ciencia basada en la separación naturaleza/cultura. Las nociones “culturales” se han entendido como creencias vinculadas a espacios geográficos, creencias que se dejan en una esfera de lo abstracto, lo simbólico y lo estático, que no pueden afectar la realidad pues no son entendidas como conocimientos reales que puedan regir planes de acción, al estar contextualizados en relaciones de subordinación onto-epistemológicos construidos históricamente.

En sentido entiendo posibles dificultades que puedan surgir con el decreto de 2018 de la Línea Negra, pues al estado no reconocer que el territorio es también partícipe de la historia, no considera posible que surjan otros “sitios sagrados”

⁴⁵ Sobre la patrimonialización en la SNSM, ver Horta (2015).

relacionados con nuevos eventos; en este sentido, el decreto sería una lista cerrada que blindaría al estado de reclamaciones indígenas sobre afectaciones que no sean hechas en las exactas coordenadas de los “espacios sagrados” referidos en el decreto. Está por verse si el decreto realmente logra defender la concepción del territorio como tejido, o si sigue interpretándose como listado de puntos simbólicos desarticulados.

Retomando para cerrar el capítulo, si la discusión sobre *Inarwa* se centra en un conflicto entendido a partir de una diferencia cultural, no se está cuestionando que se presupone la existencia de un mundo objetivo y único, el mundo natural. Tampoco se cuestiona que esta configuración ontológica sostiene una jerarquía epistemológica, que hace que los conocimientos indígenas tengan que ser soportados por conocimientos científicos o por el reconocimiento de derechos culturales, como he demostrado que ha venido sucediendo en las figuras de protección territorial, y en las tentativas estatales de articular la “visión cultural” del territorio. Es necesario reconocer la existencia del mundo indígena como otra configuración ontológica, capaz de crear sus propios sistemas epistemológicos, de creación y transmisión del conocimiento, como primer paso para simetrizar una discusión en la que se reconoce al otro con capacidades políticas.

2 INARWA PADRE DE ALIMENTOS, SEMILLAS Y DEL MAÍZ

Antes de ver la luz, *Sein zare*

Antes de existir la luz no había tiempo, ni tierra, ni aire. No había nada... Entonces Seyn vio en pensamiento (*ánugwe*) la necesidad de que hubiera materia (*tina*) y creó a Serankwa y a Seynekun, nuestros primeros padre y madre del mundo espiritual.

En ese tiempo primigenio y oscuro pero cargado de *ánugwe*, nuestros padres espirituales no tenían carne, ni cuerpo, ni genitales, pero sabían procrear y dar a luz en pensamiento.

La unión de Serankwa y Seynekun, de lo masculino y lo femenino, de lo positivo y lo negativo, del día y la noche, del sol y la luna, dio origen a todas las autoridades espirituales que gobiernan el mundo material

A Serankwa se le dio un hilo de pensamiento para que organizara el mundo y trazara sus límites según su ley (*kunsamu*).

Y como aún no había fertilidad en el mundo, le correspondió a Seynekun, que es la tierra negra, organizar todo lo que en ella existe.

Serankwa fue el principal organizador, el principio de autoridad que dejó asignadas las funciones a cada ser de la naturaleza, entregando las normas de origen y los principios rectores para la armonía y convivencia e todos y para siempre.

Serankwa organizó primero la roca, el soporte. Después fijó el hilo en el centro y apareció el cerro Gonawindúa y en cada una de sus cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material girara en un ciclo de renovación permanente.

Con el hilo, Serankwa trazó los límites de lo frío, lo templado y lo caliente, que es lo que llamamos Línea Negra, para que en cada una de esas partes vivieran animales y plantas diferentes.

Cada una de las autoridades espirituales tiene su sitio de gobierno y son los "dueños" o espíritus del bosque y los árboles, del agua y los peces, del aire, de la tierra, y el mar, de las piedras, las lagunas y los arroyos...

De los animales domésticos y salvajes, del sol y la luna, de las estrellas y la vía láctea, de todo cuanto existe en este mundo, incluso de lo que es propio del hermanito menor.

Cada sitio, cada elemento de la naturaleza, cada actividad que hacemos en el mundo material tiene una historia y unas normas para su manejo. Esas normas son dictadas por la Ley de Origen. Sin la cual no habría orden y la vida sería imposible. (MORA; VILLAFANA, 2018 p. 30-54)⁴⁶

⁴⁶ Este libro reúne narrativas de diferentes mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta y fotografías de Amado Villafaña, director del colectivo audiovisual indígena *Yosokwi*. El libro es editado por el antropólogo visual Pablo Mora, quien ha apoyado como productor el trabajo de Villafaña por más de 10 años, en los que han realizado varios documentales sobre el pensamiento indígena y las dificultades

2.1 Acercamiento a *Inarwa*

Figura 13 — Panorámica de los cerros que rodean a Nabusímake, desde el camino al cerro Kurucutá. *Inarwa* es el tercer pico que se distingue de derecha a izquierda.



Fuente: Archivo de la autora.

Misael Robles fue de las primeras personas que conocí en Nabusímake. Cuñado y vecino de Ibet, la dueña de la casa donde solía quedarme, me fue recomendado como guía y traductor por un colega, Ricardo Naranjo, quien anteriormente había hecho campo en Nabusímake. Misael es una persona inquieta y ávida de conocimientos. Ha participado en los diplomados para jóvenes líderes arhuacos organizados por la Universidad del Rosario. Le gusta aprender, andar por el territorio, conversar con las personas y con los mayores sobre el conocimiento propio. No usa la manta tradicional ni lleva el cabello largo, pero es cercano a varios mamos y se preocupa por educar a su pequeña hija desde las enseñanzas de los mayores.

Una de las primeras veces que salimos a caminar y recorrer el territorio, le pedí a Misael que me hablara de los cerros que rodean el valle de Nabusímake: el *Kurucuta*, por donde íbamos caminando, *Juichuchu*, *Sokákora*, *Busin*, *Bumbana*, y por supuesto, *Inarwa*. Además de reconocer los cerros, esperaba hacer un ejercicio de cartografía, quería que Misael plasmara en un papel su manera de entender el territorio. Así que nos sentamos para hacer un mapa. Misael me propuso que mejor dibujara yo, mientras él me iba señalando y hablando de cada cerro.

Comenzamos por ubicar al “Pueblito”, punto de referencia que establece un centro en el Valle de Nabusímake. Es lo primero que se divisa al llegar al valle y visiblemente separa dos sectores que la población local diferencia: el sector de “El Pantano”, que corresponde a tierras que habían sido apropiadas por la Misión y que posteriormente devolvió a los indígenas cercanos a ella. Esta zona también se conoce como “la de los *abajeros* o *mestizos*”. En este sector las casas son de ladrillo, muchas

que atraviesa la Sierra Nevada, como una estrategia para dar a conocer la situación de la Sierra y buscar alianzas para sus luchas de reivindicación.

están pintadas de colores y el techo suele ser de teja de zinc. Hacia el otro lado, está el sector reconocido como “tradicional”, donde viven “los de manta”, los “tradicionales”, los “arriberos”. En todo caso, esto no implica una separación tajante, pues en la parte de arriba viven algunos que se dicen “mestizos”, y en la parte de abajo hay sectores tradicionales. Así mismo, la articulación con las prácticas tradicionales arhuacas es diversa en todo el territorio. Es entonces una diferenciación, que existe entre las personas y que está plasmada en el espacio, una huella que da cuenta de procesos históricos recientes⁴⁷, pero no necesariamente implica una separación o segregación.

“El Pueblito” es un conjunto de casas tradicionales hechas de piedra y bahareque con techo de paja, que se encuentran cercadas por un muro de piedra. Se trata de una agrupación de aproximadamente 40 casas, algunas redondas, otras rectangulares, en las que confluyen algunas autoridades del territorio. Allí se encuentran las oficinas del comisario y el cabildo central de Nabusímake, autoridades que articulan aspectos de origen “civil” o no-indígenas e indígenas, ante quienes se denuncian y se discuten los problemas tanto de Nabusímake como del territorio arhuaco en general. Hay dos casas de mayor tamaño que es donde se realizan eventos como asambleas y reuniones, tanto internas como con funcionarios del estado o de entidades privadas; hay dos casas que se usan de cocina; una tienda comunitaria; varias casas pertenecen a las autoridades de los diversos sectores que conforman el territorio arhuaco y que son usadas por los representantes de los sectores cuando van a Nabusímake a participar de alguna reunión⁴⁸. Hay una construcción reciente y a una distancia diferenciada del resto de construcciones, que es la cárcel. Y hay un campanario, que es la huella más evidente en el pueblito de la misión capuchina, lo único que quedó de la iglesia que no hace muchos años los arhuaco decidieron derrumbar.

⁴⁷ Recordemos que la Misión capuchina se instaló en territorio arhuaco en 1917 y salió en 1982, expulsada por las autoridades indígenas.

⁴⁸ El territorio arhuaco está compuesto por 22 sectores, distribuidos en cuatro zonas: Zona Central: Nabusímake, Yechikin y Busin; Zona occidental: Serankua, Wimdiwameina, Sigunei; Zona Sur: Zlgtá, Yewrwa, Gumuke, Yeiwin, Seiarukwingumu, Buyuangeka y Simonorwa; Zona Oriental: Sogrome, Donachwi, Timaka, Araumake, Seinimin e Izrwa. Cada sector cuenta con su cabildo y comisario, y están articulados al Cabildo gobernador, que sería el gobernador de todo el territorio arhuaco, y en general a la estructura directiva de la organización arhuaca Confederación Indígena Tayrona CIT.

Figura 14 — El "Pueblito" rodeado por pequeños cerros.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 15 — El interior del "Pueblito"

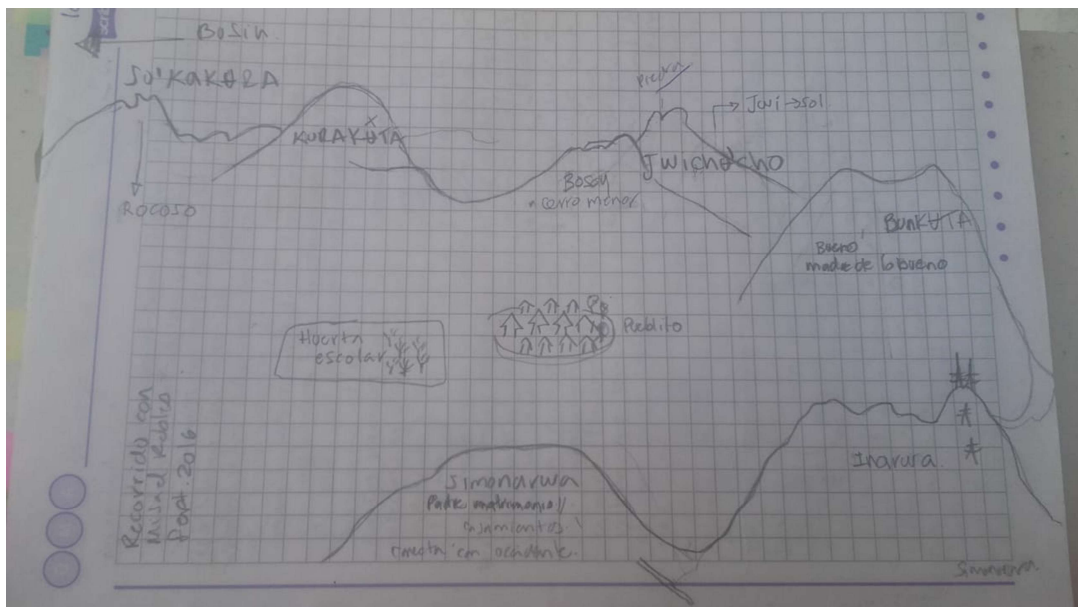


Fuente: Archivo de la autora.

Una vez establecido este punto de referencia en el mapa, empezamos a ubicar los cerros. Comenzamos por el *Inarwa*, el más fácil de distinguir por las antenas posadas en su cumbre, visibles a la distancia, y justo en frente a nuestra posición en el cerro *Kurucutu*. Continuando hacia la izquierda de *Inarwa*, Misael mencionó al *Bunkutu*, ubicado al oriente por donde sale el sol. Seguía el *Juichuchu*, el *Kurucutu* donde nos encontrábamos, y a la derecha el *Sokákora* reconocible, como el *Juichuchu*

por su cumbre de piedra. Misael se detuvo y miró mi dibujo, en el que aparecía el “Pueblito” rodeado por triángulos inconexos con un nombre encima. Misael no pudo contener la risa y exclamó “¡usted no sabe mirar!”, sonreí levantando los hombros y las palmas de mis manos hacia arriba como pidiendo una explicación, ¿de qué otra forma esperaba Misael que señalara un cerro en un valle? Señalando los contornos continuos que teníamos en frente, Misael me mostró lo simple y mecánico de mi dibujo: no se veían triángulos definidos, no había límites entre los cerros, pues unos surgen de otros. Si bien es posible diferenciar algunos picos, no se pueden separar. “Todos están conectados”, me dijo Misael. Intentamos de nuevo, esta vez traté de complejizar mi dibujo y seguir la continuidad entre los cerros. El tamaño de mis trazos sobrepasó la hoja de mi diario en la que dibujaba, así que cuando Misael continuó mencionando el *Bunsin*, di la vuelta a la página y continué dibujando, con la mayor naturalidad. Misael se dio cuenta y dijo que eso no se podía hacer, porque así no iba a entender. No tenía sentido que fragmentara mi dibujo. Me explicó que lo importante era “ver” no solo que los cerros mayores no están aislados, sino que estos encierran a Nabusímake; así mismo, todos los arroyos confluyen en el río Fundación, y esto precisamente es lo que hace que Nabusímake sea un “centro espiritual y de poder”. En otro momento, mamo Tobías me señaló que esa estructura se repite en otros centros de poder. El punto central para Misael era la continuidad entre los seres y sus relaciones para ver lo que es Nabusímake. Misael se aburría con mis dificultades para “ver”, así que me invitó a continuar caminando a ver si entendía mejor.

Figura 16 — Segundo intento de mapa de los cerros que rodean Nabusímake.



Fuente: diario de campo de la autora.

La cartografía que quería hacer con Misael terminó siendo un ejercicio de antropología reversa (WAGNER, [1975] 2010) que cuestionó mis categorías, en tanto su extrañamiento con mi manera de plasmar en el papel el territorio, evidenció mis limitaciones para traducir, o “ver” lo que él me estaba señalando. Mi mapa, como una herramienta que moldea el mundo de acuerdo a una concepción particular de realidad (OFEN, 2017), daba cuenta de mi inconsciente pulsión moderna de separar y delimitar (LATOURET, 2007), de establecer polígonos cerrados, incluso para entender la existencia de un ser como *Inarwa*. No era suficiente entender que el territorio está formado por seres que comparten un estatus ontológico con los humanos, como ya señalé en el capítulo anterior. La noción de ser, que mecánicamente relacionamos con otra serie de ideas, como por ejemplo la de “individuo”, debía ser cuestionada, pues la existencia de ese ser singular que es *Inarwa*, parece estar relacionada con cierta multiplicidad, y no con una entidad discreta y delimitada.

Tampoco es suficiente interpretar que la existencia de seres como *Inarwa* responden a la proyección de características humanas en seres que, según nuestra racionalidad eurocéntrica, *no lo son*, lo que respondería a una noción clásica del animismo, que parte de la división entre naturaleza y cultura. La existencia de *Inarwa* está más cercana a la noción renovada de animismo de Descola ([2005] 2012), según la cual no existe tal proyección, pues simplemente no existe tal división⁴⁹. Descola argumenta que características metafísicas tales como intencionalidad, subjetividad, la capacidad de sentir y compartir afectos y emociones, la capacidad de soñar, significar y entender nociones complejas como compartir un mismo origen o “un mismo principio de acción”, así como “los principios inmateriales a los que se les considera causantes de la animación, como el aliento o la energía vital” (DESCOLA, [2005] 2012 p. 182), conforman una interioridad que puede ser compartida por diversos seres del cosmos. Este caso correspondería a un modelo de identificación ontológica “animista”,

⁴⁹ Vale la pena mencionar que Descola hizo una primera re formulación de la categoría de animismo (1996 *apud* DESCOLA [2005] 2012, p. 192), en la cual este sería el simétrico inverso del totemismo planteado por Lévi-Strauss; es decir, si el totemismo era la proyección de las relaciones entre animales y plantas al orden social, el animismo, según Descola, tendría que ver con la proyección del orden social a las relaciones con animales y plantas. Viveiros de Castro ([2002] 2011b, p. 361-366) señaló que ese planteamiento mantenía subyacentemente el dualismo sociedad naturaleza, además de reducir las clasificaciones nativas a “*emanações da morfologia social*”. Es después de esta crítica que Descola reformula la noción de animismo que refiero aquí ([2005] 2012), como una de las posibles conjugaciones entre fisicalidades e interioridades, como elementos centrales en el establecimiento de semejanzas y diferencias entre los seres del cosmos.

diferente de un modelo “naturalista”, en el cual las interioridades serían características de identificación exclusivas de los seres humanos.

En todo caso, según empezaba a “ver” con Misael, *Inarwa* como ser, no podía entenderse como una unidad discreta. Por otro lado, la Sierra no podía ser pensada como una suma de partes, que serían los seres que la constituyen, humanos y esos otros más- que-humanos, entre los cuales figuran los cerros. Misael señalaba en el paisaje lo que han repetido los mamos y líderes de la SNSM desde siempre: “todo está conectado”. Tanto se ha repetido esa frase en la interlocución de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, que parece perder el sentido, sonando como una aseveración simple, que no nos hemos parado a pensar en lo mecánico de nuestro entendimiento sobre esta frase en la Sierra Nevada. Pensamos que se trata de una totalidad compuesta por la suma de las partes: lo material y lo inmaterial o la suma de “sitios sagrados”, por ejemplo, siendo estas partes entendidas como unidades cuyas relaciones no son cuestionadas, sumamos y conforman un todo. Cuando trabajaba en conservación en la Sierra, innumerables veces escuché la palabra “holístico/a” en reuniones interinstitucionales en las que se discutía el ordenamiento del territorio, mencionando los aspectos culturales, por un lado, y los ambientales, por otro. El término “holístico”, usado como atajo en este caso, para saltarse la cuestión sobre cómo está constituida esa totalidad (STRATHERN, [2004] 2014).

En los procesos de patrimonialización de la Sierra Nevada, que abordé en mi disertación de maestría (HORTA, 2015), los líderes de la Sierra exigieron que se tratara a la Sierra integralmente, pues para ellos no tenía sentido que se tratara o bien su parte material, o bien su parte “intangibles”, separaciones que corresponden a los lineamientos patrimoniales de la UNESCO, que Colombia sigue al pie de la letra (CHAVES; MONTENEGRO; ZAMBRANO, 2014). Finalmente se abrieron los dos procesos para declarar el patrimonio tanto inmaterial como material de la Sierra Nevada. No es el momento de profundizar en esta concertación, en la que el Ministerio de cultura hizo lo que pudo, dentro de sus limitaciones, para ceder a las exigencias de los líderes de la SNSM, solo quiero señalar la tendencia de reconocer “integralidad” en la suma de las partes, dando por hecho que estas partes son unidades diferenciadas, y sin considerar las relaciones que se establecen entre ellas. Puede ser una dificultad de traducción, de la limitación de nuestros conceptos dicotómicos y la continuidad de los procesos coloniales que imponen cierta visión de mundo. El documento de diagnóstico para el proceso de concertación de *Inarwa* dirigido por un

sociólogo, presenta la Sierra en su carácter “holístico”, pero repite los esquemas de partes y todo, de individuos que componen una totalidad, de niveles de existencia que forman un todo. Puede no ser un error de traducción y más bien una estrategia de comunicación, hablar en los términos del otro para lograr entendimiento. Puede ser otro equivoco controlado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), en donde no hay errores, pero si voces que son silenciadas y se pierden experiencias y sentidos frente al referente, así sea una cuestión estratégica.

Acabo de mencionar dos aspectos de los seres en la Sierra que deben ser abordados, uno ontológico y otro relacional, este último vinculado con la noción de individuo y sociedad, dicotomía que trae el debate en antropología sobre las partes y el todo, la multiplicidad y la singularidad, cuestiones que parecen confluir en *Inarwa*, sus relaciones con otros seres y en general sobre el territorio de la Sierra. Sobre el aspecto ontológico, la separación entre la existencia material e inmaterial responde a la división naturaleza/cultura, que como he mencionado, implica entender una base biológica o material, tangible, real, diferente o excluyente de una proyección cultural, inmaterial.

Para el caso de la Sierra, si bien los Iku refieren lo “material” y lo “inmaterial”, es importante abordar los equívocos que puedan estar presentes en esa traducción, pero sin quedarse solo en la cuestión semántica, y mediante las prácticas, entender cómo se relacionan y como se constituyen esas dualidades o multiplicidades. “Todo está conectado”, sugiere poner la atención en las relaciones, cuáles son los vínculos, cómo se efectúan, porqué están relacionados. Estos asuntos resuenan en los cuestionamientos de M. Strathern a la noción de individuo y la relación entre las partes y el todo, en el marco de los debates sobre la relación individuo-sociedad como dicotomía relacionada con la dicotomía uno-varios (1992, 2006, STRATHERN, 1996). Afirma Strathern que “individuo”, es un concepto derivado de la noción de sociedad como una totalidad cerrada, como una unidad discreta, una “cosa” conformada por la sumatoria de individuos, como partes irreductibles de la misma. En este marco, el “individuo” es entendido como un *a priori*, otra entidad cerrada, determinada por la sociedad como fuerza organizadora, siendo que las relaciones pasan a un segundo plano pues son entendidas como exterioridades al sujeto. Argumenta Strathern que las personas como individuos “son imaginadas como conceptualmente distintas de las relaciones que las unen” (STRATHERN, [1988] 2006, p. 21). La propuesta de Strathern, quien considera que el término “sociedad” es teóricamente obsoleto, es

centrarse en el análisis de las relaciones, y considerar que el sujeto puede ser una entidad abierta que se construye **en** las relaciones, una construcción continua relacional. No necesariamente es una unidad molar indivisible. A partir de su experiencia en Melanesia, Strathern refiere una noción de persona en la que lo singular y lo plural pueden acoplarse sin ser atributos excluyentes entre sí. Strathern usa la noción de “dividuo”, que toma del antropólogo norteamericano McKim Marriott quien la refiere a partir de su trabajo en el sur de Asia (1976 *apud* STRATHERN, [1988] 2006), para conceptualizar otra noción de persona, como una entidad plausible de ser dividida en las relaciones que establece pues estas la atraviesan y la constituyen internamente. Son personas singulares pero múltiples, compuestas por otras singularidades diferentes e igualmente múltiples. Son seres dividuos en tanto podrían dividirse en las relaciones que los componen.

Naturaleza/cultura, individuo/sociedad, dualismos presentes en la antropología desde sus inicios, precedidos, según Viveiros de Castro (2007) por el dualismo uno/múltiple. Estudios como el de Strathern, así como los realizados por Roy Wagner (1991), y Viveiros de Castro ([2002] 2011), entre otros antropólogos pos-estructuralistas, se enfocan en la fluidez de las relaciones, en los ordenamientos múltiples y en los desafíos que estas implican a las nociones unitarias, totales, predeterminadas y cerradas, que no parecen corresponder a sus casos etnográficos. Si bien los contextos y planteamientos de los autores mencionados⁵⁰ mantienen diferencias entre sí sobre el tipo de relaciones, de singularidades y diferencias que encuentran entre las multiplicidades que abordan en sus casos etnográficos, mantienen un cierto diálogo entre sí, posiblemente influenciado, explícita o implícitamente, según Viveiros de Castro (2007), por nociones de Deleuze sobre la multiplicidad.

Lo que me mostraba Misael tenía que ver con multiplicidad, con una existencia que, si bien reconoce singularidades, no implica bordes definidos, separados, delimitados. ¿Cómo se relacionan las singularidades, que también son cerros, entre sí?, ¿Cómo se relacionan con otras entidades del cosmos?, ¿Cómo se afectan?

⁵⁰ Wagner y Strathern realizaron trabajo etnográfico en Melanesia, si bien Strathern ha desarrollado análisis también en otros etnográficos, incluso urbanos. Viveiros de Castro, por su parte, se ha enfocado en la región amazónica. Vale la pena mencionar que una crítica importante que ha recibido el trabajo de Viveiros de Castro, es que, si bien se nutre principalmente de etnografías amazónicas, generaliza sus planteamientos y homogeniza lo amerindio, dando lugar a un “amerindio genérico” (RAMOS, 2012 p. 483; LANGDON, 2013)

Mi punto de partida era el *anugwe* de *Inarwa*, su potencia o energía vital, su función en el mundo que refiere su nombre: *In* es maíz, *rwa* es cerro. El cerro padre del maíz, de los alimentos, de las semillas. El “dueño del gobierno de alimentos”, como había explicado Jeremías Torres en la reunión de diálogo con las empresas.

2.2 Las conexiones del gobierno de *Inarwa*

Desde que empecé a hacer campo, todos me recomendaban ir a hablar con Jeremías Torres. Como ya mencioné, Jeremías es respetado por el conocimiento que tiene, por ser un líder con una trayectoria importante, tanto interna como en las relaciones con el estado. Jeremías vive en la comunidad de Simonorwa, donde fue la reunión con las empresas.

Conocí a Jeremías en esa reunión y desde ahí nos hicimos amigos. Si bien es una persona seria, en confianza aflora su carácter alegre y bromista. Conocí a su esposa Plácida, conversadora y alegre, y a los hijos con los que vivían en ese momento, dos niñas de su matrimonio actual y tres más de sus respectivos matrimonios anteriores. Siempre que iba a Simonorwa, me quedaba en casa de ellos, conversando con Plácida y con Jeremías cuando tenía tiempo. “Así vive él, cuando está aquí le toca andar en reunión, o lo llaman y le toca irse a Bogotá a ver al presidente”, me dijo Plácida una de las primeras veces que me quedé en su casa para conversar, y a Jeremías le tocó irse a una reunión con las autoridades.

Desde muy joven, Jeremías comenzó a trabajar con la CIT, fue nombrado Secretario General de la organización en el año 2001, cuando Julio Torres ejerció como Cabildo Gobernador. Con su hermano Antolino, el actual rector del Colegio de Nabusímake, CIED⁵¹, se interesaron por el “rescate” del pensamiento indígena, cuando la misión capuchina se fue del territorio y los líderes se propusieron fortalecer el conocimiento propio y plantear una manera de administrar e impartir una educación que pudiera conciliar lo propio con el conocimiento “de afuera”. En este marco, Jeremías y Antolino lideraron varios trabajos en los que a partir de largas jornadas de aprendizaje con mamos y mayores, recopilaron historias y conocimiento propio que sintetizaron y organizaron en documentos, algunos de los cuales fueron impresos con apoyo de investigadores externos y recursos de cooperación. Esos documentos, entre

⁵¹ Centro Indígena de Educación Diversificada, el cual funciona en las antiguas instalaciones del Internado de la Misión Capuchina.

muchos otros libros y papeles que tiene, tanto de la Sierra, como de otros lugares que ha podido conocer en seminarios y encuentros nacionales e internacionales, los mantiene en un estante grande en su casa en la comunidad de Simonorwa. Jeremías es un erudito de los conocimientos arhuacos, es muy hábil para sintetizar historias de los padres y madres ancestrales, historias que son contadas por los mamos durante varias noches, y que difícilmente se comparten con gente de fuera.

La primera vez que me quedé en Simonorwa, Jeremías venía de participar de una reunión con mamos de diferentes sectores del territorio arhuaco, en los que discutieron sobre el problema de *Inarwa*. Me invitó al “edificio” para que conversáramos con el cabildo y el comisario de Simonorwa, y así compartirían conmigo lo que hablaron en esa reunión. Durante dos jornadas estuvimos hablando sobre el “gobierno” de *Inarwa* y los seres que lo “sostienen”, como ellos afirmaron. Me explicaron que *Inarwa*, como padre de alimentos, era “jefe” y por lo tanto tenía conexiones con otros seres que le ayudaban en su función, “sosteniéndolo”. Según Jeremías, para entender la función de *Inarwa* y su gobierno como padre de alimentos y semillas, es necesario ubicarlo en el tiempo y espacio, así como el tiempo y el espacio fueron las primeras cosas que vinieron a existir en la creación del universo.

Como buen traductor entre mundos, Jeremías empezó su charla a partir de categorías que fueran familiares para mí, “*Inarwa* es como la línea del Ecuador, separa la parte de arriba, o “positivo”, de la parte de abajo, que es lo “negativo”. Su función es marcar el límite”. *Inarwa* no debe permitir que suban los vientos calientes que vienen de las partes bajas, siendo una influencia de lo “negativo”, llamado *gansigna*, y debe mantener los vientos fríos en las partes altas, que son parte de la fuerza positiva, llamada *duna*: “El calor es siempre el combatiente. Pero el frío respeta, el que molesta es el calor”. Según Jeremías, las transformaciones relativamente recientes en el clima, como el derretimiento de la nevada y el aumento de la temperatura, se deben al debilitamiento y desequilibrio de *Inarwa*, que no ha logrado mantener el calor abajo. Dice Jeremías: “ese desorden está relacionado con lo que llaman ‘calentamiento global’”.

Seykwuinduva, la hija de 9 años de la señora Ibet, como ella la aprendió en la escuela⁵²:

Kaku Serankua fue con una madre ancestral que tenía 4 hijas: una blanca, una amarilla, una roja y una negra. *Serankua* le pidió una hija para casarse. La madre le entregó a la hija blanca, *Bunekun*, la tierra blanca. *Serankua* esparció en ella su semilla, pero nada creció. Volvió con la madre y le pidió otra hija. Se llevó a *Gunekun*, la tierra amarilla. Sembró en ella, pero tampoco creció nada. Regresó con la madre y pidió una tercera hija, *Munekun*, la tierra roja, en la cual tampoco creció la semilla de *Serankua*. Volvió entonces *Serankua* a pedir la cuarta hija, que su madre tenía escondida para que nadie la viera, pues era muy oscura. *Serankua* habló con esta hija y le preguntó si quería irse con él, y ella accedió. *Serankua* sabía que la madre no se la entregaría fácilmente, así que habló con *Ayungungu*, la libélula, y *muturu*, la iguana, y les dio instrucciones a cambio de *ayu* (hojas de coca). *Serankua* fue a la casa de la madre y se quedó conversando con ella, sin mencionar a su hija. Mientras tanto, *ayungungu* y *muturu* fueron a avisarle a la hija que era hora de salir de la habitación en que estaba encerrada, y *muturu* hizo un hueco en la tierra para que ella pudiera salir. *Ayungungu* fue a avisarle a *Serankua* cuando ya la hija había escapado, susurrándole al oído, así que él se despidió de la madre y fue a encontrarse en el camino con *Seynekun*, la tierra negra⁵³, en la que toda su semilla sí creció. (Seykwinduva Robles, 2016 comunicación personal)

Según Jeremías, en los lugares donde *Seránkua* y *Seynekun* tuvieron más sexo, donde *Seránkua* regó más semilla, quedó la fertilidad. La tierra absorbió la fuerza vital de *Seránkua* para procrear. Según los líderes de *Simonorwa*, *Seránkua* le dio la función a *Inarwa* de que cuidara esas tierras. Para poder cuidar esa fertilidad, *Inarwa* debía mantenerse “en dieta”, es decir, en abstinencia sexual. Tenía otros mamos que lo apoyaban, los cerros *Kurinn’a*, *Karwa* y *Birwa*, siendo cuatro los encargados de “sostener” esta misión; pero los últimos tres “no pudieron mantenerse en abstinencia y se pusieron a favor de lo negativo”. Así, *Inarwa* quedó como “cabeza central, jefe en su misión”, conectado con estos tres cerros que quedaron de su lado

⁵² Vale la pena mencionar que las historias de creación y de personajes ancestrales son muy extensas pues abordan diversos episodios de interacción con otros seres. En los espacios de diálogo que estuve, se hacía referencia al aspecto de la historia que era relevante mencionar para el tema que se hablara, mas no la historia completa de cada ser, que en voz de los mamos, pude durar noches y días enteros, y por supuesto, tener variaciones entre las diferentes narrativas. Es posible acceder también a versiones más cortas por medio de los niños y sus maestros, pues las escuelas promueven charlas con mamos y la memorización de fragmentos o versiones cortas de las historias de creación y de los padres y madres ancestrales. Sobre las historias Ikꞵ, resalto el trabajo de Talyer (1997), que se basa en un importante esfuerzo de recopilación y análisis de narrativas míticas Ikꞵ. Por otro lado, y con otras intenciones, Rocha Vivas (2010) presenta una recopilación de historias orales de tres pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, y de otros pueblos indígenas de las cordilleras andinas colombianas.

⁵³ Tanto en esta versión, como en la que aparece en Torres *et al.* (2001), las hijas de la madre son las esposas de *Serankua* y son las tierras de diferentes colores. En otras versiones, por ejemplo, Rocha Vivas (2010), las hijas son otras mujeres, con nombres diferentes. De ellas y tras un soplo de un mamo y de *Serankua*, surgen las tierras de diferentes colores. Estas variaciones evidencian la multiplicidad de lecturas de la Ley de Sé.

“negativo”, pero manteniendo también la conexión con otros cerros, otros seres que lo apoyan en el lado “positivo”. Estos son los cerros *Bunkutu*, *Sokákora*, *Yetsikin*, *Yuichuchu*, *Bumbana*, con quienes deben mantenerse conectado para cumplir su misión. Vale la pena mencionar que en narraciones de otros mamos y líderes pueden variar los cerros que apoyan a *Inarwa*, variaciones que responden, creo yo, a los eventos o conocimientos específicos que se estén narrando, como veremos más adelante en la narración de Mamo Vicencio sobre *Inarwa* y el cerro Beltrán. Los cerros que mencionó Jeremías son los cerros mayores que rodean a Nabusímake, como me había mostrado Misael. Para mantener la fertilidad de la tierra, la continuidad de la vida, es necesario entonces que exista una regulación de la sexualidad, periodos de abstinencia. El nombre de *Inarwa*, viene también de *inan*, que quiere decir mantenerse, permanecer, y hace referencia a que la potencia sexual, que es una potencia vital, debe ser regulada para asegurar la existencia.

Como padre y jefe de semillas, *Inarwa* está relacionado con otros seres que permiten la vida. Las semillas son alimento, pero el comisario de Simonorwa me aclaró que las semillas son gente, y la gente es semilla; la gente también es alimento, pues el alimento no es solo lo que se ingiere, es lo que da sostén, es lo que “le da fuerza a la persona”. Sobre esto, afirmó Jeremías:

Cuando hablamos de alimento no se refiere a que es comida, como una arepa⁵⁴, hablamos de los alimentos del cuerpo y los alimentos del espíritu. Cuando hablamos de *Zamu jina*⁵⁵, son las semillas propias que se comen. (Jeremías Torres, reunión en Simonorwa, 2016).

Los alimentos son la base de la cultura para los Ikũ. Cada clase de alimento tiene un “dueño” al que hay que pagarle, pues de ellos depende el “sostenimiento y fuerza de la cultura”. Para la reproducción del conocimiento en las *Kankurwas*⁵⁶, debe haber alimentación física y espiritual. Los alimentos físicos afectan el espíritu, pero además existen “materiales” o *a’buru* que son alimento espiritual, y que operan en los trabajos tradicionales. En este marco, las personas pueden ser alimento físico en tanto sus cuerpos pueden alimentar otros animales al morir, pero también alimento espiritual

⁵⁴ Arepa es una comida que se come en toda Colombia. De origen precolombino, se trata de una masa de harina de maíz, generalmente asada, de forma circular y aplanada.

⁵⁵ *Zamu* se refiere a semillas, mientras que *jina* refiere una agrupación, un conjunto.

⁵⁶ Casas ceremoniales

en tanto sus acciones y el pensamiento que las acompaña pueden nutrir a otros seres humanos y extrahumanos.

En cuanto a la afirmación de que las semillas son gente y la gente es semilla, Tayler (1997, p. 27) refiere que el maíz para los Iku es una réplica de los seres humanos:

(...) the leaves surrounding the maize are thought of as the clothes of man. The kernels are his flesh and the cob is the bone. Thus like the cob which is thrown to the pigs, the bones of man are disposable. The flesh like the living seed represents procreation. The leaves of the maize, being clothes, are used to wrap the offerings representing food to be given to the spirits of the dead.

Jeremías prefirió no profundizar por ahora en estos importantes aspectos, y continuó hablando de las conexiones de *Inarwa* con los elementos que permiten la generación de la vida. Más adelante retomaré estos aspectos sobre la noción de alimento, de la semilla, la regulación de la sexualidad y el cuerpo.

Inarwa está conectado con el padre del viento, un cerro que se conoce como como cerro Beltrán o Padre Beltrán. Pregunté si tiene nombre en ikun⁵⁷, pero ninguno de los presentes lo recordó. Así que me quedé en ese momento con la idea de que posiblemente los misioneros le pusieron este nombre de un cura, como una manera de colonización del territorio, y se fue olvidando su nombre original en ikun. Este cerro puede regular las nubes, de manera que de él también dependen las lluvias. Su función está relacionada con sanar:

El viento, así como decimos, es el que sana. De ahí [del cerro] se levanta el viento, que controla las nubes para no elevarlas mucho ni bajarlas tanto. Él manda en las nubes y tiene facultad para que pueda llover en toda esa cuenca (reunión Simonorwa, 2016).

En las narrativas de los mamos que participaron del primer taller para el diagnóstico de *Inarwa*⁵⁸, en el marco de la consulta ordenada en la sentencia, esa capacidad de generar movimiento se extiende a la movilización de fuerzas positivas *duna*, y negativas *gansigna*, tanto de pureza como de enfermedad. Si bien el viento tiene un potencial sanador, también puede traer enfermedades si no se “equilibra”. El viento establece conexiones entre las partes altas, medias y bajas. Es importante mantenerlo alimentado, pues de lo contrario, baja de su casa a buscar su alimento, causando daños a su paso, dicen los mamos. Mamo Vicencio, quien menciona que

⁵⁷ Ikun es el idioma de los Iku o arhuacos.

⁵⁸ Noviembre de 2016.

fue bautizado *Zareymaku* en nombre de *Inarwa*⁵⁹, cuenta que las fuerzas *duna* del viento y del trueno, que vienen de las partes altas, se encuentran en *Inarwa* con sus propias fuerzas *gansigna* que vienen de las partes bajas. *Inarwa* permite el diálogo entre ellos y sus fuerzas, y de esta manera, esos “espíritus⁶⁰ que ustedes llaman ‘fenómenos’”, aclara para a los *bunachi* presentes el traductor de mamo *Zareymaku*, le dan vida a *Inarwa*, lo sostienen. Cuando alguno de ellos se ve afectado, el diálogo no es el mismo, ellos no son los mismos. Mamo *Zareymaku* insiste en que es necesario entender que *Inarwa* no es un cerro de rocas inertes, él está vivo.

También durante las actividades del diagnóstico de *Inarwa*, mamo *Zareymaku* nos invitó al sociólogo responsable del diagnóstico y a mí, en compañía de Julio Torres Villafaña, quien oficiaba como traductor, a escuchar una historia de *Inarwa* y el cerro Beltrán. Julio es un joven arhuaco, que estudió odontología en la Universidad Nacional y trabaja con la CIT brindando apoyo técnico, cuando se requiere. Mamo *Zareymaku* habló cerca de media hora, tras lo cual Julio le hizo unas preguntas y conversaron unos minutos más en *ikun* con otros líderes que se acercaron al diálogo. Percibí que confirmaban los nombres de los personajes mencionados por el mamo. Posteriormente, Julio se dirigió a nosotros para traducir la historia que mamo *Zareymaku* había contado. Al iniciar, Julio hace una aclaración interesante:

Antes de comenzar... para dar claridad... no sé si le pueda llamar mito o leyenda, porque es como la historia de la ley de origen vivida, no es en sentido figurado, o como una historia contada de un libro. Puede verse como “mito”, pero termina siendo el sentido de vida que aún los mamos llevan a cabo, por eso partimos que es un relato de la historia vivida, de hace miles de años, pero que aún se vive.

La aclaración de Julio es pertinente para ubicarnos en que no se trata solo de una historia del pasado ancestral, ni una historia fantástica, tiene que ver con la vivencia actual, y eso lo hace dudar de la noción de “mito”, como una historia inmodificable de un pasado remoto. A continuación, presento una versión resumida de su traducción.

Dice Mamo *Zareymaku* que un cerro muy importante que “sostiene y da fuerza a *Inarwa*”, es el cerro Beltrán, San Luis Beltrán, que es “como

⁵⁹ Las implicaciones de esta afirmación serán exploradas más adelante.

⁶⁰ Término escogido por el traductor arhuaco Julio Torres Villafaña. Lamentablemente en esta ocasión no logré registrar el término usado en *ikun*.

hermanito menor⁶¹ de *Inarwa*. “Antes de que se bautizara San Luis Beltrán”, en esa época en que todos eran mamos, había otro mamo malo que se llamaba *Jarina*, entre el cerro *Inarwa* y el Beltrán. En esa zona que hoy se conoce en español como “Pueblo hundido”, no había nada, pero de pronto aparecían y desaparecían dos *kankurwas*⁶² y todo un poblado. El mamo *Jarina* atormentaba a todo el que pasaba por ahí, haciendo que ese paso fuera muy peligroso. Obligaba a la gente a que le dejara ajo, cebollín, carne, pescado, o cobraba la mitad de la carga que llevara. Si la gente no pagaba, más adelante hay una subida en la cual la gente sentía dolores de cabeza, calambres y dolencias que les causaban la muerte rápida. La gente que transitaba por ahí ya estaba aburrada, así que cuatro mamos hicieron un plan para contrarrestar esa fuerza de *Jarina*, quien era muy fuerte y tenía muchos conocimientos. Los mamos *Kurun* y *Sikwaney* se fueron a la parte alta de la montaña *Josagaka*, que está conectada con varios otros mamos. Mamo Beltrán se quedó con *Inarwa*. *Sikwaney* bajó hasta valencia y subió de nuevo, pasando por el lado de *Jarina*, pero no pagó la multa. Cuando empezó a sentir calambres, ya estaba conectado con Beltrán. En ese punto, hizo que vinieran lluvias desde abajo por cuatro días, y que vinieran lluvias de arriba por 4 días más. Sosteniendo esa ayuda con Beltrán, el pueblo que aparecía y desaparecía comenzó a hundirse, así que antes de que se hundiera completamente, *Sikwaney* saltó a varios cerros alrededor de *Inarwa*, en los que hizo pagamento hasta regresar a *Josagaka*, donde los esperaban los otros mamos, pues ese era el punto donde se estaba trabajando espiritualmente para que *Sikwaney* lograra el plan que había hecho. Así venció a esas energías negativas. Mamo *Zareymaku* nos resalta, que si bien el que enfrentó a *Jarina* fue *Sikwaney*, pero apoyado por *Inarwa*, *Beltran* y *Kurun*. Así, Beltrán quedó encargado de cuidar de las aves, animales y algunos insectos. También resalta Mamo *Zareymaku*, que, si bien Beltrán era *bunachi*, apoyaba con el espíritu arhuaco. (Notas de campo, noviembre 2016).

De manera que el nombre del cerro Beltrán, no fue impuesto por los misioneros como yo creí. Se trata de un personaje *bunachi*, un hermanito menor de *Inarwa*, como señaló mamo *Zareymaku*, que tiene conocimiento de mamo y está presente en la historia del territorio y en las luchas que lo han configurado. San Luis Beltrán, es dueño de los vientos, de los cuales depende la lluvia. Beltrán ayudó a *Inarwa*, *Sikwaney* y *Kurun*, a vencer a *Jarina*, y es dueño también de animales, aves e insectos, si bien no sé específicamente de cuáles.

Jeremías mencionó que otra conexión de *Inarwa* es con el cerro *Geningeka*, que es el padre del fuego, *gey*. El fuego es transformador y permite la comunicación con los *anugwe jina* ancestrales. El fuego es una potencia que también puede ser positiva y negativa, y que se expresa en muchos “materiales” del territorio, como por

⁶¹ Es importante tener presente que los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta llaman “hermano menor” o *bunachi* a los no-indígenas. La traducción literal de hermano menor en ikun sería *juga jina*, que también se usa cuando se habla entre ikun.

⁶² Casas ceremoniales.

ejemplo en vapor, en gases, e incluso en el “chirrinche”⁶³ llamado localmente “churro”. La variedad blanca es usada en trabajos tradicionales para limpieza y protección.

Si bien se suele decir en la Sierra Nevada que el agua es femenina y surge de las madres que son las lagunas, el agua tiene un padre, que es un cerro llamado *Jewrwa*. *Jew* es agua, *rwa* es cerro. En este cerro hay una laguna que es madre de agua. Ellos dos son padres de la cuenca del cerro, en la cual hay buena lluvia y bastante comida. Los mamos me explicaron que esta cuenca era “hato de los antiguos”, Jeremías dice que es una “finca natural de los antiguos”. Esa cuenca es el espacio de *Yevikia*, es decir de la comida “cárnica”. Lo “propio”, designado con el sufijo *kia*, es lo que se considera que les fue entregado a los hermanos mayores, es decir a los pueblos indígenas de la Sierra, cuando el mundo se materializó, para que lo cuidaran y usaran. Así, *yevikia* se refiere a la carne de monte: danta, venado, zaino, pava, pajuiles, palomas. Actualmente, ese espacio no es el “hato natural” que era antes, ahora hay mucha gente viviendo ahí y “hay puras fincas artificiales”, dice Jeremías.

En la cuenca abundan las semillas y la tierra fértil. Me dicen los mamos en Simonorwa que ahí está la finca de *Dugunavin*, en un lugar llamado *Ywisingeka*, entre los cerros *Kurinna* e *Inarwa*. *Dugunavin* es un mamo ancestral importante, que es mencionado en narrativas de los arhuacos y de los koguis⁶⁴. *Dugunavin* era un mamo poderoso, padre de las semillas, por lo que también es padre de alimentos, pero “le responde a *Inarwa*”, me aclara Jeremías.

Aty Seykwinduva, la hija de la profesora Ibet, me enseñó una poesía de *Dugunavin* que aprendió en la escuela: “*Mamo dugunavin zamu zupaw ni. Kuimagwe jewu zupaw ni*”, lo que traduciría: “mamo Dugunavi es el dueño de la comida, *Kuimagwe* (el trueno) es el dueño del agua”. *Seykwinduva* me contó la historia de cuando *Dugunavin* confrontó a *Kuimagwe*:

Había una vez un mamo que era viejito y le gustaba sembrar. Tenía una finca grande. Y un día se fue a su finca a sembrar, y vio que ya estaba la cosecha,

⁶³ Chirrinche o chirrinchi es una bebida artesanal destilada hecha a partir de la miel de caña o de la panela. Puede ser amarillo o transparente. Es una bebida tradicional para grupos indígenas y campesinos en la región andina en Colombia, en la Sierra Nevada, la península de la Guajira y en Venezuela. En estas regiones es usada por algunas personas también para preparar curaciones con plantas o animales, como culebras o escarabajos, que se dejan dentro de la botella.

⁶⁴ También es llamado *Dugunawi*, *Dugunai* o *Duginavin*. En un texto de autoría de Jeremías (Torres, 1990), *Dugunavi* es también el padre de la cestería, actividad realizada por los hombres. Es referenciado por Reichel Dolmatoff (1985, p. 35-48) en narrativas Kogui. Rocha Vivas (2010, p. 642) lo menciona en las historias Ikɔ.

tenía arrachacha, *ummu, cachu, in, tenu, ichu*.⁶⁵ Y el mamo vio que ya todo estaba pa' cogerlo (sic). Y dijo, mañana vengo a cogerlo. Y se fue. Volvió fue tardesito con su canasto y luego vio que ya no había nada. El mamo otra vez sembró y echo más semillas, otra vez ya estaban para coger. Fue tempranito y otra vez ya se lo habían llevado. Y así cuatro veces fue y ya no había nada. Entonces dijo, mañana temprano vengo a ver quién es que me está robando esto. Y tempranito llegó allá.

Y vio que era un hombre alto, ¡muy alto! Con una mochila hasta el suelo, muy alto, era una sombra. Y tenía una mochila como hasta el piso, y se estaba echando todos los cultivos a la mochila. El mamo, que veía detrás de la cerca, vio un tambor, entonces dijo, 'como él me está robando mi cultivo, yo le robo este tambor'. El hombre alto se dio cuenta y lo enfrentó. Era *Kuimagwe*, el padre del trueno. *Dugunavin* le dijo que por qué se llevaba sus cultivos si eso lo había sembrado él, y *Kuimagwe* le dijo que esos alimentos eran suyos, pues él los había regado con la lluvia.

Kuimagwe le dio cuatro golpes a *Dugunavin* con el palo del tambor y lo dejó privado⁶⁶. *Dugunavin* comenzó a convertirse en culebra. En ese momento llegó otro mamo y le dijo a *Kuimagwe* que, ya que él lo había convertido en ese ser, tenía que dejarlo en un lugar donde pudiera vivir bien, así que lo dejó en el fondo de un pozo llamado *Makuko*, que está ubicado en la parte baja de Pueblo Bello, entre *Geningeka* y *Mingoku*. Es ahí donde se le paga a *Dugunavin*. (*Seykwinduva Robles, comunicación personal 2016*).

Esta historia de *Dugunavin* es contada como la historia del mamo que se atrevió a desafiar al trueno, *Kuimagwe*, bajo el supuesto de que este estaba tomando alimento que no le pertenecía, pues había sido sembrado por *Dugunavin*. Sin embargo, *Kwimagwe* lo reclama como propio pues es gracias a la lluvia que él controla, que ese alimento creció. Una yuxtaposición de dominios.

⁶⁵ Arracacha, ahuyama, maíz, perico. Este último es un tipo local de frijol.

⁶⁶ Se desmayó, perdió el conocimiento.

Figura 18 — La profesora Ibet con su esposo el profesor Raúl, su hija Seykwinduva y su hijo mayor.



Fuente: Archivo de la autora.

Hasta ahora hemos visto que *Inarwa* como padre del maíz y “dueño” del gobierno de alimentos, establece una serie de relaciones con otros seres, que también eran mamos y que en su mayoría también los reconocemos ahora como cerros. Se trata de relaciones entre seres ancestrales, que tienen lugar “antes de que amaneciera” en *Sein zare*, como cuenta la historia de origen que da inicio a este capítulo; los eventos que dieron lugar al mundo como lo conocemos, están cargados de tensión, de confrontación, de apoyo, y sobre todo de transformaciones que forjaron funciones y responsabilidades de cada uno de esos seres primigenios. Estas historias nos abren un panorama de análisis bastante amplio. Nos hablan de un tiempo mítico en el que se forjó el territorio, de seres que disputan y comparten dominios yuxtapuestos. Los vínculos entre esos seres tienen que ver con nociones particulares de “alimento”, de “sostén”, que merecen ser profundizadas con más elementos, tanto de las historias de origen, como de las prácticas, por lo cual las retomaré más adelante. Quiero comenzar por abordar la noción de “mito”, que fue puesta en cuestión por Julio, el traductor arhuaco. Posteriormente, me referiré a las relaciones entre estos

seres que están conectados con *Inarwa*, con el gobierno de alimentos al ser “dueños” de potencias vitales relacionadas con este dominio.

2.3 *Sein zare* y el amanecer a un mundo de diferencias

Reichel-Dolmatoff señaló anteriormente que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, hicieron de esta un “paisaje mitológico”, una “topografía simbólica” (1991, p. 163-164). Refiriéndose a los Ika o arhuacos, afirma:

Así, cada roca, cada vuelta del camino, cada pozo en el río, tiene para los Ika un profundo significado sobrenatural. El paisaje entero está impregnado de la viva presencia del pasado, desde la creación del universo hasta el recuerdo de un abuelo recién fallecido; desde las hazañas de la mitología heroica hasta las reminiscencias de los ancianos que todavía cuentan de las guerras civiles, de episodios del siglo pasado, cuando todavía habían mámes⁶⁷ que podían transformarse en jaguares. (Reichel-Dolmatoff, 1991 p. 164).

Mayr (1987, p. 63) afirma para el caso Kogui, que cada accidente geográfico tiene historia y da cuenta de eventos de la antigüedad. En este sentido, Uribe (1998) se refiere a una “geografía sagrada” de la SNMSM, en tanto esa historia de la antigüedad, plasmada en el territorio, hace parte de los conocimientos de los mamos sobre el origen de la existencia, sobre las relaciones cosmológicas, siendo entonces una memoria ancestral, a la vez que establece en el territorio los lugares de encuentro ceremonial, los lugares de “pagamento”, traducidos como “sitios” o “espacios sagrados”, llamados padres y madres en koguián e ikun (*jate* y *jaba*, *kaku* y *zaku*, respectivamente) o *kadukwes*, también en ikun. Si bien los mamos son quienes conservan y transmiten el conocimiento sobre esa memoria ancestral y sobre cómo interpretar los códigos de esa memoria en el territorio, parte de ese conocimiento es compartido con la población en general. Reichel-Dolmatoff sabe que el territorio no habla solo de la historia antigua, sino también de eventos recientes. Afirma Reichel-Dolmatoff (1991, p. 164) que la SNSM es una “gran malla reticular” en la que se entretejen el pasado, el presente y el porvenir. Tal afirmación da pie para problematizar la noción de “mito” como un pasado lejano, para entender la relación con el presente de la memoria ancestral; sin embargo, estas posibilidades parecen cerrarse pues también afirma Reichel-Dolmatoff que el paisaje es un palimpsesto

⁶⁷ Mamos.

sobre el que se mueven los hombres sobre “caminos ya trazados” (Ibíd.), dando la idea de predeterminación. Las afirmaciones de Reichel-Dolmatoff también sugieren la idea de que esa memoria se construye en una sociedad aislada, que solo observa a las vivencias de sus propios miembros en relación a sí mismos. Son precisamente estas nociones las que son problematizadas por Julio Torres, nuestro traductor arhuaco, cuando ve la necesidad de aclarar que la historia que nos va a contar, no se ajusta a una noción de mito como una historia del pasado. Julio dice “no es una historia contada en un libro”, queriendo dar a entender que no es una historia lejana, cerrada, terminada, algo que ya fue y no puede modificarse. Para Julio es importante resaltar la relación de esa historia con el tiempo presente, no como un camino predeterminado que se recorre una y otra vez, como parece sugerir Reichel-Dolmatoff, sino como una historia que se vive y se actualiza en las prácticas presentes de la vida arhuaca. Las historias de origen no remiten a un pasado estático en el que se creó un mundo inmodificable, se trata de un movimiento de actualización del presente (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2011, [2009] 2015), del proceso de creación y re-creación constante del universo que tiene lugar tanto en las prácticas rituales como en la cotidianidad (LAW, 2011), como veremos en los siguientes capítulos.

Es interesante, además, en la narración de mamó *Zareymaku* traducida por Julio, que uno de los personajes centrales, y a partir de quien es pertinente contar la historia por su relación con *Inarwa*, es San Luis Beltrán. De manera que un ser no indígena ha sido articulado al proceso de creación del universo cosmológico arhuaco, siendo uno de los dueños de potencias vitales, en este caso, del viento y de algunas aves y otros animales. El movimiento de actualización del presente es capaz de abarcar a seres de otros colectivos, incluyéndolos en las lógicas del universo indígena.

El personaje de San Luis Beltrán en la Sierra Nevada de Santa Marta, y su presencia en la cosmología de los pueblos de la Sierra, ha sido documentado por Carlos Uribe en su ensayo titulado “De la Vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada” (1998). En este ensayo, Uribe cuestiona las bases de la etnografía serrana, entre ellas, las ideas de tradición y aislamiento que suelen estar presentes en el imaginario sobre estos pueblos. Uribe argumenta que los cuatro pueblos de la Sierra conforman una gran sociedad, siguiendo el argumento de Reichel-Dolmatoff (1985) de que estos pueblos son descendientes de los Tayrona y que, en todo caso, esa gran sociedad no puede ser concebida en aislamiento, pues su vitalidad depende en parte de saber mantenerse y reconstruirse en situaciones de contacto y colonización como

han sido los últimos 500 años de la Sierra. Uribe demuestra, a través del personaje de San Luis Beltrán, que el universo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta se concibe con la presencia de los no indígenas, como parte de una gran familia universal, en la que cada cual tiene sus propios conocimientos para cuidar la vitalidad del mundo (URIBE, 1998, p. 82).

Uribe se encuentra con la figura del santo en las fiestas kogui del solsticio de verano en el pueblo de San Miguel. La figura del santo es celebrada, se le canta y se le piden cosas en koggian, si bien le piden a Uribe que le hable al santo en español. Uribe rastrea a San Luis Beltrán en textos de cronistas e historiadores, y encuentra que se trató de un misionero español de la orden de los dominicos, que llegó al caribe colombiano en 1562. Estuvo por Cartagena, Santa Marta y la Sierra Nevada, hasta 1569, año en que regresó a España y donde permaneció hasta su muerte. Marcelo Conchangué, interlocutor kogui de Uribe, le cuenta que San Luis Beltrán es el mismo *Aluawiko*, quien es el dueño o padre de la carne de ganado, de la caña de azúcar y otros alimentos que fueron traídos por los españoles. Uribe continúa indagando en trabajos etnográficos (SIEVERS, 1886; PREUSS, 1993; REICHEL-DOLMATOFF, 1950, 1975, 1985 *apud* URIBE, 1998) y encuentra que *Aluawiko* no solo es el padre de los alimentos traídos de fuera, usados en las fiestas, sino que además figura como una de las cuatro cabezas de un linaje kogui, siendo que es la cabeza de la “casta de todos los europeos y de los blancos en general” (URIBE, 1998, p. 17). Así las cosas, los *bunachi* tenemos un lugar en el universo cosmológico indígena como descendientes de un padre, un dueño, hijo de la Madre universal. Uribe argumenta también que en la gran sociedad que conforman los cuatro pueblos de la Sierra Nevada, los padres y madres ancestrales son patrimonio de los cuatro pueblos, con mínimas variaciones, siendo que *Aluawiku* está presente en la cosmológica arhuaca, en donde es llamado *Arwawiku*. Tal vez, este nombre le fue dado una vez fue bautizado; recordemos que Mamo *Zareymaku* mencionó que este ser se llamaba San Luis Beltrán “antes de ser bautizado”, y no nos reveló su nombre en ikun.

De acuerdo a la narración de Mamo *Zareymaku*, San Luis Beltrán no solo hace parte del universo cosmológico de los pueblos de la Sierra, como señala Uribe, sino que también está presente en el territorio arhuaco. Es posible que ese cerro sea reconocido por los cuatro pueblos como Beltrán, pero también es posible que Beltrán tenga otra presencia en los territorios de los otros pueblos. En todo caso, la presencia de un *bunachi* como un ser ancestral en el territorio y universo cosmológico Ikū, da

cuenta de las lógicas que actúan en las narrativas míticas y de un universo amplio que incluye al otro no indígena, una diferencia fundamental dice Uribe. Esta inclusión permite vislumbrar el movimiento de actualización del universo en el presente y las lógicas en las cuales otros seres se constituyen como personajes centrales en este universo en constante creación. Beltrán no solo es dueño y padre de los *bunachi*, sino también de los alimentos llevados al territorio Kogui por los blancos, según refiere Uribe, y dueño y padre del viento y de “algunas aves, animales e insectos” según nos refirió Mamo Zareymaku. Cabe la posibilidad de que esas aves y animales que no nos fueran explicitados, tengan relación con el ganado, como en el caso Kogui.

Hay varios casos similares al cerro San Luis Beltrán, en cuanto a la presencia de “hermanitos menores” como seres ancestrales presentes en el territorio. En otros momentos de conversación, Jeremías me habló de un cerro llamado *Iglesirwa*, recordemos que *rwa* es cerro, así que se trata del cerro padre de las iglesias “donde habitan los curas y las monjas”, dice Jeremías. *Iglesirwa* llamo a las *Ka'sivá cas*, monjas que son madres de los religiosos. Juntos atacaron a *Yenkanarwa*, un mamo – cerro que está cerca de Simonorwa, el cual buscó el apoyo de *Dunkurwa*, un mamo “de positivo”, pero los vencieron. *Dunkurwa* tenía una amiga blanca, armada y poderosa, llamada *Pawseñora*, “dueña de las señoras”, quien los apoyó y restauró el orden, si bien *Dunkurwa* y *Yenkanarwa* quedaron debilitados, y las *ka'sivácas* se quedaron viviendo a la orilla de los ríos.

Figura 19 — cultivo de maíz de la huerta del colegio CIED, antiguo orfanato "las tres Avemarías", que se ve al fondo tras los árboles. A la izquierda, al fondo, *Inarwa* y las antenas.



Fuente: Archivo de la autora.

Otro ejemplo interesante de la actualización del presente estado de las cosas en el territorio y el universo cosmológico, tiene que ver con *Inarwa*. En el capítulo anterior, comenté sobre los trabajos tradicionales que se realizaron como primera actividad en el encuentro para el diálogo de concertación entre la organización indígena y las empresas demandadas. Mencioné que más que ser una “actividad simbólica”, se trataba de una acción política en la que *Inarwa* se hacía presente, a partir de la conexión que con él permitía el río Ariguaní, y los lugares o *kadukwes* “positivo” *duna* y “negativo” *gansigna*. Estos *kadukwes* serían los “dueños” del conflicto de *Inarwa* que se estaba negociando, siendo que el *kadukwe* “negativo” o *gansigna*, el del lado izquierdo del río, sería dueño de las personas que se relacionaban con la causa del problema; mientras que el *kadukwe* “positivo” *duna*, del lado derecho del río Ariguaní, sería el dueño de las personas que apoyaban al *Inarwa*. No llegué a conocer el nombre, ni si hay una historia cosmológica sobre el origen de estos dueños, posiblemente en unos años sea una historia conocida y contada por varias personas, pero si es claro que estos dueños no son inmanentes y su existencia responde a un conflicto específico. Los dueños entonces responden a tensiones y dinámicas de relaciones entre colectivos, siendo que ese presente se actualiza en las prácticas que organizan los seres y su existencia en el universo y el territorio, como sucedió con los trabajos tradicionales mencionados. Es interesante también señalar que, al parecer, los dueños tienen dominios que no son estáticos, sino que se reestructuran o yuxtaponen en función de las relaciones que se establecen, incluso entre colectivos. Si bien los *bunachi* descenderíamos de *Alwaviku*, según dice Uribe (1998), el conflicto con *Inarwa* reorganiza las relaciones entre los seres del cosmos, siendo que los *bunachi* o hermanitos menores que participamos de alguna manera en el conflicto, debimos situarnos frente a *Inarwa* y el *kadukwe* dueño del conflicto, bien sea a su derecha *duna* o izquierda *gansigna*, como aliados o como parte de la causa del problema. Es decir que la ubicación de los *bunachi* en la red de relaciones cosmológicas que se plasma en el territorio, se construye a partir de los acontecimientos y no a partir de orígenes o características esenciales.

Es posible afirmar que las historias míticas *Ikū* son un movimiento de actualización constante del estado de las cosas, tanto en sentido cosmológico, como histórico, siendo aspectos que no son excluyentes entre sí. Las narraciones míticas

constituyen la memoria social y el registro cosmológico de los eventos de contacto con otros colectivos, como aspectos que se tejen juntos. Los mitos en este caso, dan cuenta de maneras de ordenar el mundo que se van reacomodando conforme a las dinámicas de las relaciones de alteridad. Los mitos no cuentan una organización lineal cronológica de hechos del pasado, pero sí dan cuenta de maneras particulares de organización de eventos y de las formas como estos continuamente afectan y reestructuran el universo cosmológico indígena, por lo que sí están relacionados con la historia. Los mitos Ika que cité, en los que se incluyen personajes *bunachi*, no solo dan cuenta de la amplitud y dinamismo de su universo cosmológico, sino también de las relaciones tensas con la Misión capuchina y la colonización, acontecimientos que transformaron completamente las dinámicas locales, que amenazaron la continuidad de la existencia indígena y que implicaron la reorganización de los lazos sociales tanto a su llegada, como en el momento en que son expulsados y se lucha por la autonomía. Así, los mitos que hacen referencia a las monjas y los curas de la Misión capuchina, evidencian las tensiones y negociaciones con esos personajes, así como su reposicionamiento en el universo y en el territorio tras los años de violencia y la expulsión de la misión. Algunos personajes atacan y otros se constituyen como aliados, tras lo cual todos los personajes son reubicados en el territorio, como tejido de las relaciones entre los seres del cosmos. Su ubicación no es dada ni fija, como tampoco son las relaciones, pues todo es plausible de cambiar de lugar, de reubicarse en ese tejido. Es lo que sucede con las *ka'sivácas*, las monjas que fueron vencidas por *Dunkurwa* con el apoyo de *pawseñora*, siendo aquellas reubicadas en las orillas de los ríos. Se restablece el orden en tanto se crea uno nuevo, a partir del cual se resignifican las relaciones del presente.

Jonathan Hill, menciona en su texto *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (1988), según lo menciona el antropólogo colombiano Roberto Pineda (2010, p. 100), que las narraciones míticas relacionan eventos del pasado con lo que ocurriría después, siendo que los acontecimientos crearían un referente de interpretación cultural. Señala también Hill que la distinción entre mito, como orden atemporal, e historia como una secuencia cronológica de eventos, se debería a una oposición etnocéntrica creada en el marco del estructuralismo. Esta oposición se relaciona con la concepción Lévi-Straussiana de los pueblos indígenas como “sociedades frías”, estables, cerradas y con tendencia a mantener un mismo orden, contrarias a las “sociedades calientes”, sociedades

contemporáneas caracterizadas por el cambio y la transformación constante. Los mitos, para Lévi-Strauss no se refieren al pasado, son una estructura de sentido que organiza el presente y proyecta el futuro (LÉVI-STRAUSS, [1974] 1992). En el marco de este debate, Marshal Sahlins ([1985]1997) intenta cuestionar esa separación entre los mitos como estructuras de sentido y la historia, planteando que los acontecimientos son interpretados por diferentes estructuras culturales, dando lugar a diferentes historicidades. Según Sahlins, es posible entender estructuras de significado en marcos temporales, con enfoques diacrónicos, para lo cual es necesario entender las estructuras con sentidos que pueden variar en diferentes contextos. Habla entonces de “estructuras de coyuntura”, las cuales serían “una serie de relaciones históricas que reproducen a la vez las categorías culturales tradicionales y les dan nuevos valores a partir del contexto pragmático”. (SAHLINS, 1981 *apud* SAHLINS, [1985]1997, p. 121). La inclusión de San Luis Beltrán en el universo cosmológico de la SNSM, y los *kadukwes* relacionados con el problema de la ocupación de *Inarwa*, son muy buenos ejemplos de esta actualización de las relaciones en los universos cosmológicos, que son enactuadas en las prácticas y en el territorio. Incluso dan cuenta de la presencia de lo cosmológico en la política indígena.

Según Pineda (2005, 2010), varios antropólogos y antropólogas colombianas de los años 70 y 80, influenciadas por postulados marxistas y corrientes reflexivas latinoamericanas que incluyeron a Roberto Cardoso de Oliveira, Rodolfo Stavenhagen y Bonfil Batalla, por ejemplo, vieron la necesidad de entender la situación actual de los pueblos indígenas como producto de la historia, y a sus miembros como actores históricos. La realidad social que encontraron en campo etnógrafas y etnógrafos en ese entonces daba cuenta de grupos que tuvieron que reorganizarse, sobrevivientes a procesos violentos de articulación a sistemas económicos capitalistas, como las caucherías. Algunos mitos de estos grupos explicaban el origen y el carácter violento de los no indígenas, evidenciando que se trataba de una forma de memoria histórica y una reflexión compleja sobre la organización del mundo y el propio lugar en este, desde sus propias cosmologías. Por su parte, la mayoría de los estudiantes extranjeros que llegaron al país a realizar sus investigaciones de doctorado,

influenciados por el estructuralismo clásico^{68 69}, privilegiaron un enfoque sincrónico, enfocado en dinámicas internas de organización social e historias míticas “tradicionales”, enmarcados en etnografías de “rescate”.

Mi interés en este debate, es argumentar que un abordaje cosmológico no necesariamente excluye un abordaje sociológico que dé cuenta de las relaciones de contacto o interétnicas construidas históricamente⁷⁰. Los mitos, rituales y demás prácticas relacionadas con los universos cosmológicos indígenas están atravesados por maneras particulares de percibir el tiempo y los acontecimientos, así como por reflexiones críticas sobre el ordenamiento del mundo y el lugar propio en este, lo que constituye una dimensión política que actúa en las relaciones con la sociedad mayoritaria y el estado nacional. Así, la Ley de Sé no es un orden cosmológico abstracto atemporal, es un ordenamiento de las relaciones del cosmos, reflexivo y situado históricamente, que se actualiza en los acontecimientos y opera en las prácticas, por lo que, como señaló Julio Torres, nuestro traductor Iku, son historias vivas. Es necesario entonces, para el caso de *Inarwa* indagar sobre sus relaciones en el universo cosmológico, su actualización en el territorio y en las prácticas en las que el *anugwe* de este ser operaría.

Si bien los planteamientos de Viveiros de Castro frente a las narraciones míticas no las sitúan en contextos históricos específicos, atemporalidad del perspectivismo que ha sido criticada en varias oportunidades (RAMOS, 2012; LANGDON, 2013), ofrece herramientas para abordar las particularidades ontológicas de los universos cosmológicos⁷¹. Viveiros de Castro discute una definición de Lévi-Strauss del mito como “una historia del tiempo en el que los hombres y animales

⁶⁸ Pineda (2005, 2008) refiere que los pioneros de la antropología en Colombia, extranjeros y con contactos en universidades europeas y norteamericanas, en su mayoría realizaron sus investigaciones en Colombia e invitaron estudiantes de universidades extranjeras, con la intención de etnografiar rápidamente la diversidad cultural colombiana, antes de que esta sucumbiera a los procesos de colonización. De ahí el énfasis en las etnografías de rescate.

⁶⁹ Vale la pena mencionar que el estructuralismo de Lévi-Strauss no es homogéneo. Si bien en principio Lévi Strauss consideraba que la historia era importante, pero como disciplina separada de la antropología ([1974] 1992), en trabajos posteriores como *La Historia de Lince* (1992) aborda situaciones de contacto como acontecimientos históricos que se relacionan con los mitos.

⁷⁰ E. Fassin (2009 *apud* CHAUMEIL, 2010) señala que las ciencias sociales en Francia se dividieron desde la década de 1950, entre una antropología “exótica” cercana a Lévi Strauss y, por otro lado, una antropología política e histórica. En ese mismo sentido, Viveiros de Castro ([2002] 2011) señala que la antropología brasilera se ha desarrollado a partir de dos paradigmas, una aproximación clásica a las sociedades indígenas, influenciada por Malinowsky y Lévi-Strauss y, por otro lado, otro paradigma que analiza las sociedades indígenas en el contexto nacional, al que llama sociologías indígenas. Esa separación debe ser superada.

⁷¹ Que en las prácticas se sitúan en sus contextos históricos.

todavía no eran diferentes”⁷² (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005 p. 195-196 *apud* VIVEIROS DE CASTRO [2009] 2015, p. 56). Viveiros de Castro concuerda en que los mitos son narrativas de transformación, siendo que la diferenciación entre los seres es el eje central de esta. Sin embargo, el autor argumenta que no se trata de “una diferenciación de lo humano a partir de lo animal”⁷³ (p. 60), pues la condición original común es la humanidad, no la animalidad. La diferenciación de lo humano a partir de lo animal, se insertaría en nociones evolucionistas, según las cuales la cultura es lo que diferencia a lo humano de lo animal, sosteniendo la separación naturaleza y cultura. Viveiros de Castro ([2002] 2011, [2009] 2015) argumenta que las narrativas míticas amerindias dan cuenta de un tiempo mítico en que se comparte la humanidad como condición general, siendo que, tras la transformación mítica, en el periodo pos mítico, se da la diferenciación de las formas de los seres, la especiación, pero todos siguen compartiendo la condición de humanos, en formas que nos siempre son evidentes. Así, la humanidad es una condición compartida en los “universos amerindios”, y no una cuestión de especie, como en el pensamiento moderno racional. Esta es la base de la formulación del “Multinaturalismo” de Viveiros de Castro; no se trata de una sola naturaleza común y múltiples culturas que la “representan” de maneras diferentes, que sería el caso del multiculturalismo. Viveiros de Castro habla de múltiples naturalezas, múltiples cuerpos y una cultura o condición humana en común.

Para el caso de la Sierra, y las historias míticas que hemos citado hasta ahora, vemos que el protagonismo en la creación del mundo no inicia con los animales, como puede ser en otros contextos etnográficos, si no con “padres y madres”, “autoridades espirituales”, seres entre los que en principio no habría diferencia, pero tras las transformaciones míticas, serían reconocidos como “cerros” *kwímukunu*, y “accidentes geográficos”. Estos padres y madres se encargan de crear a todos los seres que conforman el universo. En la creación, los seres se diferencian entre sí. La historia de creación del universo, que figura al inicio de este capítulo, nos habla de un tiempo en el que todo era oscuro, llamado *Sein Zare*⁷⁴, en el que los seres existían solo como pensamiento, en *anugwe*, su potencia vital, pero sin carne ni huesos, sin diferencias visibles entre sí. Todo existía en la oscuridad del pensamiento de la Madre universal.

⁷² Mi traducción.

⁷³ Mi traducción.

⁷⁴ Viene de *Sei* que se refiere a oscuridad y al color negro.

La existencia de estos seres se hizo posible gracias a la unión de potencias opuestas, de *Seránkwa* y *Seynekun*, del día y la noche, de lo “positivo” y lo “negativo”, de potencias que, al igual que todos los seres, existían en términos virtuales, sin una expresión física ni visible. Estos seres ancestrales existentes en *Sein zare* eran gente, mamos poderosos con importantes conocimientos, pero no había diferencias entre ellos y según dicen los arhuaco, reinaba el caos, pues no había normas ni códigos de comportamiento. *Sein zare* es llamado también como “antes de amanecer”, por anteceder la creación del sol de la luz y el nacimiento del mundo como lo conocemos. Sería el tiempo mítico, que nos refiere Lévi-Strauss, teniendo en cuenta en todo caso, que no se trata de un antes y un después, puesto que las narrativas míticas, como ya comenté refieren un movimiento constante entre los acontecimientos.

Seránkwa y *Seynekun* comenzaron a hacer visibles las existencias de los seres, de manera que establecieron una forma y un lugar para cada ser existente de acuerdo a su función en el mundo. Este es el proceso de diferenciación y especiación de los seres. Una vez *Seránkwa* y *Seynekun* crean otros padres y estos a otros, es que la descendencia da lugar al mundo que conocemos, se dice que “amanece”, pues se crea la luz, y tiene lugar la existencia que los arhuacos llaman *tina* y que traducen como “material”. *Seránkwa* y *Seynekun* crean las parejas de padres ancestrales que le dan forma al mundo, estableciendo diferencias que responden a su existencia previa en *anugwe*.

El profesor y antropólogo arhuaco, Faustino Torres me explicó que los seres del cosmos tienen dos planos de existencia: su *anugwe*, desde *Sein zare* como potencialidad de existencia, es existencia en estado *tikun*, que se traduce como “en espíritu, en pensamiento”, una presencia en *tikurigun*, (el mundo en “pensamiento”); y su existencia en *tina*, que sería la manifestación “material” de esa existencia “espiritual” o en “pensamiento”. Todos los seres del cosmos existen y tienen vitalidad, porque tienen *anugwe*, son *anugwe-jina*⁷⁵. En ese mismo sentido, un mamo me dijo que todo lo que hay en el mundo proviene de una semilla de pensamiento en *tikun* que fue sembrada en *tina*, creció y maduró en este mundo para cumplir con la función que le corresponde. La forma que obtuvo y el lugar donde fue sembrada esa semilla, es decir su manifestación en *tina*, responde a su función en el cosmos, que, a su vez,

⁷⁵ Recordemos que *anugwe* es pensamiento/conocimiento/habilidad es la potencia vital a partir de la cual un ser puede establecer relaciones con otros seres. *Jina* se refiere al conjunto, en este caso, de seres que tienen *anugwe*.

responde a su *anugwe*, a su potencia vital. En otras palabras, lo que es común a todos los seres es tener *anugwe*, la potencia vital que simetriza el estatus ontológico de los seres, y que se mantiene una vez tiene lugar la especiación. La diferencia se fundamenta en la potencialidad del *anugwe*, pues cada ser, tiene un lugar de origen y una forma acorde a su *anugwe*, a su pensamiento/conocimiento/habilidad que le da una función y un lugar en el mundo. Sin embargo, el *anugwe* es potencial, pero su concretización depende de las relaciones que el ser establezca con los seres del cosmos, desde su concepción y durante su vida. Los sucesos y relaciones del presente, afectan el lugar del ser en el tejido de relaciones cosmológicas del *sein zare*.

Las traducciones de los términos *tina* como “material” y *tikun* como lo “espiritual” o “en pensamiento”, son problemáticas en tanto parecen aludir a una dicotomía material/inmaterial, como cuestiones opuestas y excluyentes, lo que no tiene lugar en la Sierra Nevada de Santa Marta por la relación que esta existencia en *tina*, mantiene con la existencia en *tikun* y su potencialidad en *sein zare*. Arenas (2016) se refiere a *tina* como una existencia “visible”, plausible de ser percibida por medio de los sentidos puesto que refiere la capacidad de “ver”, en un sentido más amplio relacionado con la capacidad de “sentir”; por otra parte, se refiere a *tikurigun* (el mundo en *tikun*), como una existencia “invisible”. La noción de lo “visible” e “invisible” es productiva, pues permite escapar hasta cierto punto, de la dicotomía material e inmaterial. Señalar la importancia de la experiencia por medio de los sentidos como afirma Arenas, es muy acertado para el universo de la SNSM, en el que el pensamiento de la Madre en *tikun* se comunica constantemente mediante cuestiones sutiles como la brisa, o incluso mediante sensaciones en el propio cuerpo, que harían parte del ámbito de *tina*. Cuando Misael me invitaba a caminar para “ver”, sin duda se refería a “percibir”. Langdon (1996) menciona que, en la etnografía brasilera, los universos indígenas suelen tener una realidad visible que es acompañada por otra invisible.

Sin embargo, considero que es insuficiente hablar de lo “visible” e “invisible” pues estas palabras no establecen una relación entre sí, este binarismo no logra dar cuenta de la correlación vital, de dependencia entre los mundos de *tina* y *tikun*. *Tina* existe **porque** existe *tikurigun*, es su manifestación, son expresiones que tienen que ver con un principio de integridad ontológica, siendo que *tikun* es un plano de potencialidad donde se gesta la existencia. Estos planos de existencia en correlación vital tienen implicaciones, por ejemplo, en cuanto a la agencia de lo que llamamos “objetos” o el *a’buru* traducido como “material de trabajo tradicional”, ya que su agencia

es posible por su existencia en *tikurigun*, aspectos que abordaré más adelante, en relación al cuerpo. No encuentro por ahora una manera de traducir las nociones de *tikun* y *tina* de manera que no se pierda lo que me parece que es esencial entre ellas, la interrelación que permite su existencia. Por tal razón, continuaré usando estas categorías nativas, y en ocasiones referiré los términos “visible” e “invisible” para facilitar la lectura, pidiendo al lector que no pierda de vista la correlación vital que existe entre *tikun* y *tina*. Seguiré explorando esta correlación, pues entiendo que hace parte de la complejidad conceptual del contexto de la SNSM, además de demostrarnos las limitaciones de nuestro pensamiento moderno de separar y diferenciar (LATOURE, 2007). En ese sentido, señala Strathern:

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Consequentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos constructos nativos através da exposição contextualizada dos constructos analíticos. Isso exige que os próprios constructos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu (STRATHERN, [1988] 2006, p, 33)⁷⁶.

Retomemos la creación del universo. La existencia de los seres del cosmos en *tina* tiene varias implicaciones, la primera de las cuales es que los padres ancestrales, al ayudar en la creación del mundo *tina*, generaron las diferencias entre los seres. La otra, es que en este proceso de creación de fisicalidades o existencias en *tina*, se plasma lo que los arhuacos llaman la *Ley de origen*, la *Ley de la madre* o la *Ley de Sé*, que son los códigos de comportamiento que deben cumplir los seres para mantener su propia vitalidad y la del mundo. Según me explicaba Mamo Gregorio Izquierdo y sus hijos Ángel y Emilio, el mundo tiende al caos, a ser de nuevo un mundo oscuro en “desorden”, sin normas, lo cual atentaría contra la propia existencia de los seres. Es necesario complejizar lo que se piensa popularmente en Colombia sobre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, como seres “elegidos” que viven en total armonía y equilibrio, respondiendo a un imaginario que los mistifica y simplifica (URIBE, 1998), su visión de mundo no es ese paraíso místico de convivencia sin

⁷⁶ “No se trata de imaginar que sea posible substituir conceptos exógenos por correspondientes nativos; la tarea es, antes, transmitir la complejidad de los conceptos nativos con referencia al contexto particular en que son producidos. Consecuentemente, opto por mostrar la naturaleza contextualizada de las construcciones nativas a través de la exposición contextualizada de las construcciones analíticas. Eso exige que las construcciones analíticas sean situadas en la sociedad que los produjo” (Mi traducción).

esfuerzos, la búsqueda del equilibrio parte de entender que la existencia inherentemente tiende al caos. Así las prácticas y rituales deben hacerse para buscar el equilibrio, la armonización de las relaciones, y así permitir la vida. Pero la armonía no existe *per-se*. Todo lo contrario, por eso es tan necesario el cumplimiento de la Ley de Origen, para que el delicado equilibrio entre los seres pueda mantenerse. Este equilibrio se logra al mantener las conexiones entre los seres, pues las conexiones son las que permiten la circulación de la vitalidad⁷⁷ (OGT, 2012). La *Ley de Sé* es pues, una regulación de las relaciones entre los seres del cosmos, incluso una cosmopolítica. El conocimiento de los mamos les permite tener acceso a esa ley. Suele decirse que ellos pueden “leer”⁷⁸ el territorio, y así acceder al pensamiento de la Madre, que ordena el mundo. El conocimiento para poder “leer” el territorio, es el *kunsamu*, que suele traducirse como “conocimiento propio”. En ocasiones también se traduce como “ley”, como en la narración de origen que inicia este capítulo, pues el conocimiento permite el cumplimiento de la Ley de la Madre.

En principio se trata de un conocimiento de mamos, pero dado que la cotidianidad implica esa relación con los seres del cosmos, hasta cierto punto se trata de un conocimiento compartido. Jeremías me solía decir, en ese sentido, que todas las personas tienen algo de mamos. Sin embargo, ningún mamo tiene acceso a la totalidad del *kunsamu*, o mejor los *kunsamu*, conocimientos ancestrales particulares, ni a la “Ley de Origen”, cada uno profundiza en cierto tipo de conocimiento (ARENAS, 2016 p. 100, basado en TAYLER, 1997). El conocimiento, al igual que el poder, no está centralizado en una sola persona. Por lo cual cuando se trata de cuestiones colectivas es común que se organicen consejos de mamos, para que cada cual aporte desde su dominio de conocimiento que se ha nutrido de su propia experiencia y las relaciones que ha tejido en ella. Tal como se ha hecho en el caso de *Inarwa*, tanto para el diálogo con las empresas demandadas, las actividades del diagnóstico realizado en el marco de la sentencia, las reuniones que mencioné en las que participa Jeremías, y los espacios que el abrió para dialogar conmigo, como los constantes encuentros de diálogo entre autoridades en el Pueblito para discutir conflictos o

⁷⁷ Las conexiones entre seres y el equilibrio de las relaciones son el fundamento de los trabajos tradicionales, por lo cual exploraré estas nociones en el siguiente capítulo en el que exploraré con mayor profundidad estas prácticas.

⁷⁸ Esta metáfora de “leer” el territorio como un libro (URIBE, 1998), o pensar la Sierra Nevada como una biblioteca (ARENAS, 2016 p. 102) en tanto contenedor de conocimiento, es ampliamente usada en la SNSM. Me parece muy interesante pues es una pulsión para simetrizar el conocimiento indígena frente a las ciencias y los mecanismos del conocimiento eurocéntrico.

situaciones cotidianas, formal e informalmente. Los *kunsamu* se encuentran en constante actualización y construcción, en función tanto de las dinámicas internas, como de las relaciones con otros colectivos.

Los Kunsamu permiten acceder a *sein zare*, el pensamiento de la Madre, el origen de la creación, donde se genera todo lo que existe en *tina*, todo lo que se manifiesta en el mundo viene de ahí, por lo que actualiza el presente. El profesor Faustino mencionó que *sein zare* es existencia potencial, pues ahí está “en pensamiento”, la semilla con capacidades latentes para ser desarrolladas, lo cual dependerá de cómo el ser venga al mundo y como se relacione con otros seres durante su vida. El *anugwe* es entonces potencial relacional, no atributos fijos, si bien, todo lo que suceda en el mundo *ya existía potencialmente en el pensamiento de la madre*.

Las transformaciones creadas en las narraciones míticas dan cuenta de diferencias existentes de manera potencial en el *sein zare* que fueron manifestadas en *tina*. La diferenciación entre los seres vino con el “amanecer”. El lugar donde fue sembrado cada ser, donde “amaneció” en el mundo, sus formas, son diferencias en *tina* cargadas de *anugwe*, ya que corresponden a la misión que cada ser debe cumplir. Son cuestiones que ubican al ser en un universo relacional que conecta opuestos, entiende las diferencias como aspectos complementarios que permiten la existencia y gracias a esta búsqueda de la complementariedad, mantiene a los seres en movimiento, estableciendo relaciones. En otras palabras, el territorio está compuesto de las relaciones entre los seres, que son potencialmente infinitas, y que se mantienen en movimiento en la búsqueda del equilibrio, huyendo de la tendencia al caos y buscando la complementariedad. En el territorio están plasmados los acontecimientos y relaciones construidas históricamente, siendo que los mismos se actualizan también en el universo cosmológico, manifestaciones *tina* y *tikun* de la existencia, que emergen del pensamiento de la Madre como potencial vital que unifica la existencia, todas las relaciones posibles en un movimiento cíclico del tiempo. Es claro, sin embargo, que no todos los seres son iguales y que las relaciones no necesariamente son simétricas entre los *anugwe jina*. Los mitos se refieren principalmente a las “autoridades espirituales” a seres como *Inarwa*, que son “dueños”, jefes de un gobierno, que, si bien pueden compartir su estatus ontológico, tienen un lugar más alto en la jerarquización del universo de la SNSM, que se evidencia en las formas del territorio, como comentaré a continuación.

2.4 *Kaku, zaku, aty, paw*: los múltiples dueños del cosmos.

Tenemos que los *anugwe jina* son todos los seres del cosmos, todos los seres cuya vitalidad está dada por su *anugwe*, existencia en *tikun* de la que se deriva su existencia en *tina*. Explorar *Inarwa* como padre o dueño de alimentos y semillas, permitió abordar las relaciones o conexiones que este “jefe” debe mantener, según *la Ley de origen*, con otros seres extrahumanos, con los que tiene algo en común: son “dueños”, “madres”, *aty* o *zaku*, o “padres” *kaku*, de algún campo de conocimiento y de lo que los no-indígenas solemos llamar fenómenos de la naturaleza o recursos. La existencia de los *kaku* y *aty* sugiere una jerarquía para diferenciar a aquellos que crearon, dieron origen y controlan lo que parece ser un dominio de conocimiento o de recursos, esos son los “dueños”.

Figura 20 — Inarwa al fondo visto desde el camino a Itirugeka con Ángel Izquierdo.



Fuente: Archivo de la autora.

C. Fausto (2008) resalta la importancia de la categoría de “dueño” en los pueblos indígenas amazónicos, debido a que tiene implicaciones ontológicas y relacionales que conciernen a los vínculos “entre humanos, entre no humanos, entre humanos y no humanos, y entre personas y cosas” (p. 329). Esta categoría denota relaciones asimétricas y sugiere un tipo de propiedad, que no suele vincularse con las dinámicas simétricas atribuidas comúnmente a las tierras bajas del sur, por lo cual,

argumenta Fausto, no había sido abordada con profundidad. La categoría de “dueño” o “maestro”, permite abordar otras nociones de poder, posesión, y persona, relacionadas con singularidades múltiples y con dominios infinitos, lo que resuena con lo que he presentado del caso de *Inarwa* y sus conexiones.

Fausto argumenta que la categoría “dueño”, o en otros contextos “maestro”, expresa un esquema relacional, que implica otra categoría recíproca que suele ser la de “hijo” o “animal familiar”, respondiendo al modelo de filiación adoptiva, que, según Fausto, se construye mediante la dinámica de “depredación familiarizante” (Ibíd., 333). La “depredación familiarizante” es una noción desarrollada por Fausto (1997), que tipificaría ciertos vínculos presentes en actividades como la guerra, el chamanismo y la cacería, en donde relaciones depredadoras pueden transformarse en vínculos de control y protección.

Aquí uno podría preguntarse, ¿Qué tendría que ver un esquema relacional basado en la guerra, cacería y chamanismo, con un colectivo como el Iku, que no es guerrero, se destaca por su carácter pacífico y la centralidad de sus actividades agrícolas? En realidad, Fausto no propone un modelo a aplicar, más bien herramientas para pensar los esquemas relacionales que se establecen con esos seres que se reconocen como “dueños”, tanto para las conexiones entre *kakus* y *zaku* o *aty*, como para las relaciones entre estos y los seres humanos. De todas formas, creo que es importante mantener la cuestión depredadora para analizar las relaciones y no descartarla de punto de partida. Es cierto que en primera instancia podríamos pensar que la cuestión depredadora sobraría en un colectivo como el Iku, cuyo esquema relacional se basa en la reciprocidad de los intercambios que operan en los trabajos tradicionales y en los intercambios cotidianos llamados *makruma* (URIBE, 1998; FERRO, 2012; ARENAS, 2016). Podríamos entonces profundizar las relaciones entre y con los dueños, desde el esquema relacional agrícola y recíproco que las enmarca. Sin embargo, es posible que considerar la cuestión depredadora, nos permita encontrar matices a esta reciprocidad, teniendo en cuenta, que como ya fue mencionado anteriormente, ese equilibrio que se establece mediante los intercambios recíprocos, no está dado, y por lo contrario, como comentaban Mamo Gregorio y sus hijos, Ángel y Emilio, el mundo y las relaciones tienden al caos. Si no hay retribución a los dueños, estos “cobran” por medio de enfermedades. El cumplimiento de la “Ley de Origen” es necesario para evitar volver al “mundo oscuro”, un mundo sin reglas, con relaciones desordenadas que pueden llevar al fin de la vida, a la extinción de los

pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de toda la humanidad. El “mundo oscuro”, tiene relación con el *Sein zare*, en tanto es la oscuridad y la potencialidad de existencia, pero sin reglas, sin diferenciaciones entre los seres, el “caosmos”, como lo llama Viveiros de Castro ([2009] 2015, p. 56).

La insistencia de los mamos en lograr un equilibrio gracias al cumplimiento de la “Ley de Origen”, la aplicación de los *kunsamu* y el cumplimiento de los trabajos tradicionales, puede implicar una depredación latente y potencial. Así mismo, el no cumplimiento de los trabajos tradicionales, lleva a que los dueños “cobren”, como lo hacía mamo *Jarina* en la historia de *Inarwa* y el padre Beltrán. “Cobrar” es afectar el equilibrio pidiendo una retribución que le corresponde y no ha sido entregada, la obligación de reciprocidad que no es cumplida, cuestión que profundizaré al abordar los trabajos tradicionales.

Comencemos por explorar las relaciones entre los dueños, siguiendo las reflexiones que sobre estos veníamos haciendo en el ítem anterior, para posteriormente abordar las relaciones con los humanos mediante los trabajos tradicionales. En su tesis de doctorado, Arenas (2016), a partir también de los aportes de Carlos Fausto, menciona la importancia de la categoría de “dueño” para el contexto Iku, refiriendo un par de aspectos para el caso y señalando la necesidad de profundizar el análisis, tarea a la pretendo aportar.

Arenas se refiere en primer lugar a la jerarquización que plantea la categoría de dueños entre seres humanos y extrahumanos, que Arenas llama *seres originales*. Respondiendo a un esquema de filiación asimétrica, los dueños son entendidos como padres *kaku* y madres *zaku o aty*, que ejercen cierto dominio o control sobre el mundo y los indígenas, según Arenas. Me parece necesario agregar, que los *kaku* y *aty* no solo actúan sobre los indígenas, sino sobre los humanos en general, pues como mencioné anteriormente, los *bunachi* también tenemos un lugar y por supuesto un origen en el universo indígena, cosmológica e históricamente hablando. El dueño de los *bunachi* sería *Arwawiku*, si bien no se trata de una propiedad exclusiva y determinante. Los nuevos acontecimientos y nuevas relaciones que se tejen alrededor de estos, actualizan las relaciones con los seres del territorio, por lo cual los *bunachi* podemos ser parte del dominio de otro dueño. De esta forma, los dominios se actualizan y yuxtaponen, de acuerdo a las relaciones y conflictos específicos del presente que re-sitúen a cada *bunachi* con otros dueños, como ya señalé. El universo indígena no es cerrado sobre sí mismo, e implica una memoria histórica y reflexión

política de las relaciones del presente, construidas históricamente con otros colectivos. La *Ley de Sé* abarca la diferencia y la articula a sus lógicas de existencia y vitalidad, de manera que los “dueños” tienen incidencia también en las relaciones con colectivos diferentes, en contextos históricos contemplados en su universo. El reposicionamiento de los *bunachi* frente a otros dueños implica que la configuración de los dominios de los dueños no es estática, además que, como ya fue mencionado, los dominios se yuxtaponen y se actualizan en las relaciones, como sucede también con el caso de *Inarwa* y de *Dugunavin*. Así, Los dominios son campos relacionales, no atributos predeterminados.

Retomemos el tipo de relación con los dueños que, según Arenas, corresponde a la filiación asimétrica adoptiva. Los términos usados en ikun para referirse a estos seres, son *kaku*, que es padre, por ejemplo, al hablar de *kaku Seránkua*, *Kaku Inarwa* y *zaku*, o *aty*, que son maneras de nombrar una madre, como *aty Naboba*, madre del agua y del tejido. Agregó que en ocasiones también se usa el término *paw*, que implica una propiedad, “ser dueño de”. Este término aparece en la historia de las *ka'sivacas* e *igresirwa* contra *Yenkenarwa*, la mujer poderosa que logra establecer el orden se llama *pawseñora*, que literalmente se referiría a la “dueña de las señoras”. También está presente en la poesía que *Seykwinduva* aprendió en el colegio sobre el mamo *Duginavi*, en la que se refiere a él como *zamu zupaw ni*, “dueño de la comida”, y a *Kwimagwe* como *jewu zupaw ni*, “dueño del agua”. En todo caso, si bien hay otras maneras de nombrar el carácter de “dueño”, la relación de filiación vertical es la que rige ese tipo de vínculo, que sugiere génesis, origen y la capacidad de regulación sobre cierto dominio. La categoría que le es recíproca, obviamente es la de hijos, los humanos, indígenas y *bunachi*, así como todos los seres del cosmos, somos hijos de los padres ancestrales, existimos gracias a su creación. Todo lo que existe tiene un origen, un padre y una madre.

Por último, menciona Arenas, que si bien en los casos presentados por Fausto sobre Amazonas, la categoría “dueño” puede aplicarse a humanos concedores, que tengan dominio sobre un campo, chamanes o sabedores, en el caso arhuaco no procede. Coincido con Arenas, en mi experiencia, los mamos distinguidos por su dominio de *kunsamu* son reconocidos como “mayores”, *makú* o *zakuko* que quiere decir “cabeza”. Si bien la función de mediación de los mamos entre los seres del cosmos es de suma importancia, el rol de los mamos no equipara las características de un “dueño” como origen y regulador de su creación. Como veíamos anteriormente

en las narrativas de los dueños articulados con *Inarwa*, los dueños son seres que habitan en *sein zare*, padres ancestrales que también son mamos antiguos y poderosos. La diferencia entre los mamos que también son seres ancestrales y los mamos humanos, radica en que los primeros son la génesis de su dominio, mientras que los segundos no. Si bien los mamos humanos también pueden ejercer una función de regulación y control gracias a su rol de mediación, no comparten el mismo lugar de los padres ancestrales en la jerarquía de descendencia originaria que estructura las relaciones asimétricas de la Sierra Nevada.

Me explico. Según la historia de creación del universo referenciada al inicio de este capítulo, *Seránkua* y *Seynekun*, *kaku* y *zaku*, padre y madre, creados por una Madre Universal, crearon otros padres y madres, “autoridades espirituales” que gobiernan la Sierra. A partir de la creación de *Chundwa*, llamado *Gonawindwa*⁷⁹ en el texto citado, el ser que también es el pico nevado más alto de la Sierra, se van ubicando los otros dueños, otros padres y madres ancestrales, otros cerros de menor tamaño que rodean a *Chundwa*. Reichel-Dolmatoff (1999) observó que la formación de la Sierra Nevada de Santa Marta consiste en una estructura jerárquica de montañas, que a partir de *Gonawindúa* o *Chundwa*, va descendiendo hasta llegar a las tierras bajas. Esta formación se corresponde con una cadena de descendencia, que estructura las relaciones jerárquicas entre los cerros, que también son padres y dueños, siendo que los menores “les responden a sus mayores”, según Jeremías. Es así como el orden jerárquico entre los seres se plasma en el territorio, a partir de relaciones verticales de descendencia. Reichel-Dolmatoff reconoce en la Sierra Nevada una “geografía simbólica de descendencia”.

La estructura piramidal de la jerarquía de los dueños y de toda la Sierra Nevada de Santa Marta, es relacionada con el huso de hilar, que es el objeto a partir del cual se crea el universo. En la historia citada al inicio de este capítulo, se menciona la función del huso, sin nombrarlo: “*Seránkua* organizó primero la roca, el soporte. Después fijó el hilo en el centro y apareció el cerro *Gonawindúa* y en cada una de sus cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material girara en un ciclo de renovación permanente” (MORA; VILLAFañA, 2018, p. 45). Reichel-Dolmatoff (1978)

⁷⁹ Vale la pena mencionar que los textos indígenas que articulan narrativas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, en ocasiones presentan los términos propios en cada uno de las cuatro lenguas indígenas serranas, sin embargo, en algunos casos les dan preferencia a los términos Kogui, posiblemente por la noción de que los Kogui son quienes más han protegido las tradiciones y el conocimiento propio.

refiere la historia de la creación del universo en la versión Kogui, según la cual la Madre crea el mundo a partir de un huso para hilar. El palo vertical del huso, clavado en el centro de los picos nevados, se establece como el eje del cosmos. La Madre toma un hilo de pensamiento y desde la parte más alta del huso hacia abajo, dibuja un círculo, y menciona que esa será la tierra de sus hijos. Hilar es el acto de creación que se relaciona tanto con el origen del cosmos, en la narración presentada por Reichel-Dolmatoff, como con la creación de la Sierra Nevada, como es el caso de la historia de origen protagonizada por *Seránkua* (MORA; VILLAFANA, 2018; OROZCO, 1990; GIRALDO JARAMILLO, 2010), siendo, en todo caso, que el movimiento en espiral del hilo, fue creando la Sierra Nevada, conectando a los dueños o “autoridades espirituales”, tejiendo el territorio mediante la “Línea Negra”. Es importante mencionar que el huso, como otros importantes objetos del universo serrano⁸⁰, es la unidad que integra lo femenino y lo masculino: el disco de piedra que sostiene al eje central, es femenino, es la base, mientras que el palo, el eje vertical, es la potencia masculina. Posiblemente, al nombrar a *Seránkua* o a la Madre como quienes hilaron el universo en cada lectura del origen, como potencias creadoras, se hace referencia a un ser que está compuesto por esos principios complementarios, femenino y masculino, cuya relación permite la creación de la vida, que fluye gracias al hilo de pensamiento, a la “Línea Negra”.

Por ahora lo que quiero señalar de estas historias de origen, es que el hilo de pensamiento se pone en movimiento para vincular a los “dueños”, los ordena en una relación jerárquica de descendencia, que se extiende por varias generaciones. El cosmos es una gran familia, todos los seres descendemos de la gran Madre Universal, y de los padres y madres que ella fue creando, somos la descendencia de estos padres ancestrales. Esta gran familia universal tiene jerarquías plasmadas en el territorio, siendo que las más visibles corresponden a los padres ancestrales que también son los cerros que conforman la Sierra Nevada.

La jerarquía de descendencia entre los dueños implica también un amplio dominio de conocimientos. Los “mayores” son reconocidos como quienes manejan complejos campos de conocimiento. *Chundwa*, sería el mamo más sabio y poderoso. Los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se reconocen en esta gran familia

⁸⁰ Otro caso es, por ejemplo, el poporo. EL cuerpo de calabazo, *joburo* es un útero femenino, mientras que el palo o makana que se introduce en el *joburo* para sacar la cal, llamado *sókunu*, es el falo masculino.

universal como los hijos mayores de los padres ancestrales, mientras que los no-indígenas o *bunachi*, somos los hermanitos menores, aquellos que tenemos un conocimiento, pero que no tiene la dimensión y responsabilidad universal de nuestros hermanos mayores. En todo caso, los Iku señalan que el conocimiento es tan amplio, que nadie puede saberlo todo. Cada ser tiene una parte del conocimiento que se corresponde con su *anugwe*, recordemos que el *anugwe* refiere la vitalidad el ser y su pensamiento/conocimiento/habilidad. De esto se deriva que es la conexión entre los seres lo que permite la riqueza del conocimiento. Y según los mitos de origen es el movimiento lo que genera las conexiones.

Los dueños son *kaku* y *aty*, son padres ancestrales. Existen padres y madres mayores y otros menores. En todo caso, esta relación de filiación implica una relación de autoridad, de protección, de enseñanza, de génesis, de cuidado, de regulación, tanto sobre su propia creación, que le pertenece, como sobre los seres humanos, que somos (indígenas y *bunachis* desde diferentes lugares) la categoría recíproca de hijos. El ser hijos, implica también una relación de respeto, de cuidado, de retribución, que se da en los trabajos tradicionales. Los mamos, si bien son “mayores” y su rol de mediación es importante e incluso tienen un rol significativo en la construcción de cuerpos y personas, como veremos más adelante, no son considerados dueños.

Señala Fausto (2008, p. 333) que la relación de dominio y maestría de los dueños suele aplicarse a la posesión de bienes materiales, frecuentemente asociados a objetos ceremoniales, y a bienes inmateriales relacionados con conocimientos rituales. Si bien Fausto reconoce que los objetos tienen agencia, comparten un estatus ontológico con otros seres del universo y son parte en el esquema relacional que caracteriza, hace esta distinción entre bienes materiales e inmateriales pues hay casos en los que la presencia de uno no implica la presencia del otro. Por ejemplo, cita el caso de los Kuikuro, en el que la categoría de dueño se aplica para especialistas rituales, como “maestros de canto” o “maestros de hechizos” (*ibíd.*, 331). Desconozco si en este caso no existe un objeto asociado que materialice esos conocimientos, pues Fausto no lo menciona.

En el universo Iku, los dueños también se relacionan con bienes materiales y conocimientos. De hecho, todo lo que existe en el cosmos, tiene un dueño. Vale la pena mencionar de nuevo que, para los Iku, todo lo que existe en nuestro mundo, en *tina*, es una manifestación de una potencia en *tikun*. Lo que implica que incluso los conocimientos tengan una manifestación en *tina*, que carga su potencia. Los objetos

relacionados con conocimientos, constituyen el *murumsama* de una persona. El *murumsama* consiste en objetos que se entregan a una persona, en el marco de un proceso de aprendizaje y trabajo tradicional con un mamo. Por ejemplo, las personas pueden recibir un *murumsama* para cantar, para tejer, para hablar ikun, para enseñar, para ser líder, o para conocimientos y habilidades que suelen relacionarse con los mamos, como “consultar”⁸¹ a la madre o tratar ciertas enfermedades.

Hay *murumsamas* que se entregan en el primer año de vida. Por ejemplo, generalmente las niñas reciben desde que nacen un pequeño huso o aguja de madera, tallado por el padre usando un tipo de madera indicado por el mamo, que lleva un hilo de algodón blanco hilado por la madre. Este hilo teje una pequeña espiral que sería el inicio de una mochila, y suele amarrar también un pedacito de una concha de mar. Después del trabajo tradicional del *jwa unkusí*, en el cual, tras un trabajo de 8 días de los padres, la niña recibe un nombre, también recibe ese objeto que le da la autorización de tejer mochila, principal actividad femenina. Cuando una persona aprende cantos, debe recibir un *murunsama* para tal fin, un objeto que le dé la potencia relacionada con ese conocimiento. Un *murunsama* está relacionado con un proceso de aprendizaje y de relación con el dueño de ese conocimiento, quien debe autorizarlo para usarlo. En este sentido, algunos Iku reconocen el *murunsama* como un permiso del dueño de cierto conocimiento, para que la persona pueda ejercer ese conocimiento o habilidad, que está relacionado con el *anugwe* del dueño. Por esta razón, suelen referirse al *murunsama* como un “diploma”, un objeto que “certifica” que la persona aprendió y que tiene la autorización para usar ese conocimiento o habilidad, según me decía Ángel Izquierdo, lo que corresponde con la interpretación de Arenas (2016) del *murunsama* como un saber-hacer-permiso.

Como señala Baptista da Silva (2013) para el caso Mbya Guaraní, los objetos incorporan potencias y materializan las relaciones que se establecen con otros seres. En este sentido, considero que el *murunsama* cumple con esa doble función. En primer lugar, trae la potencia del conocimiento que refiere. Sabemos ya que todo lo que existe en *tikun* tiene su manifestación, o como veremos más adelante, diversas manifestaciones en *tina*. El conocimiento del tejido de mochilas está relacionado con *Aty Naboba*, madre del tejido, del agua y de la vida, que también es una laguna

⁸¹ Los procesos de “consulta” también son llamados “adivinación”. Se trata del uso de diferentes técnicas para poder ver en el potencial de la existencia de la Madre, el Sein zare, las posibilidades para la realización de alguna actividad.

ubicado en las altas montañas. El huso de madera que recibe la niña organiza varias potencias: la madera de la que está hecho el huso es indicada por el mamo de acuerdo a los ancestros de la niña, debe ser una madera que la “sostenga”, según me explicaron Plácida y Jeremías. El tejido tiene la espiral creadora de vida, y además trae una concha, que hace referencia al agua y a la potencia sexual, que en el universo Iku, se manifiesta en el mar. Estas cuestiones las ampliaré posteriormente, pero ahora me sirven para explicar que esas potencias hacen parte del *anugwe* de *Atyi Naboba*, y que están contenidas en el *murunsama*. Así mismo, esos objetos tras haber pasado el trabajo tradicional, ponen en relación a la niña con *Atyi Naboba*, quien reconoce a la niña y autoriza el cumplimiento de su función en el mundo. El *murunsama* carga entonces *anugwe* del dueño del campo de conocimiento al que hace referencia, el cual es incorporado por la persona que posee ese *murunsama*, quien tiene que haber establecido una relación con el “dueño” en su proceso de aprendizaje y/o en el trabajo tradicional en el que recibió el permiso para usar el conocimiento o habilidad adquirida. Posteriormente profundizaré en estos aspectos y propondré otro entendimiento del *murunsama*.

Me apoyo en estas nociones para argumentar que los dominios de los dueños, así se trate de conocimientos y no refieran directamente una entidad tangible, en el mundo Iku todo lo que existe, inclusive el pensamiento y el *anugwe*, tienen una manifestación en *tina*, que bien puede ser un objeto que constituya un *murunsama* que vincule al dueño en cuestión. Lo que quiero decir es que no existe un *anugwe* que no tenga su correlato de existencia en *tina*. Todo lo que existe en *tikun*, todas las potencias que implican pensamiento y conocimientos, tienen también una o varias manifestaciones en *tina*.

Es así como todos los objetos del territorio serrano cargan una potencia vital que está relacionada con su dueño, con su lugar de origen y su forma y color. Algunos objetos son más poderosos que otros, en especial los realizados por los antiguos Tayrona, aquellos objetos que también son llamados “objetos arqueológicos” y que en otro momento (HORTA, 2015) llamé seres-objeto. En su artículo titulado “De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la nevada”, Carlos Uribe (1998, p. 47-50), relata una anécdota del antropólogo norteamericano Gregory Mason, quien estuvo por la Sierra Nevada en la década de 1930. Mason había realizado excavaciones arqueológicas en diferentes áreas de la Sierra, y cierta vez se encontraba en el pueblo Kogui de San Miguel. Mason acordó con un mamo llamado Damián, que el hijo del

mamo le mostraría una danza que se realizaba en las celebraciones del año nuevo indígena, a cambio de una piedra cornalina verde de origen Tayrona, que Mason traía como producto de sus excavaciones. Recordemos que los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta se reconocen como descendientes de los Tayrona, a quienes llaman los “antiguos” y quienes se supone que contaban con mucho más conocimiento y poder que los pueblos actuales. La cornalina traería una potencia de los Tayronas, de sus “dueños”, y su fuerza radicaba también en que no había sido perforada, lo que indicaba que era una “doncella”, según señala Uribe. El hijo del mamo realizó la danza usando una máscara que llamó la atención de Mason, quien le propuso al mamo que le entregaría unas ranitas de oro que había encontrado, a cambio de la máscara. Por mucho que el mamo sabía que las ranas de oro contenían un gran poder relacionado con las lluvias y la fertilidad, no accedió a hacer el intercambio. Si bien ya no había gente que produjera esas ranitas, tampoco había gente que produjera la máscara, que había permanecido desde hacía mucho tiempo en su comunidad. Desde el análisis de Uribe, en términos del don de Marcel Mauss, el intercambio no sería recíproco puesto que mamo Damián tenía el conocimiento sobre el manejo de la máscara, y aunque sabía del poder que tendrían las ranas, no tenía el conocimiento para usar ese poder, conocimiento del que también carecía Mason. Así, mamo Damián entregaría un don con su “hau”, con algo de sí, que sería su conocimiento, mientras que recibiría un objeto que no tendría como usar, un objeto sin “hau”. Por otro lado, para Mason simplemente se trataría de un trueque de un objeto por otro. Según Mason (1940, p. 253-254, *apud* Uribe, 1998, p. 49) traducido por Uribe, mamo Damián le habría dicho:

(...) es que yo no sé mucho sobre ese dios de la lluvia; no sé cómo usarlo. Yo he crecido es con el dios de la máscara. Yo sí sé qué hacer con él. Conozco como curar enfermedad. Por eso no me puedo deshacer de él.

Conuerdo con el análisis de Uribe en cuanto a la falta de reciprocidad del intercambio propuesto por el antropólogo Mason. Quiero agregar que el “hau” de la máscara sería el *anugwe* de la misma, para traducir a términos Iku, al cual mamo Damián había tenido acceso pues interpreto que su familia habría establecido una relación con su dueño y tendría un *murunsama* para poderla usar. Al no conocer ni tener una relación con el dueño de las ranas, no podría tener acceso a su *anugwe*, pues, aunque Mason tenía las ranas con él, claramente no era su dueño. De manera que el poder que las ranas de oro contendrían, sus potencias, no podrían ser

incorporadas por el mamó. El conocimiento de un dueño, siempre se manifiesta en *tina*; el conocimiento es una potencia en *tikun*, que siempre tendrá uno o varios correlatos en *tina*, que pueden ser objetos de *murunsama*, así como objetos ceremoniales, como el caso de la máscara que acabamos de referir⁸².

De acuerdo a esto, vale la pena preguntarse ¿cuáles son las manifestaciones del *anugwe* de *Inarwa* en *tina*? Su más obvia manifestación es su existencia como cerro, lo que le da un lugar en la jerarquía geográfica de descendencia, siendo que es un cerro mayor, jefe de un dominio de conocimientos que se refiere como el “gobierno de alimentos”. Su ubicación le permite cumplir la función de separar lo caliente de lo frío, las tierras bajas de las altas. ¿sería posible pensar que *Inarwa* tiene cuerpo? Su *anugwe* también está presente en su creación: el maíz *in*, las semillas propias *zamu kia*, y los alimentos, que como ya mencionamos, no se refiere solo a la comida sino también a lo que se intercambia y sirve para “sostener” a otros seres tanto en su existencia en *tikun* como en *tina*. Dado que la gente es maíz, la gente es semilla, como mencionaron mis interlocutores y Tayler (1997), ¿cómo se manifiesta su *anugwe* en la gente?, ¿Qué otros elementos del territorio están relacionados con el *anugwe* de *Inarwa*? Estos aspectos deben ser observados en las prácticas en las que opera el *anugwe* de *Inarwa*. Sin embargo, antes de profundizar en esas prácticas, es posible señalar la existencia múltiple de *Inarwa* en *tina*, relacionada con el dominio de su *anugwe*. De la misma manera, es posible pensar en *Inarwa* como una singularidad múltiple conformada en las yuxtaposiciones de otras singularidades, de los dueños que lo “sostienen”.

Retomo mi situación de asombro ante la burla de Misael por mi dibujo de *Inarwa* como un triángulo suelto, ese *estranhamento* como diría M. Peirano (2014), hizo que considerara que además de reconocer un estatus ontológico diferente para abordar a *Inarwa*, su configuración como ser no necesariamente respondería a la noción de individuo. Las cuestiones que hasta aquí he presentado sobre el gobierno de *Inarwa* y las relaciones que este establece con otros dueños, que según los testimonios Iku lo “sostienen” o “le responden a *Inarwa* como jefe de alimentos”, sugieren una constitución múltiple. El dominio de *Inarwa* tiene que ver con su *anugwe* como pensamiento y conocimiento. Su *anugwe* como padre de alimentos resulta ser una yuxtaposición de *anugwes* de otros seres, cuyos límites no están claros y son

⁸² La cuestión de la agencia de los objetos merece una discusión más amplia que será abordada en otro capítulo a partir del *murunsama*.

disputados y reconfigurados. Recordemos el caso de *Dugunavin* y *Kwimagwe*, quienes se enfrentan por los alimentos que consideran propios, pero que no serían posibles sin el aporte del otro, lo que dificulta establecer límites, o definir unidades de dominios de sus *anugwes*.

Inarwa existe gracias a las relaciones entre los dueños de los elementos vitales, que lo alimentan. *Inarwa* existe gracias al viento, al agua, al fuego, al calor, al frío, a las semillas de tierra fría, a la potencia fertilizadora, pero no es ellos, emerge en las relaciones entre estos. *Inarwa* es una singularidad que articula esas otras singularidades que se relacionan entre sí; en ese sentido es un ser compuesto, una singularidad múltiple, igual que las entidades que lo componen. *Inarwa* es quien regula los diálogos, la comunicación entre las potencias negativas y positivas de estos seres. Su *anugwe*, su potencia vital, es esa regulación. En ese sentido, *Inarwa* es un ser compuesto de otros seres que son diferentes de sí mismo.

Como mencioné anteriormente, Strathern, Wagner y Viveiros de Castro, entre otros, han trabajado casos y nociones diferentes, aunque en diálogo, en los que las personas como singularidades, responden a ordenamientos de multiplicidades, cuestionando la noción de individuo como parte indivisible de la sociedad. El concepto de “dividuo” en el sentido de Strathern ([1988] 2006), refiere que las personas no son una unidad indivisible, por lo contrario, se “dividen” en las relaciones que establecen, siendo que cada persona puede ser una singularidad que está compuesta por otros. Las personas son microcosmos de las relaciones sociales. *Inarwa* está compuesto por los seres que el regula, su *anugwe* solo es posible en tanto pone en comunicación todas las potencias vitales que permiten la fertilidad. Su *anugwe* es un dominio compuesto por otras singularidades. Así mismo, las manifestaciones de su *anugwe* en *tina*, parecen ser múltiples también: las semillas, los alimentos, la gente que es semilla de maíz, todos los seres que alimentan... Estas son cuestiones que deben ser exploradas pero que desde ya muestran las diferentes dimensiones de la multiplicidad que constituye a *Inarwa*.

El mundo fue creado por dueños, padres y madres, *kaku* y *zaku/aty* que crearon todo, en *tina* y *tikun*. El “mundo indígena es un mundo de múltiples dominios” (FAUSTO, 2008, p. 339), un mundo donde todo le pertenece a alguien. Afirma Fausto: “como mostró Descola (1986), la naturaleza es doméstica porque siempre es el *domus* de alguien”. En este sentido, todo lo que se realice en el universo serrano debe ser negociado con sus dueños, debe pedirse permiso y retribuir. Limpiar las relaciones y

fortalecer su potencial “positivo” *duna*, que es el movimiento básico de los trabajos tradicionales, como veremos posteriormente. Los dominios de los padres ancestrales estructuran el cosmos y están relacionados con los procesos de jerarquización del universo, como apunta Mura (2006 *apud* FAUSTO, 2008, p. 339) cuyas relaciones y yuxtaposiciones de dominios tienen que ver, con la organización de los “gobiernos” de cada dueño.

Gallois (1984-1985 *apud* FAUSTO, 2008) sugiere que los dominios en el caso de los *wayãpi*, son finitos y pueden ser descritos y clasificados exhaustivamente. Esta afirmación pareciera resonar en las iniciativas conjuntas (organizaciones indígenas-estado) de la reformulación de la Línea Negra, que en su última versión (COLOMBIA, 2018) se ampliaron los “sitios sagrados” que delimitan el territorio indígena. Cada sitio sagrado cuenta con la mención de su dueño y una breve reseña de sus atributos o dominios. Este entendimiento del universo indígena puede ser estratégico para aumentar los espacios de cuidado y protección, teniendo en cuenta la manera como el estado actúa y entiende el territorio, pero por otro lado, simplifica la complejidad cosmológica de ese ordenamiento, ignorando a su dinamismo en relación a nuevos vínculos que se establecen, el posible surgimiento o reconocimiento de nuevos dueños y la reconfiguración y yuxtaposición de dominios, todo esto relacionado con acontecimientos generados tanto internamente como en las relaciones construidas históricamente con otros colectivos.

Si bien, los trabajos tradicionales son negociaciones constantes con los dueños, pidiendo permiso y pagando por usar lo que les pertenece a los padres ancestrales, buscando el equilibrio en la reciprocidad, eso no necesariamente implica una organización exhaustiva estable y atemporal que delimite jurisdicciones y unidades discretas. Un caso interesante de estructuras de coyuntura (SAHLINS, [1985]1997), sobre como las dinámicas de relacionamiento históricas inciden en nuevos valores asociados a categorías tradicionales, en este caso los dominios de los padres ancestrales, es el de *Sey Arimaku*, dueño de la oscuridad, el cual mencioné anteriormente en otro trabajo (HORTA, 2014). Amado Villafaña, indígena IkꞮ, lideró la conformación de un colectivo audiovisual indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, llamado *Zhigoneshi*, que significa “yo te ayudo, tú me ayudas”, con el objetivo de visibilizar las problemáticas y amenazas que estaban sufriendo por el conflicto armado y la explotación económica, y comunicar la importancia del conocimiento indígena y su misión de cuidar la Sierra. Los mamos solían incomodarse frente a las

cámaras pues siempre se había afirmado que esta tecnología podía afectar negativamente a las personas. El documental “*Sey Arimaku, la otra oscuridad*” dirigido por el antropólogo Pablo Mora (2012), quien ha acompañado como productor la trayectoria de *Zhigoneshi*, muestra los procesos de aprendizaje y construcción visual del colectivo. El documental registra que fue necesario que los mamos consultaran quien era el “dueño” de esas tecnologías externas, para poderle pedir permiso de usarlas. Según la consulta, el dueño era *Sey Arimaku*, dueño de la oscuridad, de donde emerge la luz. Los miembros del colectivo y los mamos mayores que los estaban acompañando, realizaron trabajos tradicionales con sus cámaras y equipos, obtenidos por medio de proyectos de cooperación internacional, para pedirle permiso al “dueño” de poder usarlas y así poder transmitir la palabra indígena. Nuevas amenazas y nuevas alianzas implicaron nuevas prácticas que articularon nuevos sentidos al dominio de este dueño, que fue actualizado con los trabajos tradicionales realizados. Tecnologías consideradas diferentes fueron yuxtapuestas a nociones cosmológicas propias de la oscuridad y la luz, sin que se diluyera la diferencia de esa tecnología otra y su origen como conocimiento que había sido entregado a los *bunachi*. Si bien ahora podría ser usada para comunicar la palabra indígena, era claro que esto no implicaba que ahora esa tecnología sirviera solo para ese fin. Por otro lado, si bien el *anugwe* del dueño fue afectado en esta actualización, no se reduce a ella. Para los Iku, el dueño entregó en el origen ese conocimiento y tecnología a los hermanitos menores, pero ahora les permitió usarla también para transmitir su propio pensamiento. No lo sé, pero muy seguramente quienes realizaron ese trabajo tradicional con *Sey Arimaku*, recibieron su objeto de *murumsama* que materializaría el conocimiento del manejo de la tecnología, la relación establecida con su dueño y el permiso para comunicar con esta la palabra indígena serrana.

La actualización de *Sey Arimaku* permitió el reconocimiento cosmológico de “conexiones parciales” (STRATHERN, 2005) entre mundos. Ante la necesidad pragmática de buscar aliados ante las amenazas del conflicto armado y la explotación económica de la Sierra Nevada, una tecnología considerada ajena y potencialmente peligrosa anteriormente, fue apropiada, en los términos cosmológicos del universo indígena, para apoyar su causa política tanto de auto representación, como de defensa del territorio.

Es claro entonces, que la actualización y expansión de los dominios de los dueños, implica una influencia de la diferencia en el orden cosmológico, en relación a

acontecimientos y vínculos contruidos históricamente. De manera que si bien hay un orden que se establece en las narraciones míticas en el origen, no se trata de cuestiones o atributos fijos, posteriormente, los dominios siguen siendo afectados y esto puede implicar transformaciones en el territorio. En ese sentido, los dueños también pueden emerger en situaciones conflictivas entre colectivos diferentes, como es el caso de los *kadukwes duna* y *gansigna* dueños del conflicto de la ocupación del *Inarwa*, conflicto que se expresa en el territorio, más allá del cerro mismo, que es su manifestación en *tina*. Los *kadukwes* del conflicto son otra manifestación en *tina* del *anugwe* de *Inarwa* en relación al acontecimiento que vincula históricamente indígenas y no indígenas, desde la construcción de la carretera, la ocupación del ejército y la instalación de las antenas. Es decir que hubo una afectación al universo cosmológico, desde una situación relacional práctica.

Tenemos que los dominios de los dueños son su *anugwe*, y según nos muestran las narrativas míticas de *Inarwa*, su *anugwe* está compuesto por la yuxtaposición de *anugwes* de otros seres. Vale la pena preguntarse, si *Inarwa* es una singularidad compuesta, pues su *anugwe* emerge en las relaciones con otros seres que son potencias vitales, ¿cómo se afectan estos otros seres con su debilitamiento causado por la ocupación y las antenas? Antes de eso, ¿cómo se ha afectado la manifestación en *tina* de *Inarwa* con ocupación y las antenas? Siendo que el gobierno de *Inarwa* son las semillas de la comida propia *zamu jina*, pero también de la gente que es semilla y en suma de todo lo que alimenta, ¿es posible afirmar que *Inarwa* hace parte de la composición de esos otros que son su creación? ¿existe una afectación mutua? Es necesario seguir explorando la constitución de *Inarwa*, en relación a los otros seres del cosmos.

Figura 21 — Vivienda en cerro Kurucutá



Fuente: Archivo de la autora.

3 OTRAS AUTORIDADES Y LA AFECTACIÓN DE *INARWA*

3.1 Los *Ikunusi*

Además de los “dueños”, existen otros seres en el territorio, con otras jerarquías, pero también con funciones de vigilancia, comunicación y conexión. La primera vez que escuché el término *Ikunusi*, o más bien cuando empecé a identificarlo, no entendí a qué hacía referencia. Mientras hablaba con Jeremías y su familia en la casa de la comunidad de Simonorwa en “El pueblito” en Nabusímake, a donde se habían trasladado para una reunión, entró una señora a saludar, hablaron alegremente, parte en ikun y parte en español. La señora bromeando dijo: “yo escuché una voz por allá y dije, voy a ver quién es el que habla, a ver si es el *Ikunusi*”, y todos soltaron la carcajada. Menos yo, que me quedé intentando tener una sonrisa cómplice, esperando eventualmente entender el sentido de *ikunusi*. Un poco después en una conversación en un *kadukwe* con los mamos de la *kankurwa* de *Itirugeka*, volví a escuchar esa palabra. Ellos estaban hablando entre sí en ikun, al identificar esa palabra la repetí. Entre risas, me dijeron que era “el diablo”. Luego mamo Gregorio Izquierdo, el padre de Ángel y Emilio, quienes me habían llevado hasta allá, más serio, pero sin ganas de extenderse mucho, me dijo que era un poder muy grande. Dijo que él tenía la fuerza para sentarlo a media noche y pedirle que hiciera algo, y que el

Ikunusi lo haría. En otra ocasión, hablando con Jeremías de los problemas de la traducción, el retomó esa palabra:

- Mire, *Iku* es gente, y *nusi* ahora dicen que es “diablo”. Me han hecho entender que *ikunusi* es diablo, los capuchinos que me enseñaron así. *Ikunusi*, es como si dijera gente de por aquí, es gente espiritual, gente parada. Los cerros son gente, las lagunas son gente, eso es *Ikunusi*. Pero como me enseñaron que a eso es a lo que le llaman “diablo” ... Entonces es que nos engañan, y se va creyendo que se habla es del diablo cuando se habla de *Ikunusi*. Cuando hablaban de la gente nuestra, la gente espiritual nuestra, nos decían: ¡no!, ¡eso es pensar en el diablo, olvidense de eso! Entonces nos dicen que la gente de los cerros es el diablo.
- ¿Ah – pregunto yo- entonces es como cuando todo existía en pensamiento, que todo lo que existía era gente?
- ¡Es que todo es gente!, ¡Todavía sigue siendo gente! la gente espiritual sigue ahí. *Inarwa* es un *Ikunusi*, gente que está parada ahí.

Además de recordarme que el *Sein zare*, el pensamiento de la Madre, potencial de la existencia, no es un tiempo pasado sino un plano de la existencia en constante actualización, Jeremías me recordó el significado de *Iku*, que bien sea escrito como *Iku*, *ika* o *I'ku*, *ijka*, es el etnónimo de su pueblo, la palabra que refiere a “la gente”. Los cerros, las lagunas, los seres que conforman el territorio, como ya sabemos, son para los *Iku* seres vitales, *anugwe jina*, gente que tiene funciones y obligaciones en las relaciones que establece para formar el territorio, entendidos en relación al “diablo” o el mal, como resultado del proceso “civilizatorio” colonial de la Misión capuchina en el territorio. Para contextualizar esta afirmación, que no difiere mucho de procesos civilizatorios de otras regiones de América Latina, veamos algunas palabras del padre José de Vinalesa, un capuchino español que escribió sobre los *Iku* a mediados del siglo XX:

(...) dicen algunos que el Mame tiene trato con el Diablo. No puede afirmarse esto categóricamente. Solo se sabe, que sí lo invocan contra los enemigos; y algunos usan también del maleficio. El aspecto de un Mame cuando es sorprendido por un extraño en la casa de un enfermo en el ejercicio de sus brujerías, es verdaderamente diabólico y un aire infernal se retrata en su semblante. (VINALESA, 1952, p. 45 *apud* REICHEL-DOLMATOFF, 1991, p. 18).

Esta connotación negativa no sería considerada del todo errónea entre los *Iku* actualmente, pues abundan historias sobre seres que se aparecen para asustar o para “cobrar”, una represalia de algún ser del territorio por no haber recibido “alimento”, por no haber recibido una retribución que debía entregársele o por no haber cumplido algún compromiso. En suma, por no haber cumplido con las normas de reciprocidad

o regulación del comportamiento Iku. Arenas (2016) refiere varias oportunidades en que él fue asustado en territorio Iku, le jalaban los pies a su esposa mientras caminaban en la noche, le movieron su carpa, le silbaron mientras estaba en el río. También acompañó a un par de niñas desesperadas por el comportamiento inexplicable de su hermanito que salió de noche solo, se subió a un árbol y después no lo encontraban, para luego de una hora de búsqueda encontrarlo y forzarlo, en medio de gritos y llanto, a volver a la casa. El niño dijo que en la noche salió de la casa porque no vio a las hermanas y se fue siguiendo a otro niño que vio en la noche. Al parecer un mamo había advertido que los niños podrían desaparecer en esa época. Según Arenas también, hay historias de personas que desaparecen o mueren por apariciones de *Ikunusi*, quienes pueden tener la apariencia de seres humanos o de animales. Yo también llegué a escuchar historias de ese tipo. Recuerdo, por ejemplo, que decían que en un puente que hay en el sector del Pantano, por el cual se atraviesa el río Nabusímake, suele aparecerse un viejo pidiendo licor a los borrachos y buscando pelea. Varios mencionaban que habían parado de beber después de tremendo susto. Sin embargo, no había escuchado que adjudicaran esos “sustos” a los *Ikunusi*. Alguna vez me contó Misael que estando en el internado de Nabusímake, el CIED, escucharon unos ruidos y los asustaron en los dormitorios. Luego, de la nada, a él y a sus compañeros les cayó tierra. Misael dice que es de las pocas veces que se ha asustado de verdad, sobre todo cuando vio que la tierra no era negra, sino “de cerro”, entre rojiza y marrón. No recuerdo si Misael dijo explícitamente que habían sido *Ikunusi* que los estaban asustando, pero si recuerdo que hizo énfasis en que era tierra de cerro, y no la tierra que estaba alrededor del colegio, por lo que era “gente de cerro” quien la había traído y lanzado.

Puedo decir, que hasta ahora no he tenido un gran susto en Nabusímake, desde mi primera temporada en campo allá, busqué un mamo con quien hacer trabajos tradicionales, por mi experiencia de trabajo en otros lugares de la Sierra, sabía que no se puede empezar a desarrollar un trabajo sin pedir permiso, a todas las autoridades del territorio. No quería que nadie me fuera a “cobrar” después. Si bien en principio esperaba que los líderes de la directiva que me apoyaron para desarrollar mi investigación, me contactaran con algún mamo para este fin, esto no sucedió y tuve que encontrar por mí misma alguien con quien fluyera la confianza para poder hacer trabajos para pedir permiso. No es fácil, pues luego fui sabiendo que muchos mamos tienen recelo de hacer trabajos con *bunachi*, pues en el trabajo tradicional se realiza

un intercambio de potencias y la mediación del mamo con los seres ancestrales hace que él quede presente en la relación establecida. Si el *bunachi* incumple, o no vuelve al territorio, el mamo se debilitará pues el ser ancestral con quien se estableció la relación le cobrará a él. Hice mis trabajos tradicionales personales, y posteriormente, en el marco del Diagnostico participativo realizado para la concertación por la demanda de *Inarwa*, los *bunachi* involucrados participamos en los trabajos tradicionales colectivos que se hicieron, pero también hicimos unos trabajos específicos para nosotros, en los que en *kadukwes* alrededor de “la Liga”, nos hicieron una limpieza y luego manifestamos nuestras funciones, expectativas y compromisos del trabajo que haríamos, intenciones que serían potenciadas con el trabajo, gracias a depositar nuestros pensamientos en algodones que el mamo entregaría a *Inarwa* como alimento. También tuvimos que sumergirnos 4 veces en ayunas en el rio Ariguaní que baja de *Inarwa*, poniendo en su conocimiento el trabajo que habíamos hecho hasta ahora y lo que realizaríamos después. Recibimos una *dunasia*, un hilo blanco con un nudo que se amarra en la muñeca de la mano derecha, en el cual queda registrado todo lo que se trabajó en un ritual. Usualmente se le llama “aseguranza”, pero varios mamos me explicaron que, si bien es el nombre corriente, y si bien el ritual implica una fuerza que se amarra tras el trabajo tradicional, su nombre general es *unkusia*, hilo de algodón, siendo que *gunsinsia*, va en la mano izquierda y el *dunasia* corresponde a la mano derecha. Lo de la izquierda, relacionado con *gansigna* lo “negativo”, se limpia, lo de la derecha, relacionado con *duna* lo “positivo”, se potencia. Este es el principio general de los intercambios y los trabajos tradicionales. Nos fue puesta solo la *gunsinsia* para potenciar nuestro trabajo.

Estos trabajos me hacían sentir segura, no debía nada, pero nunca se sabe si algún ser puede molestarse, o si había hablado algo en un lugar indebido. Solo dos veces tuve mucho miedo. Una noche estaba en la cabaña de doña Ibet donde solía quedarme. Las cabañas de hospedaje de doña Ibet están a unos 100 metros de su casa, detrás de la huerta, al lado del rio. Hay 5 cabañas, cada una es un dormitorio sencillo para una o varias personas, y hay 2 pequeñas construcciones que son los baños. Yo solía quedarme en esa, en una habitación individual, con una cama y una mesa. Generalmente estaba yo sola allá atrás, solo unas tres o cuatro veces tuve compañía, en tres años que frecuenté el lugar. Una noche que estaba sola, me quedé trabajando hasta tarde a la luz de las velas, sería media noche y quería salir al baño, pero al pararme tras la puerta para abrirla, no pude hacerlo, sentí una presencia que

me intimidó. No había ningún ruido, no sentí pasos, no era gente moviéndose por ahí. No puedo explicarlo, pero no fui capaz de salir. Al otro día, cuando llegué a casa de doña Ibet a saludar y desayunar, estaban comentando que habían asustado a unos niños del otro lado del río que está al lado de mi cabaña, pero no me contaron mucho más. En todo caso, no volví a sentir el miedo que sentí esa noche.

Cuando Misael me contó de su historia, fue precisamente porque nos asustaron. Toda la familia de doña Ibet se había ido a Pueblo Bello a visitar a su mamá, y Misael se quedó acompañándome y cuidando la casa. Después de comer, seguimos conversando animados en la cocina, eran alrededor de las 11 pm, cuando desde la parte de atrás de la cocina, desde la huerta, nos cayó encima tierra seca, siendo que la tierra estaba húmeda pues había llovido un poco. Fue sorprendente pues estábamos ahí conversando desde las 8 pm, y no había nadie en ese espacio que es zona interior. No escuchamos ruidos de nadie, ni antes ni después. Nos asomamos, pero no vimos huellas ni movimiento, ni ruido de alguien que pasara corriendo. Misael me dijo que hay cosas que no se deben hablar antes de la media noche, pues se llaman presencias que pueden asustar, y ahí me contó su historia del internado. Discutimos opciones y honestamente yo preferí quedarme con la idea de que tal vez alguien llevaba tiempo escondido por ahí, sabiendo que la familia no estaba en casa, y esperando la oportunidad para robarse algo de la cocina. Esta opción me daba más tranquilidad. En todo caso le pedí a Misael que me acompañara en el camino a mi cabaña, no quería recorrer el camino sola.

Posiblemente, esa noción de *Ikunusi* relacionada con el “diablo” o una presencia maligna, también ha sido influenciada por tradiciones de colonos y campesinos que inmigraron desde la zona andina, trayendo historias de seres de como “el sombrero”⁸³, que según refiere Arenas (2016), se equiparan con los *Ikunusi*, que también pueden ser entendidos como los “semaneros”⁸⁴ que los seres extrahumanos envían para cobrar.

⁸³ “El sombrero” es un espectro de la tradición colombiana rural, sobre todo de la zona andina, que se refiere a un hombre con un sombrero gigante que divaga y persigue a la gente que se encuentra en los caminos por las noches.

⁸⁴ Los semaneros son hombres jóvenes que apoyan a las autoridades de cada comunidad en lo que estas requieran, como enviar mensajes, caminar por la comunidad viendo que todo esté en orden. Suelen ser actividades de voluntarios que se van rotando. Este cargo se instituyó desde la llegada de las autoridades civiles a territorio Ikɔ. En ocasiones, cuando un hombre o un muchacho comete una falta, parte de su castigo puede ser cumplir el rol de semanero por un tiempo determinado por autoridades y mamos.

Tayler (1997, p. 47) refiere narrativas en las que los *Ikunusi* son nombrados como seres que murieron y se quedaron entre los vivos, teniendo una función de mensajeros o intermediarios entre los *ika* y los cerros. Tayler refiere más adelante, que, al morir, las personas emprenden un camino en el que deben pasar por 8 picos antes de llegar a *Chundwa*, en la nevada. Los *Ikunusi*, según Tayler, serían espíritus de personas que al morir no se les hicieron los trabajos tradicionales correspondientes, “ofrendas” según el autor, así que se quedaron vagando por ahí. Estos *Ikunusi* pueden distraer a los muertos en su camino a *Chundwa*.

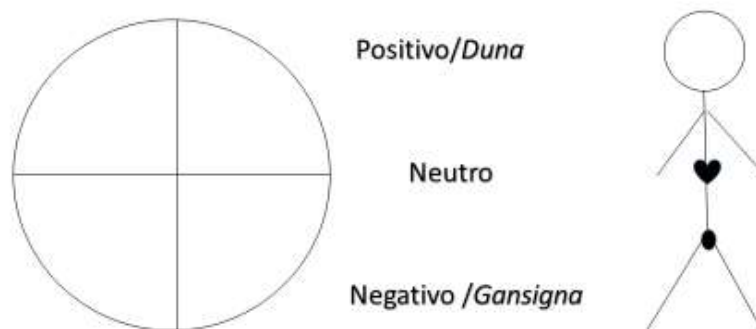
Si bien yo no llegué a escuchar estas versiones de los *Ikunusi* en el camino de los muertos a *Chundwa*, puede ser por limitaciones en mi investigación, que me impiden seguir profundizando en ese sentido. En todo caso, quiero considerar que entre las diferentes versiones puede haber un equívoco controlado (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), siendo que no habría un error de interpretación sino múltiples voces con interpretaciones diferentes, por supuesto en un contexto de relaciones coloniales en el que la iglesia buscaba extinguir a los pueblos indígenas, entre otras cosas, mediante la persecución a los mamos y la prohibición y demonización de su mundo y sus prácticas. Esto pudo matizarse con las tradiciones orales andinas de los colonos, que en un momento habitaron el territorio indígena y que actualmente siguen viviendo en sus alrededores.

El comentario de mamo Gregorio me hace pensar en las nociones de las potencias *duna* y *gansigna* traducidas como “positivo” y “negativo” por los mismos indígenas. En varias conversaciones con varios mamos, me explicaban que lo “negativo” *gansigna* no es “malo” en sí mismo, y lo “positivo” *duna* tampoco es “bueno” *per-se*. No se trata de propiedades absolutas pues todo lo *duna* tiene una parte *duna* y otra *gansigna*, las cuales a su vez se dividen en potenciales *duna* y *gansigna*, que a su vez se dividen en potenciales *duna* y *gansigna*... en un movimiento infinito en que esas fuerzas no pueden ser capturas ni determinadas. Esa división evoca la construcción del “Polvo de Cantor” (*Cantor Dust*), imagen fractal, en la que toda unidad es divisible al infinito. Para el caso arhuaco hablaríamos del principio vital de existencia, el pensamiento de la Madre, el potencial ontológico del cosmos, que se bifurca infinitamente hacia escalas macro y micro.

Mamo Gregorio mencionó que lo *gansigna*, traducido como lo “negativo” era un poder muy grande, que solo otro gran poder podría controlar. En los trabajos tradicionales, lo *gansigna* no es eliminado, es “limpiado”, para que “vaya hacia lo

“positivo””, es decir que se pone en movimiento. Lo *gansigna* está relacionado con lo femenino, la madre, la mujer, la luna, la tierra, lo de abajo, el lado izquierdo, lo caliente, el sexo. Es parte fundamental de la existencia y de la generación de la vida. Según Ángel y Emilio, el mundo fue creado en la oscuridad, había caos porque todo se confundía, no había diferencias y no había normas; *Kaku Seránkua* creó la ley de origen para ordenar, esta debe cumplirse para ir hacia lo “positivo”, que es el pensamiento de *Chundwa*, el gran padre. Emilio hizo un dibujo en el suelo con el *so'kunu*, el palo de su poporo, explicando esta organización fundamental del cosmos: un círculo atravesado por una línea vertical y otra horizontal, quedando el círculo dividido en cuatro partes. Según Emilio, abajo esta lo *gansigna*, la raya horizontal marca lo neutro, el límite de lo “negativo”, y arriba estaría lo *duna* o “positivo”. Los *Iku*, según me dicen, no pueden quedarse en lo horizontal porque está en contacto con lo “negativo”, deben moverse en el plano vertical, buscando siempre acercarse a lo “positivo”, moverse en lo “positivo”. Emilio dibujó al lado un cuerpo, señalando lo “negativo” en los genitales, el corazón como el plano horizontal y la cabeza como lo “positivo”. “Uno es todo” dijo Emilio, pero es importante que el pensamiento, la intención esté en “positivo”.

Figura 22 — Las fuerzas del cosmos y el cuerpo.



Fuente: Elaboración propia a partir del dibujo realizado por Emilio Izquierdo.

Cuando se hace trabajo tradicional, se va a limpiar lo *gansigna* o “negativo” y ahí se aprende. Mamo Gregorio y sus hijos me hicieron entender que lo “negativo” es

aquello que debe ser regulado para ser un instrumento y no un obstáculo, en ese movimiento vertical continuo, que debe avanzar hacia *Chundwa*, hacia arriba. Las fuerzas *gansigna* son reguladas por los mamos siguiendo la Ley de origen, los mamos median esas fuerzas *gansigna* en los trabajos tradicionales, en un movimiento entre limpiar lo “negativo” y moverlo hacia lo *duna* para que lo alimente, para que lo *duna* o “positivo” sea potenciado, partiendo del poder del pensamiento *gansigna* del cual surgió la vida, el caos potencial del cosmos. Entiendo entonces que *gansigna* implica movimiento, desplazamiento, mientras que *duna* está relacionado con el orden, con la estabilidad. Recuerdo a Jeremías diciendo, “lo caliente molesta y quiere subir, el frío se queda en su lugar”. Las fuerzas *gansigna* contienen tanto el potencial de crear vida, por lo cual la relación con los genitales, la potencia sexual; pero también tienen el potencial de destruir la vida, si esa potencia sexual no se controla. Es función del mamo equilibrar y favorecer el movimiento hacia el surgimiento y crecimiento de la vida. Es su mediación. Es claro, que lo “positivo” *duna* y lo “negativo” *gansigna*, no se corresponden con valores absolutos de lo bueno y lo malo; se trata de potencias complementarias que se conectan por el movimiento en vertical, pasando por un plano neutro de regulación que se asocia con el corazón y con el ombligo. El movimiento permite la conexión, y esta permite la circulación de las potencias vitales. En el movimiento las cosas y los seres se constituyen y se transforman, y es la potencia *gansigna* la que genera ese movimiento de oscilación vertical entre lo *gansigna* y lo *duna*. En otro momento, hablando con Ángel sobre las equivocaciones y las faltas, Ángel me explicó que los errores pueden llevar al conocimiento. Cuando se comete una falta, hay algo que algún *anugwe jina* está “cobrando”, la causa de un problema que no se “pagó”, bien sea por la misma persona, o por un pariente suyo. En todo caso, tras cometer la falta, viene un periodo de consulta y reflexión con los mamos para encontrar cual es esa causa y qué es lo que debe ser pagado. Posteriormente se realiza trabajo tradicional y dependiendo de la falta, la persona debe profundizar en ella, profundizar en esa acción, meditarla y pasar por un proceso de aprendizaje para poder superarla. De esta manera, una acción considerada *gansigna* lleva al conocimiento *duna*. Tras este proceso, se espera que la persona domine el área de conocimiento en la que falló y pueda aconsejar a otros al respecto. Este sistema de justicia y aprendizaje suena maravilloso, pero actualmente es polémico pues hay faltas que hoy son consideradas de gravedad, tras lo cual algunas personas exigen un castigo y no un tiempo de reflexión y aprendizaje. Es el caso por ejemplo de las

violaciones sexuales, que preocupa a las mujeres. En estos casos, muchas mujeres prefieren el sistema de justicia externo, pero creen que un hombre que viola, es un peligro potencial y no debe estar “por ahí pensando”, como me dijo una vez una mujer, mientras otra familia sufre por lo sucedido. Dwiningumu, el hijo de la profe Ibet comentó una vez que no le parecía justo que una persona que comete un crimen, como violación u homicidio, se convierta después en un modelo de comportamiento. Si bien el tema de la justicia indígena y sus tensiones actuales es muy interesante, traigo este tema a colación solo para señalar la relación entre lo *duna* y lo *gansigna*, y como esta puede ser problemática. Tras esta discusión lo que me parece es que *duna* y *gansigna*, si bien pueden estar relacionados en cierto sentido a sus traducciones usuales de “positivo” y “negativo” respectivamente, no pueden ser entendidas como atributos constitutivos o definitivos de seres, se trata más bien de una capacidad temporal, efímera, que bien puede inclinarse a lo *gansigna* y fomentar el caos, o puede movilizarse a lo *duna*, para no ser un obstáculo sino una posibilidad para la transformación y el equilibrio. Volveré a estos aspectos al profundizar sobre el cuerpo.

Retomando el tema de los *Ikunusi*, es claro que la asociación de la “gente parada” con el “diablo”, responde al poder colonial de la religión católica, en el sentido de demonizar la agencia de estos seres, poner en funcionamiento jerarquías políticas distinguiendo entre “buenas” y “malas” prácticas, además de implementar la separación entre naturaleza y humanidad que la fe cristiana impuso desde la creación del nuevo mundo, como señala De la Cadena (2015, p. 105). En todo caso, argumenta la autora en otro texto (2010), que este gesto de la iglesia católica de demonizar a esos seres extrahumanos, esos otros, era de alguna manera reconocer un antagonismo político, un enemigo visible que debía ser aniquilado. Posteriormente la razón excluyó a la fe de los regímenes de conocimiento y poder, de manera que la política se restringió a los seres que podían conocer mediante las ciencias. Es decir que esas presencias extrahumanas pasaron a ser objetos de conocimiento científico, y se eliminó su visibilidad como sujetos políticos, enemigos potenciales, antagonistas políticos. Estos enemigos que podían afectar el mundo según su voluntad y estado de ánimo, fueron neutralizados con las ciencias. Estas presencias, como parte de la “cultura” se asociaron a las creencias, y como tal, a las prácticas religiosas, ahora separadas de los poderes políticos. Al ser entendidos como seres biológicos, fueron desprovistos de las características que se asocian a los humanos, como la voluntad,

los afectos, etc. de sus interioridades, en términos de Descola ([2005] 2012). Otro tipo de vitalidad les fue reconocida, una entendida en términos leyes objetivas, y una capacidad de afectación que no sale del límite determinado por esas leyes objetivas. Sin embargo, otras presencias como las piedras y los objetos fueron despojados de toda vitalidad, incluso biológica. Ya comenté en el primer capítulo las tensiones sobre los objetos de los ancestros Tayrona, que desde la ontología indígena están castigados, aislados y sin recibir alimento al estar encerrados en museos. A continuación, voy a referirme a otras grandes rocas, monolitos del territorio que también deber ser alimentados, y que son autoridades que tienen funciones importantes de vigilancia y comunicación, si bien no tienen la misma jerarquía que los padres y madres ancestrales, abordados en el capítulo anterior. Para los Iku, las rocas son abuelos, eran gente con un amplio conocimiento que quedaron convertidos en piedra cuando amaneció. Con esa forma y donde quedaron al ordenarse el mundo, cumplen su función de gobierno, sirviéndole a los “dueños”, a los *kaku* y *zaku jina*.

3.2 Kadukwe

La palabra *kadukwe* tiene varios niveles. Es usada para referir en general a los “sitios o espacios sagrados” en la interlocución interinstitucional. En ese sentido, se usa para referir a los *kaku* y *zaku jina*, padres y madres ancestrales. Como referí anteriormente, los padres ancestrales, son jefes de un dominio múltiple, de un campo de gobierno. Como jefes, son autoridades, mayores que tienen ayudantes y “oficinas” desde donde gobiernan, según los Iku. Es allí donde se puede ir a establecer comunicación con ellos. Los *kadukwes*, hacen referencia a esas “oficinas”, esos espacios de comunicación, bien sea con un dueño específico o en general con la dimensión en *sein zare* de todos los dueños. También puede ser la “casa” de un dueño, el lugar que habita. En todo caso, son puntos de conexión con el pensamiento de la madre, en los que es posible acceder a los *Kunsamu*, los conocimientos propios, pues allí fue plasmado desde la creación del universo. En tanto es posible establecer esta comunicación, también son llamados “sitios de adivinación”, como refiere Ferro (2012, p. XXIV).

En ocasiones, el *kadukwe* no solo es el sitio donde está su dueño, es el dueño mismo, respondiendo a la lógica de que el segmento refiere al todo, y ser y estar, no implica gran diferencia. Cada padre ancestral, *kaku* o *zaku*, tiene una manifestación

en *tina*, la forma y lugar que le fue asignado cuando amaneció y se creó el mundo, de manera que son también cerros, lagunas, desembocaduras, etc. Allí están y son sus *kadukwes*. Manifestaciones fractales en *tina* de su composición múltiple. *Inarwa*, por ejemplo, tiene su manifestación en *tina* como cerro, por lo cual el cerro, además de ser un padre ancestral, sería un *Kadukwe*. Pero además *Inarwa* tiene su *Kadukwe*, “su oficina”, en el propio cerro, en donde se puede establecer comunicación con él. Estos *kadukwes* suelen caracterizarse por tener grandes piedras, monolitos, en los que es posible sentarse a “consultar”. Adicionalmente, es posible que algunos padres ancestrales tengan otros *kadukwes* en diferentes lugares del territorio, a partir de los cuales es posible establecer comunicación con su dueño. En ese sentido, los *kadukwes* pueden ser entendidos como “oficinas” o “casa” de su dueño, en todo caso, parte de su dominio.

Los *kadukwes* suelen ser espacios donde hay grandes rocas, monolitos. Los *Ikɛ* afirman que cuando amaneció, los abuelos sabios quedaron convertidos en piedras. Es allí donde los *mamos* se sientan y se conectan para hacer sus “consultas” o adivinaciones”. “Entonces por eso nosotros decimos que allí la piedra tiene el espíritu de cuando fue gente”, me dijo Emilio, el hijo de *mamo* Gregorio. Esos abuelos, potenciarían la comunicación con el *sein zare*. El padre *Inarwa*, por ejemplo, tenía su *kadukwe* en la cumbre. Así mismo, tiene otros *kadukwes* en otros lugares del territorio, lugares en el que se pude hablar de él y con él, con los cuales mantiene algún tipo de conexión. Uno de estos *kadukwes* es donde hicimos los trabajos tradicionales, los lugares “dueños” del problema de *inarwa* son sus *kadukwes*, que se conectan con él por el río Ariguaní. Entiendo que la potencia de *Inarwa*, su *anugwe*, tiene varias manifestaciones en *tina*: como cerro, pero también su potencia se manifiesta en sus *kadukwes*. Esto es parte de la composición múltiple de los seres, su *anugwe* compuesto en *tikun* se manifiesta de diversas formas en *tina*.

Las *kankurwas*, son las casas ceremoniales. Ellas contienen todo lo necesario para la vida, por lo cual, son úteros de la Madre. Generalmente son dos casas completamente de paja, una masculina y una femenina, de uso restringido para cada género. Las *kankurwas* tienen uno o varios *kadukwes* en sus alrededores, en los que se hacen consultas y trabajos tradicionales. Las *kankurwas* suelen estar asociadas a un cerro o un espacio específico, es así como la *kankurwa* de *Seykwinkuta* está asociada al cerro *Kurucutu*, el cerro *Bunkutu* tiene la suya, y en el caso de *Itirugeka*, está en una ondanada entre el *Inarwa* y el *Bunkutu*. En todo caso, los cerros o

espacios donde están las *kankurwas*, son *kankurwas* en sí mismos. El cerro contiene la *kankurwa*, pero a la vez es *kankurwa* en otra escala. Lo mismo sucede con los *kadukwes*: los padres ancestrales son *kadukwes*, y a la vez tienen *kadukwes*, lo que interpreto como diferentes manifestaciones en *tina* de su *anugwe*, de su potencia vital en *tikun*. La relación entre estas manifestaciones parece responder a una “muñeca rusa”, o a una relación fractal (WAGNER, 1991), que integra de tal manera la existencia de cada manifestación, que no es posible hablar de singularidad y de pluralidad. *Inarwa*, es un *kadukwe*, gracias al cual es posible comunicarse con la Madre, y ese patrón que ubica a *Inarwa* dentro de la Sierra, se replica en su propia constitución, pues *Inarwa* tiene *kadukwes* a partir de los cuales es posible comunicarse con él, y de esta forma, con la Madre. *Inarwa*, como ya vimos, es un dueño cuyo *anugwe* es compuesto, atravesado por *anugwes* de otros dueños. Sus manifestaciones en *tina*, también son múltiples y fractales. La Sierra, *Inarwa* y sus *kadukwes*, están atravesados por las relaciones que los constituyen, siendo que ninguno es una unidad autorreferente, ni singular en el sentido de unidad. Es posible hablar de *Inarwa* como un ser, es una singularidad, pero cuando ampliamos o disminuimos la escala, vemos las relaciones en las que surge su existencia y composición múltiple. *Inarwa* no es uno. Ya vimos que se trata de un ser compuesto por los *anugwes* de otros seres, de otros dueños. Así mismo, su manifestación en *tina* da cuenta de multiplicidades, pues es tanto el cerro, como sus *kadukwes*, siendo que él es un *kadukwe* de la Sierra.

Generalmente cuando quería conversar con mamos, nos dirigíamos a un *kadukwe*, pues las cuestiones del *kunsamu*, los conocimientos propios, deben conversarse en presencia de los seres ancestrales, en comunicación con ellos. Incluso algunas veces que visité algunas personas que Misael me indicaba que conocían sobre *Inarwa*, me decían que debíamos hablar “donde estuviera *Inarwa*”. Las veces que visité la *kankurwa* de *Itirugeka*, fui en momentos en que los mamos estarían ahí reunidos, así que me comunicaba vía celular con mamo Gregorio para que me autorizara a ir y emprendía la caminata de dos horas y media aproximadamente, dependiendo de la intensidad del sol, en compañía de sus hijos Ángel y Emilio. Una vez allá y luego de entregarle a mamo Gregorio alguna *makruma*⁸⁵ en retribución por recibirme y por las palabras que yo recibiría, nos dirigíamos a un *Kadukwe* en el que

⁸⁵ Más adelante desarrollaré el concepto de *makruma*, se trata de entregar algo en una relación de reciprocidad.

había rocas de gran tamaño y nos sentábamos en el piso a conversar, no en círculo, pues generalmente nadie se sienta enfrente de nadie, las miradas se dirigen al valle que teníamos en frente o en sus poporos, pero no se suelen enfrentar los cuerpos ni las miradas. Para comenzar a hablar me entregaban hilos blancos que debía sostener en mis manos mientras hablaba y al final entregarlos a algún mamo, los hilos o *unkusia* servirían como registro de mis palabras y mi pensamiento. “Es como escribir un acta, o como esa grabadora que usted carga, pero esta va para los padres espirituales”, me explicó Emilio una vez. En otra oportunidad en que Emilio estaba reemplazando al comisario de Nabusímake quien se encontraba enfermo, me pidió que también escribiera sobre papel un acta de lo que habíamos conversado. La escribí ahí mismo y me pidieron que la leyera para corroborar que si “había entendido”. Luego Emilio la llevó al Pueblito y no sé dónde la archivó. Supe que días antes habían tenido en el “Pueblito” la visita de algún funcionario externo del sector salud. Al finalizar la reunión, que fue más una asamblea por la cantidad de personas que acudieron, le pidieron leer el acta y encontraron que esta no reflejaba lo que los Iku querían manifestar. Desde entonces en cada reunión querían cerciorarse que había un acuerdo claro en lo que se había hablado.

Figura 23 — Con mamo José Víctor y Bunkwa, en un Kadukwe del cerro Bunkuta.



Fuente: Archivo de la autora.

En la *kankurwa* de *Seykwinkuta*, hablamos con mamo Miguel en diferentes *kadukwes*. Sin embargo, debido a que con mamo Miguel tuvimos una relación más estrecha, pues su familia me recibió en su casa en dos ocasiones por varios días, charlábamos también en la cocina. Sin embargo, cuando era necesario hacer un trabajo o hablar de un tema delicado, íbamos a un *kadukwe*. En todo caso, los *kadukwe* abundan en el territorio y los mamos saben identificarlos y saben qué se puede hablar en cada lugar.

Por otro lado, es común que las casas de familia tengan su propio *kadukwe*, su espacio de comunicación con la Madre, en donde están enterrados parte de los *a'burus* que han trabajado. Así mismo, es usual que también están ahí o en sus alrededores, las placentas de los hijos; es decir, que en los *kadukwe* es donde se han sembrado las personas, es donde conectan con el territorio, a partir de la manifestación en tina que les permitió la vida, su placenta. Desde ahí, desde su raíz, pueden comunicarse con el *Sein zare*. Por ejemplo, mi amiga Diakin Aty quien me hospedó en su casa varias veces, tiene dos *kadukwe* detrás de su casa, hacia el río. Se reconocen por una roca grande y otras medianas que lo rodean. Es el conjunto de estas rocas lo que constituye el *kadukwe*. Tiene uno familiar y otro que es solo de los hijos. Diakin me enseñó que los *a'buru* de las hijas están cubiertos por piedras acostadas, mientras que los de los hijos y su esposo, están cubiertos por piedras paradas, sostenidas verticalmente. Algunos *a'buru* se guardan dentro de la casa y se mantienen cerca o en los dormitorios, pero hay otros que deben estar sembrados en el territorio, esos son los que se dejan en los *Kadukwe*.

Keith Basso (1996) refiere en su trabajo "lugares de sabiduría", "places of wisdom", para los Apache en Norte América. Se pregunta por la construcción de sentido de los lugares, partiendo de una perspectiva fenomenológica, según la cual, los lugares hacen parte de nosotros y nuestras experiencias. Es gracias a nuestras experiencias que establecemos una relación con los lugares. Desde la introducción, ciertas nociones permiten ver las bases de sus construcciones analíticas: "alrededores naturales", "el mundo alrededor", estableciendo una separación entre el sujeto y el objeto de la experiencia. En el capítulo 4 se enfoca en el concepto de "habitar" (*dwelling*) de Heidegger (1977 *apud* BASSO, 1996, p. 106), el cual se centra en la manera como las personas perciben el espacio geográfico, construyendo relaciones a partir de sus propias experiencias. Es interesante que Basso resalta que, en ese sentido, son las personas y no las culturas las que perciben los lugares, por lo que

hay múltiples relaciones con los lugares, no son homogéneas dentro de un mismo grupo. Los lugares, afirma Basso, se vuelven objetos de conciencia.

M. de la Cadena (2015) dialoga con los planteamientos de Basso, en su trabajo sobre los Andes peruanos, resaltando la propuesta de Basso según la cual, el “sentido del lugar” resultaría de la relación entre humanos y lugares. De la Cadena argumenta que los *tirakuna*, noción en quechua que traduce como “seres-tierra” o *earth beings*, y que los no indígenas llamamos “montañas”, tienen un tipo de relación especial con los *runakuna*, que sería la gente que interactúa con los *tirakuna*, cumpliendo ciertas obligaciones para asegurar la existencia mutua. El término en quechua *Ayllu*, que para políticos de izquierda peruanos refiere la propiedad colectiva de la tierra, y para los antropólogos suele referir los lazos de parentesco entre las personas que habitan esa tierra, De la Cadena lo interpreta como las prácticas en las que se establece una relacionalidad entre *tirakuna* y *runakuna*, no como dos elementos en una relación, sino como un evento en donde la existencia es posible. De aquí se desprende que, en su diálogo, con Basso, De La Cadena señale que en el caso peruano, no existe la separación entre sujetos y los lugares como objetos de conciencia:

in-ayllu, place is not one of the terms of the relationship, with the other being humans. Rather, place is an event of in-ayllu relationality from which *tirakuna* and *runakuna* also emerge - there is no separation between *runakuna* and *tirakuna*, or between both and place. They are all in-ayllu, the relation from where they emerge *being*. (DE LA CADENA, 2015, p. 101)

Según De la Cadena, no solo los humanos podrían “sentir” el “lugar”, usando los términos de Basso, pues estos también serían sintientes. Esta capacidad es posible cuando no se habla en términos de espacio geográfico como una exterioridad que separa la experiencia humana de la naturaleza, relación en la que opera la dicotomía sujeto-objeto.

La relacionalidad “in-ayllu”, referida por De la Cadena, se apoya en la imagen de tejido mencionada por uno de sus interlocutores, según la cual las entidades como *runakuna*, *tirakuna*, plantas y animales, son los hilos del tejido en el cual ellos son el tejido y el tejido es parte de ellos. Así, “in-ayllu humans and other-than-humans are inherently connected and compose the ayllu- a relation in which they are part and that is part of them”. (*ibíd.*). El lugar es un evento que surge en esta relacionalidad.

Ya he repetido que el tejido también es la manera como se entiende las relaciones que conforman al territorio para el caso serrano, que resuena con lo

planteado por De la Cadena para los Andes peruanos. En el caso serrano, las interrelaciones se dan en el cumplimiento de la función de cada ser, siendo que la función de los Iku es realizar los trabajos tradicionales para mantener la vitalidad, tanto de los seres del universo, de sí mismos, y de la Sierra⁸⁶, cuya existencia es interdependiente. En todo caso se trata de relaciones entre seres que se gestionan desde la Ley de Sé, la Ley de Origen. No se trata entonces de la relación fenomenológica entre un espacio, como objeto, y un sujeto que experimenta. Se trata de un intercambio de potencias vitales entre los seres del cosmos, de manera que el territorio es el tejido formado por estas relaciones, gracias al cual la vida de todos los seres es posible. Los seres, en el caso mencionado por De la Cadena, emergen en las relaciones porque es gracias a ellas que pueden existir. Los seres están intra-relacionados, no inter-relacionados, lo que daría una idea de exterioridad de la relación. Así *Inarwa* emerge en el diálogo con los seres dueños de los elementos que permiten la vida, en el diálogo de las fuerzas *duna* y *gansigna* del trueno y de la lluvia. El dominio de *Inarwa* como dueño de alimentos, su *anugwe*, se conforma en el entrecruzamiento de *anugwe* de otros dueños. En estos entrecruzamientos se va tejiendo la Sierra, se va hilando la “Línea Negra”, el hilo de pensamiento de la Madre que conecta a los seres del cosmos, quienes emergen en estas relaciones las que los seres se “sostienen” entre sí, se comunican e intercambian alimento, noción relacionada al *anugwe*, su potencia vital.

¿Cómo se tejen las personas en este entrecruzamiento?, ¿Cómo emergen los Iku en este tejido? Si bien estas cuestiones las abordaré en un capítulo posterior, por ahora quiero señalar que un buen comienzo para abordar esta relación, es partir del entendimiento de la gente como semilla. El *kadukwe* de la familia de Diakin da pistas sobre las relaciones que, siguiendo a De la Cadena, permiten que este emerja como un evento de la relacionalidad. La gente es semilla que se siembra en un punto que se convierte en el lugar donde fluyen primordialmente las relaciones entre la Madre y la persona. El *kadukwe* de Diakin envuelve la potencia vital de sus hijos contenida en su placenta, que se siembra en el territorio, marcando el “amanecer” de sus hijos, su lugar y momento en el universo. Es ahí donde se articula su existencia potencial en *anugwe* y su manifestación en *tina*, su cuerpo llamado *guchu*. Es desde ahí que teje sus relaciones con otros seres del cosmos. Su potencia vital como semilla crecerá

⁸⁶ Como veremos, en los trabajos tradicionales se incluyen los procesos de construcción de persona, que plantean una relación directa con *Inarwa*.

gracias al alimento de la tierra, la Madre, de la cual los seres brotan. A la vez, los hijos de Diakin tienen que alimentar a la Madre en su *kadukwe*, para evitar o curar enfermedades o amenazas. La relación de alimento es mutua e interdependiente. Si la Madre no recibe alimento, “le cobra” por medio de enfermedades o infortunio, pero la madre también se enferma si no es alimentada. Las relaciones que atraviesan los seres del cosmos constituyéndolos, fluyen en doble sentido, por lo que pueden afectarse mutuamente. La salud de todos depende del cumplimiento de los principios de la Ley de Sé, de la alimentación y cuidado mutuo.

La Madre sostiene a la semilla humana, y esta sostiene a la Madre con el cumplimiento de sus deberes. Hay otros seres que referiré a continuación, que también sostienen, pero su función de sostenimiento tiene que ver con vigilar y cuidar. Con la ocupación de *Inarwa*, estos fueron fuertemente afectados.

3.3 Takanes y la afectación de *Inarwa*

La última vez que subí a *Inarwa*, estaba acompañando al Consejo Mayor de *Inarwa* a realizar pagos. Esto fue una actividad incluida dentro del diagnóstico participativo de *Inarwa*, en el marco de la concertación con las empresas demandadas, por lo cual se contaba con recursos para subir en camionetas, de manera que hasta los mamos más ancianos pudieron subir. En ese momento, ya se contaba con el permiso del ejército para poder acceder a la punta del cerro, siendo que el único requisito era registrarse a la entrada, lo que de todas formas, no era del agrado de algunos líderes, ¿por qué tenían que seguir pidiendo permiso a quienes no eran sus dueños? A algunos mamos más ancianos no les importó, se conmovieron hasta las lágrimas pues llevaban más de 50 años sin subir, y no habían visto con sus propios ojos la transformación que había sufrido la cumbre de *Inarwa*. También sabían que posiblemente sería la última vez que estarían allí.

Salimos todos desde *Simonorwa*, siguiendo el tramo marcado por la carretera que construyó el ejército con el beneplácito de la misión casi 60 años atrás. De esa carretera solo quedó la vía delimitada. El barro, las rocas puntiagudas, y la inestabilidad de la vía dan cuenta de la rebeldía del territorio y de la lucha por la autonomía, dada la decisión de las autoridades indígenas de no permitir su mantenimiento. En la “y” se divide el camino en la ruta que va a Nabusímake y el que sigue a *Inarwa*, que es usado solamente por el ejército y quienes hacen el

mantenimiento de las antenas, nadie más sube hasta allá. El estado de este tramo es mucho peor que el de Nabusímake. Unos 15 minutos antes de llegar a la cumbre, nos detuvimos. Algunos mamos se bajaron pues en ese lugar se encuentran unos *takanes*, me explicaron que son como “policías”, son los encargados de cuidar y vigilar el paso, a ellos es a quienes hay que pedirles permiso para continuar el camino. Se trata de unos monolitos verticales que están al lado de la vía, entre la vegetación. Los mamos encargados los alimentaron con *a´buru* que llevaron preparado y esperaron que nos dieran permiso. Así continuamos nuestro camino.

Figura 24 — La vía a *Inarwa*.



Fuente: Fotografía de la autora.

Los *takanes* existen en todo el territorio serrano. Uribe los refiere en el territorio Kogui como “menhires”, al tratarse de grandes piedras alargadas, talladas o no. Sin embargo, la palabra menhir está relacionada con “monumento”, cuya lógica de representación no se ajusta a estas autoridades que son vigilantes, no “representan” a una autoridad externa o diferente. Según Uribe (1998) los Kogui los llaman “policías”, igual que los arhuacos, y su función es vigilar, marcar un límite, es decir cumplir también la función de un mojón, y marcar lugares en los que sucedieron hechos importantes, como la entrega de algún conocimiento por parte de un ser ancestral, o enfrentamientos entre gentes, antes o después de amanecer. Señala Uribe que los menhires Kogui, además de guiar el camino de los peregrinos, tienen funciones de

observación y guía astronómica. Desconozco si este tipo de conocimiento y funciones astronómicas son compartidos por los *takanes* Iku. También señala Uribe que estos policías marcan límites entre los territorios de los diferentes grupos, sentido que se comparte, según los reportado por Osborn (1985, *apud* URIBE, 1998, p. 58) con otras formaciones monolíticas presentes en el territorio U'wa, en la Sierra del Cocuy, también en Colombia⁸⁷.

Esta vez, la cumbre de *Inarwa* estaba nublada, así que no se veía bien el valle ni los picos nevados, que sí se ven en días soleados, que ya había podido ver en dos oportunidades anteriores que habíamos subido y el ejército nos negó el acceso. Esta vez, el ejército nos dio la bienvenida y nos pidió tener cuidado pues la cumbre del cerro es muy angosta y los vientos son muy fuertes, siendo que no hace mucho tiempo empujaron a un soldado desprevenido causándole la muerte. Luego de pasar el alambre de púas que cerca el ingreso, se sigue un caminito que lleva a la pequeña base, donde están los dormitorios, cocina y baño. A la derecha se encuentra el delgado camino que sigue subiendo hacia las antenas y la cabina de mantenimiento. Algunos mamos no se quedaron a escuchar las recomendaciones del ejército, querían ver con sus propios ojos. Algunos echaron *ayu* al viento, saludando a la Madre, saludando a *Inarwa*. Los mamos dialogaron sobre lo que recordaban de los monolitos y grandes piedras que ahora estaban quebradas, pintadas, o que habían sido reemplazadas por bases de cemento que sostenían las patas de las antenas. Desde junio de 2016, cuando finalmente el ejército cumplió la orden de la sentencia y permitió el ingreso a los arhuacos, algunos mamos ya habían subido a hacer trabajos tradicionales para sanar al cerro. En esta oportunidad, los mamos recorrieron los puntos donde han dejado ollas de barro conteniendo *a'buru duna*, “materiales de pagamento” de energías positivas, con los que se pretende “subir” el *anugwe* de *Inarwa*. Escuché que los pagamentos realizados fueron *makeiba koga* cuatro veces siete y *makeiba ikaba*, cuatro veces nueve. Cuatro veces los ciclos de luna y cuatro veces los ciclos de sol, fundamentos de la creación⁸⁸. Cada una de esas ollas está al lado de un monolito, o lo que quedó de él, rodeado y cubierto de piedras. Los soldados han sido instruidos en que no pueden tocar esos materiales. El principal *kadukwe* de

⁸⁷ Similitudes entre los pueblos de la Sierra nevada de santa Marta y los U'wa de la Sierra Nevada del Cocuy, ambos en Colombia, han sido referidas, tanto por Uribe en el texto mencionado, como por François Correa (1996).

⁸⁸ Esto lo refiero en el capítulo 6.

pagamento está destruido completamente, es donde ahora se encuentra la torre principal.

Después de hacer un recorrido de reconocimiento de los *kadukwes* y *takanes*, viendo que algunos ya no existen, se sentaron a dialogar. Escogieron sentarse entre la cabina de mantenimiento de las antenas y un gran monolito horizontal cortado a la mitad, que daba al filo más empinado del cerro, y allí cada uno compartió algo de su conocimiento sobre las transformaciones que había sufrido *Inarwa*. Ese *kadukwe* tiene mucha importancia pues es por donde sube la “parte caliente”, es donde debe limpiarse o impedir el paso de las fuerzas *gansigna*. Los otros *kadukwes*, están mirando hacia *Chundwa*, desde allí suben cuando ya se les ha permitido el paso.

Hablaban en ikun, pero posteriormente algunos muchachos Ikũ que habían contratado como traductores, nos contaron apartes de las conversaciones⁸⁹, percibí, que no nos contaron todo lo que hablaron. Durante su conversación, logré distinguir algunas palabras como a *tinkunũ*, que varios mamos mencionaron. Ya había escuchado esta palabra de mamo Tobías Izquierdo, un mamo que vivía en el cerro cuando el ejército llegó a ocuparlo, en 1962, cuando él era todavía un muchacho. En los setentas el ejército instaló minas alrededor para evitar que subiera la gente y los animales. También se robaban los animales y la comida, aunque comentó Tobías que a veces no sabían si era ejército, guerrilla, “paracos”⁹⁰ o que, pues “todos se visten igual”⁹¹. La falta de tranquilidad hizo que las 5 o 6 familias que vivían en los alrededores del *Inarwa* se fueran de ahí.

Desde la vivienda actual de mamo Tobías se ve directamente el *Inarwa*, por lo que también siempre tiene buena señal en el celular, lo que facilitaba nuestros encuentros y comunicación. Él tiene una batería de luz solar, así que ahí puede tener su teléfono cargado. Cuando lo visitaba, aprovechaba para comunicarme con amigos y familiares. Vive en el sector de Tierras nuevas, que “desde lo tradicional se llama *Mingoku*”, dice Tobías. Por ahí hay un sitio de pagamento, una piedra grande que tiene la forma de un león, “era un león que venía bajando de Makotamama para

⁸⁹ Acompañamos esta actividad Luisa Castañeda, abogada, y Pablo Gonzales, sociólogo encargado del Diagnóstico participativo, y yo.

⁹⁰ Como mencioné en la introducción, “Paracos” se les llama a las fuerzas paramilitares en Colombia.

⁹¹ El conflicto armado ha afectado de manera diferenciada a la Sierra Nevada de Santa Marta. Ha habido asesinatos selectivos y secuestros por parte de todos los grupos armados, siendo que los más afectados han sido los Kankuamo. El área de Nabusímake y sus alrededores no ha sufrido enfrentamientos, si bien ha sido corredor de paso de diferentes grupos. De Pueblo Bello para abajo, es sabida la presencia de paramilitares. Sobre el conflicto armado en la Sierra Nevada, ver Villarraga (2009).

Camperucho⁹², entonces cuando amaneció se quedó ahí en piedra”. Continúa Tobías, “allá se hacen trabajos de ‘corte’, como la ‘corte suprema de justicia’, eso quiere decir ‘corto’, es para solucionar problemas de gobierno. Esa piedra tiene ese poder”.

El padre de Tobías, Juan de la Cruz Torres, fue Cabildo de Nabusímake. Tobías fue representante del sector de Tierras nuevas durante 18 años y luego le encargaron ser comisario durante 7 años. Ahora es reconocido como *Sakuko*, es decir que es parte de los mayores que son autoridad en Nabusímake. Mamo Tobías ya me había contado que detrás de la antena más grande habían 4 grandes *takanes*, que también son llamados *a'tinkunu*, según Tobías,

a'tinkunu es una piedra, ¿cómo le llaman? Sagrado, es un sagrado. Una piedra así parada, como vigilante, como autoridad, como mamo. Los cuatro *takanes* quiere decir los cuatro sentidos: oriente, occidente, norte y sur. Y entonces como la mayoría que vivía antes lo consultaban, hacían trabajo tradicional y ese bulto de carga también lo llevan y consultan allá. Y venía gente de toda parte también, porque indígena sabe. (Tobías Izquierdo, 2016).

Los cuatro *a'tinkunu* de *Inarwa* son su sostén, su apoyo. A ellos hay que pagarle para que sostengan a su jefe y este pueda estar en equilibrio. A ellos también se le puede entregar el *a'buru* para *Inarwa*. Tobías me explicó, como en otro momento me refirieron Jeremías y mamo Rogelio, que hay cuatro hombres que llevan en sus hombros unos palos de oro en los que sostienen la tierra⁹³. Según mis interlocutores, cada hombre está ubicado en cada una de las cuatro direcciones o puntos cardinales y son el soporte del universo, como del territorio. Están ubicados en los puntos que sostienen la Sierra: Camperucho, Pozo Hurtado, Dibulla y Gaira. Son los dueños de los temblores. Cuando tiembla, es porque los hombres se reacomodan los palos sobre sus hombros. Esto pasa también cuando las mujeres que tienen la menstruación o *mudjare*, que carga una fuerza peligrosa llamada *butisinu*, tienen relaciones sexuales. Los cuatro hombres se desubican. Las barras de oro que sostienen al universo se llaman *jwisimunu*, palabra que viene de *jwi* que refiere al sol y su fuerza fertilizadora. Mamo Tobías me dijo que las barras de oro no son lo mismo que los *a'tinkunu*, “son iguales, pero un poquito diferentes”, y de su explicación yo interpreto que se trata de la replicación en otra escala del sostén y el equilibrio de las entidades que permiten la

⁹² Makotama es un lugar que está cerca a la nevada. Camperucho es un importante *Kadukwe* que marca uno de los límites de la Sierra Nevada, en las tierras bajas.

⁹³ Este sentido de las formaciones monolíticas como sostenes del mundo, de las casas y de centros ceremoniales, también son compartidos con los *u'wa* (OSBORN, 1985, p. 45, *apud* URIBE, 1998, p. 58)

vida. Si bien los *takanes* o *a'tinkunu* son de piedra, es posible que en *anugwe* tengan la potencia del oro para sostener la vida, siendo que el oro es el elemento con más poder en el universo serrano, relacionado con los objetos tallados por los antiguos Tayrona, pero esto debe ser verificado. Por otro lado, es probable que *takanes* sea la forma corriente de llamar a estas autoridades que también son formaciones monolíticas, mientras que *a'tinkunu*, puede ser una manera ritual de llamarlos, pues solo escuche a mamos referirse a estos vigilantes con esa palabra, mientras que otras personas los nombran como *takanes*.

En todo caso, los *takanes* o *a'tinkunu* de *Inarwa* se encuentran destruidos. Algunos tienen cemento encima y otros están partidos y rayados⁹⁴. Los mamos en *Inarwa* se lamentaban de su destrucción. Mamo Cito Villafaña, uno de los más ancianos, según los traductores, mencionó que los *a'tinkunu* equilibraban la energía negativa, se habían dejado ahí para proteger los órganos del cuerpo de la Madre, pues, según dijo, la Sierra Nevada es el cuerpo de la Madre universal. Mamo Leodoro mencionó que había más rocas como en la que estaban sentados. Esas rocas había sido mamos, algunos de ellos regulaban y equilibraban la energía caliente que subía, mientras otros se encargaban de regular la energía fría del páramo. Esos ya no están. Según mamo Leodoro, había antes un “banco” de conocimiento que había sido destruido. Hay había elementos de los bailes del origen del universo, los *Tani*, había plumas y elementos para trabajos tradicionales de entrega de poporo y matrimonio que ahora no están. Mamo Vicencio habló de las avispas llamadas *buntiki*, uno de los animales que ellos llaman “flechadores” pues defienden y atacan. Los *buntiki* se usan para los rituales de matrimonio, pero ya no encuentran más. Recuerda Mamo Vicencio que primero subían unas mariposas blancas y amarillas al *Inarwa*, y cuando ellas bajaban, era cuando se encontraban los *buntiki*, pero ya no hay ni mariposas, ni *buntiki*. Esto fue comentado en otra actividad posterior del Diagnóstico participativo de *Inarwa*, en la que estaba presente un biólogo, quien comentó que las mariposas son indicadores del equilibrio ecológico y de la transformación que ha sufrido el ecosistema, al no encontrarse ya. Tampoco se encuentra una piedra llamada *a'chokwa*, que es como un metate que se usaba para los trabajos de matrimonio. Lo que quiero señalar, es la relación que mencionan los mamos entre la existencia de los

⁹⁴ Ver fotos del recorrido al final del capítulo.

a'tinkunu, con la existencia de otros seres como las avispas *buntiki* y la piedra *achokwa*, como entidades interrelacionadas en *Inarwa*.

Los mamos comentaron como antes bajaban los vientos buenos, y como en *Inarwa* dialogaban los truenos. Mamo Leodoro recordó que *kwimagwe*, que bajaba en su estado “positivo”, tocaba su tambor sin afectar a los alimentos. Javier Rodríguez, un ex cura capuchino que trabajó en la Misión hacia finales de la década del 60⁹⁵, me explicó en términos técnicos la transformación de *Inarwa*. Según Javier, la constitución geológica del *Inarwa* es de pura piedra, es roca madre del macizo de la Sierra, no conduce la electricidad. Dada la altura del cerro y las fuertes tormentas eléctricas que caen en la Sierra a mitad de año, se hacía necesario instalar un pararrayos, con el fin de proteger las antenas de comunicaciones y las plantas de energía que las mantendrían funcionando. El problema al que se enfrentaron los ingenieros del ejército, es que la constitución de piedra de *Inarwa* dificultaría la instalación de un pararrayos, pues para su funcionamiento es necesario enterrar una toma a tierra con placas de metal que conduzcan la energía. Según Javier, el ejército dinamitó el cerro para sacar roca y en su lugar enterrar metales que protegieran las antenas y las plantas. Esto incidió en el cambio de la composición energética del cerro, que se volvió un receptor de la energía de las tormentas eléctricas. Obviamente el diálogo de *Kwimagwe* y el sonido de su tambor ya no sería el mismo en *Inarwa*. El viento, el agua y los truenos, ahora chocaban en él, sin dialogar, como señaló mamo Leodoro.

El *tutusoma*⁹⁶ de *Inarwa* también estaba destruido, no tenía ya conexión con los nevados, ni tampoco la podrían tener los mamos desde allí, según mencionó también mamo Leodoro. Había unas pequeñas lagunas que también eran soporte de *Inarwa*, se trababa de lagunas *seymake*. *Seymake*, hace referencia a la inocencia, es no haber tenido contacto con la potencia de los fluidos sexuales. Siendo que las lagunas se relacionan con *anugwes* femeninos, ellas no habrían tenido contacto con la potencia fertilizadora relacionada con el sol llamada *Jwi*. La fuerza de los *seymake* es que

⁹⁵ Javier Rodríguez es una persona interesantísima, conocedor de la Sierra, colaborador y buen conversador. Fue de los pocos curas que se acercaron a los mamos y aprendieron de ellos. Desde su cargo como inspector de educación y atención médica, se acercó al conocimiento indígena y apoyó sus procesos de autonomía. Impulsó que se devolvieran las tierras indígenas que habían sido tomadas por la misión, tras lo cual fue trasladado e incluso, según él, tachado de subversivo (conversación personal, 2018). Dejó los hábitos religiosos y formó su familia. Todavía mantiene contacto con varios mamos y familias de la Sierra, en relaciones de confianza y admiración mutua.

⁹⁶ El *tutusoma* es el gorro blanco tejido que usan los hombres y que los pone en conexión con los nevados.

tienen toda la potencia vital sin haber tenido sexo, en su estado puro. Hay niños que se crían como *Seymake*, su función es ser soporte, igual que un *takán*. Pueden ser aprendices de mamo, o cualquier niño o niña que el mamo vea que tiene fuerza para apoyar algún proceso. La abstinencia sexual del *Seymake* fortalecerá el trabajo tradicional que se haga con cualquier fin. Por ejemplo, el proceso de lucha por la recuperación de *Inarwa* no solo se desarrolla en la demanda y las actividades de concertación. Estas actividades reguladas por los sistemas de gobierno colombianos, no-indígenas, paralelamente implican la realización de trabajos tradicionales, así como del aprovechamiento de los recursos provenientes de esas interlocuciones, para el fortalecimiento de las actividades y ejercicio del gobierno propio. Es así como en todo el tiempo de lucha buscando estrategias políticas en el sistema legal colombiano para reclamar a *Inarwa*, los Iku llevan sus procesos internos con sus mamos, apoyados en sus *seymakes*, que debían ser muy fuertes pues las pequeñas lagunas *seymake* de *Inarwa* ya no estaban.

Las conexiones parciales entre mundos se evidencian en los trabajos tradicionales que se realizan para iniciar las actividades en que vienen funcionarios externos, y se aprovechan los recursos para fortalecer el gobierno propio, como estaba sucediendo en esa visita a *Inarwa*, en la que sus mamos tenían la oportunidad de reunirse y establecer un diálogo en y con *Inarwa*, compartir sus conocimientos antiguos con generaciones más jóvenes de líderes de varios sectores y discutir estrategias para fortalecer el *anugwe* de las autoridades tradicionales del territorio. Todo esto, facilitado por recursos provenientes de la demanda y consecuente concertación.

Una de las comunidades que ha estado más activa en el proceso de lucha por la recuperación de *Inarwa*, es *Karwa*. Una pequeña comunidad a la que solo se accede caminando. Según supe, varias personas que vivían en *Itirugeka* buscaron tierras en *Karwa* para hacer “finca”, pues en *Itirugeka* las tierras no son fértiles. En todo caso, todas las familias suelen tener su vivienda en un sector, y “finca” en otros. Fue mamo Cesar, de *Itirugeka*, quien lideró durante mucho tiempo las reflexiones y acciones para la recuperación de *Inarwa*, siendo que su familia vivía cerca de *Inarwa* cuando llegó el ejército. Uno de los graves abusos cometidos por el ejército fue la violación sexual de la esposa de un mamo, caso que no se quiso incorporar en las reclamaciones actuales del cerro y que no se habla públicamente. Se trata de una afectación muy grave pues no solo se afecta a la mujer, también la fuerza del mamo es violentada,

dado que después del matrimonio la pareja constituye “una sola sangre”, en que cada uno es el sostén del otro. Mamo Cesar murió antes de que la corte promulgara la sentencia de *Inarwa*, y los mamos de su *kankurwa* ya estaban dedicados a hacer el *Eysa*, los rituales para “limpiar” su muerte. La gente de *Karwa* que siempre acompañó su lucha, y que hacían parte de su familia extensa, tomó el liderazgo en las acciones, que en el momento de la demanda era compartido con una *kankurwa* de *Simonorwa*, la *kankurwa* de *Seykwinkuta* de Nabusímake y el apoyo del Consejo de mayores de *Inarwa*. Esto habla de la complementariedad política entre los mamos, las *kankurwas* y nuevas instancias que surgen en la conexión parcial con el estado colombiano y sus dispositivos legales y jurídicos.

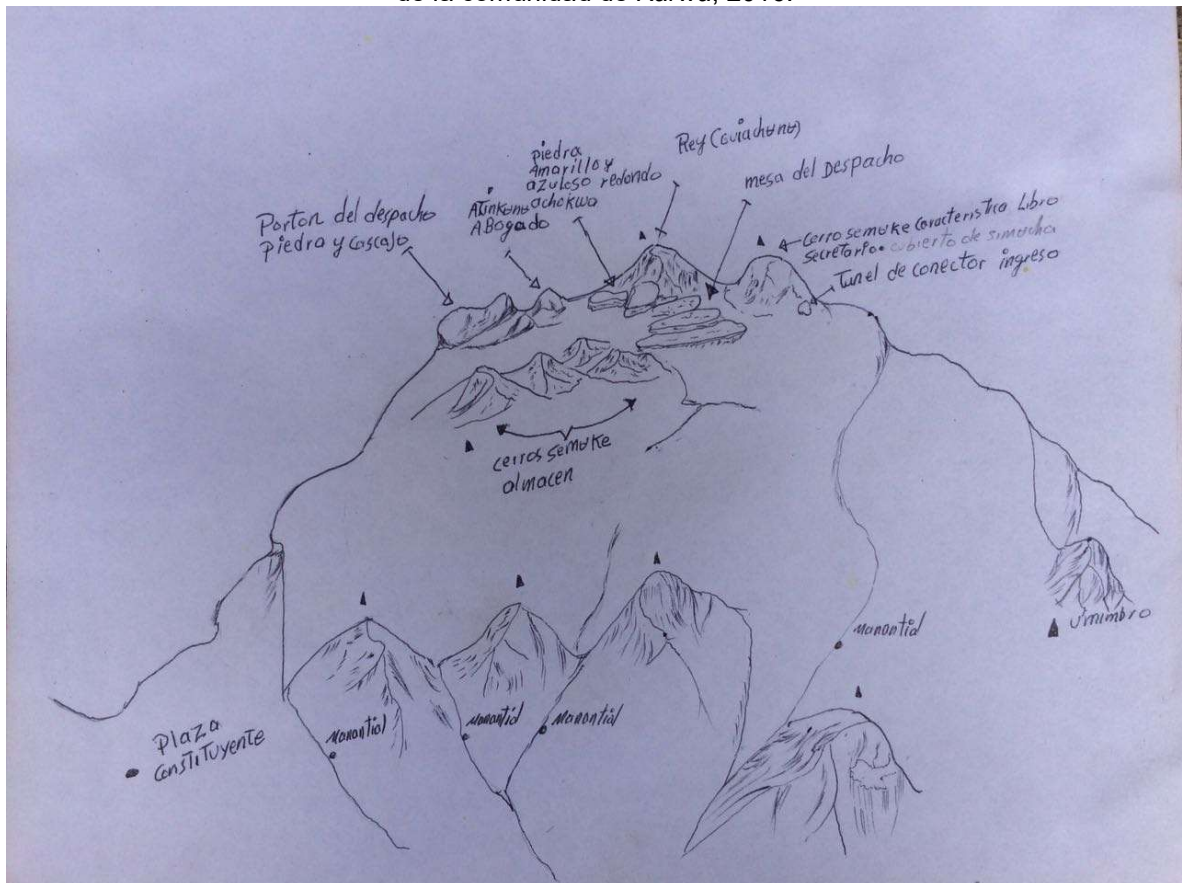
Los líderes de *karwa* asistieron a las reuniones, trayendo las reflexiones y discusiones locales que han tenido. Con ellos vino una joven que ha sido *seymake* del proceso. Ellos nos entregaron dos dibujos. En el primero reconstruyen el estado anterior de *Inarwa*, de lo que llaman la “oficina” de esta autoridad, que tiene función de “secretario” en el gobierno general de la Sierra. El segundo dibujo es un acercamiento a la cumbre, con las antenas ya instaladas. Si bien nos entregaron los dibujos (por “nos” me refiero a los *bunachi*) no nos explicaron en detalle lo que ellos contenían, y tampoco tuve como registrar en el momento sus breves comentarios, así que haré unas pocas referencias. Para ellos los dibujos eran claros, los términos que contenían ya habían sido traducidos por ellos para nosotros.

Es interesante que las autoridades del territorio puedan actualizarse con las nuevas estructuras de autoridad y roles de liderazgo, que han surgido por exigencia del relacionamiento con el estado y sus políticas multiculturales. La organización indígena CIT, tiene una estructura directiva conformada por el Cabildo gobernador, el secretario, el fiscal, el tesorero (4 autoridades que se apoyan en los mamos y mayores llamados *zakuko*, que quiere decir cabeza. En todo caso, *Inarwa*, padre, dueño, jefe del gobierno de alimentos, es secretario, y como tal registra y administra. En el primer dibujo, es la cara norte del *Inarwa*, en su estado anterior, se encontraba el “libro de secretario”, que es también una loma que contiene un registro de los diálogos y conocimientos del “jefe”. Algunos mamos comentaban con muchísimo recelo, que había una cueva bajo ese “registro”, y que allí estaban depositadas todas las semillas propias, tanto en físico como en *anugwe*. Incluso se comenta, con mucho sigilo, que había unas mazorcas de oro sembradas en esta cueva. De oro, la potencia primordial que también contienen los rayos fertilizadores del sol. Esta loma, nombrada en el

dibujo como “libro de secretario”, es la cueva mencionada por los mamos, y los cerros *seymuke*, serían el “almacén” donde se guardaban los *a’buru* para los trabajos tradicionales, como la piedra *a’chokwa*, usada en el matrimonio.

La “oficina” es el *kadukwe* de *Inarwa*, su despacho tiene su mesa y grandes piedras para la comunicación. Si no me equivoco, el pago que hicimos para subir, sería en el lugar señalado como “portón”, donde se realiza una curva unos 15 minutos antes de llegar al “rey” que es donde están ahora ubicadas las antenas. El *a’tinkunu*, es nombrado aquí también como abogado, se vincula su función de soporte con el apoyo legal. Solo vemos uno en el dibujo, si bien otros mamos han mencionado que siempre son cuatro apoyos.

Figura 25 — Dibujo de la cumbre de *Inarwa* antes de la ocupación del ejército. Realizado por líderes de la comunidad de *Karwa*, 2016.

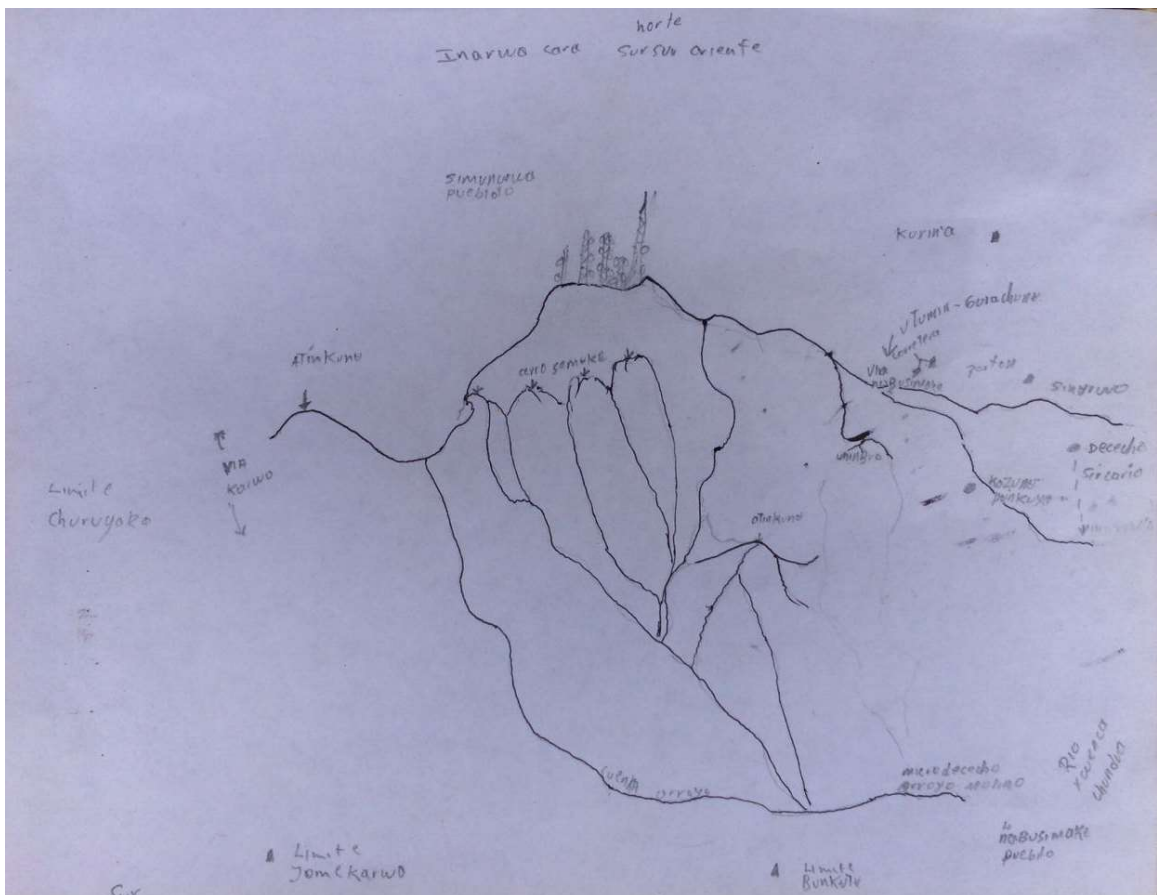


Fuente: Archivo de la autora.

Del segundo dibujo, solo quiero resaltar la conexión con otros seres que también son cerros. Tuve la oportunidad de conversar ampliamente con Mamo Rogelio mientras nos encontrábamos en *Inarwa*. Me comentó que *Inarwa* tenía

conexión con *Juichuchu*, *Kurinna* y *Chikwirwa*, del nombre de este último no estaba muy seguro, pero si sabía que se trataba de cuatro cerros que son *takanes* de la Sierra. Me explicó la Sierra era un cuerpo y que abajo, en Pueblo Bello estarían las rodillas, y ya a esa altura en que nos encontrábamos en *Inarwa*, sería la cabeza, el techo de la casa que es la Sierra. Así, empezó a explicarme que esos cuatro *takanes* son los palos que sostienen la casa y su techo, haciendo énfasis en el techo, que sería esa parte alta que comenzaba a la altura de *Inarwa* y continuaba creciendo en triangulo hasta la nieve. Así entendí la centralidad de *Inarwa* en el sostenimiento de la Sierra.

Figura 26 — Dibujo 2, *Inarwa* antes de la ocupación del ejército. Realizado por líderes de la comunidad de Karwa, 2016.



Fuente: Archivo de la autora.

Nevada, que es una gran casa que guarda conocimientos que permiten la vida. *Inarwa* como padre de alimentos, de la fertilidad y las semillas, es un dueño múltiple, que le sirve de *takán* a esa gran casa, que también es un cuerpo conformado por múltiples singularidades. Esta gran casa está en la tierra que es sostenida por las

cuatro barras de oro que llevan en sus hombros los cuatro hombres que sostienen el mundo y son dueños de los temblores. Así mismo, *Inarwa* como soporte de la Sierra, de la casa y cuerpo de la Madre, es una autoridad que tiene (o tenía) sus propios *takanes* o *a'tinkunu* que le daban fuerza y sostén, cuidando, recibiendo su alimento, es decir, incidiendo en los intercambios o “diálogos” entre los diferentes seres que lo componen.

En *Inarwa* vemos particularmente lo que en la etnografía serrana han llamado “cadena de relaciones” entre el mundo, la Sierra, la montaña, la casa, el cuerpo como estructuras que se replican y que se contienen entre sí (por ejemplo: REICHEL-DOLMATOFF, 1975, 1978, 1985, 1987, 1991; OROZCO, 1990; PATERNINA, 1999; TAYLER, 1997; URIBE, 1998; CAYÓN, 2003; ARENAS, 2016, por mencionar algunos). Estas estructuras, a nivel muy general, tienen una división horizontal que separa arriba de abajo, la potencia *duna* de la potencia *gansigna*; cuatro apoyos, y sobre todo, que son úteros, contenedores de los conocimientos y principios vitales en cuyo movimiento se genera la vida y que en ese sentido potencial, contienen todo lo que existe en el universo⁹⁷. Se trata de réplicas a diferente escala de la estructura del cosmos, que se complejizan al verlas de cerca, y que tienen que ver con la constitución del cuerpo de la Madre universal.

En la reunión de concertación con las empresas demandadas, Jeremías se refirió a la estructura del cosmos. Este consiste en nueve planos diferentes, siendo que el quinto es la tierra, el mundo que habitamos. Hacia arriba hay cuatro planos, que se estructuran de manera que forman un cono que termina en punta, estructura que se replica hacia abajo. Tenemos entonces una pirámide hacia arriba y otra hacia abajo, cada una con cuatro niveles, articuladas por la tierra que sería el quinto plano. La pirámide inferior corresponde al mundo oscuro, a la parte negativa mientras que la pirámide superior, sería la parte positiva, estructura que guarda cierta correspondencia con el dibujo hecho por Emilio para explicar el orden impuesto por *Serankwa* y el movimiento por el eje vertical que deben tener los *Ikũ*, según la Ley de Origen. Es la misma estructura que reporta Reichel-Dolmatoff (1975) para el cosmos

⁹⁷ Explicar la complejidad de las casas ceremoniales, tomaría un capítulo entero y no es el eje de este trabajo. Sobre las *Kankurwas* *Ikũ*, puede consultarse la obra de Tayler (1997). Sobre los *nuhué* o “cansamarias” de los Kogui, pueden consultarse obras de Reichel-Dolmatoff, como “Los templos Kogui” (1975), en la que describe su estructura y construcción en relación a la estructura del cosmos; Refiere también su función como útero de la Madre, que se ubica en función del movimiento del sol, que lo fertiliza. En ese sentido, refiere también sus propiedades como observatorio astronómico.

del pueblo Kogui, que se replica en las casas ceremoniales, en lo que el autor llama “modelo cónico” y “modelo piramidal”.

Figura 27 — Modelo cónico y piramidal del cosmos y la casa ceremonial Kogui (*Nuhué*).

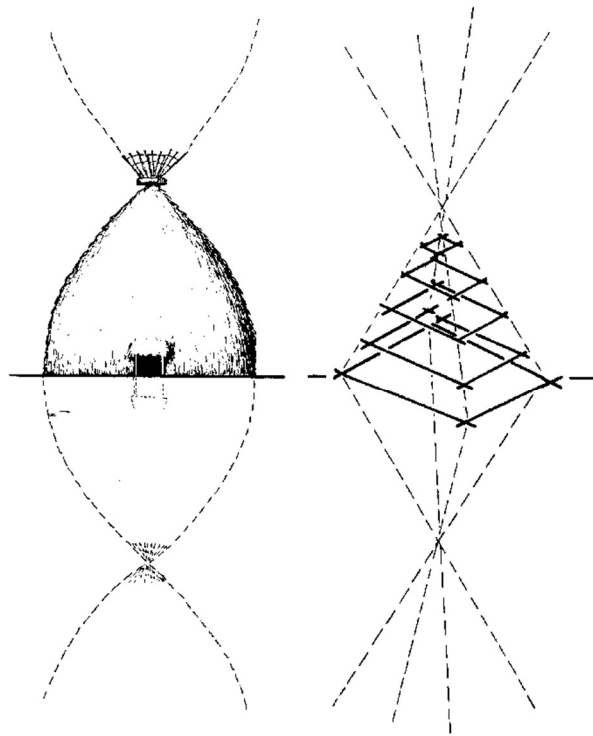


Figura 2. El concepto de inversión del modelo cónico o piramidal.

Fuente:

REICHEL-DOLMATOFF, 1975, p. 236.

Los modelos de Reichel–Dolmatoff presentan una estructura que se proyecta hacia arriba, teniendo la tierra como su base, y que se proyectan en sentido inverso hacia abajo, de manera que la tierra se convierte en el plano medio en el que confluyen lo oscuro y “negativo” de la parte inferior, relacionado con la luna, y la parte superior, positiva, relacionada con el sol.

Las cadenas de relaciones son más que representaciones, si bien el universo serrano convive con representaciones de su universo en las traducciones para el entendimiento con la sociedad no-indígena. Estas cadenas de relaciones nos hablan de “relaciones integrales” (WAGNER, 1991), en las que no es posible establecer límites entre cada una de las entidades relacionadas, pues estas se gestan y se componen entre sí. Serían segmentos de una estructura que se replica infinitamente, respondiendo, en ese sentido, al principio de “autosimilitud” de los fractales (BRAUN, 2003). Es importante resaltar que la estructura que se replica pone en relación fuerzas

opuestas: lo *duna* y lo *gansigna*, de manera que ese patrón autosimilar no implica homogeneidad. La relación entre estas potencias no es de una suma que componga una unidad, hacen referencia al potencial de existencia del pensamiento de la Madre, en tanto se mantengan circulando, conectando. Son segmentos compuestos que deben estar en contacto para equilibrarse y permitir la vida. La fuerte imbricación entre las potencias se teje mediante el movimiento vertical, como refirieron Ángel y Emilio. Esa oscilación vertical permite entender la diferencia dentro de esta estructura fractal, en la búsqueda del equilibrio.

Para el caso de la persona melanesia analizado por Wagner en su planteamiento de la persona fractal, el autor menciona que la mejor ilustración de la relación fractal es la noción de la gestación, y la genealogía, puesto que las personas “brotan” unas de otras. Las genealogías son segmentos arbitrarios de esas relaciones, siendo que lo importante es cómo las personas, en sus propios contextos, se sitúan frente a esas relaciones (WAGNER, 1991). En este sentido y dado que *Inarwa* está relacionado con la fertilidad y la regulación sexual, resulta relevante abordar su rol en la regulación de la vida, y en la proyección de las relaciones fractales que parecen componer el universo serrano. En otras palabras, ¿cómo se relaciona *Inarwa* con la gestación, siendo que es el padre de las semillas, y las semillas son gente? ¿es posible encontrar estas relaciones de fractalidad en las personas? Vale la pena preguntarse cómo se replica esa estructura en las prácticas que enactúan la cosmología serrana y si hay una replicación de la estructura fractal mencionada, que se efectúa hacia un nivel micro. Sobre todo, como opera *Inarwa* en estas relaciones, que patrones se repiten en escalas diferentes, siendo que lo “uno” nunca refiere unidad, sino un conjunto que insinúa el infinito (SHAFFNER, 2010).

Precisamente sobre las prácticas relacionadas con *Inarwa*, mamo Leodoro mencionó que el conocimiento de todas las semillas está en *Inarwa*, por lo que desde ahí es que se regula el calendario ancestral, que se guía por la cosecha del maíz, como también lo refiere Tayler (1997) Todas las actividades anuales de trabajos tradicionales con las cuales se “sana” y se “equilibra” el territorio, se rigen desde *Inarwa*. Mamo Leodoro mencionó que desde ahí se les ordenaron los números que deben tener en cuenta para el equilibrio: cuatro veces siete, que es 28, y cuatro veces nueve, que es 36, *makeiba koga* y *makeiba ikaba*, palabras que reconocí pues los números fue de las primeras cosas que aprendí en ikun, y estas combinaciones las había escuchado varias veces en la realización de trabajos tradicionales y en

conversaciones de mayores, que ahora mamo Leodoro sugería que tenían que ver con ciclos de tiempo regidos por *Inarwa*. Estos ciclos debían cumplirse con los cantos, danzas y trabajos. En seguida, mamo Leodoro mencionó la importancia de elementos como la *josa*, un caracol que se entrega a las mujeres en su primera menstruación, y la importancia de hacer pagamento para la primera flor que se abre de los cultivos. Vincular esos elementos en la misma reflexión, empezó a dibujar para mí el sentido de esos números: tanto la menstruación, como la primera flor de los cultivos tienen que ver con la fertilidad y con los ciclos lunares: “cuatro veces siete es veintiocho” es un ciclo lunar, un ciclo menstrual. Conociendo la complementariedad de la SNSM, es fácil deducir que “cuatro veces nueve” hace referencia a los ciclos solares, así como refiere los nueve meses de gestación. El número cuatro, como hemos visto, tiene que ver con los cuatro apoyos en que se sostiene el universo, la sierra, las *kankurwas*, cada cerro, cada proceso, etc. Son las cuatro etapas que pasa la tierra para llegar a ser fértil, son las etapas del ciclo vital.

El recorrido que hicieron los mamos en *Inarwa* aquella vez, no era solo de reconocimiento. Algunos mamos ya habían subido desde que el ejército permitió la entrada algunos meses después de la publicación de la sentencia. El objetivo de su visita incluía la continuidad de trabajos tradicionales que venían realizando hace rato, inclusive a distancia, para recuperar al *Inarwa*. ¿Cómo recuperar a esta autoridad si algunos de los seres que lo sostenían o le daban su fuerza, ya no están más? ¿es posible recuperar su “oficina” o su *kadukwe*, como espacio de diálogo, si quienes lo ayudaban en esta misión ya no están? Si algunas de las formas múltiples de su manifestación en *tina* habían sido destruidas, su *anugwe* se vio afectado; ¿es posible recuperar su potencia vital y fortalecerlo de nuevo?

En otro momento, Mamo Tobías comentaba que si *Inarwa* no puede sostener, los alimentos no alimentan. Así la gente coma, si el alimento no tiene fuerza, se afecta la salud, se afectan los sentidos, el alimento está desequilibrado. “si la comida no está acompañada de la fuerza espiritual, no alimenta”, dijo el mamo.

En la visita a *Inarwa*, mamo Rogelio me habló sobre la recuperación de *Inarwa*. Si bien ya se había dialogado sobre la destrucción generalizada de los seres que sostiene a *Inarwa*, mamo Rogelio estaba optimista con la recuperación de *Inarwa*. Resaltaba que no se recuperaría igual, pero lo importante era que su *anugwe*, aunque débil, seguía estando presente. “La mamá está para allá”, dijo señalando hacia abajo, “entonces uno tiene que extraerla. Si eso no estuviera seguramente nosotros no

estaríamos reproduciéndonos, pero ahí estamos, y eso viene desde allá”. Demoré en entender que se estaba refiriendo a la placenta del *Inarwa*, de allí debían traer su *anugwe*. Le pregunté sobre esa madre y me dijo que es como el mar, lo que me hizo recordar el famoso mito Kogui transcrito por Reichel-Dolmatoff que da la bienvenida a la sala Tayrona en el Museo de Oro de Bogotá “Primero estaba el mar, todo estaba oscuro. No había sol, ni luna, ni gente, ni plantas. Solo el mar estaba en todas partes”. Mamo Rogelio continuó su explicación sobre la relación del agua y la vida

para fecundar es líquido, y de ahí dura nueve meses alimentándose de una tuma⁹⁸ pura cuando está en el vientre. Y después cuando sale, así en la parte física, tenemos que ver con el orden de ella y de los que están arriba, que no mueren. Todo es con la luna, plantas animales, agua, todo es con ciclo de luna. (Rogelio Torres, comunicación personal)

Me llamó la atención la insistencia en la luna y el agua, siendo que son entidades que suelen relacionarse lo femenino, pero que estaban presentes en la manera como mamo Rogelio hablaba de *Inarwa* y su rol como regulador de semillas, es decir, de la vida. Mamo Rogelio mencionó que la vida es posible en *Inarwa* porque tiene todo lo que es necesario para la reproducción. Según él, *Inarwa* tiene *anugwe* femenino; si bien se supone que los cerros tienen *anugwe* masculino y el agua y lagunas tienen *anugwe* femenino, *Inarwa* reta esa convención, y contiene ambos *anugwes*. De manera que la generalización tiene algunas excepciones, o tal vez, mirado más de cerca, es posible encontrar la bifurcación que reproduce la fuerza positiva *duna* masculina y la negativa *gansigna* femenina, cuya unión permite la vida. Tal como sucede con el poporo, con el huso, con las *kankurwas*, con la Sierra... Mamo Rogelio mencionó que ya están haciendo trabajos tradicionales, “ordenando” de nuevo a todos los seres para que el *anugwe* de *Inarwa* pueda subir de nuevo. Pero para esto deben respetarse los ciclos de sol y de luna, porque “todo tiene su tiempo y su lugar, nosotros no estamos inventando nada” resaltó. Recuperarlo tomará muchos años.

Todo lo que alimenta es semilla. La noción de alimento en el universo serrano tiene que ver con una compleja red de inter relaciones en que los seres del cosmos se “sostienen” y alimentan entre sí. Esas relaciones de sostén y alimentación implican afectaciones y conexiones entre los seres, que como hemos visto a nivel macro,

⁹⁸ Las tumas son piedras de colores, semipreciosas, que se relacionan con los Tayrona, antiguos pobladores de la Sierra Nevada.

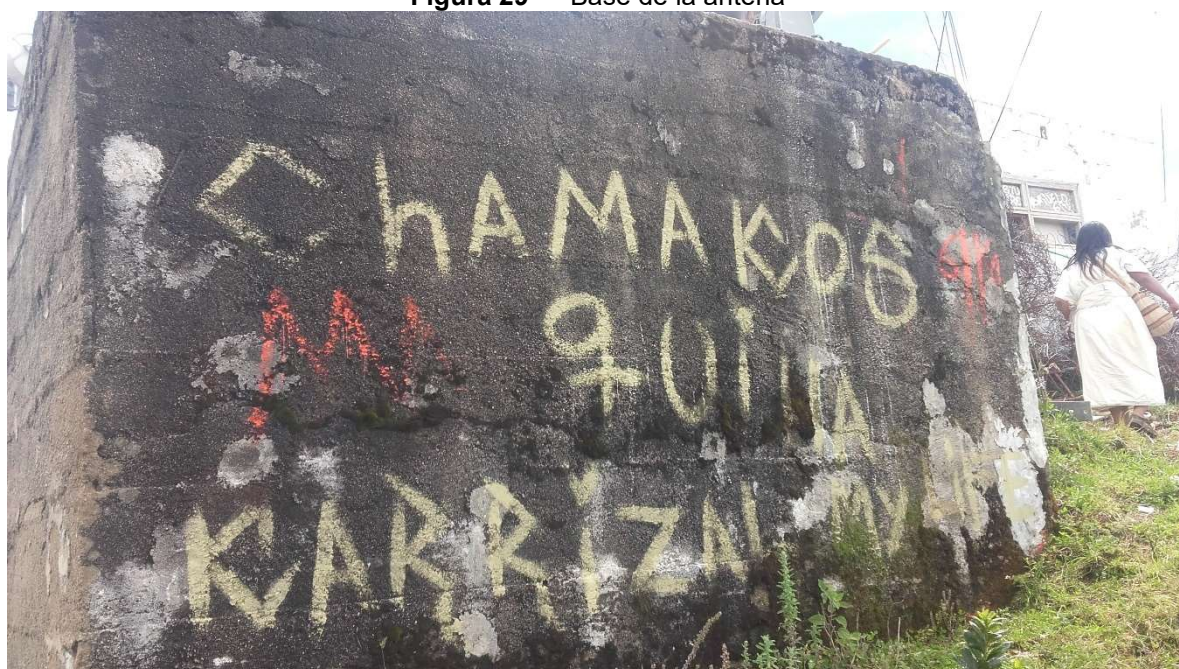
implican una relación fractal. En el siguiente capítulo abordo el territorio que es el cuerpo de la Madre, y posteriormente, los trabajos tradicionales y la noción de alimento que permite la vitalidad de este cuerpo.

Figura 28 — Subiendo a la cumbre del Inarwa, dentro de la base militar



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 29 — Base de la antena



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 30 — Líderes de Karwa.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 31 — El lado donde llega “lo caliente”



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 32 — a'burus sembrados bajo piedras



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 33 — Kadukwe destruido, donde llega “lo caliente”



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 34 — Lo que restó del kadukwe en la base de la antena principal



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 35 — Cabildo de Inarwa y la antena principal



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 36 — Mamo Rogelio



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 37 — A'burus duna sembrados en olla de barro.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 38 — Autoridades.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 39 — Diálogo de autoridades en el lado que llega “lo caliente”.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 40 — Mamo Cito Villafaña



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 41 — Algunos soldados quisieron tomarse una foto con mamo Cito.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 42 — Recorrido por el cerro.



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 43 — Cabildos de Jimaín Nabusímake y Simonorwa.



Fuente: Archivo de la autora.

4 INARWA EN EL CUERPO DE LA MADRE

4.1 Cosmos, territorio, cuerpo

Cuando Jeremías Torres insistía en que era necesario ubicar a *Inarwa* en el espacio y tiempo de la Sierra Nevada para poder entender su existencia, no se refería a un espacio geográfico, o más bien, no únicamente a un espacio geográfico. Jeremías quería hablarme de *Inarwa* y sus funciones en el cuerpo de la Madre universal, que es la Sierra Nevada. Como ya se ha argumentado hasta aquí, el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, como afirman sus pueblos indígenas, es un tejido de relaciones entre seres, siendo que este tejido articula a todos los *anugwe jina*, a todos los seres que tienen pensamiento/habilidad/conocimiento. Las conexiones entre los seres responden a las jerarquías establecidas desde la creación del universo, a partir de relaciones de descendencia que parten del gran *Chundwa* hacia abajo, y que se reorganizan en función de las relaciones de yuxtaposición de dominios y de conflictos referidas anteriormente. Las relaciones entre seres no son únicamente verticales ni en un solo sentido, implican un intercambio en doble vía, entre todos los niveles.

De acuerdo a las historias de origen, las relaciones entre los seres del cosmos forman el territorio, que a la vez es el cuerpo de la Madre universal. Según cuentan los mamos, la Madre universal le pidió a su hijo mayor, *Seránkua*, que materializara todo lo que ya existía en *anugwe*. *Seránkua* tomó un hilo de pensamiento y lo empezó a tejer en espiral a partir del primer padre, *Chundwa*, el pico nevado. A partir de *Chundwa*, empezó a descender hacia las tierras bajas, y mientras tejía, fue materializando a todos los seres que ya existían como gente en pensamiento, asignándoles un lugar de origen y dándoles forma de acuerdo a su función y su conocimiento, su *anugwe*. Primero creo a otros padres y madres, *Kaku* y *zaku*, y estos criaron a sus hijos, dando lugar así a la relación de descendencia que estructura la Sierra, el cuerpo de la Madre.

Fue así, como se creó el cuerpo de la Madre, un cuerpo humano que es la Sierra Nevada de Santa Marta, cuya vitalidad depende de que cada uno de los seres que lo compone, pueda cumplir con la función para la cual fue creado, y pueda mantenerse en conexión con los otros seres para asegurar así el flujo vital de energía

y pensamiento, que asegura la vida tanto de cada ser, como del cuerpo en general de la Sierra.

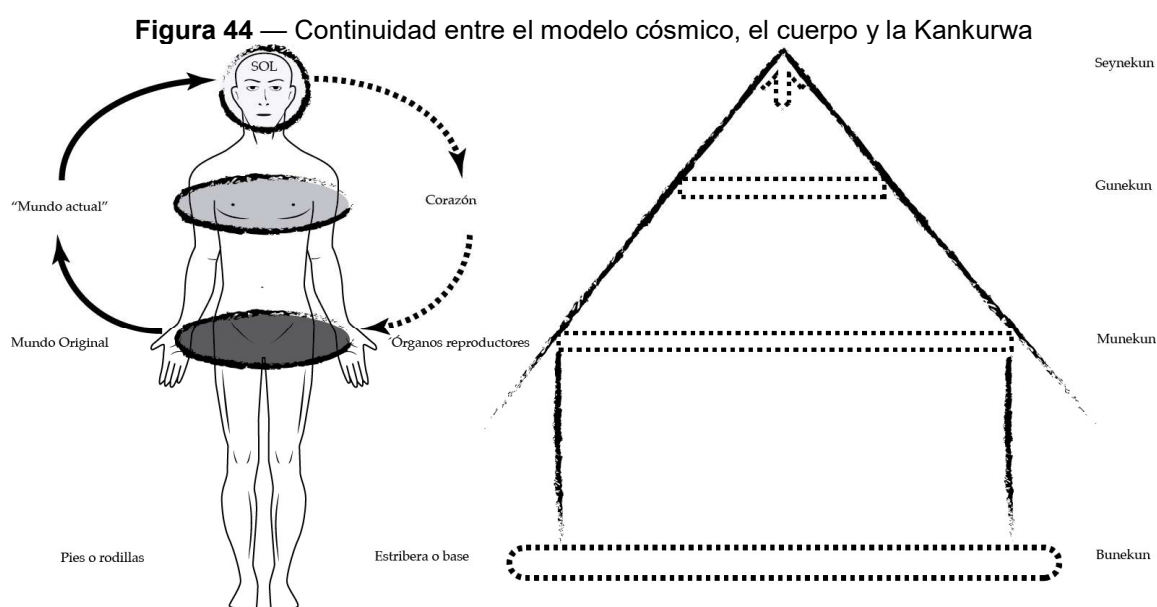
La cuestión de la Sierra Nevada como el cuerpo de la Madre, aparece constantemente en la etnografía serrana, enmarcada en cadenas de relaciones que vinculan el cosmos, la Sierra, las casas ceremoniales o *Kankurua* en el caso IkꞮ, y el cuerpo de la Madre. En estos casos se ha dado prelación a los sentidos macro de esta relación, siendo que se ha profundizado en la configuración del cosmos y las casas ceremoniales, dejando de lado la cuestión de la Sierra como cuerpo. Por ejemplo, para el caso Kogui, Reichel-Dolmatoff, en su texto "The Loom of life" (1978), plantea la relación de correspondencia entre la estructura del cosmos, las casas ceremoniales (que el autor llama "templos"), la Sierra, el cuerpo y el telar Kogui, al que entiende como un mapa cósmico. El autor argumenta que la estructura del telar remite al orden del cosmos, siendo también un mapa de la Sierra Nevada, que presenta como el cuerpo de la Madre universal, contenido entre cuatro esquinas, que corresponden a las 4 ciudades entre las cuales se ubica la Sierra Nevada (Santa Marta, Riohacha, Fundación y Valledupar). Esta estructura está relacionada con el torso del cuerpo humano, en cuya base, donde se origina el tejido, y la vida, estarían los órganos sexuales. En "The Great Mother and the Kogui universe: a concise overview" (1987), Reichel-Dolmatoff menciona "analogías" entre "cadenas de asociaciones" que vinculan la estructura de las montañas, casas ceremoniales, el tejido del telar y "seres mitológicos", entre los que se encuentra la Madre primigenia. En su gran obra "Los Kogui" (1985), Reichel-Dolmatoff menciona la centralidad de la Madre creadora, y la correspondencia entre las casas ceremoniales, las casas de vivienda, el poporo y la mochila con el útero, tanto por su estructura física como por su función de contener y cuidar la fuerza de la creación de la vida, del pensamiento. Para el caso IkꞮ, Reichel-Dolmatoff (1991) encuentra también la relación entre las *kankuruas*, las casas de vivienda, y la sierra como el cuerpo de la Madre, a partir de una misma estructura que se replica en diferentes niveles. Esta misma relación es relatada por Tayler (1997), pero como en los casos anteriores, la cuestión del territorio como cuerpo de la Madre, la estructura del territorio que corresponde a un cuerpo y que se replica en los cuerpos de los seres que conforman el territorio, se interpreta como una analogía que solo se deja planteada.

Hasta ahora, solo tres trabajos han abordado este planteamiento: Orozco (1990), Paternina (1999) y Arenas (2016). Orozco menciona que existe una relación

de correspondencia entre partes del cuerpo de *kaku Seránkua* y el territorio; así, los picos nevados serían la cabeza de *kaku Serankua*, su corazón serían las lagunas y los ríos serían las venas por donde corre el agua o sangre del cuerpo. Destaco que, en lo reportado por Orozco, el territorio es cuerpo del padre *Serankua*, no de la Madre primigenia, como me fue referido a mí por mis interlocutores. Paternina (1999) menciona también esta relación entre el cuerpo humano y el territorio, sin referir si el territorio es el cuerpo específicamente del Padre o la Madre. En todo caso, refiere la relación entre lugares de la Sierra y partes del cuerpo, a partir del entendimiento de una función en común, relación que entiende como “representación alegórica”, al igual que Orozco. El trabajo de Paternina busca dar luces sobre la noción de cuerpo y enfermedad para los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Encuentra que esa correspondencia entre partes del cuerpo y lugares del territorio es compartida por los Wiwa y los arhuacos, cuestión que no refiere específicamente para los Kogui y los Kankuamo. En todo caso, menciona que hay una imbricación entre cuerpo, territorio y orden social, y que las enfermedades responden a un desequilibrio causado por el no cumplimiento de las normas de comportamiento en alguno de estos ámbitos (cuerpo, territorio y orden social), que termina por manifestarse en los tres, dada su imbricación. Paternina también menciona la centralidad del ombligo para los arhuacos, siendo el lugar a partir del cual se estructuran tanto el cuerpo como el territorio, así como el lugar donde estos dos se articulan.

Por su parte, el trabajo de Arenas (2016) retoma la correspondencia entre el cuerpo humano, el territorio, las *kankurwas*, los cerros y el cosmos, dando cuenta de una relación fractal, en la que se replica una misma estructura en diferentes niveles. Arenas argumenta, siguiendo lo planteado por las investigaciones de Reichel-Dolmatoff y Tayler, que la *kankurwa* articula la proyección de una misma estructura hacia un nivel macro, el cosmos y un nivel micro relacionado con el cuerpo. La *kankurwa* contiene los opuestos complementarios fundamentales del universo Ikꞑ, es a la vez unidad cósmica y cuerpo, es la Madre y el cosmos, siendo que el cosmos se encuentra en el cuerpo y el cuerpo es a la vez el cosmos (ARENAS, 2016, p. 178-180). La *kankurwa*, según refiere Arenas, tiene cuatro niveles en su estructura (haciendo un corte lateral), que se corresponden con partes del cuerpo y con las etapas de la creación de la tierra fértil, que relata de abajo hacia arriba, de la siguiente manera: la base, el suelo, se corresponde con los pies o rodillas, y con *Bunekun*, la tierra blanca; el fin de las paredes y el inicio del techo se relaciona con órganos sexuales y con la

segunda etapa, *Munekun*, tierra amarilla⁹⁹; la mitad del techo, sería *Gunekun*, tierra roja que se corresponde con el corazón; y finalmente, el ápice de la *kankurwa*, relacionado con la cabeza, con el sol, y con *Seynekun*, la tierra negra y fértil. Esta estructura también se relacionaría con la división básica del cosmos que vincula las fuerzas negativas *gansigna*, neutro y positiva *duna* respectivamente con los genitales, el corazón y la cabeza, como referencié anteriormente según las palabras de Emilio Izquierdo. Arenas refiere este mismo movimiento, pero relacionando el corazón con el “mundo actual”, y la cabeza con el sol. Reproduzco aquí la imagen de Arenas en la que relaciona ese movimiento en el cuerpo humano y la estructura de la *kankurwa*.



Fuente: ARENAS, 2016, p. 183.

En relación a la Sierra, Arenas refiere que los pies son las partes más bajas de la Sierra, el cabello es la vegetación y el *tutusoma* de los hombres (gorro blanco de tejido firme), son las cumbres nevadas. Contrario a los autores anteriormente mencionados, Arenas no toma esta serie de relaciones (cosmos-montaña-*kankurwa*-cuerpo) como cuestiones representativas, como si lo hacen los autores mencionados que discurrieron sobre estos temas, pues señala que hablar de “representación”

⁹⁹ Arenas (2016, p. 130) da cuenta de que existen diferentes versiones de la creación de la fertilidad y la tierra negra, *seynekun*, siendo que las variaciones se dan principalmente sobre el nombre y color de la segunda y tercera tierra, pues la primera siempre es la blanca, *Bunekun*, y la última, es la negra, *Seynekun*. Así, en la versión que Arenas relaciona con la *kankurwa*, la segunda tierra es amarilla y se llama *Munekun*, mientras que la tercera es *gunekun* y es morada. En las versiones que me fueron narradas en campo y que se corresponden con Torres *et al.* (2001), la segunda tierra es *gunekun*, de color amarillo y la tercera es *munekun*, de color rojo.

implicaría pensar que son elementos que pueden entenderse por sí mismos, y no reconocer el carácter fundamental que estas relaciones y asociaciones tienen en la vida serrana.

Arenas profundiza en las nociones de cuerpo y su proceso de construcción, identificando los dos niveles de existencia, *tina* y *tikun*, que se manifiestan respectivamente en el cuerpo humano llamado *guchu* (manifestación “visible”) y en el *anugwe*, (manifestación “invisible”). Lo interesante del trabajo de Arenas es que demuestra que los cuerpos no son dados y se constituyen en los trabajos tradicionales, por el intercambio de *anugwe*, gracias a la mediación del mamo.

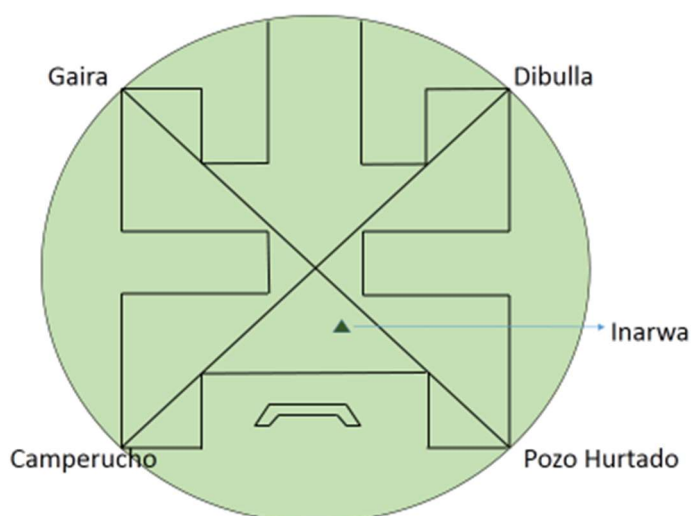
4.2 El cuerpo de la Madre y la Línea Negra

Retomemos a Jeremías Torres y su explicación. Jeremías se apoyó en un gráfico (que reproduzco a continuación¹⁰⁰) para explicarme que la Sierra Nevada de Santa Marta es un cuerpo, trazado desde la creación del universo¹⁰¹. El hilo de pensamiento de *Seránkua* es la “Línea Negra” que mantiene las conexiones entre los seres *kaku* y *zaku*, padres y madres ancestrales, llamados en los contextos de reivindicación política “espacios sagrados”, contextos en los que la “Línea Negra” se interpreta como frontera del espacio ancestral. Así el círculo que rodea el cuerpo sería la delimitación del territorio ancestral, en el que figuran los cuatro puntos principales que lo delimitan: Gaira, ubicado el departamento del Magdalena, al lado de Santa Marta; Dibulla, en el departamento de la Guajira; Camperucho y Pozo Hurtado en el departamento del Cesar, este último ubicado en la salida de Valledupar. Los cuatro puntos que sostienen la Sierra y que mencioné en el capítulo anterior.

¹⁰⁰ Este gráfico fue desarrollado por mamos y líderes Iku y ha sido usado en documentos para el entendimiento intercultural con las instituciones públicas y privadas. Así mismo figura en publicaciones de circulación interna para las escuelas, como el “Atlas Iku” (TORRES *et al.*, 2001), documento ya referenciado en el presente trabajo, en el que participó Antolino Torres, hermano de Jeremías. Esta gráfica es una de las que Jeremías tiene impresas en pendones y en las que se apoya en sus charlas y conferencias sobre el pensamiento Iku.

¹⁰¹ Es posible que este grafismo cuente con propiedades de agenciamiento, tal como sucede en múltiples casos de pueblos amerindios como los referidos en Lagrou y Severi (2013). Sin embargo, no me es posible profundizar en este sentido pues no vi su uso en otros prácticas o espacios diferentes al referido aquí.

Figura 45 — El cuerpo de la Madre, la Sierra Nevada de Santa Marta



Fuente: Elaboración propia a partir de grafica de Jeremías Torres.

Pero la “Línea Negra” no se refiere únicamente a la frontera del territorio, se refiere también al hilo que conecta a los seres del cosmos, estableciendo relaciones que permiten el flujo de principios vitales, de *anugwe*, gracias a lo cual la vida de cada ser y del territorio es posible. Por eso, los pueblos explican que el territorio es un tejido de relaciones (OGT, 2012). El hilo que conecta a los seres da forma a este cuerpo que es la Sierra, un cuerpo compuesto por múltiples seres entre los cuales circula *anugwe*. En ocasiones este cuerpo es identificado como el cuerpo de *Seránkua*, como es mencionado por Orozco (1990) y Torres *et al.* (2001), y en otros casos, como el cuerpo de la Madre universal. Jeremías, y en otra ocasión, mamo Rogelio, argumentaron que se trata de la fuerza que dio origen al universo, la cual es posible gracias al equilibrio de las fuerzas opuestas femeninas y masculinas, *duna* y *gansingna*, positiva y negativa. Como mencioné en el capítulo anterior, la fuerza creativa en todo caso es posible gracias a la conexión entre fuerzas opuestas, entre lo femenino y lo masculino, que convergen en el huso, objeto usado para la creación del cosmos (REICHEL-DOLMATOFF, 1978). De manera que tanto *Seránkua* como la Madre, tienen características femeninas y masculinas, y su poder radica en el equilibrio creativo de ambas. Esta confluencia sucede también en *Inarwa*, como lo señalé en el capítulo anterior a partir de las palabras de Mamo Rogelio.

El hilo de pensamiento que es la Línea Negra, es la fluidez del pensamiento, de *anugwe*, de principios vitales. Este hilo también teje las jerarquías y relaciones que

estructuran el cosmos, como he comentado. Sin embargo, dado que la Línea Negra atraviesa a todos los seres, todos se ven afectados y compuestos por estos flujos de pensamientos, así ningún ser puede ser interpretado en sí mismo. Se trata de un cuerpo compuesto, un ser plural que emerge en las relaciones entre quienes lo conforman. Las relaciones entre estos seres no están dadas y es necesario que el movimiento del tejido que creó el universo, se rehaga una y otra vez.

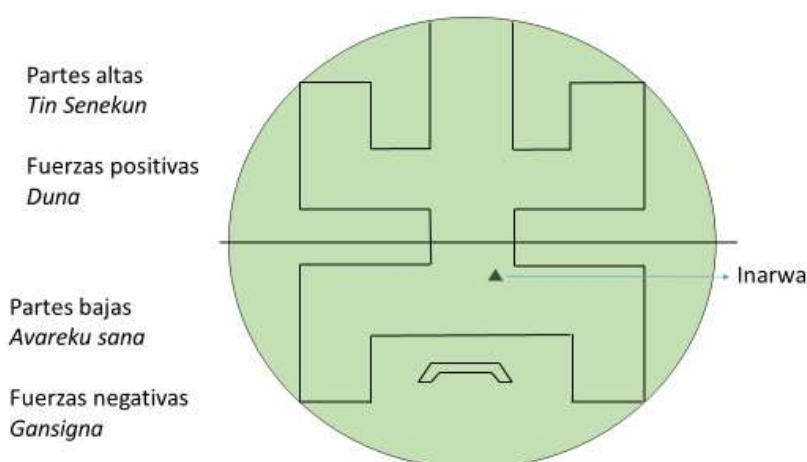
Cada ser en el cuerpo de la Sierra tiene una función, a partir de la cual se relaciona con otros seres. El cuerpo se mantiene vital en tanto existan las conexiones entre los seres que lo conforman, conexiones que se dan en el intercambio de *anugwe*. La vitalidad es entonces el fluir del *anugwe*, la circulación de pensamientos y conocimientos. El cuerpo de la Madre es el principio vital que debe permanecer en movimiento para existir. Ese *anugwe* se manifiesta en *tina* en los fluidos, sustancias y entidades, siendo que si bien responde a un principio vital, cada manifestación tiene su especificidad. El agua del mar reúne fluidos de fertilidad, semen y flujos vaginales de los padres primigenios. El agua dulce es la sangre del cuerpo de la Madre. La vegetación es el pelo y las vellosidades. Así mismo, cada ser tiene un cuerpo que moviliza sustancias, y en ellas su *anugwe*. “Cada cuerpo contiene el mundo”, me dice Jeremías, lo que parece una afirmación de una relación fractal entre los cuerpos de los seres y el territorio que es también un ser, compuesto de muchos otros, que se componen de otros y esos de otros... Circulación de potencias vitales, de pensamientos que movilizan sustancias y componen los cuerpos y al cuerpo territorio, un tejido de relaciones y funciones que se afectan entre sí y que se mantiene en diferentes escalas. Si bien existen principios cosmológicos y el tejido general se mantiene, este se compone de seres inestables, con tendencia al caos, en continuo movimiento, fluyendo entre diferentes escalas.

4.3 Partes altas y partes bajas

La ubicación de cada ser en ese cuerpo-territorio que es la Sierra Nevada, está relacionado con su función. Su lugar de origen es a partir de donde un ser se relaciona con los otros, siendo que cada lugar está relacionado con ciertas potencias. Según las descripciones de mis interlocutores, principalmente Jeremías, Faustino y mamo Miguel y mamo Tobías, el cuerpo tiene una división en el ombligo, que separa la parte superior, relacionada con el frío, el pensamiento y la potencia *duna* o positiva, de la

parte inferior, relacionada con el calor, la fertilidad y sexualidad y la potencia *gansigna* o negativa. Esta división se corresponde con lo que ya mencionamos anteriormente sobre el territorio y el límite que marca *Inarwa* separando las tierras altas de las tierras bajas. La manera de referirse en ikun a la parte superior del cuerpo y a las tierras altas es la misma, evidenciando su correlación: *tin seneku*, refiere la cumbre, lo alto y frío, lo *duna*; así mismo, la manera de referir la parte inferior del cuerpo y las tierras bajas, es una sola: *avareku sana*¹⁰², expresión que refiere la energía *gansigna*, lo “negativo”, lo caliente (Javier Rodríguez, comunicación personal, 2017). La confluencia de esas dos fuerzas opuestas es lo que estructura los cuerpos, el cuerpo/territorio, y las relaciones entre los seres, que deben darse entre opuestos complementarios.

Figura 46 — Arriba y abajo en el cuerpo de la Sierra Nevada



Fuente: elaboración propia a partir del gráfico del cuerpo de la Madre o *Seránkua* de Jeremías Torres.

¹⁰² Existen otros términos para esta separación entre partes altas y partes bajas, así como otras formas de escritura, dado que no hay unificación en la lengua ikun. Julio Torres escribe *uwareku zanu*, para referirse a las partes bajas, y *kuriguna zanu*, para las partes altas, si bien este último refiere lo mismo que *tin seneku*. Es posible que exista una diferencia sutil entre estos dos términos (*kuriguna zanu* y *tin seneku*) para referir las partes altas, pero no logré establecer cual podría ser. Las partes altas, como ya he mencionado, están relacionadas con el conocimiento, lo *duna*, los nevados y la sabiduría de *Chundwa*, por lo cual es posible que deriven varias formas de hacer referencia al gran conocimiento del padre que también es un estado ideal, y el lugar a donde viajan las personas al morir. Para el presente análisis, dejo los términos en sus acepciones sencillas que muestran la correlación entre el cuerpo y el territorio.

Jairo Zalabata me indicó que hay otros términos que son específicos para el cuerpo humano, que son: *azuray*, para la parte del ombligo hacia arriba del cuerpo, y *awarey* para la parte del ombligo hacia abajo. Nótese que se mantiene el entendimiento del cuerpo en dos partes divididas por el ombligo, al igual que el territorio. Para el caso de la parte baja, las palabras *awarey*, cuya *w* se pronuncia como “v”, y que refiere específicamente al cuerpo humano, y *avareku*, que refiere a las partes bajas tanto del territorio como del cuerpo, según mis interlocutores, comparten la misma raíz.

Reichel-Dolmatoff ya había mencionado que el universo Iku se estructura a partir de fuerzas opuestas (1991, p. 156). *Duna* y *gansigna*, “positivo” y “negativo” serían el binomio fundamental, que se plasma en el cuerpo y el cuerpo-territorio en la división arriba y abajo. A partir de este par fundamental, se desprenden otros como hombre/mujer, frío/caliente, izquierda, derecha, etc. Sin embargo, no se trata de dicotomías, no se trata de binomios excluyentes, como es el caso de la racionalidad hegemónica moderna y su dicotomía estructurante naturaleza/cultura (LATOUR, 2007; DESCOLA, [2005] 2012).

Como mencioné anteriormente, en el universo Iku, lo *duna* y *gansigna*, como fuerzas positiva y negativa, no son categorías de valor de lo bueno y lo malo. Se trata de fuerzas complementarias interrelacionadas que permiten la vida. Se trata de la misma relación de interdependencia ya mencionada entre las existencias *tikun* y *tina*. El nexos entre lo *duna* y lo *gansigna* estructura el cuerpo, el territorio, y así mismo los vínculos entre los seres que conforman el cuerpo/territorio. En todo caso, no son atributos estáticos, pues como mencionaba Jeremías, nada es absolutamente *duna* ni nada es absolutamente *gansigna*. “Lo de abajo” *avareku sana*, relacionado con la fuerza *gansigna*, es una fuerza que “sostiene”, según mamo Miguel, no es “negativo” en sí mismo, es una gran fuerza creadora que debe ser regulada para potenciar lo “positivo” *duna* y no permitir que se convierta en un obstáculo. Debe regularse para usar su poder para lo *duna* lo “positivo”. Esa regulación se realiza en el cumplimiento por parte de los *anugwe jina* de sus funciones y responsabilidades en el cuerpo-territorio de la Madre. Según la Ley de Sé, la función de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es realizar los trabajos tradicionales con la mediación de los mamos. Lo *gansigna* no es un atributo absoluto, y la relación *gansigna* y *duna* es más bien una dinámica de transformación. Un ejemplo de esta fuerza *gansigna* es la potencia sexual; sin esta no habría vida, pero debe ser regulada pues su exceso, para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, implica debilidad y caos. Esa fuerza que hace parte de *avareku sana*, “lo de abajo”, debe ser regulada para que sirva a la vida y no a su destrucción. Dejarse llevar por los impulsos sexuales es permitir el avance en el propio cuerpo del calor, de lo “negativo”, siendo una fuerza inestable que debe ser constantemente regulada. Cuando se realizan trabajos tradicionales para combatir una fuerza negativa o en medio de un conflicto, se indica mantener abstinencia sexual, pues la fuerza *gansigna* del sexo puede fortalecer la amenaza que se está intentando combatir. Mamo Rogelio, Ángel Izquierdo y en varias reuniones de

líderes y mamos, escuché decir que la dificultad de todos de mantener la abstinencia sexual es una fuerte debilidad del pueblo Iku. Es por eso que los *seymakes* son tan importantes en todos los procesos que se adelanten. *Seymake* son niños y niñas considerados con un gran poder, cuyo pensamiento debe ser cultivado para apoyar alguna causa colectiva, de la cual se vuelven su sostén. Su poder tiene que ver con su pureza, con el hecho de no haber tenido relaciones sexuales, ni comer sal. El proceso de *Inarwa*, por ejemplo, cuenta con niños *Seymake* que viven en la comunidad de *Karwa*.

Esta precisamente es la función de *Inarwa* en el cuerpo de la Madre, la regulación de la sexualidad, de la reproducción. Como todos los seres, su ubicación en el cuerpo de la Madre está relacionada con su función, por lo cual *Inarwa*, estaría ubicado “debajo de la cintura”, según Jeremías. Mamo Miguel por su parte, señala específicamente que *Inarwa* está en el ombligo. En todo caso, es desde ahí que *Inarwa* separa lo caliente, que estaría de la cintura hacia abajo, de lo frío, que estaría hacia arriba, hacia *Chundwa*, el pico nevado. Recordemos que anteriormente en este mismo capítulo, mencionamos que, si bien *Inarwa* es el cerro del maíz, siendo *in* maíz y *rwa* cerro, su nombre también está relacionado con la regulación sexual, pues refiere al verbo *inan*, abstenerse, permanecer. “Permanecer” hace referencia a cumplir la misión que le fue otorgada por *Seránkua* de cuidar su semilla, la fertilidad de la tierra, que asegura la existencia de los seres del cosmos, mediante periodos de abstinencia sexual.

La ubicación de *Inarwa* enraíza su función y su dominio en el cuerpo de la Madre: al ser el cerro de la abstinencia, implica que es quien regula las relaciones sexuales, en este sentido, es dueño de la procreación. Es quien cuida de la fertilidad del territorio/cuerpo, es el padre de semillas, de la posibilidad de que la vida germine. Para el fluir de la vida, *Inarwa* regula las conexiones con los elementos que los Iku entienden como vitales: el fuego *gey*, el trueno *kwimagwe*, el agua *je*, la tierra *ka*. *Inarwa* al estar ubicado en el ombligo de la madre, cuida de la placenta, alimento primordial en el que confluyen los elementos que permiten la vida. *Inarwa*, según mamo Miguel, es padre de lo que alimenta y lo que hace que la gente sea gente. Lo que alimenta, como ya había sido explicado por los mamos en la reunión que lideró Jeremías en *Simonorwa*, no es solo la comida. Todo con lo que una persona entra en contacto es su alimento, pues es incorporado tanto en su cuerpo como en su pensamiento. Sustenta a la persona, en todas las manifestaciones de su existencia.

Todo lo que existe es semilla en tanto tiene *anugwe*, que puede servir de alimento a todos los seres del cosmos, en los trabajos tradicionales. El *anugwe* de un ser está presente en todo lo que hace y produce: en su palabra o *gakanamu*, en lo que siembra, en lo que teje, en lo que canta, que alimentará a quien sea su receptor. El *anugwe*, es pensamiento/conocimiento/ habilidad, es la existencia en *tikun* de un ser, es su potencia vital. Los mamos dicen que todo lo que existe, es semilla en *tikun*, que fue sembrada, creció y maduró en *tina* para cumplir su función en el mundo, en el cuerpo-territorio de la madre. Así, cuando los seres entran en contacto, hay un intercambio de alimento y se produce una relación; *Inarwa*, en ese sentido, sería padre de semillas, regulador de la sexualidad, la fertilidad y en general de las relaciones entre los seres en las que hay un intercambio de alimento y por tanto, una afectación. Es necesario entonces profundizar en la noción de alimento y la agencia de este en la construcción de personas, lo cual haré más adelante.

Igualmente, es relevante la ubicación de *Inarwa* como ombligo del cuerpo-territorio, lo que, entre otras cosas, lo hace regulador de la placenta, que como señaló Orozco (1990), es de donde surge el cuerpo y el territorio. Mamo Francisco, con quien conversé una vez por el cerro *Bunkuta*, me dijo que la placenta no es solo el origen de la vida, en ella se gesta, pero está presente durante toda la vida de las personas, pues desde ahí se regulan sus transformaciones. La placenta sostiene la vida, es el alimento esencial, la madre que regula toda la existencia. Es así como *Inarwa* tiene incidencia en las fases del ciclo vital, por lo cual decía Jeremías, es necesario ubicar a *Inarwa* en el espacio y el tiempo, como lo haremos posteriormente.

Continuando con el cuerpo-territorio de la Madre, si bien *Inarwa* debe cuidar que no suba el calor de las partes bajas, esto no quiere decir que lo de abajo no deba subir en absoluto. Las potencias *duna* y *gansigna* se necesitan la una a la otra, deben estar en movimiento e intercambiar, pues es en su fluidez, en su circulación, que la vida es posible. Los seres y elementos de las partes altas y de las partes bajas, tienen en sí mismos la potencia de su lugar de origen, y deben alimentar a su opuesto complementario.

Lo de arriba o *tin seneku*, está relacionado con lo *duna*, lo frío, el pensamiento, lo masculino. *Chundwa*, el gran padre Mamo, el pico nevado, se encuentra aquí. El *tutusuma*, un tipo de gorro tejido que usan los hombres *Ikɛ*, remite al conocimiento y pensamiento de este gran padre, a la nieve. Las lagunas que se forman en las altas montañas son madres ancestrales, como *Naboba*, quien es madre del agua, de la

gente (indígenas y no-indígenas o *bunachi*) y del tejido. En las partes altas se forman los más de 35 ríos que llevan agua por toda la Sierra, siendo la principal fuente hídrica de la región caribe. Los ríos son las venas del cuerpo de la madre. Según mamo Miguel, el agua *jé* es alimento, que baja nutriendo y limpiando a todos los seres en su camino hasta llegar al mar, en donde se convierte en nube, limpiándose y llegando de nuevo a las tierras altas, para continuar su ciclo y volver a bajar. Así, el agua de los ríos, la sangre del cuerpo-territorio de la Madre es la principal potencia vital que mantiene las conexiones del territorio/cuerpo. Los mamos aconsejan no tener pensamientos “negativos” ni sentimientos como la tristeza, *chuví*, en la orilla de los ríos, pues estos se los llevarían consigo y los esparcirían por todo el territorio.

Los ríos conectan. Recordemos que los trabajos tradicionales que se realizaron para dar inicio a la reunión de concertación entre los líderes Iku y las empresas demandadas por *Inarwa*, se realizaron en *kadukwes* ubicados a cada lado del río Ariguaní, el río que nace en *Inarwa* y de esta forma nos ponía en contacto con él, traía su presencia a la concertación. Así mismo, los *bunachi* que participamos en el diagnóstico participativo sobre *Inarwa*, hicimos otro trabajo tradicional que incluyó por supuesto la limpieza de nuestros pensamientos e intenciones, depositándolos en algodones que entregamos a los mamos y que ellos entregarían posiblemente a *Inarwa*. También tuvimos que sumergirnos completamente cuatro veces en las frías aguas del río Ariguaní, estando en ayunas, temprano en la mañana. De esta forma, la fuerza de *Inarwa* “estaría de acuerdo” con nuestras responsabilidades, como nos dijo Jairo, quien traducía el trabajo que nos dirigió un mamo de *Simonorwa*.

No todas las aguas son iguales. Como ya había comentado, el agua, así como todos los elementos vitales, responden a un *anugwe*, digamos central, pero cada manifestación del agua tiene su especificidad y su propio *anugwe*. El *anugwe* primordial del agua se llama *anugwe anisi*, que refiere según Mamo Vicencio, a la fuerza del agua antes de ser “tocada”, es decir su fuerza en estado de pureza, sin haber sido afectada por ninguna otra potencia /ser. Esta fuerza la tienen las lagunas *Seymake*, y su fuerza se debe estar presente en los partos. Si bien se supone que las lagunas y el agua se relacionan con lo femenino, estas surgen en la parte masculina, en el frío. Existen aguas masculinas, positivas, *je duna*. Son las aguas que corren, que

están sanas y llevan alimento. La lluvia *jewvi*, puede ser positiva si no es muy fuerte. El sereno¹⁰³ puede ser “positivo” *mochi duna*, cuando no destruye los cultivos.

Por su parte, las aguas negativas no necesariamente son aquellas que destruyen o hacen daño. El mamo David Villafaña cuenta en la película “Naboba. Visión ancestral del agua del pueblo arhuaco” (YOSOKWI, 2015), que las aguas negativas, femeninas, *je gansigna*. “espantan” las enfermedades por medio del baño del cuerpo y de las manos, pues limpian y se llevan la suciedad. Sin embargo, esto debe hacerse con conocimiento y mediado por un mamo que sepa, pues si se hace sin saber, el “espíritu será apresado”, y el agua terminará haciendo daño.

Lo de abajo o *avareku sana*, lo *gansigna* relacionado con lo caliente, lo “negativo”, lo femenino, la potencia sexual, reúne un gran poder en las playas y en el mar. La vida proviene del agua, del mar. En este, se unen los fluidos sexuales femeninos y masculinos, el semen y los flujos vaginales. Lo salado, se relaciona con sexo. El mar se llama *makuriva*¹⁰⁴, que es la misma palabra que designa el semen. Ningún arhuaco diría que el mar es semen, pero el hecho de que se use la misma palabra para designar ambos líquidos considerados vitales, me parece que implica que responden a una misma potencia en *tikun*, en pensamiento, si bien son manifestaciones en *tina* diferentes. En este mismo sentido, la sal, “lo salado”, remite al sexo, lo que parece tener relación con que la sal sea un alimento a ser evitado cuando se realizan trabajos tradicionales y también se debe mantener abstinencia sexual. Lo mismo sucede en la alimentación de los niños y muchachos que se forman para ser mamos, y en los niños y niñas que son *seymakes*. “Pensar en salado” es pensar en sexo, es algo que debe ser evitado en caso de abstinencia sexual o cuando no se quiera atraer esa fuerza al propio cuerpo. Así me aconsejó en una ocasión mamo Miguel, en una conversación sobre un incidente de violencia sexual que ocurrió en el territorio. Mamo Miguel me dijo que para protegerme, no debía “pensar en salado”, de esta manera esa fuerza no sería atraída a mí en el territorio. El punto es que el agua de mar, los fluidos sexuales y la sal, están relacionados por una misma fuerza en *tikun*, que se manifiesta en estas diferentes sustancias en *tina*, las cuales comparten el mismo potencial de afectación.

¹⁰³ En Colombia se le llama “sereno” a la bruma y leve llovizna característica del anochecer y amanecer en lugares fríos.

¹⁰⁴ También se escribe como *mukuriva*, que es como parece escrito en CIT, 2015. Yo escribo *makuriva*, es que la forma como me indicaron mis interlocutores.

El mar, tampoco es homogéneo. Está conformado por 7 franjas, que implican diferentes tonalidades de azules, violetas, amarillos y rojos (CIT, 2015, p. 23). El encuentro entre los fluidos sexuales masculinos y femeninos, ocurre en la espuma que se forma en las playas. Es ahí mismo en las playas donde se consiguen los diferentes tipos de conchas de mar, importantes “materiales” o *a’burus* que se usan en diversos trabajos tradicionales. Un tipo de bivalvo llamado *jotimwɨ*¹⁰⁵, es usado para hacer la cal *impusu* que se deposita en el poporo, que es alimento para el útero femenino. Otros tipos de conchas llamadas *mɨchurɨ* y otras llamadas *zhirichɨ*, son entregadas a niñas y niños respectivamente, en el ritual en que se entrega el nombre, y sus formas evocan los genitales femeninos y masculinos. Cada tipo de concha o caracol tiene un uso diferente, siendo que algunas (no se específicamente cuales) son recogidas para ser llevadas y alimentar a las partes altas, asegurando la conexión entre *avarekɨ sana* y *tin senekun*. No sobra decir, que hay otros “materiales” o *a’burus*, como piedras, semillas, o insectos, de las partes altas que son llevados abajo para alimentar las playas y las tierras bajas.

Figura 47 — Concha *Jotimwɨ* para hacer cal.



Fuente: Fotografía cortesía de Alejandro Suárez.

¹⁰⁵ Arca zebra o “asa de peru” en portugués.

Figura 48 — Zhirichu y muchuru



Fuente: Archivo de la autora.

La vegetación del territorio/cuerpo de la madre, se relaciona con el pelo y las vellosidades corporales, que en lo posible no deben ser cortadas. Los cuerpos y el cuerpo-territorio de la Madre deben conservarse sin hacer cortes, ni perforaciones, ni deben pintarse pues esto alteraría sus funciones. Las modificaciones de los cuerpos Iku tienen que ver con la incorporación de lo que los Iku llaman “materiales” o *a’burus*, seres o elementos del territorio, que como continuaré argumentando a lo largo de este trabajo, tienen una agencia que responde al *anugwe* de su lugar de origen, forma y color. Estos *a’burus* usados en los trabajos tradicionales son potencias presentes en el cuerpo- territorio y se incorporan a los cuerpos de otros seres, dotándolos de *anugwe*, de un pensamiento, conocimiento o habilidad.

4.4 Circulación de pensamientos, conocimientos, afectos manifestados en sustancias

Las diferentes sustancias que responden a una misma potencia en pensamiento, corresponden a las sustancias que cada cuerpo diferente produce, pero que, en todo caso, deben circular entre los cuerpos diferentes. Es decir, el cuerpo de la Madre tiene sus fluidos sexuales en el mar, los humanos tienen sus fluidos sexuales en sus genitales. Pero los humanos deben incorporar elementos que tengan la potencia reproductiva del cuerpo de la madre, los bivalvos y gasterópodos, cuya forma

refiere los genitales humanos, para que sus fluidos se llenen de fuerza y buen pensamiento. Así mismo, el cuerpo de la Madre, recibe e incorpora los fluidos sexuales de los humanos, después de ser limpiados, y con ellos se cura y se fortalece¹⁰⁶. Tanto el cuerpo de la Madre es una prolongación de los cuerpos humanos, como los cuerpos humanos son una prolongación del cuerpo de la madre. Su existencia es posible en tanto construyan una consustancialidad, en la cual circulan pensamientos/conocimientos que sostienen esas potencias vitales.

Retomemos algunos de los aspectos mencionados hasta ahora. Tenemos que el cuerpo-territorio de la madre es un circuito de conexiones, un tejido entre los seres que lo conforman, siendo que cada uno de ellos tiene una responsabilidad, una misión, que aporta al funcionamiento de todo el tejido. Los seres entre los cuales se teje el territorio, que también es el cuerpo de la fuerza creadora, bien sea la Madre o *Seránkua*, son *anugwe jina*, todos los seres cuya vitalidad radica en que tienen *anugwe*, potencia vital relacionada con pensamiento, conocimiento o habilidad. Una cierta dimensión de ese cuerpo-territorio, está marcada por las jerarquías entre los *anugwe jina*, jerarquías vinculadas a relaciones de descendencia establecidas desde la creación del mundo, según las cuales los seres ancestrales, *kakus* y *zakus*, padres y madres, son mamos y mujeres con *anugwe* fuerte y poderoso. Estos seres fueron ordenados por *Seránkua* en las partes bajas, *avareku sana* y en las partes altas, *tin seneku*, de acuerdo a su función en el cuerpo-territorio, relacionada con las fuerzas *gansigna*, negativa y *duna*, positiva, respectivamente. Si bien cada ser tiene su propio *anugwe*, estará relacionado con la potencia de su lugar de origen, donde “amaneció”.

En todo caso, estas fuerzas no corresponden a propiedades absolutas, siendo que son más bien potencias dinámicas que deben estar en movimiento, pues su circulación mediante los intercambios de alimento es lo que mantiene al cuerpo-territorio vivo. Estas fuerzas están presentes en seres y elementos vitales como el viento, el agua, la sangre, la tierra, el fuego. También están presentes en otros seres y elementos como las conchas del mar y las piedras. Estos elementos al cargar esas potencias, son usados como *a'buru*, alimento en los trabajos tradicionales. Como ya vimos, hay un patrón del cuerpo se replica en el territorio que es también un cuerpo, y el movimiento e intercambio de potencias entre seres para mantener la vitalidad, establecen las relaciones que construyen tanto al territorio, como a los cuerpos de los

¹⁰⁶ En el capítulo 6 hago referencia al uso y entrega de fluidos del parto, por ejemplo, para la curación y alimento del cuerpo de la Madre.

seres que lo componen, aspecto que continuaré desarrollando a lo largo de este trabajo.

Quiero resaltar, que la relación entre cuerpo y territorio que he presentado hasta aquí, no puede restringirse a lógica de la representación que atraviesa los primeros trabajos que abordaron el tema del cuerpo en la Sierra Nevada. Esta lógica también ha sido usada en documentos propios indígenas que buscan traducir su propio mundo para el diálogo interinstitucional. Sin embargo, gran parte de la complejidad y de la multiplicidad que atraviesa el cosmos serrano se queda por fuera. La lógica de la representación se basa en la división entre naturaleza y cultura, en tanto necesita una realidad externa y objetiva, la naturaleza, que es interpretada en términos de “creencias culturales”, siendo la representación el método epistémico propio de la constitución moderna y su política colonial, como señala De la Cadena (2015, p. 100, 295). Las prácticas Iku que he presentado y que continuaré profundizando en las siguientes páginas, corresponden a un mundo en el que la naturaleza no es una exterioridad. Las relaciones entre los cuerpos y el cuerpo-territorio de la Sierra Nevada dan cuenta de vínculos que los atraviesan y permiten su existencia, en tanto emergen en la relación. Los seres son organizaciones particulares de fuerzas incorporadas en las relaciones. Son acontecimientos. Es por esto que afirmar que el territorio es un cuerpo, va más allá de simplemente establecer una estructura que se replica en dos entidades diferentes o autocontenidas. No pretendo por tanto hacer un listado de las correspondencias entre el territorio y el cuerpo, o hacer un diagrama en donde veamos equivalencias entre puntos clave del territorio interpretado “como” cuerpo, a partir de la funcionalidad de un cuerpo biológico. En este caso, vemos que hay prácticas que señalan que opera una continuidad, en diferentes escalas, en otra manera de entender el cuerpo, sea este el cuerpo de la Madre, la *kankurwa*, el cosmos, etc., es relevante entonces, entender cómo opera esa continuidad en esa noción particular.

Es fundamental retomar lo mencionado por Arenas (2016), en tanto a que cuerpo, territorio, cosmos, etc., no son unidades que se entienden por sí mismas, siendo que las asociaciones y relaciones que tejen entre, sí son las que constituyen la particularidad del universo serrano, y una noción de cuerpos compuestos. Como menciona Wagner (1991), tomar aquello que hace parte de un tejido mayor, como categorías substantivas, como parte de un sistema representacional, “implica una fuerte garantía de que la consciencia y los usos nativos de esas posibilidades [de relación] serán desconsiderados, negligenciados, o mal interpretados como intentos

rústicos de construcción social” (p. 6, mi traducción). Las posibilidades a las que se refiere Wagner son las de las relaciones fractales, un modelo matemático que se basa en los aportes del análisis de M. Strathern (2005, [1988] 2006) sobre la noción de persona melanesia como ser compuesto, dividido. Un ser que no es indivisible y por lo tanto es “más que uno”, pero es “menos que dos”¹⁰⁷, en tanto su composición no es una suma de partes o de unidades. Se trata de entidades diferentes vinculadas por conexiones parciales, que no conforman una totalidad cerrada. La relación fractal entre el cuerpo humano y el cuerpo de la madre puede dar pistas sobre la noción particular de cuerpo en el universo serrano, y las relaciones en las que este puede emerger como tal.

El análisis del cuerpo en antropología encuentra un referente importante en Merleau Ponty y su obra “Fenomenología de la percepción” ([1945] 1994), influenciada por Marcel Mauss y sus análisis sobre la noción de persona y los aprendizajes sobre técnicas del cuerpo. Los planteamientos de Merleau-Ponty hacen referencia a la experiencia del mundo desde un cuerpo orgánico que permite la percepción del mundo como una exterioridad al ser. Para la etnología de las tierras bajas suramericanas, un hito relevante es el trabajo de A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro (1979), en el que señalan que etnografías de esa área evidencian que el cuerpo biológico no es una noción universal sobre la cual se proyectan identidades y roles sociales. Los casos amerindios, de maneras particulares, dan cuenta de que el cuerpo es una matriz simbólica que articula cuestiones sociales y cosmológicas. La corporalidad y los procesos de construcción de personas, serían ejes organizadores de los universos indígenas suramericanos. En resonancia con este trabajo, se han desarrollado muchos análisis sobre el cuerpo y la construcción de persona como cuestiones procesuales, entendiendo a los seres tanto humanos como extrahumanos como entidades no cerradas, no dadas, sino en constante flujo y construcción, incentivados por el intercambio de propiedades con otros seres del cosmos, haciendo parte de campos relacionales (SANTOS GRANERO, 2012). En este extenso marco, podemos mencionar por ejemplo los trabajos de McCallum, (1998), Taylor, (1996);

¹⁰⁷ Strathern usa la frase de Donna Haraway “one is too few, but two are too many” al referirse a la constitución de los cyborgs (HARAWAY 1985 *apud* STRATHERN, [1988] 2006).

Belaunde, (2001), Vilaça, (2005), Fausto, (2002), Overing (1999), Viveiros de Castro ([2002] 2011¹⁰⁸), Tola, (2012).

La noción de cuerpo de los Iku resuena en el marco de estos análisis. La búsqueda por el sentido de *Inarwa* nos ha llevado a indagar por las relaciones que se establecen entre los seres, en tanto estas se basan en el intercambio de lo que se considera es alimento, aquellas sustancias o elementos que median tanto potencias vitales como relaciones, en las que los seres son producidos y afectados constantemente. En este marco, el territorio es experimentado como ese tejido de relaciones en el que circulan potencias vitales, circuito de conexiones parciales en el que tanto los seres como el territorio vienen a existir. Cada ser está compuesto por las relaciones que establece en sus intercambios cotidianos y trabajos tradicionales, de manera que cada ser, puede ser entendido como un microcosmos social (STRATHERN, [1988] 2006).

Figura 49 — Vivienda de mamo Miguel en el cerro *Kurucutá*, con *Inarwa* al fondo, hacia la derecha.



Fuente: Archivo de la autora.

Esas cuestiones relacionales que componen *anugwes*, dominios de conocimientos y gobierno, tiene relación con lo que argumenté en el capítulo 2. En este sentido, podríamos entender los cuerpos a partir de la circulación de

¹⁰⁸ Tal vez vale la pena mencionar, que el libro “A inconstância da alma selvagem”, de E. Viveiros de Castro, ([2002] 2011), reúne una serie de trabajos publicados anteriormente.

pensamientos/habilidades/conocimientos. Si entendemos la configuración de *Inarwa* desde el *anugwe*, la definición de Viveiros de Castro del cuerpo podría ser adecuada para el caso Iku, el cuerpo como “conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus* (...) un conjunto /haz de afecciones y capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, [2002], 2011b, p.380, mi traducción), una concepción abstracta, en la que el cuerpo implicaría un punto de vista al cual el alma se adaptaría. El caso de la Sierra no implica la intensa metamorfosis de los casos amazónicos, ni la centralidad del punto de vista que estaría dado por los cuerpos. Si bien, si hay una centralidad del *anugwe* como afecciones y capacidades, las sustancias no pasan a un segundo plano, y lo relevante es la circulación de esas afecciones y capacidades, que están ligadas a ciertas sustancias. De hecho, ya vimos que la consustancialidad es un elemento importante, que señala que no existe un cuerpo y un alma, si no conocimientos, pensamientos, habilidades que se manifiestan en sustancias, y los cuerpos se componen de estos, que no son dos principios sino manifestaciones duales de una misma existencia. Retomaré esta discusión sobre el cuerpo en el capítulo 6, en el que me refiero a la construcción de cuerpos y personas. Por ahora continuaré haciendo referencia a lo que sugiere el entendimiento del cuerpo-territorio y la relación que lo entreteje con los cuerpos que permiten su existencia.

He señalado que la función de los seres del territorio, como el caso de *Inarwa*, se corresponde con una función en relación al territorio como un cuerpo. Un sistema conectado en el que hay entidades con funciones diferentes, y entre las cuales debe circular pensamiento, capacidades, afectos y sustancias. Mi intención no es intentar hacer un listado de correspondencias entre los cuerpos sino profundizar en la relación que plantean. Mi intención, más que hacer un diagrama en donde veamos equivalencias entre el territorio interpretado “como” cuerpo, es abordar la configuración que hace que el territorio también sea un cuerpo. A mi entender, esto radica en que los cuerpos están formados por potencias en *tikun*, cuya manifestación en *tina* es diferente en el cuerpo humano llamado *guchu* y en el territorio/cuerpo, siendo que comparten una misma función. La correspondencia puede estar sugerida por la ubicación, el color, la forma. En todo caso, todo lo que existe en el cuerpo-territorio de la Madre es alimento potencial que puede ser usado para asegurar la supervivencia de los seres que lo componen, en su existencia *tina*, y también *tikun*. Estas potencias son alimento al ser usadas como *a'buru* en los trabajos tradicionales y tienen el potencial tanto de curar como de hacer daño, por lo cual la mediación del

mamo es necesaria, para “equilibrar” lo “negativo” y hacer que este no sea un obstáculo para lo “positivo”, como discutíamos sobre la dinámica entre los de abajo, *avareku sana* y lo de arriba, *tin seneku*. “La Madre nos da todo lo que necesitamos, todo está aquí. Nosotros debemos cumplir y cuidar”, me dijo un día mamo Tobías, abriendo sus brazos, como queriendo señalar la amplitud de la Sierra. Mamo Miguel, por su parte, mencionó, que todos los “materiales” o *a’burus* que se encuentran en el cuerpo-territorio de la Madre, los tenemos en nuestro propio cuerpo. Esos *a’buru* son alimento, son pensamiento y conocimiento incorporado.

Los Iku y en general los cuatro pueblos de la Sierra, como parte de los *anugwe jina* del cuerpo-territorio, también tienen una misión que cumplir, como advirtió mamo Tobías. Insistentemente los pueblos de la Sierra afirman que su misión es cuidar la Sierra mediante el cumplimiento de la *Ley de Sé*, su responsabilidad es mantener el equilibrio del mundo que está en constante movimiento y tiende al caos. Uno de los aspectos de ese cumplimiento es realizar los trabajos tradicionales, gracias a los cuales se mantiene la vitalidad de la Sierra, pues se refuerzan las conexiones que la constituyen, a la vez que se constituyen los cuerpos de las personas que realizan dichos trabajos.

Los trabajos tradicionales permiten el intercambio entre opuestos complementarios del cuerpo-territorio, alimentando la Sierra. Los trabajos tradicionales según los Iku, son retribuciones por usar elementos que hacen parte de la creación de uno o varios dueños, por eso en español son traducidos como “pagamentos”. Los trabajos tradicionales también se realizan para la adquisición de conocimientos, que como hemos mencionado hacen parte de los dominios de sus múltiples dueños, y como parte de su creación, también deben ser retribuidos. Como retribución por el usufructo de su creación, los *kaku* y *zaku*, los “dueños” deben recibir lo que les hace falta, su opuesto complementario, de esta manera son alimentados. Si no se retribuyen los conocimientos o lo que nosotros *bunachi* llamaríamos “recursos”, su dueño “cobra” lo que le corresponde mediante enfermedades. Realizar trabajos tradicionales es establecer relaciones de intercambio con los dueños, relaciones que como sugirió Arenas (2016), y como pretendo argumentar a lo largo de este trabajo, son intercambios de doble vía en la que todos los seres involucrados son afectados por los *anugwes* de los otros.

Los trabajos tradicionales implican movimiento, andar el territorio. En primer lugar, se hace una consulta al mamo, quien determina qué elemento se necesita para

el trabajo que se quiera realizar. Por ejemplo, mi amiga Plácida tenía una mula que estaba enferma. Según el mamo que consultaron, debían traer una piedra específica de la nevada para hacer trabajo tradicional. Plácida fue con su esposo a buscar la piedra, hicieron el trabajo con el mamo, y luego fueron a dejarla, con otros *a'burus* en un *kadukwe* cerca de una finca que tienen más abajo de *Simonorwa*, la comunidad donde viven. *Kundive*, una amiga de Nabusímake, me contó que una de las dos veces que ha subido a la nevada, fue para dejar un *a'buru duna* que habían hecho por el “bautizo”¹⁰⁹ de su hija más pequeña. Ese viaje lo hicieron con su esposo, su bebé y su cuñado. La primera vez que subió, fue a acompañar a una pariente y su familia a dejar su *a'buru* de matrimonio. (conversación personal, 2017).

Las habilidades y conocimientos necesarios para cada etapa de la vida, también se adquieren haciendo trabajos tradicionales, que hacen parte de la experiencia en el territorio: es necesario recorrerlo y tejer relaciones con los seres que lo componen, para posteriormente, incorporar potencias de esos seres en objetos que materializan tanto los conocimientos/habilidades adquiridos, como la relación. Como vimos anteriormente, los campos de conocimiento no son propiedades cerradas ni exclusivas de un solo dueño. Se trata de dominios yuxtapuestos que pertenecen a varios dueños. El conocimiento no pertenece a un solo ser, así como ningún mamo tiene todo el conocimiento. En su tesis, Arenas (2016) se refiere al conocimiento de *poporear*, usar el poporo para mascar la hoja de coca o *ayu*, actividad masculina y fundamental en el universo serrano, y describe de una manera sintética y clara cómo en esta actividad confluyen diversos conocimientos:

El conocimiento sobre el manejo de la coca se complementa con el conocimiento referente al proceso en que un niño se convierte en hombre. Ambos están relacionados a su vez con el conocimiento sobre el uso del *impusu*, una cal que se obtiene luego de calentar ciertas conchas de caracol marino y que es guardada en calabazas llamadas *jo'buru*. Estos diferentes conocimientos (*kunsamu*) se unen en el acto del mambeo de la hoja de coca o “*poporeo*”, acto constitutivo del ser hombre entre los indígenas de la Sierra y que es frecuentemente definido como el conocimiento propio del hombre (parte fundamental de su *kunsamu*). El consumo de la hoja de coca (*haju*) se hace mezclando en la boca un poco del polvo de concha de caracol (*impusu*) que extraen del *poporo* con la ayuda de un bastoncillo de madera (*so'kunu*). El exceso de saliva mezclada con los restos de hojas y conchas que queda en la extremidad del bastoncillo es depositado en el bulbo superior del *poporo*, creando con el tiempo una costra o “enchape”, cuya importancia radica para los serranos en que en ella se registran todas las acciones, pensamientos, intensiones, sentimientos y deseos de quien *poporea*.

¹⁰⁹ “Bautizo” es la manera como los Iku se refieren al ritual de *Jwa Unkusi* cuando hablan con no indígenas. En el próximo capítulo abordo esta cuestión.

Sólo quienes poseen el *kunsamu* y el permiso de los demiurgos pueden sembrar, tostar y consumir las hojas de coca. Sólo las mujeres que poseen el conocimiento y el permiso de los seres originales pueden cosecharlo. Cada uno de estos conocimientos está vinculado a uno o varios lugares en particular, es decir, a diferentes *lugares* primordiales los cuales están dispersos por lo largo y ancho de la Sierra Nevada. De esta forma, la práctica del *poporéo* o *jo'buru isun* como es llamado en *i'kun* vincula diferentes conocimientos-prácticas que involucran elementos relacionados al ciclo vital, al sexo, a relaciones genealógicas, etc., es decir, involucra conocimientos (*kunsamu*) ligados a diferentes lugares primordiales (*ka 'dukwu a'zunin*) que están dispersos por toda la Sierra. (ARENAS, 2016, p. 108).¹¹⁰

El constante movimiento “vertical” de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta entre diferentes asentamientos, fue inicialmente atribuido al aprovechamiento de los diferentes pisos térmicos en términos de cultivos, lo cual, aportaría diversidad a la alimentación (por ejemplo, Reichel-Dolmatoff, 1985). Esto explicaría el hecho de que cada familia tiene viviendas o “fincas” en diferentes altitudes. Sin embargo, Villegas (1999) y Cayón (2003) sugieren que además de cuestiones ecológicas relacionadas con ciclos de cosecha e intercambios de alimentos con familia, el movimiento es motivado también por cuestiones cosmológicas y deberes rituales. Vale la pena especificar que, en ese movimiento, en que se articulan prácticas rituales y económicas, no solo se recogen *a'burus* para los trabajos tradicionales, sino que se ponen en relación los dueños y otros *anugwe jina* como los *Ikũ*, movimiento que tiene que ver con la construcción y transmisión de conocimientos.

Reichel-Dolmatoff (1978) refiere que, para los Kogui, el sol se mueve en sentido vertical, sobre el eje cósmico que es el palo del huso. Tiene sentido afirmar que ese es el movimiento que Ángel y Emilio refirieron que debe hacerse, no quedarse en lo horizontal, sino aprender e ir hacia lo “positivo”, no quedarse en el mundo oscuro, como mencioné anteriormente. Tejer lo *duna* y lo *gansigna* en trayectorias verticales tanto en el territorio, como en los pensamientos, el actuar y el sentir, dejando fluir la movilización que lo “negativo” promueve, pero regulándola para continuar el movimiento hacia arriba, para poder circular.

¹¹⁰ Como mencioné al inicio, no hay una unificación de escritura de la lengua *ikun*. Por esta razón existen algunas diferencias en la escritura de términos usados por diferentes investigadores. Así mismo es posible encontrara ligeras variaciones en la interpretación de algunos conceptos, pues dependen en gran medida de la interpretación de los interlocutores. Por ejemplo, Arenas escribe *ka 'dukwu a'zunin* para referir lo que yo escribo como *kadukwe*. Decidí no referirlos como “sitios primordiales”, pues esto da la idea de una existencia siempre presente, atemporal, mientras que mi argumento es que, si bien pueden existir potencialmente en el pensamiento de la madre, su existencia en el mundo *tina*, tiene relación con eventos históricos, con acontecimientos específicos, como argumenté anteriormente.

Cada ser tiene un cuerpo que moviliza sustancias, y en ellas *anugwe*. “Cada cuerpo contiene el mundo”, me dice Jeremías, lo que parece una afirmación de una relación fractal entre los cuerpos de los seres y el territorio que es otro ser que emerge en la relación; una estructura entretejida de funciones, conocimientos, capacidades, afectos, sustancias, potencias vitales que se tejen permitiendo conexiones, constituyendo seres. Cada ser es un segmento que refiere el todo. La afectación e inestabilidad de los seres y del mundo en constante movimiento, responde a esas potencias vitales que se constituyen en el dinamismo de alcanzar a su opuesto complementario, de cuya existencia depende la existencia propia.

Si bien existen principios cosmológicos y la estructura general se mantiene, esta se compone de seres inestables, con tendencia al caos, en continuo movimiento, engranando todas las piezas de las diferentes escalas.

5 ALIMENTAR, SOSTENER, COBRAR. NOTAS SOBRE LOS INTERCAMBIOS IKU

5.1 La centralidad del intercambio

El intercambio está siempre presente en la cotidianidad Iku. Como señaló anteriormente Ferro (2012), es un “hecho social total”, en el sentido de Mauss (1979) que estructura todas las relaciones y prácticas en este universo. Los intercambios, entendidos como relaciones que se establecen en el dar, recibir y retribuir continuamente, permiten el equilibrio del universo para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta pues en ellos es posible que fluya la energía vital que mantiene vivos a los seres y al territorio que es el tejido que emerge en esas relaciones (OGT, 2012). Los intercambios están presentes en los ciclos y movimientos de la naturaleza, la reciprocidad cotidiana que se llama *makruma* o *makuruma* y en los trabajos tradicionales o *unzasari*. Mi intención en esta sección es presentar algunas cuestiones sobre estos intercambios, que retomaré en el siguiente capítulo.

Al encontrarse, los hombres siempre intercambian *ayu*, hojas tostadas de coca que llevan en una mochila específica para tal fin. Cada hombre ofrece su mochila y el otro mete su mano y agarra algunas hojas, para meterlas en su propia mochila. Es un intercambio recíproco de alimento. Al realizar una visita, siempre se lleva algo para ofrecer, unas naranjas, mangos o guineo¹¹¹, por ejemplo, y siempre se recibe algo al llegar, un café, galletas, otras frutas, almuerzo. Así mismo, las mujeres intercambian sus mochilas y tejen, como parte del intercambio que vincula seres y que sustenta el universo serrano. La vida solo es posible gracias a esta interacción, pues nadie puede vivir en aislamiento. Ese intercambio cotidiano en el que circula alimento, o lo que cada persona produce o crea, se llama *makruma*. La *makruma* no solo se realiza entre seres humanos, se trata de intercambios que vinculan a todos los *anugwe jina*, permitiendo que entre ellos fluya el pensamiento vital que sostiene la vida. Los seres viven porque se vinculan. Como explica Ferro (2012, p. 18), una semilla de maíz se seca y muere si no recibe cuidados, “pero si yo siembro la semilla y la cuido; ella recibe mi atención, crece y me devuelve sus frutos. De esa manera, el maíz está dando *makruma*”. Se trata entonces de una relación de intercambio, se da, se recibe y se

¹¹¹ Guineo es como se le llama en la región caribe colombiana al plátano macho, o “banana da terra”, en portugués.

devuelve continuamente. Este intercambio opera en la totalidad del universo serrano, es decir tanto en la existencia *tikun* como en la *tina*, lo “invisible” y lo “visible”, como cuestiones inseparables, siendo que *tikun*, es la semilla en pensamiento que genera manifestaciones múltiples en *tina*.

Cada persona entrega lo que produce, por ejemplo, sus naranjas. Estas naranjas están cargadas del *anugwe* propio de la fruta, del lugar donde fueron sembradas, y del *anugwe* de la persona que las sembró, y que las regaló. Todos esos *anugwes* componen a la naranja, que es la conjunción de todas estas fuerzas, sin las cuales no habría llegado a las dos manos que la reciben (porque siempre se debe recibir con las dos manos). Siempre que se visita a alguien, hay que llevarle *makruma*. Cada vez que yo subía a Nabusímake, debía llevar suficientes alimentos para la casa que me hospedara, así como para todas las personas que me recibieran para conversar. Llevaba cosas de afuera que son de uso común en el territorio, como jabón para el cuerpo y la ropa, sal, azúcar, café, galletas, arroz, avena, etc., pilas o encargos específicos que me hacían amigos cercanos. En todo caso, generalmente se trataba de alimentos de mi lugar de origen, como mujer *bunachi*. En ocasiones especiales llevaba también de *makruma ayu*, hojas de coca tostada que compraba a alguna señora o algún niño que bajara a Nabusímake a vender, para llevar comida a su casa.

Llevar un buen *makruma* para conversar con una persona mayor, es muy importante. Al hablar, la persona comparte su *gakanamu*, las palabras que expresan su pensamiento y conocimiento, que similar al ejemplo de la naranja, está atravesado de *anugwe* de otros seres de los cuales aprendió, con los que se relacionó, los que le dieron alimento y los que alimentó. Esas relaciones se incorporan y componen a la persona, a su *anugwe*, expresándose en su *gakanamu*, así como en todo lo que la persona haga y comparta. Hay dos cuestiones que quiero resaltar aquí, primero, el carácter compuesto del *anugwe*, y segundo, el “don” en lo que se entrega en el intercambio.

El *anugwe* de una persona no es uno solo, ni varios. Como mencioné anteriormente en el análisis sobre el dominio de los “dueños”, *kaku* y *zaku* padres y madres ancestrales, el *anugwe* se constituye en los entrecruzamientos entre *anugwes* de varios “dueños”. Podríamos afirmar, retomando el concepto de Strathern (2005), que el *anugwe* se construye en conexiones parciales, dando lugar a seres múltiples que se componen mutuamente, se afectan, por medio de circuitos de conexiones, pero en ningún caso se trata de totalidades unidas que se pierden la una en la otra. *Inarwa*,

por ejemplo, existe en el entrecruzamiento del *anugwe* de la lluvia, los truenos, la tierra, pero no es ni los truenos, ni la tierra, ni la lluvia, ni ellos son *Inarwa*, si bien están conectados y su existencia depende de su intra -relación.

El *anugwe* de las personas se construye en su experiencia del territorio, en el movimiento vertical en que por razones económicas y cosmológicas recorren y se relacionan con diferentes seres, aprendiendo e incorporando *anugwes*, conocimientos. El *anugwe* de cada persona, responde a su propia experiencia, a la red en la que se haya entretelado con el territorio. Lo que quiero señalar, es que si bien, en la *makruma*, cada uno da su propio don, cada uno comparte de su propia creación, como señala Ferro (2012), ese don no es una propiedad privada ni discreta. Ya señalé el carácter múltiple del *anugwe* al construirse en conexiones parciales, por lo que el *anugwe* lleva en si tanto la experiencia particular de la persona, como de los otros seres que lo han afectado. Por otro lado, la centralidad que pueda tener el trabajo, como actividad para la producción de *makruma*, no debe confundirse con sus implicaciones en un marco diferente de individualismo liberal, en el cual el trabajo es el medio por el cual el individuo se constituye como tal, como dueño de si, y es capaz de apropiarse de cosas que le resultan externas, por medio del trabajo. Así se constituye la propiedad privada, según J. Locke (1998 *apud* FAUSTO, 2008). Por supuesto, esto es posible en un universo en que la agencia es una capacidad exclusivamente humana, siendo que el “propietario” es un modelo de agente que se apropia de bienes, que son “índice de su capacidad agentiva” (FAUSTO, 2008: p. 337). Señala Fausto, que esta persona autocontenida respondería al modelo de persona distribuida de Gell (1998 *apud* FAUSTO, 2008), un individuo como ser único e indivisible, dueño de sí, que extiende su capacidad de poseer sobre cosas externas que son consideradas bienes.

En el caso serrano, el trabajo constituye al ser, en tanto refiere la misión o la función de cada uno, a partir de la cual se relaciona con los otros. Es decir, gracias al trabajo, la persona conecta con otros seres y existe gracias a esas conexiones, ahí es que emerge su existencia, como ser compuesto, parcialmente conectado con otros que lo componen, pero que son diferentes a el mismo. Cada ser es una organización particular de fuerzas vitales. Trabajar es vincular, en el trabajo se constituyen seres compuestos en el cumplimiento de su función o responsabilidad en el tejido que es el mundo. La noción de individuo como “dueño de si” de Locke, que extiende su agencia hacia otros pasivos externos de Locke no corresponde con el universo serrano.

Esto no quiere decir que no exista propiedad privada en el universo serrano. La colonización y la misión capuchina facilitaron las conexiones con el modelo económico y educativo dominante (CAMPOS, 1976); esas conexiones sumadas al crecimiento de la población, han incidido en la delimitación de tierras al interior del resguardo, así como a la agudización de diferencias a partir del acceso a bienes económicos. En todo caso, en el plano cosmológico, la propiedad privada estricta no tiene lugar. Los *anugwes* son compuestos, alrededor de ellos hay conflictos y sobre posiciones. Además, su circulación debe asegurarse. La señora Ibet me repetía siempre, cuando sacaba sus envases llenos de piedras, pepitas de vidrio de diferentes colores, hilos y algodón, que un *a'buru* nunca se le puede negar a nadie. Todas las familias guardan elementos que puedan servir para hacer trabajos tradicionales y deben entregarlos a quien los necesite en el momento.

Traigo estos argumentos para aportar a la discusión del entendimiento del intercambio serrano como “don”, según los planteamientos de Mauss (1979), con quien dialogan para el caso Iku, Ferro (2012) y en cierta medida Arenas (2016). En primer lugar, vale la pena resaltar que el intercambio se realiza también entre y con seres extrahumanos, como señala Ferro, si bien ella utiliza otros términos para estos seres. Arenas trae a la discusión a Descola ([2005] 2012) y su cuestionamiento sobre los planteamientos del don de Mauss, como un análisis que proyecta más los valores occidentales dominantes de dar, recibir y devolver, que las propias prácticas melanesias. Descola, según Arenas, señala que devolver no es intrínseco al don, mientras que en el intercambio sí. Arenas señala que en el caso Iku, existe una obligación moral de retribuir, si bien no está “normatizada”. Posiblemente Arenas se refiere a que no existe una regulación explícita sobre la retribución de la *makruma* cotidiana; sin embargo, el principio de la retribución es explícito y central en la “Ley de Origen”, siendo el eje de la circulación de la potencia vital que permite el tejido del territorio. El no retribuir es no cumplir la norma y es exponerse y exponer al colectivo, a que quien debe ser retribuido “cobre” lo que le pertenece, mediante enfermedades o infortunio. Es la amenaza latente de volver al caos que existía antes de que el mundo fuera creado. Es la amenaza de la depredación.

Lo que quiero plantear es que la afirmación de que la *makruma* y los trabajos tradicionales, *unzasari*, son dar algo de sí mismo, tener la capacidad de crear y compartir *makruma* (FERRO, 2012), entregar la propia vitalidad (ARENAS, 2016), debe ser entendido desde la multiplicidad de fuerzas que componen al ser y a todos

los otros seres que componen el territorio. Dar algo de sí, tiene que ver con el ordenamiento particular de fuerzas que constituyen a cada ser y su ubicación afectiva y relacional en el tejido del cosmos en cada evento. No es lo mismo sembrar después de haber tenido una discusión con un pariente, en la tarde, que sembrar después de haber recibido una buena noticia, en la mañana. La disposición afectiva de la rabia o del buen ánimo, influirá la siembra, así como en la mañana la tierra y los *anugwe jina* que intervienen en la huerta, estarán más dispuestos, pues es el momento de sembrar y que lo sembrado crezca bien. No existen atributos esenciales en los *anugwe jina*, hay lugares, momentos y disposiciones que inciden en los relacionamientos y en cómo se afectan en los vínculos.

Todas las posibilidades de afectación se reacomodan en cada evento. Es por esto que cuando se hacen trabajos tradicionales, que implican una serie de actividades enmarcadas generalmente en dos grandes fases, limpiar lo “negativo” y potenciar lo “positivo”, tiene que realizarse una consulta. Si bien en la consulta inicial se planean las actividades a realizar, el movimiento y reacomodación de los *anugwe jina*, su inestabilidad constante, implica que antes de cada actividad se deba consultar de nuevo en el pensamiento de la Madre, para confirmar que lo planeado inicialmente todavía es válido, o si las fuerzas del cosmos han reajustado su ordenamiento.

Por otro lado, y como ya comenté, todos los elementos del cosmos tienen *anugwe*, están compuestos por la potencia de sus padres ancestrales y la fuerza del lugar en donde está sembrado en el territorio, su lugar de origen. Otras características como el color y la forma, dan cuenta de su *anugwe*. Según Mauss (1979), el espíritu del don, el *hau*, es algo propio de la persona que da, pero en el caso Iku, además de que la persona es una composición múltiple y relacional, el don, lo que es entregado, el alimento, también tiene su propia agencia, que se conecta con la agencia del que entrega, y que, en casos rituales, como en los trabajos tradicionales, es mediada por un mamó, quien también afecta y potencia las fuerzas en conexión. No hablamos entonces de extensión de agencia sobre objetos pasivos, sino de circuitos de conexión entre agentes que se afectan mutuamente. Esa afectación, está relacionada con alimentar, sostener y fertilizar. Un hombre siembra maíz, y con este, sus buenas intenciones para potenciar el alimento que al maíz ya le es propio. Pero el maíz necesita también recibir la fuerza de *Inarwa* y de todos los seres que lo alimentan (lluvia, sol, etc.) para poder cumplir su función de alimentar, de sostener cuerpos y disponer sus *anugwes* para que puedan recibir y entregar conocimientos. Si todos

estos seres que inciden en la constitución del maíz, lo cuidan y le dan alimento en la medida cierta, es decir que regulan su incidencia sobre este, quiere decir que “están de acuerdo” y el maíz alimentará, cumpliendo su función.

Los trabajos tradicionales se realizan para armonizar las relaciones y evitar el “desorden”, el desequilibrio entre las fuerzas *duna* y *gansigna* que según dicen los Iku, causa enfermedades e infortunios. También son llamados comúnmente “pagamentos”, haciendo referencia a que se trata de dar lo que corresponde por algo recibido. La palabra en ilkun para los trabajos tradicionales es *unzasari*, que según me explicaron los profesores Faustino Torres y Juan Izquierdo, es, precisamente retribuir para reestablecer el equilibrio.

Es necesario entonces “pagar” o “retribuir” por el agua que se usa para el baño, para cocinar, por la madera que se usa en el fogón, o para construir la casa, la paja usada para techar, las semillas que se siembran, la comida que se come, el aire que se respira, el viento, etc., todo debe retribuido a sus “dueños”. Dado que todos estos elementos están compuestos por las fuerzas vitales *duna* y *gansigna*, la fuerza negativa debe limpiarse y la positiva debe potencializarse, fortalecerse.

5.2 Ciclos de vida

Hay trabajos tradicionales que los realiza conjuntamente toda la comunidad, cada sector del territorio o en todo caso, una colectividad mayor que la familia nuclear. Estos trabajos generalmente se realizan siguiendo un calendario ritual estructurado por el movimiento del sol (equinoccios y solsticios) y el ciclo de la cosecha del maíz (TAYLER, 1997). El calendario establece épocas de trabajos que se deben realizar colectivamente como por ejemplo limpiar las aguas de enfermedades, sembrar, cosechar, recoger materiales para pagamentos *duna* y en otro momento limpiar los materiales *gansigna*. El calendario entiende el tiempo como ciclos recurrentes que se dividen en cuatro etapas, las cuales estructuran tanto el ciclo anual, como el ciclo diario y el ciclo vital. En este apartado no pretendo detallar estos ciclos, solo hacer unas referencias que permitan evidenciar la relación entre estos ciclos como parte del mismo movimiento vital entre el sol y la luna.

Las cuatro etapas son las que establecen el ciclo vital de los seres-semilla, y que a grandes rasgos serían: *gunseymake*, la preparación del terreno, la semilla es sembrada y germina; *munseymake* el florecimiento, la preparación para la

reproducción; *jwa ungavi*, la unión de dos seres, reproducción y cosecha; y *eysa*, la muerte. Estas cuatro etapas implican rituales de paso que se realizan, de forma similar, para las huertas, las personas y en los casos de las casas y las *kankurwas*, casas ceremoniales, se realiza también el *gunseymake*. En estos rituales, los seres adquieren los *anugwe* que necesitan para su nueva etapa de vida, corporificando potencias de otros seres del territorio. Mediante el intercambio de alimento, en comida *zamu* y en *anugwe*, el ser se constituye, establece y ratifica las conexiones con el colectivo compuesto por seres humanos y extrahumanos, conforme a su experiencia.

Gran parte, si no la totalidad de las actividades o trabajos tradicionales, se enfocan en “limpiar y equilibrar” las relaciones que la semilla necesita establecer en cada etapa con otros seres del tejido vital para asegurar su pervivencia. Así mismo, cada etapa tiene una tendencia hacia fuerzas positivas o negativas y es esta potencialidad la que determina lo que debe hacerse cada vez. Así lo explica Jeremías:

Para tomar decisiones, los mamos tienen que tener en cuenta el tiempo y el espacio, en qué momento del día, del mes, del año, en qué momento y si es negativo o si es positivo, si es de aumentar o de disminuir. Los mamos no toman decisiones por que les dio la gana, ¿en qué momento hago esto? Entonces, por ejemplo, por la mañana es momento para sembrar, para que algo crezca y se desarrolle. A partir de esto lo positivo y lo negativo (Jeremías Torres, 2016).

Hay etapas del ciclo que se consideran positivas, y deben realizarse las actividades relacionadas con esta fuerza, que corresponden al crecimiento y desarrollo, a la consolidación de algo; así mismo, hay etapas negativas en las que deben hacerse actividades relacionadas con la limpieza y decrecimiento.

La relación entre las fuerzas positivas y negativas es una cuestión central en el pensamiento serrano. El orden del tiempo y el ciclo de vida permiten abordar a qué se refieren estas fuerzas y cómo es la relación entre ellas. Como punto de partida, retomemos la misión que los pueblos de la Sierra reconocen como propia: mantener el equilibrio del universo. Este equilibrio se logra haciendo que todos los seres del universo “estén de acuerdo”, es lo que según Reichel-Dolmatoff (1985) encierra el concepto de *yuluka* en kogian. La vida existe en continuo movimiento y tiene una tendencia al caos, a estar fuera del orden dado por la Madre; la misión de los pueblos de la Sierra es lograr ese orden que equilibra las fuerzas negativas y positivas, mediante trabajos tradicionales que logran que todos los seres del universo “estén de acuerdo”, noción que abordaré más adelante. El flujo de energía que permite la vida

se da gracias a las conexiones que se deben mantener entre los seres, formando ese gran tejido vital constituido por la “Línea Negra” de pensamiento que conforma el territorio, que no se refiere solo al círculo que delimita el territorio, sino a toda la red que lo conforma. Pero esas conexiones pueden ser peligrosas pues cada ser trae su propia fuerza y puede afectar al otro en la relación. De manera que las fuerzas deben ser limpiadas y equilibradas para que cada ser pueda aportar lo que le corresponde y cumplir su función.

¿Qué es lo que se entiende por “positivo” y negativo? Lo negativo *gansigna* y lo “positivo” *duna*, enmarcan una serie de categorías binarias opuestas pero complementarias. La traducción como “negativo” y “positivo” que hacen los mismos indígenas, es problemática pues esos términos en español refieren un juicio de valor relacionado con lo bueno y lo malo, como una propiedad que define un sustantivo. Estos valores no necesariamente se corresponden con las nociones indígenas, si bien pueden tener una relación. Para los iku lo *gansigna* se asocia a lo femenino, la madre, la mujer, la tierra, la luna, la oscuridad, la noche, el lado derecho, abajo, lo caliente; también se relaciona con el movimiento, con los ciclos. Por su parte, lo *duna* se asocia a lo masculino, el padre, el hombre, el cielo, el sol, la luz, el día, el lado izquierdo, arriba, lo frío, etc. y se relaciona con el orden, la quietud. Estar bien es estar donde le corresponde, en orden y con salud, por lo cual la manera más común de saludar es decir ¡*duni!* A los que se responde *du*, “estoy bien”.

En un primer nivel, hay un carácter complementario que establece una relación entre estas categorías, una no puede existir sin la otra, pues incluso pueden hacer parte de estados transicionales en un ciclo. Son una potencialidad que debe ser ordenada para que cumpla con cierto fin; es en el movimiento de esa potencialidad que puede haber cierta continuidad entre estas fuerzas que componen al mundo, a los seres del universo y a sus relaciones. Precisamente el ciclo del tiempo lo que hace es dinamizar la unión de esas fuerzas. No se trata de categorías polares, como condiciones fijas e inmutables; no pueden ser abordadas como las categorías binarias del pensamiento racional moderno que son cerradas, determinadas y excluyentes entre sí. Así lo explica Jeremías:

Esta lo oscuro y lo claro, lo negativo y lo positivo, pero esto tiene variables, no se puede decir lo negativo es negativo y lo positivo es positivo. No, no se puede decir que la mujer es negativa, hay ciertas partes que lo son, pero hay otras positivas. Igual en los hombres, no es que sean todos positivos (Jeremías Torres, 2016).

De manera que nada es totalmente *duna*, ni totalmente *gansigna*. Todo lo *gansigna* tiene un potencial *duna*, así como lo *duna* también tiene un potencial *gansigna*. Anteriormente referí esta composición de una singularidad que se bifurca infinitas veces al verla de cerca, y al alejarse, una imagen fractal que se replica al infinito, en la cual tanto lo *duna* como lo *gansigna* se componen por partes *duna* y *gansigna*. Lo *duna* y lo *gansigna* constituyen una unidad fractal que no implica homogeneidad, pues incluyen su opuesto, constituyendo así una unidad múltiple.

Como ya había comentado en el capítulo 3, lo *duna* y *gansigna* no debe ser entendido como atributo estático o constitutivo, sino tal vez como una capacidad momentánea o potencialidad temporal, puesto que lo importante es lo que puede generar, y esto depende del campo relacional en que se inserte. De acuerdo a ese campo relacional, el movimiento que permite la transformación puede hacer que la fuerza *gansigna* se mueva a lo *duna* y lo potencie, o bien puede potenciar lo *gansigna* hacia el caos. Lo clave aquí es que se trata de “potencias”, de la capacidad de producir un efecto, el cual no es predeterminado. Lo *gansigna* está relacionado con el movimiento, por lo cual es necesario para que exista la vida, para que se establezcan relaciones, y en ese sentido su agencia es importante, si bien no excluye la agencia de lo *duna*, relacionado con el orden y el equilibrio. La sexualidad, por ejemplo, hace parte de la energía *gansigna*. Es el calor que moviliza que da lugar a las relaciones y a la generación de vida. La potencia fertilizadora, sin embargo, debe ser cuidada, mediada y regulada, pues puede fertilizar fuerzas que aumentarían el caos, que movilizarían a fortalecer lo *gansigna*. No he encontrado una manera de traducir lo *duna* y lo *gansigna*, más allá de los usuales términos “positivo” y “negativo”, por lo cual los continuaré usando entre comillas, señalando que lo importante de estos términos es la relación entre estos como potencias fundamentales constituyentes de la unidad vital, heterogénea, entre los cuales existe una relación de continuidad, complementariedad y movimiento oscilatorio.

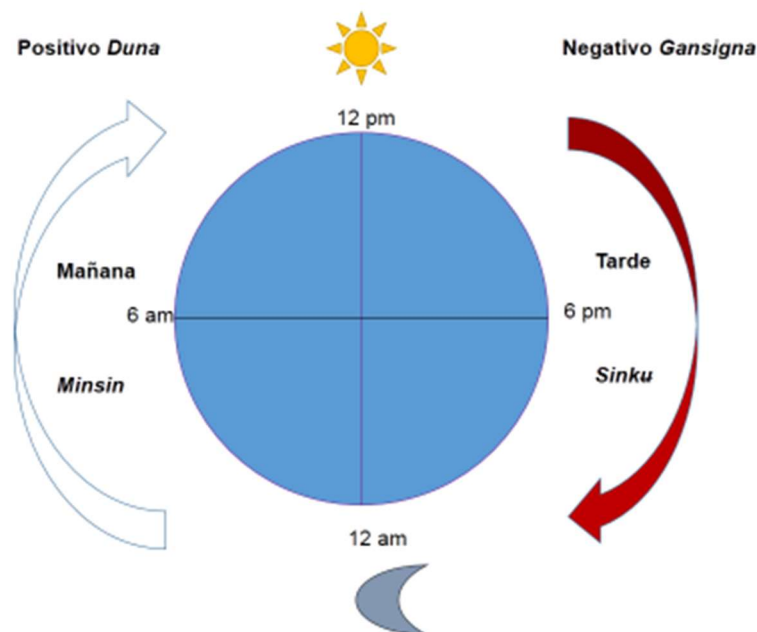
Lo “positivo” debe ser potenciado y lo “negativo” debe ser limpiado, de manera que su fuerza se pueda utilizar. Lo “negativo” no se entiende como algo malo que deba ser evitado o eliminado. Se trata más bien de limpiar esa fuerza, domesticarla si se quiere, para poder aprovechar todo su potencial, como ya mencioné, debe moverse hacia lo *duna*. Estas fuerzas componen a todos los seres, las relaciones que se

establecen entre estos y lo que se crea en la relación, como un acontecimiento que genera otro.

Veamos como aparecen estas fuerzas en el orden del tiempo. Tanto el tiempo como el espacio, se entienden en una forma circular que se divide en cuatro partes. El número cuatro *makeiba*, tiene una gran importancia para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta pues es el número del equilibrio: son cuatro pueblos que deben mantener el orden en la Sierra, que provienen de cuatro ancestros, son cuatro seres que sostienen las barras de oro que sostienen la Sierra y se ubican en los puntos cardinales, cuatro tipos de tierra, y también son cuatro las fases del ciclo de vida. Todo está sostenido en cuatro bases. En el orden del tiempo, 2 de estas fases conforman el lado “negativo” y dos de estas el lado “positivo”. Antes de ubicar estas fuerzas, lo primero que debe ubicarse, es el padre y la madre: El padre, el sol, la fuerza fertilizadora, va en la parte superior; y la madre, la luna, la tierra, el agua, en la parte inferior. Luego se ubica el punto del origen, que va en la mitad de la parte inferior, y a partir de ahí se mueve el ciclo en el sentido de las manecillas del reloj.

De acuerdo a esto, el orden del día se grafica así (esta es una versión mía hecha a partir de la gráfica y comentarios de Jeremías).

Figura 50 — El orden del día, movimiento entre lo “positivo” y lo “negativo”.



Fuente: Elaboración propia a partir de relatos en campo.

Así como el mundo se crea en el amanecer, así nace el día, pero el punto de origen es la media noche. A partir de ahí empieza a crecer la mañana, *minsín*, que es el lado “positivo”, *duna*, y que se relaciona con siembra, surgimiento, crecimiento y hacia el mediodía, se relaciona con consolidación o madurez. A partir del mediodía comienza la tarde, *sinku*, el lado “negativo”, *gansigna*, que se relaciona con la disminución, la preparación para el fin del ciclo y el comienzo de uno nuevo. Sin embargo, la noche es negativa y el día es “positivo”. Me aclara entonces Jeremías, “no es pura positiva la mañana porque el día surge en lo oscuro y en lo oscuro comienza en la luz”. La oscuridad, la existencia potencial del pensamiento de la Madre.

Otro momento crítico del día, es el último cuadrante. Es el momento en que el pensamiento oscuro está presente en el mundo, pero no se trata necesariamente de un momento “malo”, si bien hay que guardar ciertas precauciones. Es en la noche en que se cuentan las historias de los *Ikanusi*. Entre las 11pm. y la 3 am, debe tenerse mucho cuidado con lo que se habla, pues esos seres que están por ahí, pueden venir a “cobrar”; esto es cuando no se ha cumplido con las normas de comportamiento, no se ha realizado un pago correctamente, no se ha realizado una retribución tanto a un ser humano como a uno extrahumano. En ambos casos, vendrá alguien a cobrar lo que es suyo. Esos “cobros” pueden darse mediante apariciones, ruidos, en todo

caso alguna presencia que llama la atención y que incluso puede causar daño si la “deuda” es grave. Estos momentos del día regulan las actividades e implican técnicas de cuidado y regulación de las potencias de la persona, las cuales referiré en el siguiente capítulo en el que abordo la construcción de la persona.

5.3 Ciclo anual

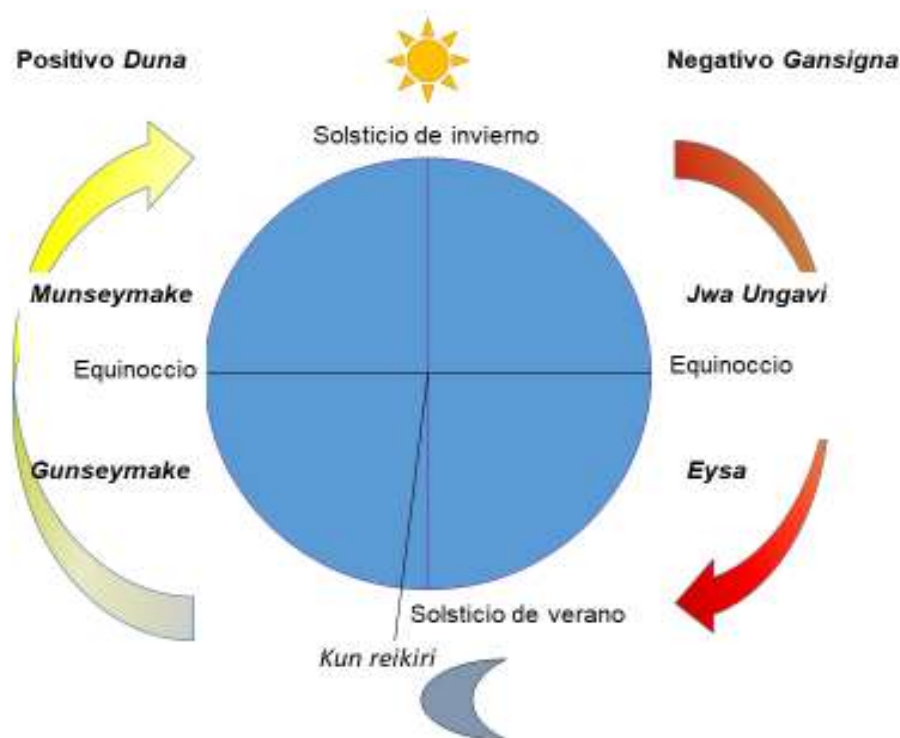
El comienzo del año se conoce como *Kun reikiri*, que quiere decir que se suelta el hilo, comienza el tejido. Al igual que el día, el año está dividido en cuadrantes de tres meses cada uno, estos no son fijos y no se corresponden exactamente con los meses del calendario gregoriano, que se basa en el sol. El recorrido del tiempo Iku, originalmente según me dice Jeremías, se basa en la luna y sus ciclos. Lo que ahora se le llama mes, en ikun es *Ingwi tima*, un ciclo de luna, durante el cual transcurren las cuatro fases de esta. Un ciclo sería cuatro veces siete, *koga makeiba*.

El sol no deja de ser importante. De acuerdo a la recopilación de narrativas míticas Iku realizada por Tayler (1997), el sol y la tierra son los elementos centrales en lo que Tayler llama “la vida religiosa” Iku. En varios mitos, el aspecto central es el movimiento del sol en su regreso a casa, a la Madre. La unión del sol y la tierra es la fertilidad y la posibilidad de que la vida continúe.

Las actividades que realizan durante el año tratan de llevar el orden de los cuatro cuadrantes, que se guían por los ritmos y procesos de los *anugwe jina*. Esto es cada vez más difícil pues el creciente calentamiento ha afectado los ciclos, y los seres se desordenan, lo que es causado por y puede causar enfermedades. *Inarwa amuchi*, me dijo mamo Migue, *Inarwa* está enfermo, y no puede cumplir su función de regular los ciclos como corresponde, así que toda la tierra está enferma, hay un desequilibrio generalizado.

La siguiente figura muestra un esquema de la organización del ciclo anual y el ciclo vital, que no difiere del ciclo diario mostrado anteriormente. En esta gráfica, señalo los solsticios y equinoccios, así como el punto de *kun reikiri*, cuando se suelta el hilo para tejer un nuevo ciclo, lo que idealmente ocurre días después del solsticio de verano. Es interesante que el año Iku realmente inicia en el solsticio de verano, alrededor de junio, que es cuando se realizan celebraciones y actividades de la cosecha y nuevos ciclos vitales, como refieren Uribe (1998) y Tayler (1997).

Figura 51 — Gráfica del ciclo anual y ciclo vital



Fuente: Elaboración propia a partir de relatos en campo.

En enero, se recomienda la abstinencia. Es el momento de hacer los trabajos de agua *Jew* y del sexo, aspectos que relacionados como ya lo he mencionado. Se dice que en febrero es cuando la gente *Ikū* debe nacer. Es el momento del niño inocente, que tiene un gran conocimiento en potencia y tiene un gran potencial que no ha sido tocado por el sexo. Así es como se piensan los niños *seymake*, que sirven de sostén a procesos comunitarios.

Luego de ese momento de quietud y abstinencia, deben empezarse a recoger las semillas de alimentos y materiales de trabajos espirituales *a'burus* que serán realizados durante el año. Las familias deben ir recogiendo semillas y “materiales” así como ir pensando en sus actividades, y preparándose para estas. De la misma manera, se comienza a limpiar la tierra para sembrar. Así, mediante la preparación tanto de la tierra, como de los pensamientos, comienzan a “registrarse” las actividades que tendrán lugar durante el año. Este proceso de registro incluye consultas con los mamos, quienes entregan los *a'burus* a los seres extrahumanos y así buscan obtener el permiso para el inicio de actividades.

Una vez se cuenta con este permiso, comienza a hacerse el trabajo de “relacionamiento” de las semillas con elementos como viento, trueno, tierra, agua. Después de este comienza el trabajo de siembra. Existe un orden específico y precisiones para cada tipo de alimento, así como el proceso que debe darse, de acuerdo al color del alimento y del piso térmico, según comentan los mamos.

A partir de abril, comienzan los bailes, que los Iku llaman *Tani*. Hablar de los *tanis* es bastante complicado y es muy poca la información que se puede obtener al respecto, más difícil aún participar de uno. Lo que sé, según me comentó el profesor Faustino Torres, es que la existencia se originó en pensamiento, pero es a partir de los sonidos, la música y los bailes, que la realidad que conocemos vino a existir. Los bailes y la música generaron las semillas, posibilitando la materialización de esa fuerza de pensamiento, del *anugwe*. Los *tani* son entendidos como campos amplios de conocimiento que sostienen la existencia, y que son el territorio, pues en ellos se establecen vínculos entre ciertos seres. Toda la existencia Iku se basa en los *tani*, y cada uno de estos *tani* está fundamentado en ciertos grupos de alimentos. Se trata de un campo de conocimiento amplio y complejo que manejan solo ciertos mamos, al que no me fue permitido acceder.

Abril, mayo y junio son los meses en que se deben fortalecer los pensamientos, entre otras cosas, para eso son los *tani*, y de esta manera se previenen las posibles afectaciones al equilibrio. Así mismo, se prepara el terreno y el mundo para la siembra, el nacimiento de un nuevo ser, se deben evitar entonces los malos entendidos y debe cultivarse la convivencia y el entendimiento.

En junio, con el solsticio, comienza el crecimiento del nuevo ser. Según Julio Torres:

comienza un diálogo con ese ser, con todo lo que le rodea, con el viento, las lluvias, con los animales, como se relaciona con el canto de las aves, de la rana. Junio la actividad tradicional de la comunidad y las familias, así que el objetivo de la actividad de este mes es relacionar. ¡Tiene que participar toda la familia, pues el alimento no lo va a comer solo el mamo! (Julio Torres, taller de diagnóstico en Simonorwa, 2016).

Este tiempo es el tránsito hacia la madurez, antes de la cosecha. Se explica como la preparación que debe haber antes de que a la mujer tenga la primera menstruación. Por eso, el pensamiento debe enfocarse a lo que se quiere que sea en la madurez, como se espera que sea la cosecha. Es este periodo el que se conoce

como *Munseymake*. Es el momento de la madurez sexual, de la primera menstruación. La vida empieza con el cuidado de la sangre que más adelante generará vida. Como mencioné en el capítulo 2, la fertilidad de la tierra se alcanza en cuatro etapas relacionadas con 4 colores. Así mismo es la fertilidad femenina. Por eso el cuidado de la sangre implica recoger y cuidar el primer flujo de la serie que antecede a la sangre. Se debe recoger el flujo transparente, luego el flujo amarillento, el flujo rojo y finalmente el rojo más pesado. Todos estos flujos traen potencias de cura que forman parte del *anugwe* de la sangre, pero cada uno implica una fuerza diferente. El blanco y el amarillo son fuerzas *seymake*, inocentes, mientras que las fuerzas roja y negra traen fuerzas *gansignas*, “manchan” y pueden tanto dar vida, como quitarla. De allí su nombre, *mun*, que según el profesor Faustino, refiere tanto el atractivo de una flor que se abre, como una gran amenaza.

A mitad de año, viene la época de lluvias, del cuidado de la semilla. Es el momento en que el maguey “se flecha”, desde su centro, crece un tallo vertical que alcanza un tamaño considerable y posteriormente florece. Cuando se flecha el maguey, antes de florecer, es el momento de cortar las hojas para sacar la fibra, lavarla, y teñirla. Los hombres son los encargados de estas tareas. Existe un *murumsama*, un conocimiento que se corporifica y se materializa en un objeto que da el permiso de usar ese conocimiento o habilidad, que reciben los hombres para no afectarse las manos en la labor de sacar la fibra. Los hombres, exclusivamente, son quienes tiñen las fibras. Los colores son potencias poderosas, y siendo que las mujeres con sus cuerpos “manchan”, les compete a los hombres manejar los tintes. Solo las mujeres que ya no menstrúan, podrían teñir. La fibra de fique, es usada por algunos hombres para tejer bultos o canastos de ojo grande. Las mujeres son las encargadas de hilar, y tejer mochila. Las niñas que no menstrúan, solo pueden usar la fibra natural, o amarilla. Después de que se desarrollen y sepan cómo manejar en sus cuerpos las potencias de los colores, pueden ser autorizadas para usar tejer las diferentes tonalidades del rojo, y otros colores como el morado, azul, y verde.

Figura 52 — Maguey "flechado"



Fuente: Archivo de la autora.

Figura 53 — Fibra de maguey secándose



Fuente: Archivo de la autora.

La siguiente fase, está relacionada con la madurez y la unión de fuerzas complementarias para generar vida, una de las funciones principales de cada ser, se relaciona con los meses de julio, agosto y septiembre. En esta época se construyen casas, se tejen vestidos y se hacen huertas. Se realizan trabajos tradicionales para que las obras del ser maduro se den en “positivo”. Se considera que con estas actividades, ya el ser “esta ordenado” y ya puede cumplir la misión tiene en este mundo. El nombre de esta etapa del ciclo vital es *jwa ungavi*, que quiere decir una sola sangre, lo que tiene que ver con el vínculo de potencias vitales opuestas, que se unen en una sola fuerza para generar vida. Es en este momento en que los hijos dejan de apoyarse en la fuerza de los padres y se convierten en la fuerza complementaria de su pareja, sin que se rompa el vínculo con los padres, por supuesto, pero se

considera que ahora constituye un solo ser con su pareja. Esto es evidente por ejemplo con los mamos, cuyas esposas si bien no cuentan con el reconocimiento social de ser conocedoras, tienen conocimientos importantes para preparar los materiales que usa el mamo. Los *a'buru* suelen guardarse en pequeñas mochilas del tamaño de la palma de la mano, que pueden estar tejidas por la esposa del mamo. Así mismo, los *unkusia*, o hilos que se amarran alrededor de la muñeca tras un trabajo tradicional, son hilados por la esposa. Si la esposa de un mamo es violentada, la fuerza del mamo se verá afectada también.

El último cuadrante, correspondiente a octubre, noviembre y diciembre se enfocan a limpiar todo lo “negativo”. Corresponde con la etapa vital llamada *Eysa*, la mortuoria. Todo lo que fue usado durante el año debe ser limpiado de las cargas que le fueron transmitidas mediante el contacto y el uso:

El alimento que se consumió, la leña que se utilizó de combustible, para construcciones, el consumo del agua. El agua siempre la matamos cocinando los alimentos, la ensuciamos cuando nos bañamos, pa' bautizar los alimentos es el agua, para bautizarnos nosotros es el agua, eso no se escapa nada. Entonces es componer todo eso (Consejo de mayores de Inarwa, traducción de Julio Izquierdo).

La manera de componer es recogiendo esa carga negativa, que se llama *zowna*. El *zowna*, esa energía negativa que debe limpiarse, no es algo que deba eliminarse. Por lo contrario, se recoge en materiales que serán usados en trabajos tradicionales durante todo el año. Es decir que es en esta época cuando se recogen los materiales *gansigna* que vendrán a equilibrar los trabajos tradicionales que se realizan durante todo el año. En diciembre, para terminar el ciclo, deben hacerse trabajos tradicionales en los cuatro puntos cardinales, terminando de limpiar para comenzar el nuevo ciclo.

En este marco entendí la insistencia de los mamos en que el diagnóstico de *Inarwa* tenía que ser realizado antes de que terminara el año. Toda esa carga negativa del desequilibrio de *Inarwa*, del problema que se manifestaba en el territorio y cuyo dueño era aquella piedra atrapada por el árbol, debía recogerse en ese último cuadrante del año. Si bien se estaban negociando los recursos y la metodología en septiembre, los mamos eran quienes insistían en que el diagnóstico se hiciera en ese breve tiempo. Así, el equipo técnico que contrataron tendría que hacer su trabajo entre noviembre y diciembre. El equipo no alcanzó a tener listo el documento, y los recursos

para las actividades concertadas se demoraron, por lo que finalmente el documento estuvo listo a finales de febrero, dando inicio a una larga negociación que se extendió hasta el 2018, sin lograr ningún acuerdo, como referiré más adelante.

Por otro lado, las tensiones políticas en Nabusímake llevaron a la elección de un nuevo comisario en el 2016. Sin embargo, acordaron que este solo podría posesionarse al final del primer cuadrante del año, momento en que una nueva actividad o se comienzan un nuevo ciclo, luego de haberse registrado y haberse armonizado con los otros seres del universo.

Si bien como mencione inicialmente, este ciclo presenta generalidades sobre la organización del tiempo, permite entrever principios sobre el desarrollo de la vida en movimiento, con etapas más propicias para ciertas actividades por su relación con lo *duna* o “positivo” como nacimiento, crecimiento y desarrollo, y otras con lo *gansigna* o “negativo” como madurez, consolidación, limpieza, decrecimiento, y sobre el hecho de que en cada etapa se recoge un material que será usado en una etapa opuesta. Este movimiento cíclico que surge de la oscuridad con el potencial de generar vida, para luego entrar en la luz, consolidar una existencia material y luego decrecer, entrando en un momento de fuerzas poderosas que deben ser limpiadas y tomada esa potencia del *zowma* precisamente para que el movimiento continúe, es el mismo ciclo que se repite en diferentes escalas: el día, el año, el mes o *ingwi tima* (ciclo de la luna), el ciclo vital. *Inarwa* es el “dueño” de este ciclo de existencia, de esa potencia dinámica en que se relacionan lo *duna* y lo *gansigna*.

5.4 Alimentar y tejer relaciones

También se realizan trabajos para eventos que puedan surgir en el relacionamiento con otros colectivos. Ferro (2012) refiere trabajos tradicionales para la protección de la comunidad frente a los actores armados, en los que se usaron pequeñas figuras verdes plásticas. *Seykumake*, una amiga de Nabusímake, me contó que hace ya varios años, realizaron trabajos para apoyar al cabildo del momento, Manuel Chaparro, quien se enfrentó al líder de un grupo armado que pretendía instalarse en los alrededores. Por otro lado, hombres y mujeres *iku*, *tetis* y *gwatys*, que trabajan en la CIT¹¹², eventualmente hacen trabajos por grupos para limpiarse y

¹¹² Corporación indígena Tayrona

potenciar su trabajo de relacionamiento con entidades de los no indígenas. Por lo que sé, estos trabajos suelen realizarse en la *Kankurwa* de *Seykwinkuta* en el cerro *Kuracatá*. Esta *kankurwa* tiene relación con procesos de relacionamiento con gente no-indígena. Según varias personas, como Jeremías, y Ruby, que recordaba las palabras del profesor Antolino, *kuracatá* es el cerro donde está el origen de los curas. Allí hay una gran roca que se ve a la distancia y parece tener la imagen de un obispo según algunos, de un mamo, según otros. De acuerdo a los interlocutores de Ferro (2012) la imagen corresponde a San Luis Beltrán, *Aruawiko*, según Uribe (1998)¹¹³. En todo caso, los cargos de liderazgo implican el contacto con muchas fuerzas, internas y externas, por lo cual deben hacer trabajo tradicional con frecuencia, así como cumplir todos los “requisitos” para tales cargos, que básicamente, es haber cumplido todos los rituales de paso y cumplir la Ley de origen. Si los líderes no cumplen con esas indicaciones, pueden ser removidos de sus cargos o pueden sufrir algún evento en el que la energía *gansigna* “cobra”. La hija de 4 años de un joven líder que estaba participando activamente en asambleas y reuniones, se intoxicó con un medicamento que bebió. Afortunadamente no fue nada grave, pero la madre del joven se lamentaba de lo sucedido y lo atribuía a que su hijo “no se había limpiado” lo suficiente de las actividades que estaba realizando. Las fuerzas *gansigna* con las que el joven líder estaba en contacto en sus actividades políticas, habían afectado a su hija. Teniendo en cuenta que las personas están compuestas por los *anugwes* de los seres con quienes se vinculan, una amenaza o desequilibrio, una “cobranza”, puede recaer sobre algunos de esos *anugwes*. La amenaza de depredación de la energía *gansigna* puede afectar a cualquiera de las personas que hacen parte del circuito de conexiones que constituyen, en este caso, al joven líder. Por esta misma razón, el restablecimiento del equilibrio, debe tener en cuenta esa composición múltiple. Desde este entendimiento, los trabajos tradicionales no podrían separarse en colectivos e individuales, como refiere por ejemplo Tayler (1997), puesto que así se trate de una enfermedad o desequilibrio que, en principio, afectaría a una sola persona, ese desequilibrio puede afectar a otras personas que hacen parte de su red, que lo

¹¹³ Es interesante que, desde lo afirmado por Ferro, el *Kuracatá* sería otra manifestación en *tina* que tiene el *anugwe* de *Aruawico*, pues el cerro llamado “Padre Beltrán” es otro cerro. En la explicación que ella presenta, el cura pasaba por el cerro para legar a su casa, de ahí su nombre: *kura*, de cura y *katá*, que es al pie. (FERRO, 2012, p. 79-80).

componen, y que por lo tanto deben participar del *unzasari* que restablezca el equilibrio.

Ruby, es la hija menor de *Diakin*. Cuando estaba cursando el bachillerato, ella dice que “se le cerró la cabeza”, y no le iba bien en los estudios. Así que se fueron con su mamá y su papá a consultar a su mamó que vive en *Gámake*, una comunidad que está más o menos a una hora bajando hacia Pueblo Bello. Según la consulta del mamó, un compañero le tenía rabia a Ruby, porque ella no le correspondía sus coqueteos. Ella tenía que limpiarse el mal que le había hecho el muchacho. Para eso, tenía que hacer trabajo tradicional con su padre, pues los padres son quienes “sostienen” a los hijos, sobre todo el progenitor del sexo opuesto. El padre es la fuerza de Ruby, como su madre de su hermano. Cuando las personas se casan, en el *jwa ungavi*, ritual del matrimonio, se convierten en “una sola sangre” y la fuerza complementaria de cada persona, es su pareja. Al estar compuesta por la fuerza de sus padres, los tres debían “limpiarse”, buscando el equilibrio entre sus fuerzas complementarias.

Tomando este caso, el del joven líder y su hija, y pensando en la jerarquía de descendencia y afectación vertical que vimos con los “dueños” o padres ancestrales, podría pensarse que la afectación tiene sentido en tanto los padres transfieren sustancias a sus hijos desde el momento de la concepción, siendo su sostén o fuerza complementaria. Sin embargo, no se trata de una afectación o de una agencia ejercida verticalmente en una sola vía. Cierta vez, encontré a Noel, un líder IkꞮ que vive en Pueblo Bello, con sus hermanos, hermanas y sus padres, haciendo trabajo tradicional en un *kadukwe* de la *kankurwa* del cerro *Kuracatá*. El padre de Noel, que vive más arriba, hacia la nevada, llevaba varios meses enfermo y había bajado a que lo revisaran en el hospital. Ya habían consultado con el mamó *Kingumu* y este les había dicho que toda la familia debía venir a fortalecerlo. Así que después del tratamiento en el hospital, llegaron todos los hijos que viven en diferentes sectores del territorio arhuaco, para darle fuerza a su padre. Tras el tratamiento en el hospital, reforzarían su salud y fuerza con los trabajos tradicionales. Usando hilos de algodón silvestre natural y teñido con varios colores, con semillas de partes bajas y de partes altas, y principalmente con muchos caracoles de mar (gasterópodos o univalvos), los hermanos, hermanas, el padre y la madre de Noel, debían limpiar sus *anugwes*, limpiar cada uno de los elementos del universo, el sol, el agua, el viento, etc., recreando el orden del origen del universo. Luego debían ofrecer alimento a los

anugwes de los seres indicados por el mamo, que estaban cobrando y le causaban la enfermedad al padre. Lo que quiero señalar es que la salud del padre y su fuerza se “sostiene” en sus hijos. Es decir, que los hijos también tienen la capacidad de afectar la fuerza y el *anugwe* de los padres. Las relaciones que los constituyen mutuamente dan cuenta de una circulación recíproca de *anugwe*, de la capacidad de afectación mutua que fluye tanto de arriba para abajo, como de abajo para arriba. El circuito de conexiones que compone a una persona está conformado tanto por su núcleo familiar y con el mamo que media sus relaciones, como por los seres y fuerzas vitales que constituyen el territorio, en cuyas relaciones todos pueden existir. Todos deben limpiarse en los trabajos tradicionales, tanto las personas, como todos los seres del universo que deben ser limpiados en el orden en que fueron creados, para luego alimentar a los seres que están “cobrando” mediante enfermedad o dificultades. Estoy planteando dos cosas, en primer lugar, que una afectación o desequilibrio, potencialmente puede afectar a todo el tejido de relaciones, y en segundo lugar que los trabajos tradicionales tienen básicamente, dos etapas: limpiar lo “negativo” *gansigna* y alimentar o potenciar lo “positivo” *duna*.

Para la primera cuestión, es útil la noción de *butisinu*. Esta refiere a una gran amenaza que puede causar o es causada por una acción violenta, dolorosa y el derramamiento de sangre. Un asesinato, por ejemplo, es un *eysa butisinu*, una muerte violenta que debe ser limpiada para evitar que esa fuerza de violencia se siga expandiendo y recaiga sobre otros seres, causando más derramamiento de sangre¹¹⁴. La menstruación y el parto, al involucrar dolor y sangre, pueden traer *butisinu*, por lo que deben realizarse trabajos tradicionales que limpien esa amenaza potencial. En todo caso, una mujer con la menstruación no debería tener relaciones sexuales pues puede transmitirle a su compañero el *butisinu* y este podría sufrir un accidente. Tampoco puede acercarse a alguien, que por ejemplo fue mordido por una culebra, pues puede potenciar la amenaza de la situación. Dicen los Iku que cuando una mujer “mancha”, es decir sangra, la tierra también está “manchando”, el *mudjare*, que según mamo Rogelio es el gas que es la menstruación, se expande en el territorio. Así que la amenaza de *butisunu* es latente. De manera similar, si la tierra está enferma, las personas se enferman. Es el principio de la interdependencia, la afectación mutua que se deriva del tejido de relaciones entre los seres del cosmos, de su carácter

¹¹⁴ Sobre *eysa butisunu* y los asesinatos cometidos en la Sierra Nevada de Santa Marta marco del conflicto armado, ver CNMH y ONIC, 2019.

compuesto. Es importante tener presente que este principio no implica horizontalidad, las jerarquías son importantes y la potencialidad de afectación de las fuerzas está relacionada con ellas. Los seres más poderosos, con más conocimientos, no se afectan fácilmente, pero si se afectan, el desequilibrio del mundo puede ser mayor.

Como mencioné, los *unzasari* tendrían por objetivo reestablecer el equilibrio mediante la retribución y alimentar a los seres del cosmos. Arenas (2016) refiere que los trabajos tradicionales pueden ser llamados como *zasari*, en su sentido retributivo, y como *gun' wagun*, en el sentido de alimentar, siendo que el segundo, abarcaría el primero. En mi experiencia, y como lo he venido mencionando, mis interlocutores han hecho énfasis en la función de alimentar, propia de los trabajos tradicionales, desde la misma concepción del ser como semilla, como alimento. Inclusive la retribución, según mis interlocutores es alimentar. La capacidad de todos los seres de afectar, tiene que ver también con esa noción de alimentar, de que el propio *anugwe*, movilizado en lo que la persona crea (palabras, comida, cantos, etc.) puede ser incorporado por otro ser, que ve afectada su constitución, que encuentra en ese *anugwe* recibido un sostén para su propia existencia. Por alguna razón no me fue referido por mis interlocutores el termino *gun' wagun*. En todo caso, el termino *unzasari*, según los profesores Faustino Torres, Juan Torres, y Javier Rodríguez, tiene relación con la comida, que es *zamu*, y con la acción de comer *za* y sembrar, *zarikan*. Sería interesante profundizar en los vínculos entre los términos y prácticas que relacionan *unzasari* y *gun' wagun*. Por lo pronto y para remitirme a mi experiencia, seguiré usando el termino *unzasari*.

5.5 Fases de los *unzasari*, objetos y mediación

Como mencioné anteriormente, básicamente los trabajos tradicionales tienen dos etapas: limpiar la potencia negativa *gansigna*, y fortalecer la potencia *duna*. En realidad, serian tres etapas, si contamos la primera que sería la consulta al mamo, en la que se le cuenta a este la situación que se está atravesando, y se realiza el “confieso”, clara alusión a la confesión católica, que aquí tiene que ver con contarle al mamo, o pensar en presencia del mamo en todas las acciones que se han realizado últimamente, los pensamientos, etc. En todo caso, una revisión que se comunica verbalmente o no, del propio pensamiento, sentimientos y acciones. Con esto, el mamo consulta con el pensamiento de la Madre qué debe ser limpiado y qué debe ser

alimentado. Obviamente cada caso implicará acciones diferentes, siendo que cada etapa se subdivide en varias etapas, que puedan ser realizadas en la misma jornada o en días o incluso meses diferentes.

Igual sucede con el pueblo Kogui. Durante mi investigación de maestría, acompañé un trabajo que se estaba realizando para que “naciera agua” en un momento de fuerte sequía. Los trabajos debían realizarse los primeros cuatro días del mes, durante nueve meses. Nueve veces cuatro.

Por otro lado, en mi experiencia con los Iku, puedo referir brevemente uno de los trabajos tradicionales que realicé con un mamo que me pidió no exponerlo. Los materiales que usamos incluían algodones blancos, y otros pintados con anilinas artificiales, hilos industriales de colores, papeles de colores y en vez de guardar los materiales ya cargados con mis pensamientos e intenciones en hojas de maíz, los guardamos en empaques plásticos de comida industrial, como pastas. Me explicó el mamo que los materiales tienen que ver con el origen, la comida y el vestido de cada uno, siendo que los *bunachi*, contrario a los Iku, se visten de colores. La sangre de los *bunachis* es diferente. Algunos Iku que tienen sangre de *bunachi*, pueden utilizar estos materiales “de afuera” en sus trabajos. No hay una regla en todo caso, depende del mamo y de lo que este considere conveniente en cada momento.

Un trabajo de limpieza lo realizamos en cuatro fases. Con un pedacito de algodón teñido en cada mano, debía en pensamiento poner el algodón en las plantas de los pies. Como en todos los trabajos, debía mantener las manos cerrada en puño en un movimiento circular mínimo cerca de mi cabeza, transmitiendo mis pensamientos e intenciones, parte de mi *anugwe*, al material que tenía en mis manos. Luego cargar los algodones con “collares (tumas) de negativo de antes de amanecer”, siendo que esta imagen hacía referencia a las tumas como placenta, como origen de la vida. Se trataba entonces de pensar en la potencialidad de la existencia. Refiero las siguientes fases brevemente. Para cada una utilicé un material diferente, repartido entre la mano izquierda y la mano derecha, en ocasiones debía hacer gusanitos, bolitas o hilos. Cada vez que terminaba una etapa, le entregaba al mano los materiales o *a'burus* cargados de mis pensamientos e intenciones, que el recibía sin mezclar los del lado derecho y el izquierdo. En primer lugar, limpiamos mi camino de intenciones dañinas de otras personas, desde la Sierra hasta mi casa y los lugares que frecuento. Posteriormente debía pensar en los lugares donde había tenido relaciones sexuales, con la intención de “limpiar esa mancha” de mi cuerpo y del lugar. Debía pensar

también en todos los tipos de comida que había comido, que debían ser limpiado y pagados. A continuación, usando los papeles de colores, debía pensar en todo lo que había aprendido y las personas con que había conversado. Debía pensar que me quitaba cada color como un vestido. Todos los materiales el mamo los separó en *duna*, los del lado derecho y *gansigna*, los del lado izquierdo, guardándolos en los empaques de espagueti que él posteriormente mediaría con su pensamiento para entregarlo como alimento en un *kadukwe* que le indicaría su consulta. Para finalizar, debía mover mis manos en círculos con unos algodones lavados en “chirrinchi¹¹⁵”, que como el fuego, terminaría de limpiar las fuerzas que llevaba conmigo, en mi cuerpo y en mi pensamiento, como resultado de mis desplazamientos, relaciones, alimentación y aprendizajes. Retomando la discusión que había planteado anteriormente sobre el don, la vitalidad que yo entregué, el *anugwe* que deposité en los algodones, no es una esencia vital mía, un atributo, se trató de algunas fuerzas que hacen parte de mí, que me constituyen en un ordenamiento particular, en tanto establecí un vínculo con personas que me las transfirieron en algún momento, bien sea por mi trayecto en el mundo, por ingestión, por contacto sexual, por aprendizaje. Limpiamos ciertos aspectos de mi *anugwe* en tanto composición múltiple y relacional, en determinado momento de mi trayectoria de vida.

Por otro lado, la especificidad de los materiales utilizados, en tanto a un origen cosmológico mío relacionado con un universo industrializado, con colores artificiales en los hilos y los papeles, así como las formas específicas en que debía moldear cada material, sugieren propiedades particulares que incidirían en cada tipo de relacionamiento presente en mi *anugwe*, que descargaba en cada *a'buru* que realicé. Los *a'buru* que realizan los Iku evidencian particularidades: generalmente se trabaja con algodón blanco o algodón silvestre, hilos teñidos con tintes naturales que pueden provenir de partes altas o partes bajas, semillas, piedras, insectos, algodones untados de fluidos corporales (sangre, semen, saliva, flujos sexuales), o con polvillo de piedra raspada, pelos y sobre todo, siempre se deposita el *a'buru* en las hojas del maíz. Ya mencioné que los Iku establecen una relación de identificación con el maíz, el entendimiento del ciclo vital, en la concepción del ser como semilla, y en cierta correspondencia en sus formas, en tanto las hojas del maíz son el vestido que contiene a un cuerpo con pelos compuesto por alimento (TAYLER, 1997). También ya

¹¹⁵ Bebida fermentada de caña.

mencioné que Ferro (2012) y Arenas (2016) argumentan que lo que se entrega es la propia vitalidad, sobre lo que sugiero, que se entregan ciertos flujos que hacen parte del entramado que compone la propia vitalidad, que es cambiante y compuesta. Pensando en la función de los objetos utilizados para los *unzasari*, Ferro y Arenas parten de que se trata de objetos neutros, que serían meros contenedores de la vitalidad del oferente, mediados por los mamos antes de ser entregados como alimento a los padres ancestrales. Como ya comenté en otro trabajo (HORTA, 2015) pensando en el caso Kogui, Es posible que algunos objetos sean simples intermediarios y transmitan *anugwe* sin aportar en el vínculo que están estableciendo. Por ejemplo, el algodón, que compone el hilo que constituye la Línea Negra, llevaba el *anugwe* de *Seránkua*. Los Hilos usados en los *kadukwes* para registrar los pensamientos y las palabras, no aportan más. Pero es claro que si hay otros objetos que deben tener cierta forma, cierto color y cierto origen (fuera del territorio, o de *avareku sana*, partes bajas o *tin seneku*, partes altas), es porque estas características tienen cierta agencia sobre el *anugwe* ofrecido. Así, para el primer caso del algodón, podríamos aplicar los términos de análisis de la agencia de los objetos de A. Gell (2016), siendo que el algodón al contener *anugwe* e intención de una persona, podría ser una extensión de esta. Su agencia es posible en tanto es un objeto índice de esa intención y pensamiento, que puede afectar a su receptor en tanto lo alimenta. Por otro lado, los caracoles que usaron en el trabajo para la salud del padre de Noel, tenían ellos en sí mismos una fuerza relacionada con su lugar de origen, la orilla del mar en las tierras bajas, espacios relacionados con potencias sexuales generadoras de vida. Podríamos decir en principio que esos caracoles son una extensión de la agencia de sus dueños cosmológicos, pero al recibir el *anugwe* entregado por la persona que los “carga”, se establece una conexión parcial en la que el caracol aporta información, a la relación que se constituye entre quien ofrece, y quien recibe, por medio del mamo que es quien entrega al dueño correspondiente. La interpretación de la agencia desde Gell, parte de la separación entre objeto y sujeto, un sujeto que extiende su agencia sobre un objeto inerte que pasa a ser un objeto índice en la que el sujeto extiende su agencia. En la Sierra Nevada esa división no aplica en las prácticas cosmológicas, en las que todos los seres del cosmos comparten un principio vital, el *anugwe*, que los ubica en un mismo plano ontológico, si bien este es jerarquizado, como ya hemos visto. En este sentido, son más adecuados los términos propuestos por Latour (2008) para entender los objetos como “actantes”, término para designar un agente, pero sin

la presunción de la separación entre sujeto y objeto. Se refiere al que tiene la capacidad de actuar e influenciar en otros. En la relación que se está estableciendo entre el oferente y el “dueño”, el “material” que se va a entregar, incide en los pensamientos e intenciones que recibe, los afecta con su propia potencia y entrega otra cosa, el *a'buru* como alimento compuesto. Los “materiales” del trabajo tradicional aportan potencias del territorio a la relación establecida, que, gracias al trabajo tradicional, serán entregados a un ser que tenga en ese “material” su complemento. Por ejemplo, caracoles de las partes bajas pueden ser entregados a padres ancestrales de las partes altas, con lo cual, se asegura la conexión y el flujo entre partes altas y partes bajas.

En otra ocasión, realizamos un trabajo tradicional para potenciar. Este fue más sencillo. Después de la limpieza, el *a'buru* que entregaba era “como una carta”, según descripción de varias personas diferentes y me parece muy acertada. En esta carta, debía comunicar, siguiendo las palabras del mamo, que estaba entregado alimento y por eso pedía armonía, así como las cuestiones personales que buscaba fortalecer.

Aportar a la relación que se establece, afectar el flujo de información, es el sentido de “mediación” de Latour (2008). La mediación del mamo es central. Gracias a su conocimiento, tanto de la Ley de Sé, como de las familias que le consultan, sabe cuál es el padre o madre ancestral que debe ser alimentado o limpiado, y como debe “prepararse” el alimento que le será entregado, es decir qué pensamientos deben descargarse en que “material”, para poder establecer el vínculo.

El mamo recibe el *a'buru*, lo media con su propio *anugwe* para que pueda ser recibido por el dueño. La sangre de menstruación, por ejemplo, contiene la fuerza que ya mencioné del *butisinu*, pero a la vez es un gran poder capaz de curar enfermedades que pongan en riesgo la vida. En el ritual de la menarquia, *munseymake*, la niña entrega su sangre, pero es central la mediación del mamo con su propio *anugwe* para que esa sangre pueda curar y no hacer daño, y de esta manera su potencia pueda ser recibida por un padre o madre ancestral. El mamo está compuesto por *anugwes* que le permiten regular la potencialidad de peligro, de caos, haciendo que la incorporación de alimento, es decir el establecimiento de un vínculo mediante la alimentación mutua, pueda darse en cumplimiento de la ley de Sé, equilibrando relaciones.

Retomando el caso del padre de Noel, el oferente “carga” el caracol con los pensamientos e intenciones indicados por el mamo, es decir que deposita ciertos flujos que componen su *anugwe*, que entran a relacionarse con el *anugwe del* caracol,

que en este caso tiene que ver con la potencia de la generación de vida. Luego el mamo media el *a'buru*, el objeto que lleva su propio *anugwe* y el *anugwe* del oferente, para entregarlo a un padre o madre ancestral. Por medio de este, el *a'buru* se incorpora al cuerpo de la Madre.

El *a'buru* entonces es un alimento en el que convergen el *anugwe* del objeto, algunos flujos que hacen parte del *anugwe* del oferente y del mamo. Hago énfasis en esto pues considero que el oferente no entrega una “esencia” de sí mismo, si no ciertos pensamientos de acuerdo a su propia experiencia y a su ubicación en el tejido de relaciones que compone el territorio, al igual que el mamo, cuyos conocimientos emergen de su relacionamiento con los *anugwe jina*. En ese sentido, también es importante tener en cuenta la observación de Vilaça (2005) sobre los objetos para el caso Wari. La autora señala que la agencia o el “alma” que pueda tener una roca, no es una característica intrínseca a su existencia, ni conforma una subjetividad. Los chamanes son quienes son capaces de identificar los objetos que tienen agencia, siendo que no se trata de un atributo ontológico fijo, sino más bien una “capacidad ligada a contextos relacionales específicos” (p. 456). Trayendo esto al contexto serrano, considero que ese contexto relacional específico es el que se teje entre la persona oferente (y otros seres que lo componen que puedan verse afectados por el trabajo a realizar) y el mamo, puesto que, si bien el objeto tiene una potencia, esta puede afectar en tanto se conecta con el *anugwe* del oferente y en este caso materializa la relación establecida, como ha señalado Baptista da Silva (2013) para el caso Mbya Guaraní.

Baptista también menciona que los objetos permiten la incorporación de potencias, lo que sucede cuando el mamo entrega el *a'buru* como alimento al *kaku* o *zaku*, y por medio de este, esa potencia compuesta de *anugwes* es incorporada también al territorio. Esta incorporación de potencias también se realiza en el cuerpo de los humanos, gracias a los objetos llamados *murumsama*, aquellos relacionados con un ritual de paso o la adquisición de conocimientos y funciones particulares. Estos objetos deben permanecer con la persona y constituyen su fuerza, como argumentaré en el siguiente capítulo. En todo caso, en estos marcos relacionales, los objetos mantienen su capacidad afectiva y deben ser cuidados, de lo contrario, pueden “cobrar”, es decir, causar enfermedades o infortunio, o hacer que la amenaza que estaba tratando de controlar con el *unzasari* se fortalezca, en caso de ser descuidado,

perderlo o no cumplir con el comportamiento de reciprocidad esperado en la Ley de Sé.

Hay otros objetos muy importantes que son los atribuidos a los antiguos Tayrona, objetos tallados y enterrados por ellos como alimento para el cosmos. Estos objetos contienen *anugwe* propio, son *makruma* dejada por los ancestros y sostienen el orden del mundo. Son los objetos que en otros contextos son llamados objetos arqueológicos. Se trata de figuras de oro y piedras semipreciosas principalmente. Debido a sus características subjetivas y agentivas, los llamé seres-objeto en mi disertación de maestría (HORTA, 2015). Estos seres-objeto piden alimento, pueden cobrar y son fuente de la vitalidad del territorio. Estos objetos son los que los líderes de *Karwa* mencionaban con mucho sigilo, que habían sido extraídos de la cueva de *Inarwa*, mazorcas de oro, la potencia vital más poderosa que sostiene el cosmos. También son las ranas de oro que quería intercambiar Mason con un mamo Kogui, según Uribe.

Los *a'buru*, la ofrenda en los *unzasari*, son un circuito de conexiones entre diferentes potencias, siendo que cada uno aporta desde su experiencia situada del territorio, desde el lugar donde se ubica en el tejido del cosmos en un momento específico, que responde tanto a su lugar de origen como a su experiencia particular en la que emerge como ser compuesto y relacional.

Es importante tener en cuenta que el trabajo tradicional implica una afectación mutua entre todos los seres que participan del vínculo, como ya ha sido señalado para el caso Iku por Ferro (2012) y Arenas (2016). Entregar una retribución implica que ya se recibió alimento de un “dueño”, y se le está alimentando de vuelta. Se trata de sustancias con sus respectivos *anugwes* que circulan en el tejido vital, permitiendo la vida de quienes emergen en esta relación.

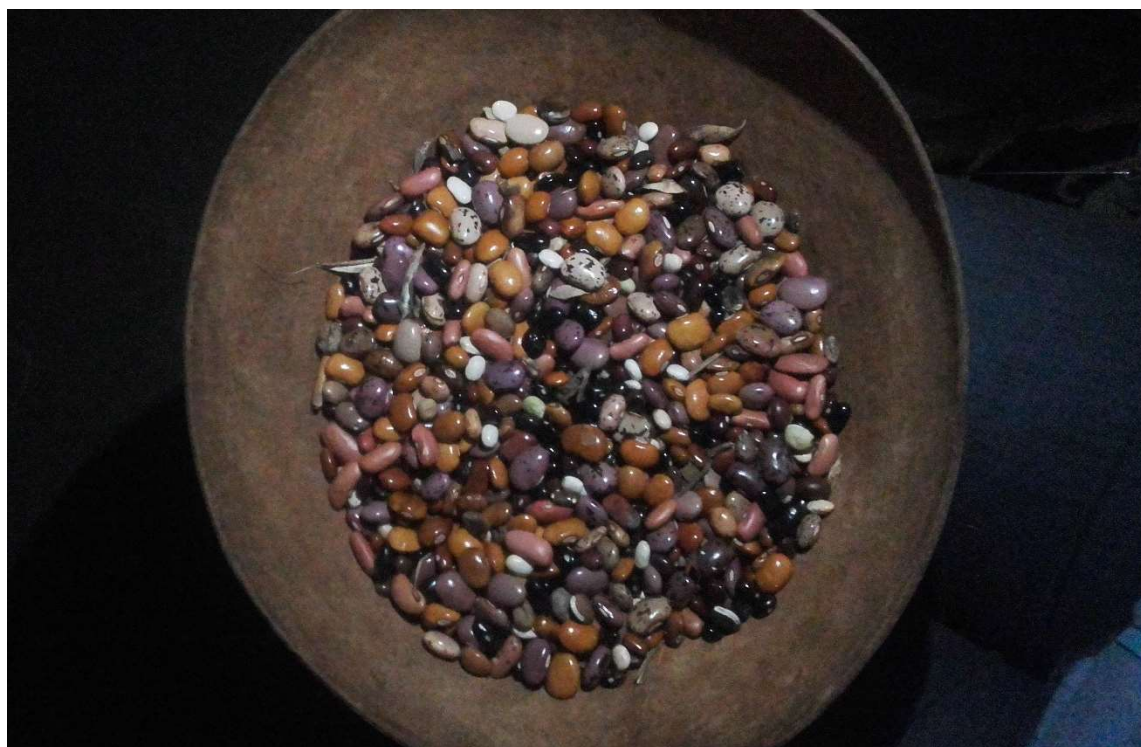
Todo necesita cuatro fases para concretarse, pero cada fase puede subdividirse tantas veces como el mamo considere según lo que consulte en el pensamiento de la madre. La cantidad de bolitas, gusanitos, etc., que deben ser usados puede extenderse en múltiplos de 7 si tiene que ver con energía *gansigna* de la luna, del lado izquierdo, de lo femenino, o múltiplos de 9 si tiene que ver con energía *duna* del sol, masculina, etc. En todo caso, los *unzasari* de los *bunachi* son más cortos que los de los Iku, que pueden durar varios días y noches. Igual pasa con los indígenas que tienen sangre de *bunachi* o que vienen de otros lugares. Por ejemplo, un *jwa ungavi*, ritual de matrimonio, entre una pareja de Iku puede durar un mes, haciendo

trabajos de noche y de día, mientras el *jwa ungavi* de una *gваты* que se casó con un indígena *Nasa*, duró una semana. La sangre de los hermanos mayores, de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que teje los conocimientos de la existencia del mundo, debe ser limpiada y potenciada con más rigurosidad y detalle, en el mismo orden de creación del universo.

No existe una plan o normas rigurosas de cada etapa del trabajo tradicional. Cada fase puede extenderse. Como ya mencioné, al hacer la primera consulta, se organiza, digamos así, un plan de trabajo. Pero al terminar una fase y pasar a la siguiente, es necesario consultar de nuevo y ver si hubo algún reordenamiento tanto de la persona y/o del cosmos, para revisar si lo planeado continua vigente o requiere algún ajuste. Dado que, entre una fase y otra, el mundo siguió su movimiento y la persona también, probablemente requerirá ajustar su trabajo tradicional. Vale la pena mencionar que este ciclo de consultas, planeación, trabajo, consultas y reajuste, permean todas las decisiones indígenas, desde los trabajos tradicionales, que construyen a una persona, a las decisiones colectivas políticas e institucionales sobre el territorio. Es una de las razones por las que los tiempos y las actividades indígenas no siempre coinciden con exigencias de instituciones externas, así se trate de acuerdos realizados. Los acuerdos no solo se plantean y se ejecutan, deben ser revisados y posiblemente replantados cada vez. Esto genera tensiones con entidades externas, e internamente con personas que han estudiado fuera, o que trabajan fuera y saben las exigencias institucionales de los tiempos y de las “hojas de ruta” planteadas. Hay una tensión entonces entre quienes quieren “construir colectivamente”, siguiendo ideales de participación social y colectiva, que difieren en procesos frente a la centralidad serrana de la consulta y re consulta de los mamos como lineamiento de acción.

5.6 Alimentar y fertilizar; sostener y afectar

Figura 54 — Diferentes tipos de frijol



Fuente: Archivo de la autora.

Los materiales o *a'buru* entregados a los padres y madres ancestrales son intercambio de alimento. Así mismo lo señalaron Tayler (1997), Ferro (2012), Arenas (2016). Para el caso kogui, encontramos la misma referencia, por ejemplo, en un texto de Reichel-Domatoff (1985), Uribe, (1998), y Orrantia (2002). Reichel-Dolmatoff argumenta que la “ofrenda” kogui es comida, pero que se trata de una metáfora sexual, puesto que los materiales utilizados, tales como semen, fluidos sexuales, conchas de mar, pelos, uñas y piedras, hacen referencia a sustancias sexuales. Argumenta Reichel-Domatoff, que el objetivo de las ofrendas no solo es alimentar a la Madre, los padres ancestrales y la muerte *hesei*, sino también asegurar la fertilidad de la tierra. Uribe (1998) observa que en el análisis de Reichel-Dolmatoff confluyen dos líneas: En primer lugar, la relación de la comida y la sexualidad, opina Uribe que no es de metáfora, en tanto ambas refieren vitalidad y fertilidad, en últimas, la producción de la vida; y por otro lado, la alimentación a la muerte. Argumenta Uribe que las “ofrendas”

son comida, “sacrificios” de la propia vitalidad, que se entrega a los ancestros para no perecer y que se actualice la potencia generadora de la vitalidad. La vida gracias a la muerte.

Arenas (2016, p. 331) comenta para el caso Iku, siguiendo parte del argumento de Uribe para los Kogui, que la relación entre la comida y la sexualidad no es de metáfora, pero sí de metonimia, ya que tanto en el alimento como en el acto sexual “se manifiestan fuerzas constitutivas de la persona”, y en ambas actividades estas se transfieren entre los diferentes seres. Agrega Arenas, que compartir alimentos familiariza y crea identidad, por lo que los *a'buru*, serían una ofrenda familiarizante entre los Iku, los padres ancestrales y los mamos que median esas relaciones en los rituales.

En el caso Iku, ya vimos como la sexualidad y la alimentación se articulan en *Inarwa* como regulador de las potencias vitales. La muerte también está presente como parte del ciclo vital. Conuerdo con que se trata de acciones que permiten la transferencia de sustancias vitales, pero creo que vale la pena resaltar que no es solo la circulación de sustancias, pues estas implican también la incorporación de *anugwe*, potencias entendidas como conocimientos, habilidades, afectos, que fundamentan la existencia de la persona. “Sostener”, dar fundamento, es la función central en la constitución fractal del universo (El universo es sostenido en cuatro barras de oro, son 4 los pueblos indígenas que tienen la misión de “sostener” la Sierra, *Inarwa* es uno de los cerros que sostienen la Sierra, que a la vez es sostenido por otros cerros, y que contiene *takanes* que lo sostienen). También es central en el intercambio de alimentación, los padres ancestrales se sostienen por el alimento que se les entrega. El alimento como sostén señala esa incorporación del vínculo, no solo de la sustancia/*anugwe*, gracias al cual los seres intra-relacionados emergen y existen. Hay una afectación en esa incorporación, en tanto ese *anugwe* que es dado como alimento permite una conexión parcial entre seres. Hay una transformación, no en el sentido de ser otro, sino de hacer parte de otro y de que otro haga parte de mí, manteniendo nuestras diferencias.

El *anugwe* de *Inarwa* como padre de alimentos, está relacionado con la constitución de las personas, en tanto el alimento es lo que “sostiene” o fundamenta la existencia en *tina*, su cuerpo *guchu*, y su existencia en *tikun*, su *anugwe*, como dimensiones inseparables e interdependientes de la existencia, siendo que el *anugwe* genera la manifestación en *tina*. Así mismo, el alimento es la manera de establecer un

vínculo y afectar a otro ser. Intercambiar alimento es lo que permite que se establezcan los circuitos de relaciones que vinculan los seres y constituyen el territorio. Alimentar es establecer una relación, afectar y ser afectado. Es reconocer esa incorporación del otro, el otro que hace parte de mí y gracias al cual yo existo.

Inarwa regula la sexualidad, la fertilidad, el alimento, pero también las relaciones y la constitución de las personas, en tanto las personas emergen en esos vínculos, en razón de la circulación de alimento (*sustancia/anugwe*) que fundamenta su existencia y mantiene los ciclos de vida en movimiento.

5.7 La búsqueda del equilibrio y “estar de acuerdo”

Dicen los Iku que los *unzasari* son realizados para mantener el equilibrio del universo, retribuyendo a los dueños por usar lo que les pertenece en sus dominios móviles y yuxtapuestos. Retomo una conversación que ya mencioné con Mamo Gregorio Izquierdo y sus hijos Ángel y Emilio, sobre las fuerzas negativas *gansigna*, ubicadas en la parte inferior, *avareku sana*, y las fuerzas positivas, *duna*, de la parte superior *tin seneku*, y el movimiento sobre un eje vertical que los conecta. Según me explicaron en esa ocasión, el mundo de abajo, tiene un dueño que se llama *Sey*¹¹⁶ *kukwi*. A él pertenecen los pensamientos *gansigna*. En los pagamentos, primero se debe limpiar lo “negativo”, entregándoselos a *Seykukwi*, dejándolos en el mundo oscuro, donde pertenecen. Para esto, el mamo debe consultar a los otros dueños relacionados con el *anugwe* específico que se quiera limpiar, para encontrar su lugar específico y dueños particulares intra relacionados.

Posteriormente, se debe fortalecer lo “positivo” cuyo dueño es *Bunkwanuwan*, dueño del *anugwe duna*, pensamientos “positivos”. Recordemos que mis interlocutores realizaron un diagrama de un círculo atravesado al medio por una línea vertical y otra horizontal (Figura 22). Ellos explicaron que el Iku debe mantenerse en movimiento en el eje vertical. Si bien la línea horizontal que separa los de arriba de lo de abajo, es considerada neutra, como el corazón, como aquello que regula el paso entre estas dos fuerzas diferentes, no es deseable que las personas estén en este plano, que está relacionado con lo “negativo”. Lo que ordena la Ley de Sé es el movimiento vertical, la circulación entre el sol y la luna, entre lo *duna* y lo *gansigna*.

¹¹⁶ Recordemos que *sey* hace referencia a la oscuridad, relacionado con el potencial vital del pensamiento de la madre *Sein zare*.

Para el caso Kogui, según refiere Reichel–Dolmatoff (1985), la realización de los trabajos tradicionales permite estar en *yuluka*, que ha sido interpretado como un estado de equilibrio, en el que cada ser está satisfecho al recibir lo que le corresponde, se trataría de un estado de armonía en el que los seres “están de acuerdo” (URIBE, 1988). En el caso Iku la situación es similar, si bien la interpretación merece ser discutida. Existen varias expresiones relacionadas con el equilibrio en las relaciones que logran los *unzasari*. *Anchunamu*, por ejemplo, refiere el cumplimiento de la Ley de Sé. Según me explicó el profesor Faustino, es cuando cada ser cumple con su función y retribuye como le corresponde según su lugar y su función. De esta manera se mantiene el orden. Ese equilibrio también se relaciona con *dikin riwari*, expresión que según varios interlocutores como Jairo Zalabata, Ángel y Emilio Izquierdo, refiere igualdad en tanto se le da a cada ser lo que necesita para vivir, lo que le corresponde. Otras personas, como Julio Villafaña, refieren la expresión *kwa gunti mezari*, que traduce literalmente “todos están conformes”.

Sobre este equilibrio que pareciera el fin último de los *unzasari*, trabajos tradicionales, Arenas afirma que la reciprocidad no apunta a lograr un equilibrio “pues lo que se da y lo que se recibe no siempre son equivalentes”. Para Arenas lo importante de la reciprocidad es la “socialidad que busca producir sujetos, agencias, personas” (2016, p. 336). Concuero con Arenas en cuanto a que la reciprocidad es un operador social que permite crear vínculos que constituyen a los seres del universo, afectándose entre sí. Sin embargo, creo que la búsqueda del equilibrio no debe ser descartada, pues considero que es precisamente lo que moviliza esta reciprocidad. Lo que debe ser revisado, es la noción de “equilibrio” que tengamos en mente. No creo que se trate de un “estado” que se debe alcanzar.

Tampoco es una meta ideal en la que hay armonía, como algo que se logra y que se instaura. No es una estabilidad, ni igualar valores en una balanza del don. Uribe (1988) señala en el caso Kogui, que para lograr acuerdos es necesario que exista el conflicto y el caos, de manera que se resalte el buen comportamiento al seguir la Ley de la Madre, el contraste entre el orden y el desorden. Lora (2013) aborda el término Kogui *yuluka*, “estar de acuerdo”, como una identificación con otros seres que son diferentes, pero que son constitutivos del propio ser, que se manifiesta y actúa en la interrelación. *Yuluka* confirma que “o mundo opera mediante forças opostas, evidenciando assim o carácter contraditório, contingente e em permanente transformação da ordem natural”. Reconocer la coexistencia del caos y del orden,

como sugiere Uribe, y la transformación en el “estar de acuerdo”, como sugiere Lora, permite pensar el equilibrio no como un “estado”, sino como movimiento constante, aquel movimiento vertical referido por Ángel y Emilio, sobre el eje que relaciona lo “negativo” con lo “positivo”, en el cumplimiento de la ley de origen es lo que refiere *anchunamu*. El cumplimiento del deber es mantener la circulación de *anugwe*, conectando opuestos, oscilando entre abajo y arriba, reconstruyendo el orden cambiante del tejido del cosmos y reubicándose en el a partir de cada acción que lo transforma. Un equilibrio entendido como estabilidad sería permanecer en el plano neutro horizontal, sería no existir: no afectar, no transformar, no aportar a la circulación de *anugwe*. El equilibrio que opera con la reciprocidad presente en la *makruma* y los trabajos tradicionales, es la reconstrucción constante, mediante el movimiento oscilatorio vertical que relaciona las fuerzas opuestas, del tejido del mundo, gracias al cual circulan las potencias vitales complementarias. Entre la vida y la muerte. Sin embargo, para que esta circulación sea posible, todos los seres deben “estar de acuerdo”. Es decir que todos los implicados en la relación, deben estar al tanto, deben hacerse presentes y debe tenerse en cuenta la manera cómo han sido, o cómo van a ser afectados por las acciones realizadas o las que se emprendan. Esto es lo que deben ver los mamos en sus consultas, y se supone que esto debe ser un principio rector en las decisiones. En este sentido, los mamos pueden saber qué debe ser limpiado, y qué debe ser alimentado, a partir de reconocer los modos como los seres pueden ser afectados por las acciones y decisiones. Conectar es reconocer la existencia del otro (Stengers, 2008), en ese reconocimiento es que es posible la circulación de potencias en el tejido vital. Este planteamiento remite a la propuesta cosmopolítica de Stengers (2005), que implica reconocer las presencias múltiples que se ven afectadas por decisiones políticas, por lo cual, debe decidirse en presencia de estas y reflexionar sobre la manera como todas las existencias, más allá de los individuos racionales, se verán afectadas. Esto es precisamente en lo que consistió el trabajo tradicional que inició el diálogo de concertación con las empresas, en presencia de *Inarwa*, para que este pudiera estar presente, pudiera “estar de acuerdo”. La misma lógica operó cuando quienes participamos en las actividades de diagnóstico de *Inarwa*, tuvimos que hacer trabajo tradicional y sumergirnos cuatro veces en el río Ariguaní, equilibrando nuestros cuerpos que estaban siendo reconocidos por *Inarwa* y sus frías aguas, así como nosotros lo reconocíamos a él y a la prolongación de su existencia en el agua. *Kwa gunti mezari*, implica el reconocimiento del otro y lo que

necesita para cumplir su función, lo que le corresponde, *anchunamun*. Es una lógica del reconocimiento y del cuidado mutuo.

5.8 Comer de más, el hambre del *bunachi*.

El no cumplimiento de la Ley de Sé, no permitir el flujo de las potencias vitales sería *a'kinkumana*, la consecuencia de no cumplir la ley de Sé, que puede ser enfermedad o infortunio, desorden en todo caso. Después de que regresamos de una reunión con los mamos de la *Kankurwa* de Itirugeka, en la que hablamos sobre los seres se relacionan a partir de dar y recibir alimento, nos reunimos con algunos líderes para conversar sobre lo que habían dicho los mamos. Emilio tomó la palabra y comenzó a hablar del origen del universo, del momento cuando reinaba el mundo oscuro, antes de que *Seránkua* creara la luz y el mundo en *tina*. Era el gobierno de *Seykukwi*, pensamiento “negativo”. Este pensamiento *gansigna* se empezó a apropiarse de todo, empezó a comerse todo. *Kaku Seránkua* vio que, de continuar así, se acabaría todo, así que era necesario poner límites.

Emilio hablaba en ikun y posteriormente lo traducía su hermano Ángel. Reproduzco aquí algunas palabras de la traducción de Ángel:

El pensamiento “negativo” se apropió buscando alimento. Kaku Seránkua dijo que eso no era para tomar como alimento. La norma no era para tomar como alimento. De allí hicieron un acuerdo, diciendo que esto ya lo estaban acabando y era el único. Entonces decían, lo que pasa es que no sabemos quién lo consume ni quién lo come. Cuando vemos, está todo destruido y acabado. Mamo Seránkua dijo: “vamos a materializar y dejar una luz, para ver quién es el que come. Escuchar para saber cuándo vienen a hacer daño. Tener vista para saber si alguien viene a hacer daño”. También nos dejaron voces por si alguien viene para avisarnos. Con ese reto nos dejaron esta nación¹¹⁷ con una luz. Aquí no es donde oscurece, uno dice que oscureció, pero es una sombra.

Entonces los mamos parten de esa realidad. Al llegar en pensamiento en este mundo, en esta nación, el positivo lo ubicaron en su lugar, donde dicen el trono, en el espacio, en el cielo. Aquí nos dejaron para operar con una luz, no para operar con el mundo oscuro. Ese es el principio del universo. Hay que saber con qué pensamiento estoy operando, ¿del mundo “negativo” o del mundo positivo? ¿Con *Seykukwi* o con *Bunkwanuwan*?

Cuando ellos iban a hacer un pacto o un acuerdo, entre el mundo oscuro y la luz, el oscuro dijo: bueno, si ustedes ven que a mí no me compete, entonces que no hagan lo mismo que yo hago, y si lo hacen será para mí.

Por eso mismo, nosotros no podemos hacer lo que hicieron ellos. Todos tenemos la comida. no es llenarse, no es comer sin parar, lo que llaman la

¹¹⁷ Interesante la noción de “nación”, que suele usarse en pueblos en que defienden su autonomía de gobierno. Esta fue la única vez que escuche el uso de este término para referirse a la colectividad indígena.

glotonería. *Inarwa* tiene un espíritu de ese mandato. cumplir esa misión de no abusar. Si se abusa, es convertir el resto en alimento.

Según Ángel, existe un límite en lo que debe ser comido, y debe haber una vigilancia sobre lo que se come de más. El que come de más, estaría actuando en relación a *Seykukwi*, y lo que coma, acabaría fortaleciendo a este dueño de pensamientos “negativos”.

Más adelante, Emilio comenta que los mamos, al ver avanzar la carretera y las antenas en *Inarwa*, vieron que estaba operando el pensamiento de *Seykukwi* y reitera que lo que no era para ser comida, estaba siendo devorado. *Inarwa* no solo regula los alimentos, también ayuda a regular que no se convierta todo en alimento. Si bien todo es alimento potencial, no todo puede ser comido.

Nosotros quedamos castigados porque se debería operar ese espacio, hasta la “Línea Negra” no debe haber intervención de la parte física de lo que existe en otro espacio. En este espacio exclusivo es que se mantenga esa realidad, esa verdad, no puede haber intervención de “desarrollo” externo, de lo que llaman “desarrollo”, eso es destructivo. Debe mantener aquí esa razón de ser, de cumplir nuestra misión.

Nosotros quedamos condenados porque esto no se recupera, no se subsana en un año, 2, 3, 50 años. Eso es de generación en generación, esa tarea, por ese perjuicio, así se vayan [los militares y las antenas], porque es prohibido a que haya intervención en estos espacios (Emilio Izquierdo).

En las palabras de Emilio vemos la preocupación por el avance de prácticas no indígenas dentro del territorio de la Línea Negra. Esas prácticas no están reguladas, no parten del reconocimiento de otras existencias y no entienden cómo funciona la vida. Emilio recordaba con cariño a Mamo Cesar, un mamo de Itirugeka que lideró mientras vivió la lucha para reclamar a *Inarwa*; mamo Cesar, según Emilio, siempre decía: “se trata de comprender, no de hacer” y Emilio explicaba que el hermanito menor, el *bunachi*, no se para a pensar, ni a entender lo que tiene al frente ni lo que está haciendo, solo actúa, devora, se come lo que no debe ser comido y así afecta la existencia del cosmos. Enferma a la Madre. Ese es el desarrollo según Emilio, afectar, consumir sin pensar en cómo se afecta la existencia. Resalta Emilio, que los *bunachi* entraron a un territorio que no les corresponde, y desde su ingreso, hace más de 400 años, entraron como “dueños”, a comer todo sin pensar. Esto mismo lo refieren Mora y Villafaña (2018), en donde los mamos dicen: “el hermanito menor hace lo que quiere, llevando todo según su parecer: construye carreteras y ciudades, arrasa los bosques, siembra intensivamente, hace ganaderías, instala luz eléctrica, vende el agua...” (p.

116), pero las afectaciones vienen desde mucho antes, con la violencia impuesta por las misiones religiosas, con la “complicidad” de antropólogos, los arqueólogos o “guaqueros profesionales¹¹⁸”, han debilitado el territorio con la sustracción de los objetos de los ancestros Tayrona. La construcción de puertos ha arruinado e impedido el paso a lugares en los que se recogía alimento para los padres ancestrales. Las represas taponan la circulación del agua y no permiten que complete su ciclo para alimentar el cuerpo- territorio y limpiarse para continuar su ciclo. “Es como si a nosotros nos taparan el conducto urinario. Así, ¿Quién puede orinar? Y si no se orina, se inunda el estómago y se puede morir” (p. 129). La minería, la transformación del *ayu* en cocaína, la violencia del conflicto armado, un sinnúmero de acciones violentas que fortalecen la muerte, que tienen a la madre enferma, *Zaku amuchi*. Las carreteras han permitido el ingreso de ese otro actuar, sin conocimiento, sin reflexión, sin el tiempo para pensar a observar y considerar que otras existencias pueden ser afectadas en un mundo en el que la vida es interdependiente y parte del reconocimiento del otro. Los *bunachi* actúan sin “ponerse acuerdo con nadie”, dice Emilio.

Tal vez en este sentido puede pensarse la relación que señalaba Uribe (1998) entre los trabajos tradicionales como alimento a la muerte, si se pierde el equilibrio de lo que se ofrenda a la muerte para mantener la vida, la muerte se fortalece y avanza, poniendo en riesgo la existencia. Esa amenaza es el desarrollo en el que no hay tiempo para pensar si “hay un acuerdo” en el tejido vital, ni siquiera para reconocer a las existencias que están siendo afectadas con el actuar constante, que no se detiene a reflexionar y que ignora el delicado tejido en el que circula la vida.

¹¹⁸ En Colombia los entierros indígenas con piedras preciosas, piezas de oro y objetos tallados, fueron una actividad económica importante para colonos en todo el país. Ellos llamaban “guacas” a los entierros indígenas, entendidos como “tesoros”, y su actividad fue llamada “guaquería”. Para los indígenas de la Sierra, no hay diferencia entre los “guaqueros” y los arqueólogos, que igualmente sustraen los objetos que para los indígenas sostienen, alimentan y le dan fuerza al territorio (ver Horta, 2015).

6 CONSTRUCCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE CUERPOS Y PERSONAS

La noción de persona ha estado presente en los debates antropológicos desde inicios del siglo XX, gracias principalmente a los aportes fundacionales de Mauss, Lévy-Bruhl, Leenhardt y Dumont. A partir de los planteamientos de estos autores, se han desarrollado diferentes aproximaciones teóricas que M. Cartry, en su momento, (1973, p. 23 apud GOLDMAN, 1996, p. 98) caracterizó en tres líneas: Culturalista, enfocada en las representaciones indígenas; funcionalista, centrada en la constitución de instituciones y sistemas de relaciones sociales; y una estructuralista, preocupada por delimitar una estructura subyacente a los modelos indígenas. Señala Goldman, que la caracterización de Cartry plantea más bien tendencias que responden a “estructuras elementares” del pensamiento antropológico y que cada una de esas líneas presenta desafíos y limitaciones que llaman no solo a la fluidez entre ellas, sino a la búsqueda de otras alternativas analíticas. No pretendo recorrer el prolífico campo de debate sobre la noción de persona, que envuelve cuerpo, subjetividad, emociones, etc. Quiero centrarme en cómo se ha dado este debate en el campo de la etnología americanista.

Como mencione anteriormente, el artículo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas Brasileiras” de Seeger, da Matta y Viveiros de Castro (1979), logró condensar observaciones que venían siendo recurrentes sobre la centralidad del cuerpo en varios contextos indígenas de América del sur. Los autores argumentaron que los modelos y categorías analíticas de organización social provenientes de otros contextos etnográficos, como los linajes o sistemas de descendencia, no correspondían con la realidad suramericana, por lo cual era necesaria la generación de nuevos modelos analíticos, que logran articular las nociones propias de los grupos indígenas locales. El modelo propuesto se centró en el estudio de la persona como instrumento de organización de la experiencia social, intentando tener un posicionamiento crítico hacia las nociones preconcebidas que ya rodeaban al término *persona*. Por ejemplo, desde la tradición británica representada en Radcliffe-Brown, la noción de persona se relaciona con la noción occidental de individuo, vinculada a una concepción de derechos y deberes, enmarcada en la dicotomía individuo/sociedad, como generadora de otra serie de dicotomías. La propuesta de Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, como menciona Goldman (1996) se relaciona con la propuesta de Mauss en su sentido relativista, en tanto su preocupación era

indagar por las nociones de persona como construcciones culturalmente variables. Los autores también sugirieron que era necesario cuestionar la separación entre naturaleza y cultura para poder abordar nociones propias de identificación y organización del mundo. El cuerpo, por ejemplo, debía pensarse como algo más que un sustrato biológico sobre el cual se proyectan identidades o roles sociales. Según sugerían varias etnografías de contextos suramericanos, el cuerpo debía abordarse como un instrumento, “una matriz de símbolos y un objeto de pensamiento” (SEEGER, DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 20) que organiza las mitologías, la vida ceremonial, la organización social. Señalan los autores la importancia de los fluidos, sustancias y procesos fisiológicos en ceremonias, en procesos de construcción de los cuerpos y de la vitalidad del cosmos. El caso Tukano descrito por Reichel-Dolmatoff (1968 *apud* SEEGER, DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 21), por ejemplo, aborda la centralidad de la circulación de la potencia sexual como condición para la vitalidad del cosmos, caso que resulta muy similar a la centralidad de la potencia sexual y la importancia de su regulación como condición de vitalidad en los Kogui, como lo presenta el mismo Reichel-Dolmatoff (1985). Lo que enfatizan Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, es que la noción de persona no se puede desvincular del cuerpo, y que el cuerpo es “el locus privilegiado” (p. 23) de la experiencia de los pueblos suramericanos. Esta afirmación no parece distanciarse mucho de planteamientos fenomenológicos como los de Csordas (2011), quien se basa en Merleau Ponty y su noción del cuerpo como “ser para el mundo”, o como un cuerpo orgánico que tiene una intención, pero sobre el cual el mundo ejerce una agencia externa por medio de discursos y prácticas. De hecho, los planteamientos de Csordás y los de Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, así como con la gran cantidad de trabajos que siguieron desarrollando la centralidad del cuerpo, sin ser de ninguna manera un campo homogéneo, tienen en común la influencia de Merleau Ponty, de la teoría de la práctica y la noción de *habitus* desarrollada por Bourdieu¹¹⁹, como señala Vilaça (2005). Vilaça también menciona que es común el entendimiento del cuerpo como *mindful* y relacional. Una diferencia a señalar, sería el carácter ontológico de aquellos con quienes se establecen relaciones y que pueden afectar o construir el cuerpo, lo cual incide por supuesto en las nociones de agencia desarrolladas.

¹¹⁹ Es mencionada la referencia de Viveiros de Castro a Bourdieu, en su noción de cuerpo como conjunto de maneras de ser que constituyen un *habitus* ([2002] 2011b, p. 380).

En el marco de la gran y diversa producción de etnografías en América del sur que tratan el tema del cuerpo como *mindful* y relacional, señala Vilaça que

Amazonian ethnographies have shown how the body is slowly and 'continuously fabricated in a constant flow involving nutrition, abstention, the application of medicines, body painting, baptismal rituals, and formal training' (Mc Callum, 1996, p. 352 ; 2001, p. 27)

Treatments directly applied to the body such as ornamentation, piercing, and tattooing 'are conceived as being part of normal physiological processes, not as opposes to them' (Mc Callum, 1996, p. 350). (*apud* VILAÇA, 2005 p. 447).

Es decir que el cuerpo es constantemente construido mediante la regulación de sustancias como los alimentos, mediante la realización de rituales y de técnicas que regulan procesos fisiológicos, así como otras técnicas de intervención y decoración, que no son exteriores, sino constituyentes de los cuerpos. Según Vilaça, es importante tener en cuenta que estos procesos y técnicas de regulación, no se dan solo en la fabricación de cuerpos, sino también pueden tener lugar en una constante transformación que da cuenta de la inestabilidad de los seres.

La autora señala que la centralidad del intercambio de sustancias, que genera consustancialidad, identidades comunes y construye cuerpos, puede dar cuenta de sustancias que están impregnadas de disposiciones y afectos, como en los casos en que se habla de *mindful bodies* o conocimiento corporizado o incorporado (*embodied knowledge*), una clara referencia al trabajo de C. McCallum, "The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America" (1996, versión en portugués, 1998). Vilaça argumenta que esta propuesta pone el cuerpo en primer lugar, como punto de partida, lo que para ella es una extensión de la noción occidental del cuerpo. Para Vilaça, desde la concepción de cuerpo de los Wari que ella explora, el termino *kwere*, que podría traducirse como cuerpo, hace referencia a un "set of affections or ways of being", tomando la definición de cuerpo de Viveiros de Castro ([2002] 2011), priorizando esos afectos y comportamientos por encima del substrato físico o fisiológico. En ese sentido, Vilaça señala que los cuerpos también se construyen de memoria y afectos.

Santos Granero (2012) refiere esa división en contextos indígenas amazónicos. Personas y cuerpos constituidos relacionamente, permeables, metamórficos y en flujo permanente, han sido entendidos en dos grandes tendencias: constructivista (*constructional*) y perspectivista. La primera entiende que el cuerpo es construido en la interacción entre humanos y no humanos, y por medio de la incorporación de sustancias materiales (sangre, semen, etc.) e inmateriales (pensamientos,

conocimientos, afectos), que circulan en la convivencia, en el intercambio cotidiano y comensalidad. Cuerpo y alma estarían interconectadas y la subjetividad surgiría como fluida y no como condición fija. Las relaciones y las sustancias son corporificadas, siendo que la combinación de las sustancias de los humanos, los hacen diferentes de los otros seres, como señala por ejemplo McCallum para el caso Kaxinawá (1998, p. 223). Las transformaciones de cuerpos y personas, en este marco, serían entendidas como “relaciones de sustancia” (SEEGER 1980; GOW, 1991; OVERING, 1999; OVERING; PASSES, 2000; MCCALLUM, 2001; BELAUNDE 2001, *apud* SANTOS GRANERO, 2012, p. 182).

Por otro lado, la tendencia perspectivista entiende el cuerpo como una envoltura, un ropaje que puede ser intercambiable. Por encima de un sustrato físico, el cuerpo es entendido, como ya he mencionado, como un set de afectos y capacidades que inciden en maneras de estar y comportarse en el mundo, *habitus*. El cuerpo sería lo que media entre el alma, como condición universal y compartida, y la materialidad sustancial. Generalmente, estos trabajos entienden las transformaciones en relaciones de antagonismo, canibalismo, familiarización resultante de la depredación generalizada, en todo caso, “relaciones de captura”.

Santos Granero resalta que la trascendencia del trabajo de M. Strathern sobre la persona Melanesia, que resalta la construcción de la persona en relaciones de alteridad, ha sido tal, que muchos trabajos se centran en las relaciones dejando de lado la cuestión material.

A lo largo de este trabajo he venido planteando algunas discusiones enmarcadas en este debate que acabo de presentar, en la medida en que han sido útiles para entender quién es *Inarwa* y cómo opera en el universo Iku. Hemos visto como los seres deben su vitalidad al *anugwe*, pensamiento, conocimiento o capacidad que ubica a los seres en el mismo plano ontológico, que lejos de ser simétrico, está estructurado en jerarquías de descendencia relacionadas con conocimientos, habilidades y afectos, que se corresponden con el modelo cosmológico de creación del universo, y de regulación de la existencia a partir de dos principios opuestos que se complementan. Estos principios son interdependientes y deben mantenerse circulando, pues no son condiciones fijas, sino potencias fluidas en movimiento. Encontramos que la vitalidad del territorio depende de la circulación de potencias vitales, que se intercambian entre los *anugwe jina*, intercambio que constituye tanto a los seres como al territorio, que como todos en este universo, es un ser compuesto.

Los *anugwes* se originan en *tikun*, desde el *sein zare*, el pensamiento de la Madre, y se materializan en *tina*, el mundo ordenado en lugares (arriba, abajo), formas y colores, después del amanecer. Los seres establecen relaciones de intercambio, en las que constituyen conexiones parciales que los componen, como seres de *anugwes* múltiples, que se manifiestan en sustancias o elementos que son intercambiado. Las sustancias incorporan *anugwes*, si bien en ningún caso se trata de atributos fijos, sino de potencialidades que se activan en la mediación al insertarse en campos relacionales. No pretendo resumir, por el riesgo de simplificar, todo lo que he argumentado hasta aquí. Pretendo recordar algunos aspectos claves que tienen que ver con la construcción de persona en el universo Iku.

La construcción de persona y cuerpo, en este trabajo, es relevante en varios sentidos: para entender a *Inarwa* en el universo indígena, lo que plantea una territorialidad basada en la continuidad entre los cuerpos y el cuerpo-territorio, así como para entender el *anugwe* de *Inarwa*. El *anugwe* de *kaku Inarwa*, tiene que ver precisamente con la construcción y regulación de cuerpos y personas, en tanto es el dueño de la semilla (la gente es semilla), regula la sexualidad y la fertilidad, es el dueño del alimento en su amplio sentido de *zamu* (comida) y *a'buru* ("material" de trabajo tradicional), que es lo que constituye a los *anugwe jina* y sus cuerpos, las manifestaciones indivisibles que constituyen la existencia, y que a su vez, se componen en los intercambios y relaciones con otros seres del cosmos. Es decir, que debido a que los seres se constituyen en las relaciones que establecen, basadas en el intercambio de alimento, *Inarwa* regula las relaciones entre los seres y la forma como estos se afectan y se componen entre sí. Por ello, dentro del gobierno de *Inarwa*, encontramos las fases del ciclo vital, relacionado estrechamente con el calendario y la manera de entender el tiempo, a partir del ciclo del maíz.

Hemos visto que el universo de la Sierra Nevada de Santa Marta es abierto e inestable, pues su fundamento es el movimiento sobre un eje vertical, la circulación entre potencias opuestas. Este movimiento está presente desde la creación del universo en *tina*, universo pos mítico, está presente en el equilibrio del cosmos, del territorio-cuerpo de la madre, de los cuerpos de las personas, que en este capítulo abordaremos con más detenimiento. Es claro que el concepto de cuerpo es realmente una matriz organizadora. Ya comentamos como tiene que ver con afectos, modos de ser y comportamientos, al hablar del cuerpo de la madre, pero esto no excluye la centralidad de la circulación de sustancias, que son poderosas en tanto son

manifestaciones materiales de potencias vitales, que surgen en *anugwe*, en el pensamiento de la Madre.

Retomemos una cuestión que fue planteada desde el segundo capítulo: la relación entre la existencia *tikun* y *tina*. Argumenté las limitaciones de referirse a estos planos de existencia como material e inmaterial, visibles e invisibles, pues estos términos no dan cuenta de la relación de coexistencia entre los conceptos indígenas. Langdon (1996) menciona que, en contextos indígenas de América del sur, generalmente una existencia visible presupone una existencia invisible. En el caso Iku, y en general de la Sierra Nevada, lo visible existe como una manifestación de una semilla que existe previamente en *tikun*. *Tikun*, al ser existencia en *sein zare*, el pensamiento de la Madre, es potencialidad, es generador, pero existe en tanto se manifiesta en *tina*. Se trata de una existencia compuesta, constituida por pares complementarios inseparables. Sin embargo, como ya he mencionado, los *anugwes* se constituyen en la yuxtaposición de dominios inestables, los *anugwes* son compuestos; por otro lado, la manifestación de los *anugwes*, como potencias vitales, puede tomar diferentes formas: es así como un *anugwe* de agua de mar, también puede estar presente en los fluidos sexuales; se trata de la misma potencia, en diferentes manifestaciones. Esta multiplicidad constante, que hace que cada ser sea un microcosmos de relaciones (STRATHERN, [1988] 2006), también da cuenta de una conformación que puede subdividirse parece que infinitamente, lo que he relacionado con una formación fractal. Me parece útil, sin embargo, para entender la relación entre *tina* y *tikun*, que atraviesa los procesos de construcción y transformación de personas y cuerpos, el concepto de “mónada” de Leibniz, re trabajado por G. Tarde (2006). Las monadas son compuestos de multiplicidades de agentes que tienen variaciones infinitesimales, se constituyen en la diferencia interna, siendo que esta no es entendida como un atributo sino como una relación, dinamismo de una potencia (SILLA; CARVALHO, 2015). En ese sentido podríamos entender la existencia Iku, compuesta en principio por aparentes pares *tikun/tina*, *duna/gansigna*, arriba/ abajo, hombre/mujer, etc., pares indivisibles que contienen su opuesto y que solo existen en relación a esa diferencia, en el movimiento que genera la diferencia como parte de sí. Así mismo, cada par, al verlo más de cerca, se divide, se expande en su multiplicidad, al examinar su especificidad que es inagotable. A lo que voy con esto, es que en el universo Iku no importa mucho si lo *tikun* viene primero o dónde podríamos encuadrar la agencia, pues esta es una cuestión relacional y dinámica. No es una afectación

lineal y el campo múltiple y relacional en el que las agencias pueden activarse, con la mediación de los mamos, es un universo amplio, que incluye las relaciones con los *bunachi*, con los hermanitos menores.

Los seres en este universo son inestables, siendo que son afectados intensivamente. Si bien, esta afectación no implica una metamorfosis. La afectación se da en sus *anugwes* y sus manifestaciones en *tina*: el cuerpo *guchu* y el *murumsama*, que sugiero que puede ser entendido como otro cuerpo más que como un “diploma” o permiso de conocimiento. Mi argumento parte de que los *anugwe* se manifiestan en múltiples formas en *tina*, y como argumentaré a continuación, los objetos del *murumsama*, son manifestaciones en el territorio de esos *anugwe* que son incorporados, apropiados y se vuelven una manifestación de la existencia de la persona. Es decir que existen pensamientos y conocimientos que existen en el pensamiento de la Madre, como semillas potenciales de existencia, y que estos se manifiestan, se concretizan en singularidades múltiples. Así, los pensamientos, sentimientos y conocimientos, los *anugwes*, cuya existencia es en *tikun*, pueden tener múltiples correlatos al concretizarse en *tina*. Estas diferentes manifestaciones tienen que ver con las diferentes escalas de los cuerpos: los cuerpos humanos y el cuerpo-territorio. Cada una de estas escalas es un agrupamiento de relaciones, pero entre ellas hay un intercambio, un vínculo que permite su existencia, siendo que esta es interdependiente. Volveré a este planteamiento más adelante.

El cuerpo *guchu* de los Iku, parece ser inalterado. El pelo no debe cortarse, el cuerpo no se debe pintar, perforar, cortar o intervenir de cualquier manera. Al igual que el territorio, el cuerpo tiene un orden y un equilibrio, que no debe ser alterado, pues contiene en sí mismo todas las potencias del territorio para su existencia. Sin embargo, esas potencias no son atributos fijos, sino potencias relacionales, que deben movilizarse y vincularse con otros *anugwe jina* y sus potencias para poder tejer el territorio, alimentar al propio cuerpo y a otros seres, tras lo cual debe equilibrarse.

Es claro que los cuerpos y personas Iku se transforman durante toda su existencia. Sin embargo, para profundizar en cómo opera el *anugwe* de *Inarwa* en la construcción y transformación de cuerpos y personas, voy a centrarme en la primera fase de vida, el *gunseymake*. A partir de experiencias de mujeres en esta etapa, voy a explorar los procesos de construcción de persona y cuerpo, a la vez que estos dan cuenta, hasta cierto punto de la intensa inestabilidad y de la construcción de las redes

de afectación y circulación de alimentos. En este marco, exploraré cómo opera el *anugwe* de *Inarwa*.

6.1 El *gunseymake*

Figura 55 — *Aty Serecha*, madre de toda la gente. Cerro *Kurucutá*.



Fuente: Archivo de la autora.

El *gunseymake* es la primera etapa de la existencia de humanos y de todos los seres que crecen como semilla. Viene de la palabra *gun*, que refiere las posibilidades de existencia, según me explica Faustino Torres. Se trata de un ser que no ha madurado, pero que tiene la potencialidad de desarrollar tanto lo “positivo” *duna*, como lo “negativo” *gansigna*. Por su parte, *seymake* se refiere a seres que tienen cierta pureza al no haber tenido relaciones sexuales, y, por lo tanto, no han estado expuestos a las fuertes potencias de los fluidos resultantes de estas relaciones. La figura del *seymake* es muy importante para los trabajos tradicionales individuales y colectivos, como referí anteriormente.

La etapa de *gunseymake* suele ser explicada como la etapa que abarca la concepción, el nacimiento y la ceremonia del *Jwa unкуси*, que es descrita por los Iku como el “registro” o “matricula” del nuevo ser ante los *anugwe jina*, los seres vitales que tienen *anugwe*. Sin embargo, para otras personas, el *gunseymake* inicia desde el parto hasta la realización del *Jwa unкуси*. Es en esta ceremonia que se entrega el nombre al nuevo ser, por lo cual, posiblemente por influencia de los capuchinos, suele traducirse *Jwa unкуси* como “bautizo”, traducción que simplifica el sentido, pues la asignación de nombre es solo una de las partes de este ritual que dura aproximadamente una semana entre los padres y el mamo, y finaliza con una jornada

con invitados y familiares. La traducción como “registro” o “matrícula”, puede ser un rezago del proceso colonial, pues por medio de estas palabras se inscribía en la inspección de policía, autoridad local de la época ejercida principalmente por colonos en representación del estado, una relación de obligación entre indígenas y colonos, debido a la venta de artículos o préstamo de dinero a indígenas, por lo cual estos últimos quedaban obligados a pagar la deuda con mano de obra. La “matrícula” fue la expresión institucionalizada del sistema de endeudamiento y abuso colonial (BOSA, 2016; TORRES MÁRQUEZ, 1978). Si bien es claro que las traducciones elegidas por los arhuaco pasan por su experiencia con los *bunachi*, en este caso la relación con el *Jwa unкуси* no pasa por las connotaciones económicas y de abuso, sino por la inscripción de la existencia y responsabilidades del nuevo ser ante las autoridades cosmológicas y los seres que componen el colectivo de humanos y extrahumanos, como veremos más adelante.

El término *Jwa unкуси* viene de *jwa* que significa sangre, quiere decir llenar de sangre al nuevo ser, inyectarle vida, según me explica Jeremías Torres (comunicación personal, 2016) lo cual, como veremos, me parece que refiere a establecer relaciones de reciprocidad con los *anugwe jina*, humanos y extrahumanos, a ser parte del colectivo en el que circulan potencias vitales, formando así el tejido vital.

En general, la etapa de *gunseymake* se compara con la acción de sembrar. La relación entre fertilidad de la tierra y de las mujeres se establece desde las historias de origen referidas en capítulos anteriores, siendo que el sol fertiliza la tierra, tal como los hombres fertilizan a las mujeres. Por esto mismo, la siembra y el cuidado de la huerta suele ser una actividad masculina, si bien hay algunos casos en que la esposa y los hijos ayudan en actividades de limpieza, es responsabilidad de los hombres del hogar. Hay casos, sin embargo, en los que el hombre tiene un trabajo que le impide permanecer en casa y hacerse cargo de la huerta pues su trabajo le exige estar recorriendo el territorio como promotor de salud o líder político, siendo que la mujer y los hijos, en estos casos asumen su cuidado. Pero no es indicado que las mujeres caven y siembren la tierra. En algunos de estos casos, es posible que se encargue a algún pariente masculino el cuidado de la huerta, a cambio de usufructuar de ella también, o directamente se contrate a alguien para que la cuide a cambio de dinero. En todo caso, los hombres son celosos y cuidadosos de sus huertas.

Como ya fue mencionado, todas las fases de la vida y sus rituales relacionados se realizan tanto en las personas como en las huertas, y en líneas generales, se

mantienen los mismos cuidados y regulaciones del comportamiento al realizar estas prácticas. Los pensamientos y sentimientos que se tengan en los momentos de sembrar y de tener relaciones sexuales, son de mucho cuidado pues hacen parte de lo que está siendo sembrado. Sobre esta cuestión, Misael, quien tiene una hija pequeña, me comentó:

...Aquí lo comparamos así, cuando uno va a sembrar un niño, va a embarazar una mujer y en ese momento está peleando (...) ¿Qué va a dar de tener una pelea y hacer sexo, será que ese niño va a ser feliz? ¿Qué van a esperar de ese niño? Va a tener rabia, no va a ser un niño feliz. Entonces aconsejan que cuando uno va a tener un niño, lo haga por la mañana, cuando los pensamientos estén buenos. Pero si uno está peleando con la pareja ¿y pa' reconciliarse, hacen sexo? No, eso no, porque uno va sembrando eso dentro de la mujer y va creciendo ese problema. De igual manera cuando vaya a sembrar, no vaya con rabia, vaya contento, siembre, y quien coma de eso que sembró con esa alegría, no le va a hacer daño. Así comparan los mayores (Misael Robles, comunicación personal, 2016).

Camila, la hija de Misael, con solo 3 años, agarraba libros y pasaba horas mirándolos, ella decía que se estaba enseñando a leer. Misael me explicó que el gusto por los libros de Camila se debe a que cuando ella fue concebida, él estaba cursando un diplomado de historia, que estaba impartiendo la Universidad del Rosario para jóvenes líderes arhuacos. De manera que su gusto y dedicación por el estudio, le fue transmitido a su hija desde la concepción y el embarazo. Para los arhuacos, los pensamientos de ambos padres durante el embarazo seguirán incidiendo en la formación de la criatura, al igual que cuando se cuida una huerta. El cuidado de ambos padres es central, pues de esta manera se asegura que haya un equilibrio entre las fuerzas masculinas y femeninas.

6.2 Sembrar y tejer la vida.

Ibet es hija de Mamo *Bunchanawin*, un mamo que murió recientemente y que tuvo mucho reconocimiento dentro y fuera del territorio. Su familia fue cercana a la misión pues su madre y su padre estudiaron allá. Ibet y sus 9 hermanas también estudiaron en la misión, siendo que la mayoría continuó estudios universitarios y actualmente ocupan cargos importantes como funcionarias del estado en temas indígenas. Ibet optó por ser maestra y quedarse en Nabusímake, donde tuvo 3 hijos hombres, todos con títulos universitarios, de lo cual se siente muy orgullosa. Su familia extensa en general, tiene una situación económica que se diferencia de la mayoría.

Ibet es profesora de la escuela primaria del Pantano, donde trabaja también su esposo, Raúl, hermano de Misael. Ibet y su familia construyeron unas pequeñas cabañas en la parte de atrás de su casa, con el fin de hospedar turistas y funcionarios que visitaran Nabusímake, las cuales llevan su nombre en ikun: cabañas *Bunkwaneiwa*. Ahí me hospedé yo, gracias a su generosidad y al acuerdo realizado con el Secretario de la CIT, Hermes Torres. De las cabañas que cuida con su esposo, y sus empleos como maestros, ella ha obtenido recursos para apoyar la educación de sus tres hijos, que se han ido a estudiar a Bogotá. Uno es médico, otro ingeniero agrónomo y otro estudió ciencias políticas. A sus 44 años, Ibet pensó que ya no tendría más hijos, pero se sorprendió cuando el mamo al que acudía le dijo que estaba embarazada y que sería una niña. Su padre, le dijo que tenía que cuidarse mucho pues estaba llegando “una época para fortalecer la parte femenina, que es la tierra, que es la Madre, y que es por eso que viene una niña”. A Ibet le entusiasman los eventos de mujeres, pues está convencida que la afirmación de su padre es cierta, lo femenino debe ser fortalecido y cuidado. Sin embargo, no participa en todo, pues debe ocuparse de su familia, su trabajo, y sus cabañas. Cuando se trata de eventos interculturales que convocan mujeres de varios lugares de Colombia o del mundo, se entusiasma, pero no le gustan los cuestionamientos a la tradición, que es muy importante para ella. Uno de sus hijos, empezó a formarse para ser mamo, como el padre de ella, pero él decidió irse a estudiar a Bogotá.

Ella prefiere contarme su experiencia sobre el embarazo de *Seykuinduva*, su hija que ahora tiene 10 años. Su padre y su mamo empezaron a orientarla a ella y a su familia desde que supieron que estaba en embarazo, indicándole los trabajos tradicionales que debía hacer con Raúl, así como las restricciones de alimentación que debía seguir.

Los trabajos tradicionales de los padres son de suma importancia, pues se trata de limpiar los pensamientos, sentimientos y comportamientos que se consideran “negativos”, como gritar o robar, pues si no se limpian, las causas de estos serán sembradas en el hijo que repetirá los errores de sus padres. Esta limpieza, ocurre como cualquier trabajo tradicional, empezando con la consulta al mamo, a quien le deben contar lo que han hecho y pensado, el “confieso”. Posteriormente el mamo indica lo que debe ser limpiado y qué deben pensar para depositar pensamientos en algodones que sostienen en la mano derecha y en la izquierda. Con estos trabajos regulares se limpia lo “negativo” y se potencia lo “positivo”. En esta intención de

potenciar lo “positivo”, los padres deben pensar lo que quieren para la vida del nuevo ser, como me explica Ibet:

Los trabajos espirituales son de proyectarla a ella. Lo que uno quiere, como la proyecta uno y de uno no tener pensamientos malos que la puedan afectar a ella. Por eso continuamente lo ponen a uno a hacer limpieza, a uno y al papá. Para que todo esté en armonía, porque no es que uno se limpie solo, lo ponen a limpiar las aguas, el aire, el río, los animales, todo, para que ella entre en todo con armonía, el sol, todo. Comienza a armonizarse con todo. Y todo eso el mamo lo va recogiendo, él va haciendo y dejando algo en la mochila (Ibet Izquierdo, comunicación personal, 2016).

La mochila a la que se refiere, es un trabajo que ella hizo para traer el *anugwe* del nuevo ser. Con el tejido “preparaba el camino” para su llegada. Según le indicó el mamo, tejió una mochila de nueve franjas horizontales, “cada mes se hace una línea, le ponemos 7, le ponemos 9, le ponemos 7, le ponemos 9 y así”, me dijo, refiriéndose a que teje una franja de 7 líneas, la siguiente de 9, luego de nuevo 7 líneas, hasta completar las nueve franjas correspondientes a los nueve meses. Esta mochila será usada en el *jwa unkusí* y guardará los *a'burus* que se trabajen durante esta etapa de vida. El tejido de esta mochila de nueve franjas durante el embarazo, también es referido por Orozco (1990) y Ferro (2012). Tayler (1997, p. 82), por su parte, refiere una mochila de 8 franjas, tejidas al término de cada fase lunar, siendo que la gasa (colgadera), se teje una vez el bebé ha nacido. El número de líneas que debe hacerse, según la experiencia de Ibet, con los números 7, *koga* y 9, *ikaba*, teje las relaciones cíclicas entre lo “negativo” y lo “positivo”, la fuerza *gansigna* de la luna, evocada por sus 7 ciclos, *koga*, y la fuerza duna del sol, evocada en los 9 ciclos, *ikaba*, que generan la vida. Los tipos de mochilas referidos por Ferro y Orozco, dan cuenta de los ciclos solares, mientras que el caso presentado por Tayler, sugiere también la relación entre el sol y la luna, lo *gansigna* y lo duna, *jwí* el sol y luna *minsin*, en el tejido que trae una semilla sembrada en pensamiento a su existencia en *tina*. Es el mismo fundamento de la realización de algunos *unzasari* que se realizan en *Inarwa* para la recuperación de su *anugwe*. Vale la pena resaltar que se trata de diferentes prácticas desarrolladas alrededor de los mismos principios vitales.

Los métodos de los mamos para “abrir el camino” o traer el *anugwe*, son diferentes, se trata de diferentes prácticas desarrolladas alrededor de los mismos principios vitales, en los cuales está siempre presente el tejido. Plácida, la esposa de Jeremías, tejió un cordón grueso al cual le amarraba un hilo blanco y otro rojo. Cada

mes le hacía un nudo, y de esta forma, iba “subiendo” el *anugwe* de la niña. En este caso, lo “positivo” y lo “negativo” se encuentran en el color de los hilos, siendo que el blanco es *duna*, y el rojo se asocia con *gansigna*. Según otros relatos, primero debe hacerse el tejido hacia arriba, para que el *anugwe* suba, pero luego hay que hacerlo pensando hacia abajo, para ayudarle a buscar la salida del vientre de la madre. Los pensamientos van dando forma al nuevo ser, subiendo su *anugwe* y sembrando en este lo que se proyecta para el hijo. Los objetos, como el tejido, median la materialización de las intenciones, pensamientos y afectos.

La concepción y gestación de un nuevo ser evoca la creación del mundo, en varios sentidos. El nuevo ser ya existe en *Seyn zare*, es una semilla en el pensamiento de la Madre, potencial de existencia. Es necesario traer de allí el *anugwe*, lo que se realiza a partir del tejido, y los pensamientos de los padres. De esta manera no solo se trae el *anugwe*, sino que el ser va tomando forma, se va creando su manifestación en *tina*, de la misma manera en que, como dice el mito de origen citado en el capítulo 2, *Seránkua* hiló un hilo de pensamiento, para organizar el mundo desde *Chundwa*. Versiones más extensas de esta historia de origen, narran que *Seránkua* tejió en forma de espiral, siguiendo el movimiento del caracol o *urumu*, conectando a las autoridades o padres espirituales nombrados como *kaku jina*, formando así la “Línea Negra” o *Sei shiza*, referida anteriormente. El mundo se origina en el tejido, según cuentan los mamos, como reportan varios autores (REICHEL-DOLMATOFF, 1978, 1991; TAYLER, 1997; URIBE, 1988; ROCHA VIVAS, 2010; GIRALDO JARAMILLO, 2010; FERRO, 2012; ARENAS, 2016). Como refiere el mito de origen, la vida es posible gracias a la unión de fuerzas opuestas complementarias, lo femenino y lo masculino que refieren al padre y la madre, con sus fluidos sexuales y otros elementos que son manifestaciones de potencias *duna* y *gansigna*.

Antes de comentar los otros elementos que le dan forma al nuevo ser, vale la pena detenerse en el tejido, en sus sentidos cosmológicos y como principal actividad de las mujeres o *gwatys*. Ya he mencionado la importancia de hilar, como actividad que establece un modelo del cosmos, siendo el palo del huso, el eje del cosmos.

Tejer mochila, *tutu*, es una actividad de las *gwatys* (mujeres). Las niñas aprenden desde los seis o siete años a tejer mochilas de fique y algodón, y a hilar, siendo que el algodón se hila con la ayuda del huso, y el fique resbalando la fibra sobre el muslo con la ayuda de la mano. Las mujeres, si no tienen las manos ocupadas, están siempre tejiendo. Se teje en las charlas, en las visitas, en las

reuniones, incluso es muy común encontrarse a mujeres que van tejiendo mientras caminan por el valle de Nabusímake o subiendo y bajando los cerros alrededor. Tejer mochila, *tutu isun*, es un acto de creación de las mujeres, su *anugwe* se impregna en su creación, se manifiesta, por lo cual se dice que en las mochilas queda “registrado” el pensamiento y los sentimientos de las mujeres. “Registrar” el pensamiento, es algo que sucede también con el poporo. Como ya mencioné, al chupar la cal del poporo con el *so’kunu* y friccionar con este el borde del calabazo, se va creando una franja amarillenta¹²⁰ que “registra” los pensamientos del hombre que lo usa. Dado que el poporo es “la primera mujer” de cada hombre, no se presta, de manera que cada poporo tiene el registro de los pensamientos de su propio dueño exclusivamente. Estuve en reuniones de hombres en las que la forma de esa franja del poporo era objeto de burlas amigables, o de elogios, haciendo referencia a lo desordenado o a la claridad del pensamiento de su dueño. Arenas (2016, p. 231) menciona que la palabra *isun*, hace referencia a la inscripción de la palabra, siendo un verbo que también se usa en la acción de poporear: *jo’buru isun*.

En varias consultas con mamos, o conversaciones que tuve en *kankurwas*, una vez nos encontrábamos en un *kadukwe*, me entregaban hilos de colores, unos para sostener en la mano izquierda y otros en la derecha, siendo los mismos colores en cada mano. En algunas *kankurwas* me daban hilos blancos. Me fue explicado que, así como en las reuniones se hacen actas, inscribir lo que se conversa es importante, debe quedar un “registro”, lo cual sucede en los hilos. En una ocasión, tuvimos que esperar hasta que trajeran los hilos para poder hablar. Los colores se deben a mi sangre *bunachi*, no indígena, ya que los IkꞤ suelen usar hilos blancos, si bien, como mencioné en alguna ocasión me dieron hilos blancos. En todo caso, el punto que quería resaltar es el registro en los hilos de la palabra, *gakanamu*, que es una expresión del *anugwe*. El *gakanamu* no son solo palabras, es la manifestación del pensamiento, del *anugwe*, que a su vez se registra en los hilos que sostiene la persona que habla. Al terminar la reunión, los hilos los entregaba al mamo, quien después los entregaría al *kaku* del *kadukwe*. Además de registrar las palabras, es una manera de hacer presente al *kaku* o *zaku* con que se converse, las palabras registradas, el *gakanamu* entregado, le pertenece ahora a un “dueño”, es su alimento. Esas palabras

¹²⁰ La cal del poporo es obtenida de conchas de mar y su color es blanco. El tono amarillento que va quedando al borde del poporo se debe al tono de la saliva al mascar hoja de coca o *ayu*.

que le pertenecen, se moverán desde su fuerza. Es como un acta del cosmos, me dijo una vez Emilio Izquierdo.

Observando la exclusividad del poporo con su dueño y el registro del pensamiento de una sola persona, pensé, por extensión, que con el tejido de las mochilas sería igual. Cuando estaba aprendiendo a tejer mochila, se me dificultaban los empates, es decir, unir un nuevo hilo con el que ya había terminado. Cuando pedía ayuda a alguna amiga, me ayudaban con el empate y se quedaban tejiendo un rato. Lo mismo sucedía cuando sacaba mi tejido y mostraba mis avances, siempre alguna se quedaba tejiendo mi mochila. Llegué a pensar que tal vez creían que me estaba costando tejer, pero luego me di cuenta que el tejido de la mochila suele ser colectivo, se comparte, hace parte del *makruma* entre las *gwatys*. En las visitas entre vecinas y familiares, es común que mientras la anfitriona prepara algo de comer, la visita le teje su mochila. También es común que se intercambien las mochilas con alguna *gwaty* mas experta en ciertas partes del tejido; por ejemplo, mi amiga Diakin Aty Robles, quien me hospedó en su casa varias veces, es muy buena tejedora, pero no le gusta tejer la gasa¹²¹, así que su vecina se la teje y ella le hace un diseño, o “le hace crecer” su mochila. Diakin le llama “mano vuelta”, a ese apoyo entre *gwatys*. La primera y única mochila que logré terminar hasta ahora, contó con varias manos: el plato o base, me lo regaló Diakin, la gasa me la enseñaron a hacer Teresila, la esposa de mamo Miguel y dos de sus hijas, las lanas que usé, me las regalaron Diakin, Seykumake e Ibet, además de las muchas manos que “hicieron crecer” mi mochila, ayudándome a enderezarla cuando se “encocaba” o se abría¹²². En todo caso, el tejido es colectivo, cada mochila da cuenta de esa colectividad.

Todas las mujeres deben saber tejer mochila, es lo básico, Cuando se habla mal de alguna mujer, haciendo referencia a su incapacidad para cuidar de sí misma o de su familia, es usual que se diga “ni mochila sabe tejer”. Todas las mujeres saben tejer, constantemente están tejiendo para el uso de su familia, y para vender, siendo una importante fuente de ingresos para las mujeres¹²³. Se comienza haciendo un tejido en espiral, plano, que queda como un plato, de allí el nombre de esta base.

¹²¹ Banda de la cual se cuelga la mochila.

¹²² Cuando el tejido se aprieta mucho o se saltan puntos, el cuerpo de la mochila se va cerrando hacia adentro, siendo que lo opuesto sucede cuando se hacen varias puntadas sobre un mismo punto o se hace más suelto el tejido.

¹²³ Existen algunas organizaciones locales para la venta de mochilas hacia afuera, pero no todas las mujeres están articuladas. Muchas venden para quienes visitan el territorio, por encargo, o para que sus familiares que viven fuera del territorio las vendan.

Faltando poco para tener el tamaño deseado de la base, el tejido se debe empezar a cerrar, para que la mochila pueda empezar a crecer hacia arriba, a subir. Es necesario tener habilidades desarrolladas para lograr que suba con el tamaño que se desea, y que suba sin que se cierre. Por eso recuerdo la emoción de *Seykuinduva*, la hija de Ibet, cuando me contó que ya estaba “haciendo subir” su primera mochila de algodón.

La mochila es un útero, así como lo es el poporo y la *kankurwa*. Son lugares y objetos de creación de la potencia femenina. Tayler (1997) refiere en su recolección de historias ancestrales, que la mochila contiene el *jwa wica*, corazón, de *Ati Naboba*, laguna ubicada en las altas montañas, madre del tejido y de los seres humanos, indígenas y *bunachis*. Tayler también refiere que tejer mochila es el rol de la mujer en la creación de la placenta (1997, p. 79), alimento vital relacionado con *Inarwa*. En todo caso, el tejido, como en la creación del universo, va materializando la existencia del nuevo ser, al permitir la formación de su alimento, de su placenta, que se forma también del *anugwe* de su madre, siendo que sus pensamientos quedan inscritos en los hilos de la mochila, tanto como en la placenta. Los hilos de la lana tejida le dan cuerpo al *anugwe*, lo concretizan en un cuerpo. Por otro lado, es interesante la referencia de Tayler sobre la presencia del corazón de *Ati Naboba* en la mochila, pues es una mención clara al fluir de la sangre y la placenta, como alimento primordial, presente en el tejido. Volveré sobre esto más adelante.

Figura 56 — Naboba, la madre del tejido



Fuente: Fotografía cortesía de Amado Villafaña

No llegué a confirmar, si en el caso de la mochila para el nuevo bebé, el tejido sigue siendo colectivo entre *gwatys* o si lo realiza la madre exclusivamente. En el caso de otras prácticas para traer el *anugwe* del bebé, como el caso de Plácida que no tejió una mochila sino un cordón, me atrevo a decir que este podría ser el cordón umbilical, de manera que también registra en los hilos el *anugwe* de la madre, aportando al fluir de la sangre y la formación de la placenta, en últimas a concretizar su existencia.

Todo lo que piense la madre, lo que experimente, lo que encuentre en su camino, etc., influenciará a su *anugwe*, y por tanto, al *anugwe* de su bebé. Por eso es tan importante que realice trabajo tradicional y constantes limpiezas. Como ya mencioné, el *anugwe* del padre también alimenta al hijo, por lo que debe participar de trabajos tradicionales de limpieza y proyección que realizan con el mamo, como mencionó Ibet. El *anugwe* lleva consigo las causas de las acciones y comportamientos de las personas, por ejemplo, si una persona robó o tuvo relaciones sexuales indebidas, esto sucedió por la potencia de un ser ancestral que está “cobrando” algo (ver capítulo anterior). Ese desequilibrio será sembrado en el hijo, y el hijo repetirá ese comportamiento. Por eso los padres deben limpiar tanto su pasado, sus ancestros y su presente, trabajo que se realiza durante el embarazo, siendo que el trabajo más importante es el realizado después del nacimiento. En el *Jwa unkusí*, como comentaré más adelante se recrea el orden en que se originó el cosmos, el tejido y el orden con la inclusión del nuevo ser en ese campo relacional cosmológico.

Es necesaria la unión de los opuestos complementarios, lo femenino y lo masculino que refieren el padre y la madre, así como otros elementos que traen potencias *duna* y *gansigna*, cuya unión, como refiere el mito de origen, permite la vida. Entre esos elementos, figuran los fluidos de los padres, así como los alimentos que se consumen, siendo que la dieta toma gran importancia, si bien solo es seguida por la madre. Los procesos de consustancialidad son centrales en la formación del nuevo ser, tanto como los cuidados, pensamientos y afectos que confluyen en los alimentos del *anugwe*, entregados en los *unzasari*, como en la comida *zamu*, que generalmente es sembrada y entregada por el padre a la madre, siguiendo las restricciones.

Voy a partir de los elementos primordiales y posteriormente haré referencia a las restricciones alimenticias, aspectos todos que tienen que ver con la incidencia de potencias del territorio en la construcción del cuerpo y en los comportamientos, disposiciones y afectos del nuevo ser. Estas cuestiones no están desligadas teniendo en cuenta que la existencia en el universo de la Sierra se genera en pensamiento, en

el *sein zare*, y luego viene su manifestación o manifestaciones, en *tina*, de manera que las sustancias son expresiones de esas fuerzas o potencias vitales, singularidades múltiples que concretan las fuerzas vitales.

6.3 Retomando los elementos vitales

En primer lugar, como mencioné en el capítulo 2, existen ciertos elementos constitutivos que permiten la vida, como agua (*je*), fuego (*gey*), viento (*buntikunu*). Arenas (2016, p. 348) refiere además como parte de estos elementos vitales, la madera, la tierra (*ka*) y la sangre (*jwa*). Esta última, según mis interlocutores, está asociada al agua, de manera que lo interpreto como diferentes manifestaciones en *tina* de una potencia vital compuesta en *tikun*, por lo cual yo no la diferencio en este caso. Estos elementos, están presentes en el origen del universo y en cualquier proceso creativo, como en las relaciones sexuales. No se trata de elementos absolutos con características estáticas, pues cuentan con matices y variaciones en sus diversas manifestaciones, “las cuales están relacionadas principalmente con agencialidades, colores y temperaturas específicas” (ARENAS, 2016, p. 348). Desde mi interpretación y como he venido argumentando, las agencialidades tienen que ver con la ubicación en campos relacionales, siendo que en principio se manifiestan potencialmente en lugar de origen (a partir de la división básica entre *tin senekun* y *avareku sana*, arriba y abajo), forma y color. Pero esta agencia potencial se concretiza una vez el elemento se relacione con los *anugwes* de las personas y el mamó que medie la relación. Volvamos a las generalidades potenciales de los elementos y objetos del territorio. Existen diversos tipos de cada uno de estos elementos, con usos y manifestaciones diferentes, relacionadas con potencias positivas *duna*, y negativas, *gansigna*, o femeninas y masculinas, como menciona Arenas. Tomando el caso del fuego como ejemplo, Arenas afirma:

Así mismo, estos diferentes tipos de fuego están vinculados a lugares específicos y tienen relación, o bien con lo masculino o bien con lo femenino; el fuego tiene entonces una serie de diferentes atributos. Así, el fuego en cuanto unidad mayor, está constituido por diferentes tipos de fuego, a los cuales engloba. Cada uno de esos fuegos, que manifiesta uno o varios atributos específicos, está compuesto, a su vez, por otro conjunto de atributos. Lo mismo sucede con el agua, con el viento, con la tierra, con la madera, y con los demás elementos constitutivos de la persona (2016, p. 349).

No obstante, Arenas no profundiza en las manifestaciones de estos elementos, ni en los cuerpos ni en el territorio/cuerpo de la Madre. En todo caso, su observación es interesante, en tanto me permite inferir que se trata de una misma potencia compuesta en *tikun* (la existencia desde la potencialidad del *Sein zare*), que tiene matices y diversas manifestaciones en *tina*, si bien todas corresponden a una misma potencia vital compuesta. Tendríamos en cada elemento constitutivo del ser una cierta unidad ontológica, compuesta por multiplicidades que se subdividen, moviéndose básicamente entre gradaciones de las fuerzas *duna* y *gansigna*.

Estas constantes subdivisiones tienen relación con lo mencionado en el capítulo anterior, sobre el orden del tiempo y del espacio, una primera división del cuerpo/territorio establece una separación entre arriba/abajo, *duna/gansigna* respectivamente. Pero esa división no genera una separación radical ni atributos fijos, así que se subdivide en derecha izquierda, *duna/gansigna* de nuevo, siendo que lo relevante es el movimiento en el tiempo y el espacio, entre diferentes niveles, entre fractales que sugieren gradaciones, mientras continua el movimiento oscilatorio entre fuerzas *duna* y *gansigna*, manteniendo así el ciclo de la vida.

De acuerdo a mi experiencia de campo, puedo comentar algunas manifestaciones diversas del fuego, el agua, y un poco sobre el viento. Siguiendo con el tema del fuego, *gey*, ya habíamos mencionado anteriormente que al dividir el cuerpo/territorio entre arriba y abajo, lo caliente viene de abajo, como sucede con las tierras bajas, cuya temperatura es caliente. Suele suceder que los elementos y seres de abajo, tengan en sí mismos esa potencia de lo caliente, del fuego, sin ser un atributo absoluto. Lo aliente avanza, afecta, debe ser controlado.

Esa “calentura” está relacionada, por ejemplo, con la potencia sexual, el deseo, siendo la fuerza generadora de vida, pero que, al no ser regulada, puede quemar, acabar con la vida. No es arriesgado afirmar que los elementos constitutivos de la vida, tienen en sí mismos tanto el potencial creativo como destructivo, lo que tiene sentido en un universo constituido por fuerzas opuestas, como fue registrado por Reichel-Dolmatoff (1991) a partir de sus investigaciones realizadas entre 1946 y 1966. Hago la salvedad, sin embargo, que esta afirmación sobre los elementos constitutivos de la vida, parte solo de lo que pude entender del agua (y con ella la sangre) y el fuego, como referiré a continuación.

La fuerza sexual que no se regula deviene en debilidad, y como fue mencionado, al hacer trabajos tradicionales y no mantener periodos de abstinencia

sexual, es posible que la fuerza que se quiere contener, se magnifique con la potencia sexual, de manera que el daño que se quiere reparar o detener, puede ser mayor. Lo caliente también puede relacionarse con enfermedad, recordemos que las enfermedades las trae el viento de las partes bajas, de lo caliente.

Por otro lado, hay otros tipos de fuego que son para usos rituales. Diakin me comentó que en el último trabajo tradicional que hizo con su marido, que duró más de un mes, tenían un fogón que se mantenía encendido y se utilizaba solo para tostar el ayu. Este fuego, llamado *gemu*, según Diakin, no provenía de fósforos ni encendedor, el mamo lo obtuvo de frotar dos palos entre sí. Desconozco la procedencia y color de esos palos, cuestiones que ya sabemos que inciden en su función y agencia.

Mamo Migue dice que todo lo tenemos en el cuerpo. Todos los elementos constitutivos de la vida están sembrados en el ombligo, donde está Inarwa, puesto que todos deben estar presentes en la placenta para que haya vida. La potencialidad de todos los elementos vitales está en la placenta. Sin embargo, se manifiestan en otras partes del cuerpo, con las gradaciones que mencionó Arenas.

Dice Mamo Migue que el ombligo tiene que “aconsejar” para que el fuego no quemé. Ese “consejo” es la regulación de las potencias vitales. En nuestra conversación, sentados en un cerrito desde donde se veía su *kankurwa*, mamo Migue se refería a los órganos inferiores (ano y genitales) como “negativos”, “quemadores”, que pueden destruir hasta la palabra. Por otro lado, existe una “candela buena” que está en el corazón, que puede transformar a energía positiva. El calor “negativo” se debe levantar, debe ser enfriado y llevado hacia arriba. Dice mamo Migue que debe ser llevado al sol. En los trabajos tradicionales, la “mancha” espiritual de la sangre menstrual o del parto, y de los fluidos resultantes de una relación sexual, deben ser limpiados y llevados al sol, en pensamiento.

El agua *je*, y la sangre *jwa*, son expresiones de un mismo elemento vital. El agua es de donde surge la vida en el cuerpo/territorio, relacionada con la fertilidad, al igual que la sangre.

Algunas historias del origen Iku refieren que la vida se originó en el agua, como dice el siguiente fragmento citado por D. Tayler (1997:vi):

At first everything was water,
Like the sea.
Then there was land.
Later the land was made into shapes;
Into hills, into mountains,

Valleys, lakes and rivers.

El referido libro de Mora y Villafaña (2018) menciona el origen de la vida en el agua. *Naboba*, es una laguna que se encuentra en los nevados, como ya había mencionado, es madre del tejido, pero también de los seres humanos y del agua, que brota naturalmente del cuerpo de las mujeres (MORA; VILLAFANÍA, 2018, p. 97). Esta afirmación es una clara referencia a la relación que ya había planteado desde el capítulo anterior entre la sangre y el agua. Son diferentes expresiones *tina* de una misma potencia vital en *tikun* relacionada con fertilidad y la muerte. La facultad de crear vida y destruirla, está relacionada con la carga de fuerzas *duna* y *gansigna*, así como con el concepto de *butisinu*. Según el profesor Faustino Torres, se refiere a una fuerza violenta, que puede deberse o puede ser causada por dolor y derramamiento de sangre. También hay *butisinu* cuando se destruye el territorio como sucede con la minería. La sangre de la menstruación, así como la sangre del parto, pueden causar *butisinu*, por lo que deben ser limpiadas y equilibradas, gracias a lo cual pueden ser usadas posteriormente como una cura poderosa contra cualquier enfermedad o amenaza. Es decir que la potencia de la sangre/agua, es capaz de generar vida, de curar enfermedades, pero también puede causar enfermedades, dolor y muerte si su poder no es regulado. En todo caso, el peligro de la sangre menstrual, siempre estará latente.

La fertilidad de la mujer está en su sangre/agua, y la fertilidad del hombre está en su sangre que se manifiesta en su semen, llamado *macuriva*, que es la misma palabra para designar el mar. La potencia fertilizadora del hombre también está relacionada con el sol, por lo que también puede referirse como *Jwi*¹²⁴. Como todo en el universo Iku, el mar no es una totalidad, tiene 7 franjas con agencias y colores diferentes (CIT, 2015). Las playas son lugares en los que se encuentran *a'burus* relacionados con la potencia sexual y esa fuerza de lo caliente de las tierras bajas. como las conchas y caracoles de mar, de las cuales hay una gran variedad en formas y usos. Como ya he mencionado.

Todos los elementos vitales del territorio confluyen en la relación sexual para que estos puedan ser sembrados en la mujer y den lugar a la placenta, hogar, alimento

¹²⁴ Hay dos maneras de referirse al sol y a la luz del sol. Según entiendo, *jwi* hace referencia a la potencia fertilizadora, a los rayos del sol, mientras que *bunkwa* es un prefijo usado para referir la luz del sol. El cerro *Bunkuta*, que es por donde sale el sol, en Nabusímake, se forma de *bunku* y *kuta*, que quiere decir al lado, al igual que en el caso del cerro *Kurucutá*.

y madre del nuevo ser. El fuego en el deseo, el agua en los fluidos, la brisa en el movimiento, en la respiración¹²⁵, la tierra que recibe la semilla, todo compone la placenta como alimento vital y transformador.

Los fluidos de las mujeres y de los hombres, deben ser limpiados antes de concebir, de manera que todos los elementos vitales estén en equilibrio, estén dispuestos y “de acuerdo” para la generación de vida. Así, la consustancialidad en la fabricación de cuerpos no se restringe a los padres, de esta manera involucra a las fuerzas vitales que conforman el territorio, estableciendo desde ya una relación que será “oficializada” en el *jwa unkusi*, cuando el nuevo ser reciba su nombre y todos los *anugwe jina*, humanos y extrahumanos, reconozcan su existencia y estén de acuerdo con que haga parte del tejido vital.

La necesaria limpieza de los fluidos sexuales, potencias vitales de hombres y mujeres, motivan que se afirme que la creación de vida no comienza en el *gunseymake*, sino en el *munseymake*, ritual de paso de la madurez sexual en el que se limpia y se prepara la semilla.

6.4 Notas sobre *Anugwe* y afectos

Como comenté anteriormente, el cuerpo no solo se compone de sustancias y no se limita a manifestaciones o diferencias físicas entre seres. Los cuerpos tienen que ver con “afectos, afecciones o capacidades que singularizan cada especie de cuerpo: lo que come, como se mueve, como se comunica, donde vive, se es gregario o solitario...” (VIVEIROS DE CASTRO, [2002], 2011, p.380, mi traducción). Es decir que los cuerpos son afectos, comportamientos y disposiciones del ser, que en el caso serrano, tiene que ver con su *anugwe*, con su “ley”, que es como refieren los Iku al comportamiento, conocimientos, maneras de actuar y de sentir de cada ser, una vez que fue creado el orden del universo al amanecer, con la luz. Esta “ley” de cada ser, pude hacer referencia a su *habitus*, que como vemos, y en resonancia con los planteamientos de Bourdieu y retomados por Viveiros de Castro, constituyen los cuerpos. No podemos olvidar, sin embargo, que en el caso Iku, el *anugwe* está ligado a su manifestación en tina. De manera que, si bien es útil el concepto de Viveiros de Castro, es importante tener presente que no estamos ante un caso de perspectivismo

¹²⁵ Reichel-Domatoff (1985, Vol. I, p. 243) refiere que la acción de soplar para los Kogui, puede tener también el sentido de sembrar.

o metamorfosis intensa, si bien, si hay una intensiva afectación. Lo que quiero decir es que la “ley” de cada animal, no es una cuestión tan abstracta que pueda desligarse de su expresión en tina o digamos, visible.

Los seres del territorio pueden afectar a otros seres por medio de la consustancialidad, sobre todo a un ser que es una semilla en desarrollo. Lo que entre en contacto con esa semilla se sembrará y crecerá con ella, tanto su cuerpo llamado *guchu* como su *anugwe*. Los alimentos están relacionados con potencias del territorio y afectan al ser para su apertura o disposición a conocimientos, comportamientos, afectividades y disposiciones del ánimo. Es por esto que es importante comer *zamu kia*, comida propia, comida del territorio, que se espera le pueda transmitir al nuevo ser las sustancias que fundamentan la Ley de origen, disponiendo a la persona, en sus dimensiones *tina* y *tikun* de existencia, cuerpo y subjetividad, a los conocimientos y prácticas que construyen a una persona Iku. Ibet, por ejemplo, dice que a su hija le gusta y se le facilita aprender el conocimiento propio gracias a la dieta que ella siguió, pues los alimentos predisponen al cuerpo para recibir conocimientos. Ibet se siente orgullosa de que su hija fue alimentada con maíz *wirwa* cocinado en olla de barro, como se debe hacer tradicionalmente. Por esta misma razón, cuando empecé a indagar por las fases del ciclo vital, y por sugerencia de Misael que me acompañaba a visitar algunas *kankurwas* y familias, mientras me quedé en su casa, Ibet comenzó a compartir conmigo el maíz cocinado en tinaja de barro. El maíz no me daría el conocimiento que buscaba, pero si abriría mi cuerpo para que pudiera entender con más facilidad las conversaciones sobre el cultivo de la vida.

Figura 57 — Maíz.



Fuente: Archivo de la autora.

Surrallés (1998) menciona la pertinencia de utilizar el término “afectividad” para referirse al campo de las emociones, afectos y sensibilidades, dado que la concepción de emoción es particular en cada contexto. En nuestro entendimiento “occidental” el término “emoción” suele oponerse a la razón, siendo que hay contextos etnográficos, como los *Ilongot* en Filipinas y los *Candoshi* en la Amazonia, contexto en el que trabaja Surrallés, en los que los afectos tienen relación con la cognición, pues se relaciona con la percepción y el sentir. Rezende (2019) por su parte menciona que la separación entre cognición y emoción ha sido ampliamente cuestionada, pues toda experiencia emotiva tiene una expresión cognitiva, así como las experiencias cognitivas pueden generar emociones.

No pretendo hacer un análisis de estados afectivos del pueblo Iku, sino mencionar su presencia en tanto es una pauta para regular las relaciones con los animales. Al parecer, ciertos animales pueden tener una fuerte agencialidad afectando comportamientos y disposiciones afectivas de los seres mediante la ingesta y relaciones de comensalidad y cuidado. Es por esto que las restricciones en las dietas son importantes para las mujeres durante el embarazo.

El profesor Faustino Torres, Iku antropólogo, coordinador académico del colegio CIED de Nabusímake, me comentó que si los padres tienen algún comportamiento considerado “negativo” como gritar, robar, o tener sentimientos o pensamientos “negativos”, las causas de esas acciones o sentimientos y

pensamientos, serán sembradas en el hijo en gestación, quien repetirá los errores de sus padres. En el momento del bautizo, es cuando esas cargas de los padres y de las familias de cada uno, que son entendidas, según Faustino, como sufrimientos espirituales, se deben limpiar.

Los seres del territorio también pueden afectar a otros seres por medio de la consustancialidad, sobre todo a un ser que es una semilla en desarrollo. Lo que entre en contacto con esa semilla se sembrará y crecerá con ella. Algunos animales pueden tener una fuerte agencialidad afectando comportamientos y disposiciones afectivas de los seres mediante la ingesta y relaciones de comensalía y cuidado.

Figura 58 — Algunos animales domésticos.



Fuente: Archivo de la autora.

Según Ibet, no se deben comer alimentos que hayan sido robados por personas o animales, tampoco aquellos que estén picados o mordisqueados por animales, pues también están asociados al robo, y ese comportamiento será sembrado en el bebé. Mamo Miguel me explicó que los ratones, por ejemplo, se roban la comida, y esa es su “ley”. Cuando un animal pica un alimento, le pertenece y carga su ley en este. Quien consume ese alimento que ya tiene un dueño, comerá de su “ley”, sembrando ese comportamiento en sí mismo.

También debe ser evitada la ingesta de animales rastreros como iguanas y culebras, pues al mantenerse sobre la tierra están relacionados con afectividades calientes que vienen de abajo. Las enfermedades están relacionadas con esas afectividades negativas. Una de las más presentes es “ponerse guapo”, que es como

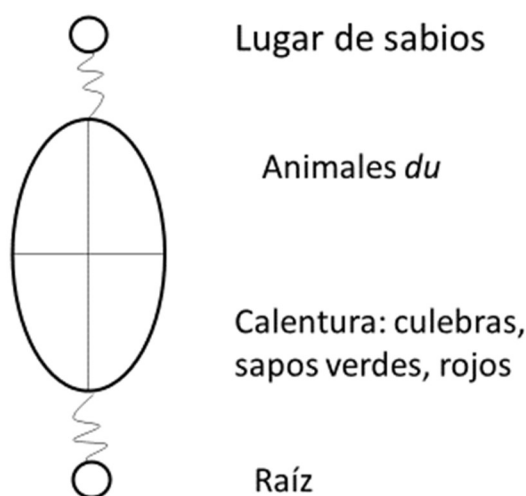
en algunas regiones de la costa colombiana se refieren a tener rabia. En ikun se dice *uo azare*, una expresión que implica disgusto, estar alterado. Esa alteración es estar fuera del orden, y ahí es que se relaciona con la enfermedad. Cuando el orden se altera, las potencias vitales no pueden fluir y viene la enfermedad. *Amuchi azare* es estar enfermo y refiere el desequilibrio, el no cumplimiento de las normas y la no circulación de *anugwe*. La pereza también es muy mal vista, pues cada persona debe esforzarse en cumplir sus funciones. Lo contrario es estar bien. *Du* refiere estar animado, dispuesto, activo, en el lugar que le corresponde.

Mamo Miguel me explicó que siempre debe haber alguien que no permita que lo de abajo suba, como la función de *Inarwa*. Como vimos en el capítulo anterior, lo de abajo es lo caliente, que puede expandirse y subir gracias al viento, lo que debe ser impedido por la acción de *Inarwa* y Padre Beltrán. Las brisas de abajo traen enfermedades por que traen “lo caliente”, incluidas emociones que tienen esa fuerza negativa, como “ser guapo”. Según mamo Miguel, todos esos animales que traen “el guapo”, deben ser limpiados en el *Munseymake*. La sangre de la menstruación viene muy caliente, y puede potenciar el carácter caliente de ciertos animales. No solo se limpian los animales rastreros, sino también aquellos que llaman “flechadores” como los diferentes tipos de avispas y abejas. También se limpian los sapos, animales asociados tanto con la fertilidad como con la pereza.

En los trabajos tradicionales que se realizan durante el embarazo, se debe limpiar el trato con los animales. Al gritarlos o golpearlos para que hagan caso, los animales sienten rabia y eso puede afectar al bebé.

Para explicarme la regulación de esos “pensamientos de culebra”, Mamo Miguel hizo un dibujo en el suelo con el palo de su poporo. Se trataba del corazón *Jwa víca* de las mujeres, del corazón de la Madre, de la Sierra. Reproduzco su dibujo a continuación:

Figura 59 — Corazón o *Jwa vica*



Fuente: Elaboración propia reproduciendo dibujo de Mamo Miguel.

La figura corresponde con al mismo modelo cósmico con el que otras personas me explicaron la regulación de las energías positivas y negativas, y el modelo cónico de la casa ceremonial presentado por Reichel-Dolmatoff (1978). En la explicación de mamo Migue, está más presente la existencia del mundo en “negativo” que se replica hacia arriba, con los mismos seres, pero “cada uno en su lugar” y después de haberles limpiado “la calentura”. Según mamo Miguel, cuando se hace el *unzasari*, toda esa “calentura” se deja en la raíz. Es interesante que, en su explicación, Mamo Migue menciona a los sabios en la pequeña bola superior, haciendo una referencia a *Chundwa*, como el lugar del conocimiento en el que se retorna a la Madre, a donde no pueden llegar los hermanitos menores, ni los “asesores de indígenas”, según me dijo. Mamo Miguel dice que los “hermanitos que ayudan” pueden subir un poquito, hasta el corazón, pero no pueden pasar de ahí. Hay conocimientos que deben ser limitados. Lo hermanitos menores tiene su lugar, y no es en *Chundwa*.

El corazón se llama *Jwa vica*, nombre que hace referencia a la sangre *jwa* y a su regulación. La función de este corazón es limpiar lo que debe mantenerse circulando. Mamo Miguel mencionó de nuevo el ciclo del agua, que debe limpiar desde “donde están los sabios”, hasta la raíz, y volver a subir. Pero antes de eso, debe limpiarse, de lo contrario va a llevar “lo caliente” hacia arriba, donde no debe estar. Para que el agua se limpie, deben respetarse los lugares por donde el cuerpo desecha, como la Ciénaga, que es donde desemboca el río Aracata, que nace en

Naboba. Por supuesto también son necesarios los trabajos tradicionales. El cumplimiento del calendario anual, y los *unzasari* de las etapas del ciclo vital, deben realizarse cuatro veces para sostener a la Madre. Y a todas las madres.

Las personas, que son fractales del cuerpo de la Madre, también deben cumplir esos rituales, y en sus prácticas diarias, hay ciertos cuidados que deben seguir. El más nombrado y diría que parcialmente practicado, es el *marneiku*. Podríamos afirmar que es una técnica del cuerpo *guchu-anugwe* para mantenerlo frío, calmar el calor que puede generar afectividades indeseadas y sembrar lo que se desea hacer durante el día. Según lo entiendo, el *marneiku* tiene dos partes, la menos cumplida, es tomar un baño alrededor de las tres de la mañana. Si recordamos el ciclo vital, las tres am. están en el primer cuadrante en que se genera la vida, poco antes de amanecer. Según mamo Miguel, este es el horario en el que el agua recién está bajando de los nevados, limpia y llena de alimento. En ese horario, hay una avispa que sale a bañarse, tras lo cual, se le quita la rabia. En mi experiencia, muy pocas personas toman baño a esta hora, si bien muchos lo han hecho para la realización de *unzasari* y dicen que, aunque a esa hora hace frío, el agua justo en ese horario, no baja tan fría y es efectiva para quitar la pereza y el “guapo”. Tengo entendido que las y los estudiantes que están como internos en el CIED, deben bañarse a esa hora. La segunda parte del *marneiku* es sembrar una actividad, para de este modo, alejar la pereza, o como le dicen localmente “la flojera”. Esto debe hacerse en ayunas, antes de tomar algún alimento. Las mujeres, por ejemplo, suelen prender el fogón y tejer un poco, y los hombres van a cuidar de la huerta, “por lo menos recoger algunas hojitas”, me decían. Según entiendo, se trata de sembrar esa actividad para que pueda realizarse sin esfuerzo durante el resto del día. Así se refiere Misael, al *marneiku*:

Hay que dejar la flojera, pararse temprano y a trabajar. Antes de comer hay que trabajar, hacer *marneiku*. Y esa vaina es hasta misteriosa, porque uno lo hace, lo práctica y a uno le provoca estar trabajando. Y uno comienza a generar pensamientos positivos, es algo elemental, eso es de la misma sabiduría de nosotros arhuacos. Si uno tiene flojera es porque uno la consiente. Pero hay normas, uno hace *marneiku* y está animado, y el pensamiento positivo.

Las normas de comportamiento uno debe hacerlas al sembrar. Las mujeres tejen mochila, antes de comer, dan unas puntadas y ya está el ánimo pa’ tejer. Siempre hay que hacer algo antes de desayunar. Bueno, si usted se para bien temprano, en la ciudad es otra cosa, pero algo que haga antes de desayunar. Usted que escribe y lee, ahí le provoca más tarde estar en el mismo tema. Son prácticas que nos han dejado los mayores. (Misael Robles, comunicación personal, 2017)

Según lo que dice Misael, no solo se trata de sembrar la actividad, sino la disposición para realizarla. Disponer el cuerpo y las emociones – estar animado y alejar la pereza o “flojera”- antes de recibir alimento para “estar de acuerdo” con esa actividad que se desarrollará a lo largo del día. Las mujeres embarazadas deben hacer *marneiku*, sembrando así esta disposición en el bebé. Si bien el padre no debe seguir las restricciones de dieta que debe seguir la madre, si debe seguir estos comportamientos, que los entregará al hijo mediante la comida que siembre y le entregue, así como en los trabajos tradicionales. Sus pensamientos y afectos seguirán incidiendo en la formación del hijo, al igual que cuando se cuida una huerta. En todo caso, vale mencionar, que como señala Reichel-Dolmatoff tanto para los Kogui (1985), como para los Iku (1991), el padre suele ser lejano de los hijos y la crianza suele estar a cargo de las mujeres.

Ya hemos visto que las relaciones sexuales deben ser reguladas pues es la manera de regular la propia vitalidad. No es la excepción durante el embarazo. No existe una norma de tener relaciones sexuales en este tiempo, pero las personas deben regularse. Seykúmake tiene dos hijos, que se llevan una diferencia de 4 años. Seykúmake dice que durante su primer embarazo, el de la niña mayor, “molestaban” mucho con su marido, es decir, tuvieron relaciones varias veces. La niña tuvo su *jwa unкуси*, Seykúmake se preocupó por llevar con ella todos los cuidados, hacerle el baño de *munseymake*, y varios *unzasari* para que creciera bien. La niña tuvo relaciones sexuales con un compañero Iku del colegio, sin preparación ni permiso alguno, lo que causó que la expulsaran del colegio. *Seykumake* dice que probablemente la falta de la niña la sembraron con el padre por haber tenido sexo. Sembraron en ella el calor, que la llevó a actuar así. Esa falta de la niña podía afectar negativamente la fuerza del mamó que la estaba llevando en su proceso, desde que nació, pues desde el parto y luego en el *munseymake* el mamó incorpora la fuerza de esa sangre. Si esa sangre falla, el mamó lo siente y puede debilitarse. En todo caso, Seykúmake, que tuvo una formación muy cercana a los mamos, recibió el apoyo de su mamó, e hicieron todos los trabajos necesarios para “levantar” a la niña. Lograron incluso que la recibieran de nuevo en el colegio. Seykúmake observa que durante el embarazo de su segundo hijo, ella y su compañero decidieron limitar las relaciones sexuales, y tenerlas esporádicamente. Según ella, su hijo es mucho más tranquilo y centrado que otros muchachos de su edad, pues ese calor, no lo sembraron él.

La regulación de la temperatura como regulación de los afectos y las disposiciones del comportamiento, según Reichel-Dolmatoff, tienen que ver con el deseo de retornar a la madre después de la muerte, lo cual se logra, obviamente con el conocimiento y cumplimiento de la ley de Origen, la regulación sexual, el movimiento en vertical en el que se teje la vida, y que en mi interpretación remite al movimiento de potencias y afectos que deben circular ente abajo y arriba para regularse y alimentar, manteniendo lo “negativo” y lo “positivo” en su lugar. Reichel-Dolmatoff menciona también, de manera sucinta, la importancia de estar “frio”, lo que significaría manejar las emociones, no sentir rabia, ni pena, ni tristeza (1978, p. 21). En oposición, me recuerda a Jeremías cuando decía que el calor es “lo que molesta”, lo que avanza, sugiriendo que el calor es la exaltación de la capacidad de afectar y ser afectado.

Las personas Iku, están abiertas a constantes afectaciones por los seres del cosmos, por lo cual deben realizar constantes trabajos tradicionales, cuidar su dieta, sembrar y cultivar, por medio de diferentes actividades, cierta disciplina y equilibrio en los afectos, siendo que esto significa enfriar el cuerpo y el *anugwe* para tener una disposición a actuar, a cumplir su trabajo para mantener alimento y *anugwe* circulando en el tejido vital. No se trata de permanecer “frio”, pues lo caliente es necesario para la subsistencia, se trata de aprender a regular, como lo hacen *Inarwa* en el ombligo, y el corazón *jwa vica*. El deseo sexual es importante, pero no debe comandar las acciones y los afectos, no debe ser un obstáculo para el cumplimiento de la propia función y de la función de los demás.

El momento del embarazo es un momento en el que se es más vulnerable a las agencialidades calientes del territorio, por lo que estas deben ser constantemente limpiadas y evitados ciertos alimentos y animales que pueden sembrar en el hijo su “ley” caliente, tanto por consustancialidad, como por los sentimientos que generen las relaciones de cuidado. Interpreto que al ser el embarazo el momento en que se está “subiendo” el *anugwe* del bebé con el tejido, tantos los sentimientos, afectos, conocimientos y sustancias con las que entre en contacto la madre, subirán con el *anugwe* del bebé, afectándolo de una forma indeseada, que no corresponde con el orden de mantener lo caliente abajo.

Es claro que los afectos y conocimientos, lejos de ser cuestiones generadas al interior del cuerpo, son incorporaciones de *anugwes* que existen en *tikun* y que se manifiestan en sustancias en *tina*, potencias y sustancias del territorio que pasan a ser parte de la persona, en un continuo relacional de afectaciones mutuas. Vale la

pena mencionar que las afectaciones en el universo serrano, si bien una constante de la cotidianidad y hacen parte del movimiento de la vida en el que se debe actuar para mantener el equilibrio, por lo menos hasta donde sé, las afectaciones posibles no implican metamorfosis, pero sí transformaciones del *anugwe* y del cuerpo como ese conjunto de afectos, conocimientos y comportamientos compuestos.

6.5 El parto, la existencia en *tina*.

Las mujeres con que hablé tuvieron sus hijos en sus casas, dicen que muy pocas van al centro de salud a menos que se sientan muy enfermas. Dicen que en los centros de salud les gusta “retener” a los niños y terminan enfermándose más. De manera que tienen los hijos en sus casas. Se supone que el mamo debe acompañar el parto, pero no siempre es así, y en muchos casos las mujeres tienen los hijos solas o acompañadas por un pariente cercano, y le avisan tanto al padre como al mamo una vez el bebé ya ha nacido. Las madres deben tener especial cuidado recogiendo en algodones los diferentes fluidos que están en el cuerpo del niño, especialmente la sangre. Dicen que el cordón umbilical debe ser cortado con un cortador especial de madera que el padre debe haber hecho con anterioridad, y el ombligo se guarda. La placenta se guarda en un totumo y luego se le echa ceniza encima, para guardarla por un tiempo y luego enterrarla con el mamo. Todos los materiales que se recogen en este momento del parto, recogen toda la potencia vital del nuevo ser, y deben ser guardados pues deben acompañar a la persona durante toda su vida. Cualquier trabajo tradicional que hagan posteriormente, debe apoyarse en esta fuerza vital inicial, que debe equilibrarse en el ritual del *Jwa Unkusi*.

No siempre es posible contar con la herramienta adecuada o contar con la compañía necesaria cuando llega el momento del parto. En muchos casos las mujeres se encuentran solas con sus hijos, quienes pueden ir a avisar a las vecinas o familiares, para buscar apoyo. Obviamente, cada experiencia es particular y así mismo la realización de las prácticas tradicionales y el fluir de las relaciones cosmológicas. Las experiencias están atravesadas por la cercanía con las prácticas tradicionales con la iglesia, factores que tienen que ver con la huella histórica dejada por la misión Capuchina. También inciden otras problemáticas actuales como el

quedar en embarazo de un *bunachi* que no se haga cargo y que deje a la mujer como madre soltera.

Diakin, por ejemplo, no fue criada siguiendo todas las normas de la Ley de Origen. Su madre creció estando interna en la misión capuchina. Contrario a otras personas, como el padre de Ibet que, aunque estudió en la misión se formó como mamo, la madre de Diakin se alejó de las tradiciones arhuacas y se aferró a su formación católica. En la misión conoció a un hombre afrodescendiente con el que se casó y tuvo 8 hijos. Se quedaron viviendo en el territorio indígena. Cuenta Diakin que su padre era muy trabajador, y les iba muy bien. Pero su padre fue asesinado, presuntamente por la guerrilla, y a partir de ese evento, su vida se complicó. Su madre estaba embarazada y ella tuvo que ayudarlo a criar a sus hermanitos. El infortunio posterior al asesinato del padre, fue atribuido a la no realización del ritual del *eysa*, en el cual se debía limpiar el *butisinu* de la muerte violenta. El *butisinu* es una fuerza violenta causada por el derramamiento de sangre, la violencia y el dolor. Esta fuerza debe ser limpiada o de lo contrario se expande y puede afectar a las personas y al territorio. Un tiempo después del asesinato del padre, la madre de Diakin accedió a hacer el *eysa*, siguiendo el consejo de personas cercanas. Desde ahí, la madre de Diakin se acercó un poco a los mamos, si bien siempre le repetía, “primero está dios, luego los mamos”. Sus hermanos se casaron con *gwatys* de la región y tuvieron que limpiar el *eysa* de su padre, y bautizarse, para poderse casar mediante el *jwa ungavi*. Diakin se fue a vivir con su marido, pero sin hacer el *jwa ungavi*. Solo volvió a realizar trabajos tradicionales cuando estaba embarazada de su segunda hija. Había enfermedades y la gente les aconsejaba a ella y su compañero que limpiaran el *eysa* de sus padres, pues el padre de su marido también había muerto. Así mismo, su marido empezó a trabajar con la empresa de salud arhuaca y para asumir el cargo, le exigían haber cumplido “los requisitos”, es decir, cumplir con los rituales del ciclo de vida *lkɤ*. Así que, durante un mes que permanecieron con su mamo en *Gámake*, hicieron la limpieza del *eysa*, se “bautizaron”, se “matrimoniaron” y le hicieron el *jwa unкуси* o “bautizo” a su hija. Algunos de los materiales que usaron con el mamo, eran de *bunachi*, según recuerda Diakin, como hilos de colores, escarcha¹²⁶ y bolitas plásticas de colores o “shakiras”, esto debido que Diakin tiene sangre “abunachada”, por parte de su padre.

¹²⁶ Escarcha se le llama en Colombia a pedazos planos, muy pequeños de materiales de colores brillantes, usados para disfraces, maquillaje y artesanías. En otros lugares se le llama purpurina o gliter.

Diakin no había estado tan alejada de los conocimientos arhuacos, sabía tejer mochila y con ventas ocasionales se mantenía cuando su marido estaba lejos estudiando o trabajando, que fueron varios años hasta que nació su tercer hijo y los ayudaron para trasladar al marido y que Diakin no tuviera que quedarse sola con sus tres “muchachitos”. A veces siente vergüenza de su pronunciación en ikun, pero ella entiende y puede comunicarse bien en esta lengua.

También sabía que era necesario guardar la placenta de su hija mayor cuando nació, así que la tenía lista y bien cuidada para cuando le hicieron el “bautizo”. Sin embargo, el parto que más recuerda es el de su segunda hija, Guney. Diakin se encontraba sola en casa, pues su marido estaba trabajando en otro lado. Habían planeado que llegaría para el parto, pero no contaron bien los días, según me dijo. A media noche le empezaron los dolores, y para no despertar a la otra hija, se fue a la casita de *murumsama*¹²⁷. Extendió un plástico en el piso y en esa casa fría tuvo su bebé. Ella ya había visto en su primer parto como se cortaba el cordón y se hacía el nudo, así que ella misma lo hizo con una con una cuchilla de afeitar que tenía. Sin embargo, me contó Diakin, “la madre” no salía y se le empezó a meter frío en el cuerpo. Así que levantó a su bebé y se fue a la casa a buscar agua caliente. El fogón estaba apagado así que la niña intentó prenderlo, pero no podía. Diakin intentó ayudarle, pero sentía mucho dolor y sabía que siendo *butizaku*, una mujer recién parida, no debía soplar candela pues le puede hacer mal a ella y al bebé le puede afectar los dientes. En todo caso pudo tibiarse agua para limpiar a la niña y cuando se sintió un poquito mejor, bajó al río a limpiarse un poco y a lavar su ropa y todo lo que se había ensuciado con la sangre y flujos, pero el dolor no la dejó. Diakin sabía que no debía acercarse al río, pero estaba sola y pensó que no pasaría nada. Recuerdo que me dijo riéndose “cuando uno es joven cree que el mundo es de uno y que los demás viven arrendado jajaja”.

No se metió al río, se acurrucó en una piedra para recoger agua, y a un lado del río se limpió entre las piernas, tratando de mantener los cuidados necesarios para no exponerse al frío del agua y para que sus fluidos no llegaran al agua del río. Se estaba preocupando porque no había botado “la madre”. Subió como pudo y estuvo

¹²⁷ En el ritual de matrimonio, *Jwa ungavi*, se trabajan ciertos objetos que son *murunsama* de matrimonio, los objetos que materializan la unión de dos seres y su constitución como una sola sangre. Algunos mamos mandan a que se construya una pequeña casa de *murumsama*, donde deben guardar esos objetos y tener relaciones sexuales.

adolorida, sintiendo como esa “madre se movía y buscaba camino” para salir. Estuvo así hasta las ocho de la mañana más o menos, cuando pasó una vecina a saludar y la encontró así. La vecina fue a buscarle plantas y puso a cocinar manzanilla amarga con “borraja”, gracias a lo cual finalmente pudo expulsar la “madre” y descansar. Diakin recuerda que su amiga Joaquina llegó más tarde a visitarla y se quedó con ella, le lavó la ropa y le hizo almuerzo. Todavía no le bajaba leche para la bebé, así que Joaquina le consiguió leche y se la cocinó con limoncillo, gracias a lo cual pudo alimentar a su bebé. Le avisaron a la mamá que Diakin ya había parido, así que también fue a visitarla, si bien la regañó por estar sola. Dos días después le llamaron un mamo para que le hiciera una limpieza a ella y a la hija, para poder salir al sol; también a ella para poderse bañar bien. En todo caso, así estuvo Diakin los primeros días, con la ayuda de sus vecinas y su madre, hasta que se pudo recuperar y regresó su marido.

Me explicó Diakin que la “verdadera madre”, es la placenta. Por eso es que se debe cuidar tanto. Ella la recogió y la guardó en un calabazo bien tapado, dentro de una mochila que colgó encima del fogón para que le llegara el humo. Otras personas, como Seykúmake, le ponen cenizas para que se conserve. En todo caso, se lleva después con el mamo cuando se va a hacer el *jwa unkusí*. La ropa, el plástico y todos los restos de sangre y fluidos deben lavarse en el mismo lugar, sin que lleguen al río. Luego, en el trabajo con el mamo, toda esa “mancha” se “levanta” para que no quede nada de esa fuerza en el territorio y no lo afecte negativamente. La placenta se limpia y se siembra y es a ella a quien debe limpiarse y sanarse cuando la persona está mal. Todos los trabajos tradicionales de una persona, se dirigen a su “madre”, su placenta que está sembrada en el territorio, en el *kadukwe* familiar. Si se trata de una niña, se le pone encima una piedra acostada; si se trata de un niño, se cubre con una piedra vertical, lo que recuerda la disposición de lo femenino y lo masculino en el huso de hilar: la circunferencia horizontal es femenina y el palo vertical es masculino. Si a la persona le duele algo, es a la “madre” a la que hay que quitarle el dolor. Diakin me explicó así:

es que esa es la madre de Guney, es la placenta, no tanto yo. O sea, a eso es a lo que hay que hacerle trabajo, si ella tiene un dolor o hay que hacerle un trabajo pa’ quitar algo. Ahí, a eso es a lo que hay que hacerle trabajo, a la placenta. Hacer de cuenta que uno está limpiando, que uno está viendo. Pa’ quitarle dolor, fiebre, gripa, lo que tenga, es a eso. No es que cojan a ella y le

vayan a quitar el dolor, no, es a la madre (Diakin Robles, comunicación personal, 2018)

Diakin dice que cuando bajó al río, después del parto, no sintió nada, diferente al cólico que ya tenía por la demora en botar la placenta. Pero dice que ahora si sufre las consecuencias. Según ella, se le entraron vapores fríos del río y ahora siente constantes dolores de cintura y cadera, así que tiene que ponerse calor en el vientre para aliviarse.

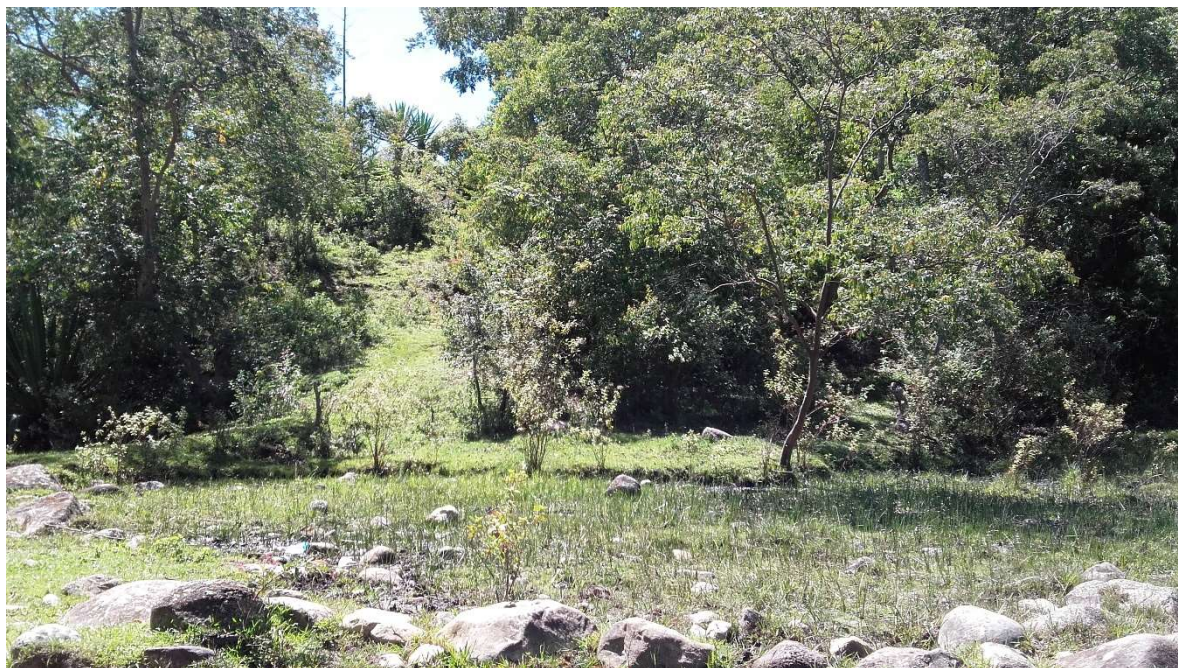
La “madre” dentro del cuerpo también es referida entre los Munduruku de la región amazónica de Brasil (DIAS-SCOPEL, 2015), si bien con algunas diferencias. Los Mundukuru se refieren a la “madre del cuerpo” (*mãe do corpo*), que se relaciona, pero no es propiamente la placenta o el útero. Según refiere la autora, se trata de la salud y fuerza de la madre, va descendiendo conforme va descendiendo el bebé, pero permanece adentro. Luego del parto, debe ser reacomodada para que vuelva su lugar. Si no regresa a su lugar, la mujer puede sufrir diarrea, fiebre y dolores en el cuerpo. La “madre del cuerpo” se mueve de lugar cuando entra viento por debajo, como le sucedió a Diakin. Dias-Scopel refiere un estudio entre habitantes de Riberão Preto, São Paulo, (STEFANELLO; NAKANO; GOMES, 2008 apud DIAS-SCOPEL, 2015, p. 176) quienes también refieren la “madre del cuerpo” como elemento central en los cuidados del parto y pos parto, y como algo que se desplaza dentro del cuerpo de las mujeres. Señala Dias-Scopel que una diferencia entre esos dos casos, es que el movimiento de la “madre del cuerpo” en Riberão Preto, es causada por la falta de calor causada por la ausencia del bebé, lo que implicaría una agencia de esa madre, que no aparece en el caso Munduruku, en el que los desplazamientos de esa “madre” son causados por acciones de la mujer. Considero que a partir de este punto podemos comentar algunas particularidades del caso Iku.

La “madre” en el caso Iku, tiene otras relaciones cosmológicas y su agencia parte de la relación con la mujer madre, pero se teje en relación al hijo. En los casos brasileros que presenta Dias-Scopel, la “madre del cuerpo” hace parte de la vitalidad del cuerpo de la madre, y ahí debe permanecer. En el caso Iku, al parecer está relacionada directamente con la placenta como origen del cuerpo del hijo, que como tal, debe salir del cuerpo de la mujer madre.

Como ya hemos visto, la placenta se constituye de los fluidos y *anugwes* de los padres, que median la siembra de todos los elementos vitales en la mujer-madre, para el nuevo ser. La mujer como madre, genera a partir de la unión de todas esas fuerzas

que llevan consigo potencias *duna* y *gansigna*, a la “madre verdadera” que emerge gracias a esas relaciones de opuestos complementarios. Esa “madre” no le pertenece al cuerpo de la mujer, pero lo puede afectar, pues en todo caso, entre ellas, desde el ombligo, hay una conexión parcial que atraviesa sus *anugwes*. Diakin dice que sus dolores son causados por no haber cuidado a esa “madre” y haber bajado al río. Uno de los riesgos de acercarse al río es que el potencial de dolor y violencia de la sangre del parto caiga al agua, y así el río lleve esa fuerza *gansigna* por todo el territorio. Diakin dice que se le “entró por abajo” un frío que ahora le causa dolores. Ese dolor proveniente de no cumplir una norma de cuidado propio y del territorio, es probable que esté relacionado con la “cobranza” de un “dueño”, bien sea del agua o de la placenta, que como vimos, son dominios yuxtapuestos. El agua tiene un *anugwe* que se llama *anugwe anisi*, que se origina en lagunas *seymake*. Las semillas tienen otro *anugwe* que se llama *yomamu*, el cual se encuentra en los humedales y se usa en los rituales de *gunseymake* y *munseymake* de las mujeres. La fuerza de estos *anugwes* debe manifestarse en el parto de las mujeres para que la placenta y el nuevo ser puedan fluir. Posiblemente, esos *anugwes* fueron afectados por algún otro *anugwe* que carga el río. En este marco de relaciones cosmológicas en que los seres, son compuestos e inestables, es difícil señalar dónde se sitúa una agencia que afecta un cuerpo, como si se tratase de una relación lineal y en una sola vía. Como señalé anteriormente, la capacidad de afectar no es un atributo o una propiedad, es más bien una capacidad en potencia que puede activarse u operar en campos relacionales específicos.

Figura 60 — Humedal en el camino al *Bunkuta*



Fuente: Archivo de la autora.

Esa “madre” es la que media todos los pensamientos, afectos, conocimientos, prácticas y sustancias de los que se alimenta la mujer-madre y el hijo. La “verdadera madre” nace con el hijo y es sembrada en el territorio, desde donde el hijo se va a nutrir y relacionar con el tejido vital que es el cosmos, marcando el lugar donde esta persona “amaneció”, su lugar de origen en *tina*. Así mismo, esta “madre verdadera” que contiene todo el potencial de existencia de la persona, es una de las manifestaciones en *tina* de su existencia en *tikun*, en el pensamiento de la Madre que es el *Sein zare*¹²⁸. Las otras manifestaciones del ser en *tina*, son su cuerpo *guchu* y el *murumsama*, conjunto de objetos que se van acumulando en los trabajos tradicionales relacionados con ritos de paso y con la adquisición de conocimientos, habilidades y afectos, que sugiero, puede ser entendido como otro cuerpo, como argumentaré más adelante.

Viveiros de Castro, comenta algunos casos amazónicos (GOW, 1997; KARADIMAS, 1997; GUS, 1989; HUGH JONES, 1979 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2011, p. 442-443), en los que la placenta es el doble del recién nacido, su otro “yo” no humano, que plantea una relación opuesta e incluso antagónica con la persona, por lo que la placenta debe ser enterrada y podrirse, para que la persona pueda crecer y desarrollar su vida. Si bien en el caso serrano también se trata de otra manifestación

¹²⁸ Valdría la pena considerar si el *Sein zare*, ese potencial caótico de la existencia, es la placenta de la Madre universal, afirmación que debe ser profundizada en campo.

del “yo”, no es su antagonista, por lo contrario, es su potencial de existencia, su raíz en el mundo y el territorio. Es un otro “yo” que debe ser cuidado y alimentado, y que sitúa a la persona para que se relacione con el tejido vital de relaciones entre los *anugwe jina*, los seres vitales del cosmos. Es el lugar desde donde ingresa al tejido en el que circula alimento.

La “madre verdadera” plantea fractales y una relación cíclica y recíproca de afectación y entrega de alimento que vincula diferentes cuerpos: surge en el cuerpo de la mujer-madre gracias a la siembra de fuerzas complementarias. Allí recibe alimento, que proviene del cuerpo de la Madre; al ser sembrada, la “madre verdadera” regresa a la Madre universal, alimentándola y condicionando la vitalidad de la persona, a la alimentación de esa “madre verdadera”, y por tanto, de la Madre universal, del territorio. Por esto, al ser sembrado en el territorio, en el cuerpo de la Madre, el ser entra al tejido que lo pone en relación con los seres del cosmos; entra al circuito de conexiones de potencias vitales, en el cual emerge su existencia y la de todos los seres. Un circuito de interrelaciones e intercambio de alimento que sostiene la vida en diferentes escalas. Los primeros alimentos que tanto la “madre verdadera” como la Madre universal recibirán, serán los fluidos y sangre del momento del parto, que se limpian y se entregan posteriormente en el *jwa unкуси*, poniéndolos en relación con *Inarwa*.

En todo caso, lo central parece ser que la placenta media las relaciones entre el hijo, la mujer-madre y la Madre, que es la vida que emerge en el tejido que es el territorio. En otras palabras, la placenta, la “madre verdadera”, media las relaciones de intercambio y reciprocidad de alimento con los seres del cosmos, a partir de un lugar en específico, donde es sembrada, desde donde se ubica en el tejido del territorio. En este sentido, la placenta tiene el *anugwe* de *Inarwa*. Este vínculo fractal se teje en el *Jwa unкуси*, que abordaré más adelante.

Como comenté anteriormente, una parte importante en el momento del parto, es la recolección en algodones de fluidos y sangre del cuerpo del recién nacido. Estos algodones serán entregados posteriormente al mamo, quien debe mediar la fuerza *gansigna* de esas sustancias, para que pueda ser usada su fuerza para curar enfermedades de la persona, del cuerpo-territorio de la Madre, a la vez que fortalece al mamo, quien como ya mencioné, incorpora esa fuerza a su propio *anugwe*. La fuerza *gansigna* de estos fluidos está relacionada con el concepto de *butisinu*. Como mencioné anteriormente, el *butisinu* es una fuerza que puede traer consecuencias

negativas, que es causada por violencia, dolor y derramamiento de sangre. Si no es limpiada, puede generar más violencia y derramamiento de sangre. El *butisinu* es causado también por la violencia que daña al cuerpo-territorio de la Madre, por ejemplo, por la minería.

La sangre de la menstruación y la sangre del parto tienen esa fuerza del *butisinu*, por la situación de dolor y violencia con que se relacionan. Una mujer con esta fuerza *gansigna* puede potenciar el alcance de un evento “negativo”. Por ejemplo, si una mujer menstruada se acerca a ver un accidente, es probable que la salud de las personas accidentadas empeore. Las mujeres menstruadas no deben entrar a una huerta pues pueden perjudicar a las plantas y arruinar la cosecha. Si un hombre tiene relaciones sexuales con una mujer menstruada, puede verse afectado por el *butisinu* y él o alguien de su familia puede sufrir algún percance. Según me dijo una vez mamo Miguel, cuando una mujer “mancha”, refiriéndose a la acción de la sangre de la menstruación, el cuerpo-territorio de la Madre también “mancha”, de manera que esa sangre debe limpiarse y recogerse, “levantarse” del cuerpo-territorio. La sangre del parto tiene los mismos efectos. Sin embargo, y dado que no se trata de atributos estáticos, esta sangre tan peligrosa, con esa fuerza *gansigna* tan amenazante, es también uno de los elementos de cura más poderosos. Esta sangre genera vida. Desde la primera menstruación, que es cuando viene con más “fuerza”, según dicen tanto los mamos como las mujeres, tanto *gansigna* como *duna*, la sangre debe ser recogida y limpiada. Incluso, antes de que baje esta sangre, los flujos anteriores traen potencias poderosas que deben ser recogidas, correspondientes a las cuatro etapas de consolidación de la fertilidad, y en últimas, de la vida, como comenté anteriormente.

El punto es que la sangre es preparada para generar vida y curar, desde el ritual del *munseymake*. En el ritual del matrimonio, el *jwa ungavi*, se unen las parejas y sus fuerzas complementarias para formar un solo *jwa*, capaz de generar vida “una sola sangre”, como traduce literalmente *jwa ungavi*, según me explicó Jeremías. La sangre del parto, debe ser recogida para luego ser trabajada, y gracias a la mediación del mamo, se le “da la vuelta”. Esta expresión tiene sentido en los gráficos del modelo cosmológico en el que un plano horizontal separa una parte inferior negativa de una parte superior positiva. “Darle la vuelta” es llevar la sangre a lo *duna*, a lo “positivo”, “subirla”, hacer el movimiento vertical que permite llevarla hacia arriba. Es interesante que, en todo caso, el potencial *gansigna* no se elimina, pues sigue haciendo parte de lo que la sangre es, y de su fuerza, solo que se regula, gracias a la mediación del

mamo, quien domina esa fuerza y la incorpora, como ya he mencionado. Esto me recuerda la expresión de mamo Gregorio, cuando habló de la fuerza negativa de los *lkunusi*, ese gran poder que un mamo poderoso puede manejar a voluntad. Se trata entonces de tomar su potencialidad y llevarla hacia lo *duna*, relacionar la potencia del *butisinu* de la sangre y movilizarla hacia lo *duna* relacionándola con otros seres, pensamientos y elementos *duna*.

En diversos contextos socio-culturales, la sangre suele asociarse a la vitalidad, fertilidad, a los procesos de parentesco, la construcción de cuerpos y personas, la diferenciación de hombres y mujeres y sus atribuciones en la producción y reproducción, así como a nociones de contaminación, peligro y riesgo (DOUGLAS, [1966] 2007, LÉVI-STRAUSS, [1969]1981, VÍCTORA, 1991, FACHEL, 1994, BELAUNDE, 2005, ROSAS, 2019). La sangre relaciona fuerzas opuestas, constituyendo una “antinomia fundamental” entre la sangre que genera vida y la sangre que genera muerte, como menciona Hérítier (2012 *apud* ROSAS, 2019: 84). La noción de peligro y contaminación trabajada por M. Douglas ([1966] 2007), remite a nociones de orden; lo que es impuro o peligroso, está fuera de su lugar, amenaza el orden. En principio, podríamos afirmar que esta afirmación podría corresponderse con la noción de *butisinu*, en tanto la sangre de la menstruación y del parto que debe circular dentro del cuerpo o restringirse al dominio femenino, sale de ese ámbito y pone en riesgo el orden, pone en riesgo a quien entre en contacto con ella, siendo que al “manchar” el territorio, todos están en riesgo. Sin embargo, algo interesante es que el *butisinu* puede ser transformado para el bienestar, tanto de la persona como del territorio y los seres que lo componen. No se trata entonces de que exista una sangre que circula, y otra estancada que trae el potencial de peligro, como argumenta para algunos casos de la región amazónica Belaunde (2005). En el caso *iku*, la misma sangre que da la vida, la sangre que se “limpia” y se prepara para dar vida desde el ritual del *munseymake*, el de la menarca, es la misma que alimenta y crea un nuevo ser, la misma que sale del cuerpo de la madre con dolor y violencia, poniendo al mundo en riesgo, pero a la vez, esta misma sangre puede ser mediada para curar las enfermedades y peligros más amenazantes.

El potencial de *butisinu* se relaciona con la manera de llamar a la madre que acaba de parir, *bituzaku*. Ambas palabras tienen la raíz *buti*, que refiere al color rojo, asociado con esa fuerza de la sangre, ese potencial de “manchar”. *Zaku*, como ya he mencionado, es madre, de manera que *butizaku* refiere la “madre roja”. La madre que

es potencialmente peligrosa, y que debe resguardarse para no afectar al cosmos, hasta que el mamo la limpie y pueda salir. Pero la limpieza profunda se hace hasta el momento del *jwa unkusi*, que puede ocurrir durante el primer año de vida. Para algunas personas, el *gunseymake* comienza no en la concepción, como lo he abordado aquí, si no desde el estado de *butizaku*. Cosmológicamente el resguardo del sol se realiza para evitar que la fuerza *butisinu* que carga la *butizaku* se potencialice. Como ha sido reportado por Reichel-Dolmatoff (1985, 1991), los rayos del sol son energía que fertiliza la tierra, a partir de la cual se organiza el “templo ceremonial”, como el autor llamaba a las *kankurwas* y *nujués* (término en koggian), y en general el universo. La potencia fertilizadora del sol podría fertilizar, y de esta manera magnificar la fuerza del *butisinu*.

Las madres recogen en algodones la sangre y fluidos del cuerpo del bebé, esto es, untan un poco de sangre en algodones que van a guardar para entregarle posteriormente al mamo para la realización del *jwa unkusi*. Algunas mujeres recogen la sangre de la cabeza y de los genitales, otras recogen de la cabeza, de las manos, de los pies y de los genitales. Algunas recogen incluso un algodón untado de la primera defecación. Estos algodones, después de limpiados y trabajados se guardan en la mochila de *murunsama* de la persona, que son los objetos que materializan la fuerza, los *anugwes* de cada ser. Tuve la oportunidad de hablar con una *gwaty* llamada Florentina, de quien otras mujeres dicen que sabe mucho sobre plantas y cuidados femeninos. Florentina me dijo que el cuerpo del bebé trae toda la energía del universo, por eso deben recogerse los elementos que ayudan a sanar tanto al territorio como a la persona. Florentina resalta que la salud de la persona depende de la salud del territorio, así como la salud del territorio depende de la persona, por lo que los fluidos del bebé que empieza a vivir, nutren al territorio. Recorriendo suavemente su cuerpo con sus manos de arriba a abajo, Florentina dice que el cuerpo humano es el cuerpo de la Sierra. Con las manos acariciando sus pies, dice que los elementos que trae el bebé o *yiyi* en los pies, equilibran las energías en las partes bajas de la Sierra, mientras que los fluidos de la cabeza, dice mientras sube su mano derecha a la cabeza y comienza a hacer pequeños círculos sobre esta, ayudan a la conservación de los nevados. Florentina menciona en varias oportunidades, para que me quede claro, que el problema de que los niños nazcan en un hospital, es que no les permiten a las madres recoger los materiales del cuerpo del recién nacido, lo que deja vulnerable tanto a la persona como al territorio. Es claro, en las palabras de Florentina, como el

cuidado de las personas es lo mismo que el cuidado del territorio, pues conforman una unidad interdependiente.

En este sentido, vemos que la sangre y los fluidos del parto no tienen una carga perjudicial, como si esta fuera un atributo que le es propio. Gracias a la transformación ritual, en donde tiene lugar una mediación de la fuerza *butisinu* de la sangre con el *anugwe* del mamo y de la mujer *butizaku*, esta misma sangre es fuente de bienestar y salud. Si bien no circula abiertamente, establece una relación entre la mujer, el hijo, el mamo y el tejido vital, que es el territorio. Cuando la persona se enferme, el mamo debe usar los algodones con los elementos recogidos en el momento del nacimiento, con otros *a'burus* que sean necesarios y ubicarse en el lugar de origen de la persona, donde está su “madre verdadera”, su placenta, para poderlo sanar. La manera de limpiar esa sangre, al igual que se hace con la “mancha” de las relaciones sexuales, básicamente se trata de “levantarla”. La persona debe ir en pensamiento, o inclusive físicamente según el mamo lo indique, y en pensamiento, levantar esa mancha, llevándola hacia el sol. No es un proceso simple, porque para esto, se debe limpiar todo lo que existe en el cosmos, recreando el origen del universo, usando los *a'burus* que el mamo considere conveniente, siendo común el uso del gasterópodo llamado *josa*, que, al provenir del mar, ya vimos que hace parte de las potencias *avareku sana* del cuerpo-territorio. El caracol *josa* hace parte de los llamados *jwa kwiki*, materiales para curar la energía *gansigna* de la sangre, del *butisinu*. Es claro que la sangre tiene una composición múltiple, inestable y que puede ser regulada mediante los trabajos tradicionales, y gracias a la acción del *anugwe* del mamo, quien puede realizar el movimiento sobre el eje cosmológico vertical que vincula los opuestos complementarios, limpiando la sangre y llevándola arriba, a su potencial *duna*. Se trata de una negociación que involucra diferentes seres y potencias, en las que se “familiariza” la fuerza negativa, para tenerla cerca.

Figura 61 — Caracol josa



Fuente: Archivo de la autora.

El mamo guarda un poco de los algodones con sangre para sí, y con ellos puede curar el territorio-cuerpo de la Madre: Según mamo Miguel, la sangre de la cabeza puede alimentar y sanar a *Chundwa*, la sangre de pies y manos fortalece las tierras bajas y aporta para la curación de las heridas abiertas en el cuerpo-territorio por acción de la extracción de arena y minería en general, afirmación que sigue la idea de lo expuesto anteriormente por Florentina. Tenemos entonces que la placenta del bebé, su alimento primordial que reúne los *anugwes* de sus padres y potencias vitales del territorio que moldean a su cuerpo en tanto afectos, conocimientos y disposiciones del carácter, se siembra en el territorio-cuerpo de la Madre y constituye tanto la verdadera madre como la raíz de la persona en el tejido vital. Esa placenta es alimento para el cuerpo-territorio, y por su mediación, el cuerpo-territorio recibirá más alimentos de la persona. Así mismo, la sangre y fluidos de la persona son alimentos que pueden sanar el cuerpo- territorio. Por su parte, la persona es alimentada y constantemente afectada por los seres y sus múltiples potencias que constituyen el cuerpo-territorio. Tenemos una relación de interdependencia en la que la vida puede prolongarse en la medida en que se comparta alimento, o potencias vitales como la sangre, entre el ser y el territorio, sabiendo que el territorio hace referencia al tejido en el que emergen las existencias múltiples de los seres del cosmos.

Vemos que la sangre del parto, si bien carga la fuerza *butisinu*, esta energía *gansigna* no necesariamente es una cualidad definitiva, sino más bien una potencialidad que puede agenciarse, de acuerdo al campo relacional en que se

inscriba. Sin una mediación ritual, puede ser magnificada por fuerzas cosmológicas fertilizadoras como el sol, o situaciones que impliquen violencia y peligro, dando como resultado enfermedad o infortunio. Sin embargo, al ser mediada la sangre con el *anugwe* de un mamo, que sepa cómo gestionar o movilizar esa fuerza *gansigna*, así como con el *anugwe* de la mujer *butizaku*, que ha aprendido en los rituales de preparación de la sangre en su menarca y a lo largo de su vida, cómo debe pensar y qué intenciones tener en este momento de su vida, y con *anugwes* materializados en objetos del territorio, la sangre y fluidos se transforman, se magnifica su potencial *duna* que genera vida y cura. Así, se transforman los valores asociados a estas sustancias, como “alimentos” que pueden curar y proteger. Vale la pena resaltar que, si bien los conocimientos y *anugwe* de los mamos son importantes, estos se apoyan en los *anugwes* de las mujeres y sus trayectorias de vida, según las cuales ellas proyectarán sus pensamientos e intenciones. Este trabajo tradicional realizado con las mujeres, sus sustancias, y las de sus hijos, es central no solo para la vida del nuevo ser, sino también es de suma importancia para el sostenimiento del mundo y la vitalidad del territorio. Así, los conocimientos de las mujeres no solo actúan en una esfera familiar, sino que trascienden al cuidado del territorio.

Por otro lado, es interesante observar las relaciones de solidaridad y apoyo entre las mujeres para sus procesos de parto y pos parto, y en general para la circulación del *makruma* cotidiano. Las vecinas intercambian alimentos constantemente, y en varias oportunidades que yo llegaba con *makruma* extra o llevaba ropa para regalar, las mujeres recordaban a alguna vecina que había tenido bebé recientemente y que podría necesitar una ayuda. Si bien hay varias zonas en las que las relaciones de vecindad implican también una relación de parentesco (como en el caso de Ibet, cuyos vecinos son familia de su esposo, de mamo Miguel y su familia cuyos vecinos de la *kankurwa* son parientes de su esposa y por ende suyos también), hay otros casos en que no es así. Es el caso de Diakin, que vive con su familia en una tierra que les regaló la madre del esposo, o de Plácida, que vive cerca de la madre de su esposo si bien no son vecinas. En todo caso, las mujeres establecen redes de intercambio con sus vecinas, con las que entregan y reciben cotidianamente alimentos, mano de obra y cuidados de sí mismas y de sus familias. En varias ocasiones que me encontraba visitando amigas, me invitaron a visitar a alguna vecina que había tenido bebé, o con la que podríamos tejer, visita para la cual llevábamos *makruma* siempre. Así mismo, recibían visitas para intercambiar alimentos y quedarse

conversando, o envían a los hijos para que realicen el cambio de alimentos. Son redes en las que circula alimento, vitalidad, y experiencias, así como conocimientos y prácticas de autocuidado y de atendimento en el parto y posterior a este.

Si bien hay versiones según las cuales quienes se encargan de los cuidados son los mamos, hay varias experiencias particulares en las que emergen otro tipo de conocimientos y prácticas femeninas de cuidado y autocuidado, que no son comúnmente mencionadas al hablar de la riqueza de los conocimientos de los Iku y de la Ley de origen. En las etnografías de los Iku y en general de la Sierra Nevada de Santa Marta, los conocimientos se centran en la figura de los mamos, a excepción del caso de los wiwa, para quienes la figura de la Saga, la mujer que sabe, es muy importante (VILLEGAS, 1999). Sin embargo, no es tan sencillo tener un mamo de confianza que apoye los procesos familiares. Según algunos interlocutores, no todos los mamos están dispuestos, debido a varios factores, entre ellos la confianza establecida, puesto que, dadas las redes de afectación mutua, si la persona y su familia no cumplen los trabajos ordenados por el mamo, este va a ver debilitada su fuerza; las faltas le serán cobradas a él. Así los mamos cuidan sus relaciones. La relación con el mamo debe ser cultivada. Por otro lado, hay muchas mujeres que son madres solteras. Si el padre es indígena, generalmente las autoridades propias lo obligan a responder, por lo menos para hacer los trabajos tradicionales, pero no siempre sucede. Si el padre es *bunachi*, las autoridades indígenas no tienen como presionar para que el padre responda. El problema es que esa criatura no tendrá su fuerza complementaria para la realización de los *unzasari*, los trabajos tradicionales, a menos que algún pariente cercano decida asumir ese rol. Cierta vez me encontraba en casa indígena en Santa Marta y me puse a conversar con una mujer Iku que se estaba quedando allí. Vivía en una comunidad Iku cercana, pero había bajado con su hija y su nieta, la hija de su hija, para llevarla al hospital, pues la bebé, su nieta, llevaba varios días enferma. Esta mujer me comentó que su hija quedó embarazada de un colono que no respondió y se fue, quedando la hija de unos 18 años, calculé yo, de madre soltera. Sin un padre que “sostuviera” a la criatura, un mamo no las atendería, por lo cual el bebé no había recibido atención. Lejos de ser un caso aislado, en Nabusímake y Simorwa me encontré con varias situaciones similares. La hija de una amiga Iku que prefiere no ser nombrada, se estaba quedando con una tía suya cerca de un centro urbano por el Magdalena, para ayudarle a su tía en la casa y asistir a la escuela, lo cual es una situación muy común. La niña quedó embarazada de un colono

a los 16 años, tras lo cual no siguió estudiando y regresó al territorio indígena, a la vivienda de su madre que ahora vivía con otro marido y las hijas del nuevo matrimonio. La madre decía que su hija había sido engañada “jugando”, pero la niña decía que ella sabía que no era un juego y que le gustaba el muchacho, quien nunca se hizo cargo del bebé. La niña no volvió a estudiar. El nuevo esposo de su madre respondía por todos quienes vivían en la casa, pero se notaban diferencias con la bebé sin padre. La bebé había sido bautizada gracias a un tío que les hizo el favor, pero el tío no ha asumido labores de padre ni de sostén para otros trabajos tradicionales.

Las madres solteras no responden solo a la colonización en los alrededores. Según la Defensoría Nacional, en un estudio del año 2000, los cultivos de uso ilícito incidieron en el aumento de las madres solteras (en MORA et al, 2010). Otras consecuencias del conflicto armado, tales como el desplazamiento forzado, y la viudez por asesinato del esposo, son causas de que las mujeres se queden solas, lo cual se registra para el caso wiwa y kankuamo (GARAVITO, 2017). No encontré registros ni referencias para el caso arhuaco.

Conversando una vez con Ibet sobre las mujeres que se quedan solas, Seykuindiva, su hija, quiso contar una historia que aprendió en el colegio. Seykuindiva contó que una mujer se fue con su esposo a buscar leña y el esposo se metió solo al monte, dejando sola a la mujer en una casita donde se estaban resguardando. Llegó un tigre a atacarla, y la mujer para salvarse, le echó encima la colada de maíz que estaba preparando. “Por eso- afirmó Seykuindiva- los hombres no deben dejar solas a las mujeres”. Esta precaución, como hemos visto, puede ser difícil de cumplir, dados los trabajos que implican que el hombre permanezca fuera de la casa, las situaciones de violencia y el aumento de las madres solteras, que dificultan que los hijos cuenten con esa fuerza complementaria que debería alimentarlos y acompañarlos.

En todo caso, y frente a esta realidad, sobresalen las redes de apoyo y transmisión de conocimientos y prácticas de autocuidado entre las mujeres. Entre sus múltiples conocimientos, resaltan los referentes al uso de las plantas. Es usual que, al lado de la casa, cerca de la cocina, las mujeres cuiden de una huerta pequeña en la que tienen hierbas y flores tanto ornamentales, como para el uso en el cuerpo.

Desde mi experiencia, no me pareció común el uso de plantas por parte de los mamos, pero sí por parte de las mujeres, a excepción claro, de la coca o *ayu*, que recogen las mujeres para el uso de los hombres. Recuerdo, por ejemplo, que en varias

ocasiones que fui a visitar a Plácida, le realizaba baños con plantas a su hija pequeña, que tenía problemas respiratorios. Plácida no sabía los nombres de las plantas, pero sabía describirlas e indicarle bien a su hija mayor, en donde podía encontrarlas. Ibet usaba sus plantas para hacer infusiones para varios tipos de malestares. Son comunes los relatos de los baños con plantas a los niños pequeños y a los cuerpos de las madres puérperas, una vez el mamo les ha dado permiso de bañarse. Reichel-Dolmatoff (1985) refiere para los Kogui plantas medicinales, pero no le dedica ni un párrafo al tema. Es de resaltar, que los conocimientos de las mujeres, por lo que vi en relación al parto y cuidados posteriores, son saberes compartidos y no especializados. Las mujeres usan plantas en baños, bebidas y vaporizaciones antes, durante y después del parto, idealmente teniendo en cuenta la fase de la luna y las indicaciones del mamo, según me comentó Florentina sin querer profundizar mucho más en el tema, que al parecer es de dominio femenino.

Si bien la cosmología Iku suele girar alrededor de la figura de la Madre universal (suele, pues como referí anteriormente, hay varias lecturas de la misma y algunas de ellas resaltan el papel creador de Seránkua, más que de la Madre universal), los conocimientos más valorados son aquellos de las voces masculinas de los mamos. Contrario al caso wiwa, los arhuaco no tienen un reconocimiento distintivo social para las mujeres de conocimiento que en el caso wiwa son las *sagas*. Inclusive, al parecer, según rumores, no se ve con buenos ojos a las mujeres que gozan de reconocimiento por sus saberes. Es el caso de Ramona, que en ocasiones se le llama “mama”. Ramona guio los trabajos tradicionales del antropólogo Arenas, y en un par de ocasiones que fui a visitarla, había personas que salían de consultarla, incluso personas que habían venido de otros lugares a hablar con ella. Se rumora que Ramona ha recibido amonestaciones del poder central por las consultas que realiza. Y es que actualmente las tensiones con las reivindicaciones de los conocimientos y saberes femeninos son temas de discusión interna. Algunos mamos y líderes argumentan que la fuerza femenina debe ser fortalecida, siempre y cuando esta conserve su lugar y los conocimientos que le corresponden. Escuché a líderes diciendo que las mujeres no pueden esperar realizar papeles que cumplen los hombres, tales como los roles políticos o de mamos. Algunas personas no están de acuerdo en que las mujeres sean convocadas solo para realizar pagamentos y no para dirigirlos. Un sector de jóvenes líderes, dice abogar por un aumento en la participación política de las mujeres. Existe una líder de mujeres en la CIT, quien encabeza

proyectos que se desarrollan con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF, y con su liderazgo y el de otras mujeres como Leonor Zalabata, quien lleva más de 40 años trabajando y es la encargada del tema de derechos humanos en la CIT, las mujeres han realizado recientemente grandes manifestaciones pidiendo la protección del territorio ancestral frente a las amenazas mineras.

Pretendo solo señalar que hay un panorama de negociaciones y tensiones sobre el rol actual de las mujeres en diferentes campos, e incluso en cuanto a su rol en la interacción con el estado nacional y la defensa del territorio. También quiero resaltar, que los conocimientos de las mujeres y sus prácticas de autocuidado se articulan con conocimientos de los mamos para el sostenimiento de la vida. Los cuidados de las mujeres con la alimentación, con las dietas, con el cuidado de su sangre, las plantas y las prácticas de cuidado mutuo que tienen lugar en las redes de vecinas, alimentan la vida y complementan las prácticas de los mamos. Si bien, como comenté inicialmente, los intercambios con los seres del cosmos son una cuestión cotidiana, los conocimientos de los mamos tienden a ser verticales y especializados, mientras que los conocimientos de las mujeres parecen ser más fluidos, más horizontales. Las prácticas con plantas y en general el cuidado de los hijos van acompañados con cantos que las madres crean, pero que no suelen ser reconocidos como parte central de los conocimientos que componen la cultura arhuaca. Sobre este aspecto, Florentina mencionó que la música protege y alimenta al hijo que va a nacer, de la misma manera que los *tani*, las danzas de la creación del universo, sostienen la vida. Vale la pena profundizar en estos aspectos en una próxima investigación, teniendo en cuenta, por ejemplo, que los conocimientos y prácticas de las mujeres se articulan a las prácticas del sostenimiento de la vida por parte de los mamos, y también permiten que el mamo realice sus actividades. La figura de la mujer del mamo es muy importante para su fuerza, es ella quien teje los hilos de algodón y en general prepara gran parte de los *a'burus*. Es decir que esa complementariedad existe y es reconocida, pero es necesario profundizar en los conocimientos particulares de los dominios femeninos, teniendo en cuenta experiencias particulares, en donde puede ser posible encontrar cierta diversidad.

Tengo la percepción de que el modelo del sujeto étnico, promovido por el multiculturalismo, que unifica y homogeniza a un grupo social y que centra la diferencia en cultura desligada de procesos históricos (CHAVES, 2011), incide en el reconocimiento de LA cultura arhuaca, o lo que Carneiro da Cunha (2009) llamaría

“cultura” entre comillas, inclusive forjando este modelo desde adentro. En una ocasión, un equipo de varias instituciones que realizaban un proyecto alrededor de universos sonoros indígenas a nivel nacional, pasó unos días en Nabusímake, con el objetivo de recoger cantos, sonidos e historias relacionados con la infancia, para una publicación educativa nacional¹²⁹. Tuve la oportunidad de acompañarlos en un par de actividades que realizaron. Grabaron testimonios y cantos, que luego traducían con la ayuda de un profesor que contrataron para tal fin. Una de las grabaciones era una mujer cantándole a su hijo. El profesor descartó el canto inmediatamente. Argumentó que eso no era parte de la cultura Iku, pues los cantos “tradicionales” no tienen letra, según dijo. Quiero señalar que probablemente algunos cuidados de las madres, hagan parte de esa creatividad que la búsqueda de la pureza y lo tradicional como lo estático, puedan dejar por fuera de lo que se considera propio. Si bien este trabajo no se centró en esa riqueza de los conocimientos y experiencias femeninas, espero por lo menos haber abierto una pequeña ventana a ese universo de conocimientos poco reconocidos por el pueblo arhuaco, y poco explorados en la etnografía de la Sierra, señalando que hacen parte de la multiplicidad de conocimientos y prácticas que permiten el sostenimiento de la vida y el cumplimiento de la Ley de Sé.

6.6 El *jwa unkusi*, hacer parte del tejido vital

Como he comentado, el *jwa unkusi* es el ritual que se realiza después del parto. Si bien suele traducirse como “bautizo”, debido a que se le da un nombre al nuevo ser, esto es solo una parte del ritual. El ritual consiste en limpiar profundamente toda la energía *butisinu* del parto y poner en relación al nuevo ser con los seres del cosmos, con todos los *anugwe jina*. Es necesario limpiar cada ser del cosmos, de acuerdo al orden de creación, limpiar los ancestros y parientes, para reordenar el tejido vital con la inclusión del nuevo ser. Así mismo, se proyecta su existencia, su potencial “positivo” y los pensamientos *duna* que los padres sembraron durante el embarazo.

Todo el trabajo que hicieron los padres durante el embarazo, y los materiales que recogió la madre durante el parto, se consolidan en este ritual, en el que el nuevo

¹²⁹ Se trata del proyecto “Audioteca indígena. De agua, viento y verdor. Paisajes sonoros, cantos y relatos indígenas para niños y niñas”, realizado entre el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar ICBF, Fundalectura y la Fundación Plan, entre otros. Un lindísimo proyecto cuyos resultados pueden consultarse aquí: <https://makinaeditorial.com/proyectos/audioteca/>

ser entra a formar parte de las conexiones en las que fluyen las potencias vitales entre los *anugwe jina* que conforman el territorio. Será el momento en que el nuevo ser intercambie alimento por primera vez, y así se inserte en el tejido vital. Los Iku dicen que se trata de poner en armonía al ser con los dueños de la “naturaleza”, que todos “estén de acuerdo”, es decir, que cada uno esté en su lugar, con lo que le corresponde, para que pueda fluir alimento. Se trata de que el nuevo ser establezca relaciones con todos los seres del universo, de manera equilibrada, a partir del reconocimiento del orden del cosmos, de sus ancestros, su lugar de origen y la función que ese ser tendrá en el mundo. En este sentido, hay un componente de memoria importante, además de la circulación de sustancias y afectos, como refiere Vilaça (2005) para el caso Wari, en la amazonia brasilera. Se actualiza la memoria sobre el orden de creación del universo, y sobre los ancestros y parientes.

Algunos mamos prefieren no nombrar directamente el *jwa unkusi* y se refieren al *gunseymake*, pienso que posiblemente, el nombre del ritual provenga del lenguaje especializado de mamos. Según Jeremías, *jwa unkusi* se refiere a llenar de sangre a quien no lo tiene y de esa manera darle vida. Continuaré explorando el sentido de la sangre en esta afirmación a medida que avanzamos en la revisión del ritual.

Esta ceremonia, como todas las del ciclo vital, se debe hacer también con las huertas, las casas, las cocinas y las *kankurwas*. En todos estos casos, por medio de una serie de materiales y comida, se les da vida a esas nuevas existencias, se les dará “sangre”, para que generen alimento. Personas, huertas, casas, *kankurwas*, han surgido de la afectación de dominios y unión de fuerzas opuestas. Digo afectación porque en términos Iku, hubo un “desorden” que generó una nueva creación: en el caso de las casas, las huertas y *kankurwas*, se usó madera, paja, agua, tierra, etc., es decir se tomaron elementos que cargan potencias vitales y que tienen dueños, por lo cual ese uso debe ser limpiado y retribuido a su dueño. No es muy diferente de la generación de una criatura, una semilla en la que se sembraron fuerzas, pensamientos, afectos y potencias del territorio, que también deben ser limpiados y retribuidos sus dueños.

Las casas no pueden habitarse, las huertas no deben usufructuarse y las bebés no son persona hasta tanto no se hayan “bautizado”, solo así pueden cumplir su función. En ese mismo sentido, dicen que el *jwa unkusi* debe hacerse pronto para no estar andando con el nuevo ser y sus potencialidades negativas, si bien a los dos o tres días de nacido, un mamo le hace una limpieza rápida para que pueda salir al sol.

La precaución de no tomar sol, tiene que ver con la potencia fertilizadora de sus rayos *jwi*, que puede magnificar las cargas negativas del bebé, que se le llama *yiyi* y de su madre. Las personas dicen que deben hacerse un mes después de nacido, pero según lo que observé, puede pasar un poco más de un año para la realización de este ritual. Conocí un caso en el que el niño estaba enfermo y desnutrido. La familia lo llevó con el mamo, al hospital y esperaron a ver si el niño viviría o no, para realizarle el trabajo, lo que sucedió cuando tenía poco más de un año. Afortunadamente, el niño vivió y la familia espera que con el ritual se haya fortalecido aún más, si bien sigue recuperándose de la desnutrición.

Para realizar el ritual, lo primero es ir a consultar al mamo, que verá cual es el momento adecuado, y qué materiales serán necesarios para el trabajo del nuevo ser. El padre, y la madre si lo quiere acompañar, debe recorrer el territorio buscando piedras de las partes altas y de las partes bajas, agua de un arroyo específico y lugar específico, madera y otros materiales de lugares y características indicadas por el mamo. Todas estas especificidades tienen que ver con los ancestros de las familias y lo que el mamo vaya viendo en el pensamiento de la Madre sobre la función y misión del nuevo ser, que determinará su nombre. Hay algunos objetos que deben ser hechos por la madre y otros por el padre. Algunos que suelen estar presentes son figuras de madera que deben ser tallados por el padre, usando determinado tipo de árbol que el mamo le indicará. Las figuras tienen relación a si se es niño o niña, pues puede ser un huso de hilar si es niña, o flechas, si es niño. Tengo entendido que la madera usada tiene que ver con los ancestros de la familia, que, según mis interlocutores, las *tanas* o linajes se relacionan con árboles sagrados o *murundwa*. Sin embargo, como mencioné desde el inicio, el tema del parentesco y la organización por linajes o tanas, es un tema difuso y difícil de abordar. En todo caso, el padre debe buscar una madera de un árbol que se relacione con los ancestros de la criatura, indicado por el mamo. Una vez los padres tienen listos todos los materiales, vuelven con el mamo y comienzan el trabajo espiritual que puede durar aproximadamente una semana.

Plácida me mostró los *a'burus* de *Seynekun*, su hija de 3 años. Los sacó de una mochilita colgada al lado de donde duerme la niña. Son cerdos, chivos, vacas, hechos de una madera amarillenta que talló Jeremías, el padre de la niña, "para que se lleve bien con ellos [los animales], que no se le vayan, que los trate bien" me dice Plácida. La madera es del árbol que el Mamo vio que podía "alimentar" a la niña. Luego Plácida saca un pequeño huso de madera. Alrededor de este, hay un cordón con una

tuma¹³⁰ de color coral y el centro blanco. Más tarde mamo Miguel me explicó que esa tuma es el corazón del *murunsama*, el conjunto de objetos que la persona debe llevar y constituir a lo largo de su vida, relacionado con su *anugwe*. Tiene amarrado un hilo, y un tejido iniciado de una mochilita en algodón y otro de fique, que atraviesa dos pedacitos de concha de mar. Este objeto es el que materializa el conocimiento de tejer mochilas. Las niñas inicialmente tejen mochilas de fique y de algodón blanco. Una vez tengan su primera menstruación, tendrán que hacer otro trabajo tradicional con su *a'buru* correspondiente, para poder tejer utilizando otros colores que son relacionados con fuerzas más pesadas que deben ser equilibradas: el rojo y el negro. Los colores que usan las mujeres en el tejido, tienen que ver con los colores de la creación de la tierra, que mencioné en el capítulo 2. La tierra pasó por cuatro colores para tener su fertilidad. Cada color es una etapa de creación, pero también una potencia. Las niñas pueden manejar el blanco y el amarillo. Los colores rojo y negro, así como como los verdes y azules, relacionados con fuerzas *gansigna*, solo pueden usarse una vez la niña ya “mancha” y puede procrear. Me explicó Plácida, que para un niño se hacen cosas diferentes, como un arco y flechas.

Entre más materiales se tenga, más preciso es el trabajo. Cada material implica un conocimiento/pensamiento/habilidad, *anugwe* de seres que hay que limpiar y alimentar. La limpieza se hace de noche y al amanecer se alimenta lo “positivo”. Se establece una red de intercambio con estos seres pues se les pide permiso para que el nuevo ser se nutra de ellos, y a la vez, se les alimenta con los materiales hechos por los padres y los fluidos del niño que se recogieron en el parto. Otros materiales deben equilibrar las fuerzas complementarias de los seres: así, generalmente hay conchitas de las playas, insectos o algunas de sus partes (alas o patas) o semillas de las tierras altas, de la nevada. Los materiales específicos dependerán de la consulta que haga el mamo sobre los seres que deben alimentar al nuevo ser, de acuerdo a la función que este tendrá en el mundo y su lugar de nacimiento.

Todos los *a'burus* o materiales trabajados se guardan en la mochila tejida durante el embarazo y constituyen el *murunsama*. Este debe permanecer cerca al cuerpo, pero guardado, pues la mirada o pensamientos de otros seres pueden afectarlo.

¹³⁰ Una tuma es una piedra que puede o no ser semipreciosa, tallada o no, pero que se entiende como manipulada por los ancestros Tayrona. Como mencioné anteriormente, las tumas pueden asociarse a madres, como fuentes de vitalidad.

En el corazón, *jwa vica* del *murunsama* se unen los colores que en la cosmología serrana son opuestos: el rojo de la sangre, la fuerza negativa, y el blanco como la fuerza en equilibrio. Todo lo que existe tiene un corazón del cual depende, el principal regulador de la existencia. Es en ese sentido que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, dicen que la Sierra es el corazón del mundo, la Sierra sostiene, equilibra y regula el universo.

Los otros objetos trabajados en el *Jwa unкуси* son igualmente vitales pues son el sostén, el alimento de ese corazón. Son la materialización de conocimientos o habilidades adquiridos en las relaciones con otros seres, que se equilibran mediante el intercambio. Los padres limpian y entregan sus pensamientos como alimento; el nuevo ser entrega sus fluidos, y los seres del cosmos reciben y transforman el potencial “negativo” gracias a la mediación del *anugwe* del mamo. Los objetos del *murunsama* dan cuenta tanto de las relaciones establecidas, como de los conocimientos o *anugwes* adquiridos en estas, como señaló Baptista da Silva (2013) para los objetos en el caso Mbya Guaraní. En este sentido, el *murunsama* no se trata solamente de conocimientos que separan por género, como podría pensarse inicialmente.

El *murunsama*, como la persona, se seguirán construyendo a lo largo de la vida, en razón de las nuevas relaciones que la persona establezca y los conocimientos que adquiera en esas relaciones con los *anugwe jina*. La hija de Ibet ya realizó *a'burus* para aprender a bailar. Los materiales usados, ya hacen parte de su *murunsama*. Estos materiales, no solo determinan una función dentro del colectivo (ser hombre o mujer, con cierto conocimiento más profundo), sino que tienen que ver con incorporar potencias del territorio, del cuerpo de la Madre, potencias que están relacionadas con esas funciones, conocimientos o responsabilidades.

El *murunsama*, al ser una serie de objetos que dan cuenta de que la persona ha adquirido un *anugwe* conocimiento/pensamiento/habilidad, ha sido interpretado como un “permiso” (Arenas, 2016). Sin embargo, el profesor Faustino Torres y mamo Miguel, afirman que tiene que ver con lo oculto (*murum*), con el conocimiento oculto, que constituye a la persona al determinar su responsabilidad y función en el mundo. Dice Faustino:

es la manifestación física de lo que le entregan a uno, la facultad que le dio la Madre. por ejemplo, yo tengo una capacidad de intuir algo y habilidades en ese campo. Eso es de acuerdo al *murunsama*. Es lo que yo tengo como

capacidad para ver, para oír, para actuar, es mi preparación, lo que me dio la Madre.” (Faustino Torres, comunicación personal, 2018).

Añade Faustino, que el *murunsama* está relacionado con la existencia en *tikun* del ser, en el mundo del pensamiento. Es la materialización de esa existencia. Jeremías también mencionó que el *murunsama* es “el otro yo”. Se trataría entonces de los objetos que materializan los conocimientos y afectos que componen el *anugwe* de la persona. Son la materialización de potencias del territorio, que se incorporan a la propia existencia. En este sentido el *murunsama*, es otro cuerpo, es una manifestación “material” del yo que existe en *anugwe*; es el cuerpo que da cuenta de las relaciones que la persona ha establecido con otros seres que lo constituyen, que lo han alimentado con su *anugwe*, con pensamientos/conocimientos/habilidades/afectos que otorgan responsabilidades y funciones en el mundo y en el entramado del colectivo de los *anugwe jina*. El *murunsama* es el cuerpo que reúne las manifestaciones en *tina*, del territorio- cuerpo de la Madre, de conocimientos habilidades, afectos y disposiciones que constituyen el *anugwe* de la persona. Se trata de potencias incorporadas.

Un elemento frecuente en el *murunsama* son las conchas de mar, bivalvos y gasterópodos. El mar es el origen de la vida, es fertilidad. Las conchas que se encuentran en la playa, traen esa potencia creadora, si bien sus formas determinan diferencias, según me explicó mamo Tobías. Según su forma es su función, por ejemplo, la concha *muchuru*, que es redondeada y similar a una vulva se entrega a las niñas; *zhirichu*, es alargada y se entregada a los niños. La *muchuru* debe estar cerrada, y la punta del *zhirichu* debe estar completa, lo que refiere que no han tenido sexo. Cuando estos niños crezcan y estén listos para procrear, estas conchas serán intervenidas para materializar su disposición a establecer otro tipo de relaciones: las sexuales.

Figura 62 — *Zhirichu* material de *murunsama* masculino.



Fuente: Archivo de la autora.

Es el caso de la *goraba*, una semilla proveniente de tierras bajas que se entrega a las niñas, se envuelve en hilos de algodón teñidos en colores relacionados con potencias duna. Una vez la niña se case, esa semilla se perfora, y se envuelve en hilos de colores relacionados con la potencia creadora y destructiva de la sangre como el rojo, dado que la niña ya se desarrolló, ya “mancha”. Los hilos forman una extensión vertical sobre la semilla, dándole forma de poporo, evocando la complementariedad de las fuerzas opuestas en una relación sexual, que ahora la mujer puede establecer.

Figura 63 — objetos de *murunsama* femenino antes de ser “trabajados”: algodón pintado, hilos de colores, semilla *goraba* y concha *muchuru*



Fuente: Archivo de la autora.

Como he mencionado, los objetos que constituyen el *murunsama* tienen un *anugwe*, que se comunica en su lugar de origen, forma y color, siendo manifestaciones de la “Ley de la Madre”. Sin embargo, ese *anugwe* es una capacidad en potencia que se activa relacionando los *anugwe* de las personas implicadas, en el caso del *jwa unkusi* serían los padres y el hijo, que el mamo media con su propio *anugwe*. Esa interrelación permite la incorporación, por parte del niño, del *anugwe* del objeto, que es una potencia del territorio, una disposición, afecto, conocimiento o capacidad.

Una vez se ha tejido esta relación, el *murunsama* tiene su agencia en relación a su dueño y en segundo lugar a las personas que lo tejieron, en cuya relación emergió. El *murunsama* puede actuar para ayudar y sanar a la persona. La persona debe cuidarlo y alimentarlo con trabajos tradicionales y cumpliendo la función que ese *murunsama* materializa. Si esto no se realiza, el *murunsama* cobra. El hermano de Ruby perdió su *murunsama* y este le cobró con dolores de cabeza, que solo se le pasaron cuando volvió con el mamo, “pagó espiritualmente” el *murunsama* perdido, e hicieron otro. El esposo de una conocida tuvo relaciones con otra mujer, y fueron denunciados ante el comisario de Nabusímake. Luego de hacer un arreglo con la esposa, fueron a consultar al mamo y una de las razones que el mamo vio para esta falta, fue que el *murunsama* de matrimonio de la pareja estaba débil. Parte de este se había quemado tiempo atrás cuando se quemó una casa que tenían.

No pretendo hacer un listado de los objetos de un *murunsama*, pues no hay elementos infaltables, si bien hay algunos recurrentes, y como mencioné, cada uno depende del conocimiento, de la experiencia del territorio y la trayectoria de vida de cada persona, así como del criterio de cada Mamo y de la consulta que este realice con el pensamiento de la Madre. En todo caso, el *murunsama* da cuenta del *anugwe* de la persona, de sus responsabilidades con el colectivo, y también de la inestabilidad y construcción continua de los seres, y su experiencia del territorio, pues encontrar los objetos solicitados por el mamo implica recorrer el territorio, conocerlo, establecer una relación con ciertos seres y potencias, a los que se debió pedir permiso y retribuir para tomar lo que se necesitaba, y con los cuales se tendrá relación de por vida al ser constitutivos bien sea del propio ser o de los hijos. La búsqueda de esos objetos en el territorio, generalmente implica el movimiento vertical, pues suelen necesitarse objetos de las partes altas y las partes bajas, para equilibrar y alimentar.

La presencia de los padres es importante en todos los trabajos tradicionales que se les hagan a los hijos. Los padres son las fuerzas complementarias: los padres son la fuerza de las niñas y las madres de los niños. Una vez estos se casen, esa fuerza complementaria será ejercida para las mujeres por su marido y viceversa. Ya adultos, la nueva pareja tendrá que caminar y experimentar el territorio para conseguir los materiales que requieran, para sus procesos individuales de aprendizaje, para la unión y para sus hijos.

La etapa final del *Jwa unкуси*, es cuando ya se han limpiado y se han fortalecido los potenciales “positivos” de las relaciones con todos los seres del cosmos. Para esta etapa se convidan a los familiares y amigos, que deben llegar antes del amanecer para hacer *a'buru*, y luego comer. El nombre lo “consulta” el mamo, de acuerdo a lo que vea en el plano de *seyn zare* que es la función del nuevo ser. En ese momento se concretan las relaciones proyectadas, mediante la asignación del nombre y el intercambio de alimento. Los invitados hombres reciben *ayu* (hojas de coca) para mascar mezclando con la cal de su poporo, y las mujeres algodón para depositar sus pensamientos. Luego estos se depositan en hojas de maíz, son alimento “positivo” *duna* que aportan los invitados, y que junto con los *a'burus duna* trabajados durante la semana por los padres del bebé, serán entregados al finalizar la ceremonia por el mamo y el padre en un *Kadukwe*. La comida que se reparte, *zuru*, es principalmente maíz y frijol tradicional, con un poco de todo lo que se tenga en la huerta y algo de carne de monte. Este será el primer alimento sólido del nuevo ser. Es, de hecho, la primera vez que el nuevo ser comparte alimentos, tanto *zamu* (comida), como *a'buru*, materiales de trabajo tradicional. La comida se ofrece primero en una pequeña cantidad, el *zuru*, que debe ser recibida en las dos manos juntas. Luego se lavan las manos con agua de dos tinajas o calabazos diferentes que se llaman *só*, uno redondo llamado *amia*, mujer, y otro alargado llamado *cheirwa*, hombre, según me explicó Teresila, la esposa de mamo Miguel. Luego, con las manos limpias, se recibe una hoja de maíz o un plato con una cantidad mayor de comida. En los rituales que estuve, la madre sostiene primero un calabazo y luego el otro para que los hombres se laven las manos, y el padre hace lo mismo para las invitadas mujeres. Siempre el principio de la complementariedad.

Figura 64 — Calabazos que contienen agua para lavarse las manos después de los “trabajos tradicionales”, *amia* y *cheirwa*



Fuente: Archivo de la autora.

Este intercambio de alimentos, en *anugwe* y *zamu*, comida, entre los *anugwe jina* (invitados y seres del cosmos), teje las relaciones establecidas en armonía entre esta red a la que ingresa el nuevo ser. Todos recibieron y aportaron alimento, las relaciones se basaron en la reciprocidad. Siempre se cierra la ceremonia *amarrando* las relaciones establecidas mediante la entrega de *unkusia*, un hilo de algodón blanco que se anuda alrededor de las muñecas de los asistentes. Vale la pena mencionar que siempre que se entrega algo, sea agua el agua para lavar las manos, comida, o las *unkusia*, son los complementarios que se ponen en relación: el padre entrega a las mujeres y la madre entrega a los hombres. *Unkusia* materializa la relación construida y la hace presente en el cuerpo. Quedan así registradas las relaciones que se tejieron y el ingreso del nuevo ser como parte del colectivo y de esa red de intercambios de *anugwe* y sustancias.

Mis interlocutoras mencionaron que es muy importante invitar a varias personas a este ritual. Incluso la familia queda después con algunas *unkusia* que puede amarrar

en la muñeca de personas que no hayan podido asistir a la ceremonia. “Lo importante es que el niño tenga harto *gunamu*”, me dijo una vez Seykúmake. *Gunamu* quiere decir literalmente “brazo”, pero se usa para designar a las personas con las que se puede trabajar, las personas con las que se puede contar para intercambiar o producir *makruma*. Son los amigos, una red de apoyo. Yo recibí *unkusia* en los *jwa unkusi* que asistí. Diakin realizó un trabajo tradicional en el que tuve que reforzar su matrimonio, ella guardó *unkusia* para mí, y fue su esposo quien más las amarró. Tengo entendido que estas formaciones de *gunamu* tienen lugar en el *jwa unkusi* y en el *jwa ungavi* o matrimonio. El nuevo ser que se “llena de sangre” al establecer relaciones crea su red de apoyo, y luego en el matrimonio, *jwa ungavi*, que se forma “una sola sangre”, se ratifican y amplían las redes de la pareja. Hasta donde sé, la ratificación de la colectividad no tiene lugar en el ritual de la menstruación, el *munseymake*, en donde los intercambios circulan de manera restringida entre el mamo, la niña y algunos *anugwe jina* del territorio. Desconozco si en el caso de la muerte, el *eysa*, hay ratificación de relaciones amarradas mediante *unkusias*.

La importancia de compartir el *zuru*, de conformar *gunamu*, es la de formalizar una red de consustancialidad y *anugwes* que se ratifica y se amarra con las *unkusias*. Arenas (2016) afirma que en el *jwa unkusi* se tejen relaciones entre el nuevo ser, los padres, los seres del cosmos y el mamo, tanto por la circulación de sustancias y *anugwes* como por el compartir la convivencia del ritual. Sin embargo, la importancia de compartir el *zuru*, de los *a'buru* que aportan los invitados, que es parte del alimento que será entregado al cuerpo-territorio, y la importancia de “tener *gunamu*”, dan cuenta de se trata de la inserción del nuevo ser en el tejido vital, y no solo de las relaciones familiares con el mamo y los padres ancestrales.

Vale la pena mencionar que muchas personas también celebran bautizos católicos. Obviamente es una costumbre que alimentó la misión Capuchina durante los más de 60 años que estuvieron en el territorio imponiendo sus prácticas y rituales. Si bien desde 1982, la misión fue expulsada del territorio, las instalaciones del antiguo orfanato, que luego se transformó en internado y actualmente es el CIED (Centro Indígena de Educación Diversificada), incluyen la iglesia, que permanece cerrada. Esta iglesia se abre para la realización de misas que los días que se celebran los “santos patronos de San Sebastián de Rábago”, anterior Nabusímake, que la iglesia instituyó en fechas que se celebraban rituales indígenas, según comenta Friede (1963). Las misas se celebran los días 20 de enero, fiesta de San Juan, 24 de junio,

fiesta de San Sebastián, y 15 de agosto, fiesta de la virgen de las tres marías. Según me comentaron Fabiola, quien trabaja hace ya varios años en el CIED, y mi amiga Diakin, en esos días la celebración católica inicia en la noche anterior con la velación del santo en la casa de una familia que lo haya solicitado. Al otro día, realizan una procesión desde el sector del Pantano hasta la iglesia, parando en algunas casas a rezar, si la familia lo solicitó con anticipación. La procesión va acompañada de “música de nosotros”, dice Fabiola, refiriéndose a la música arhuaca tocada con chicote¹³¹. Al llegar a la iglesia, realizan la misa y se realizan bautizos y primeras comuniones. La procesión no ingresa al “Pueblito”, se rumora que el anterior comisario, que era de familia tradicional, no lo permitía, pero es posible que el comisario recién nombrado lo permita, dado que su madre es católica y el también, si bien viste de manta y realizó todos los rituales arhuacos de las fases de vida, pues como ya comenté, es necesario “cumplir” para poder ocupar un cargo. Al parecer, para algunos no se trata de prácticas excluyentes. De hecho, para la gran mayoría no lo son. Según Diakin y Fabiola, y según yo misma pude constatar con varias familias que entrevisté en Nabusímake, tanto el *jwa unкуси*, como el bautizo católico, son rituales básicos que la mayoría de personas han realizado, ambos rituales, así no continúen desarrollando los otros rituales de cada tradición. Según Diakin y Fabiola, en cada misa se realizan por lo menos 30 bautizos, y se ven filas de gente vestida de manta y también de civil, principalmente mujeres o *gwatys*. Según mis interlocutoras, este primer ritual es donde se pone el hijo o hija en conocimiento de las autoridades espirituales, y entre más autoridades protejan al bebé, mejor aún, más protegido estará, según me dicen. Es decir que se reconoce la presencia de las autoridades o santos católicos en el territorio, en el tejido vital, y se extiende el sentido del *jwa unкуси* en el bautizo, integrando a las “autoridades” que aunque no son indígenas, tienen presencia en el territorio y su conformación histórica. Hay tres gestos que mis interlocutoras resaltaron

¹³¹ Según entiendo, música de chicote se refiere a dos cosas no excluyentes. Chicote se le llama a una adaptación del acordeón, instrumento traído por alemanes y adaptado por los arhuaco y los kankuamo para sus bailes. Es tocado por hombres, algunos líderes lo tocan, como por ejemplo Jeremías Torres y Noel Torres. Es interesante que este instrumento se reconoce ya como parte de la tradición tanto arhuaca como kankuama. Chicote también se refiere a danzas indígenas tocadas con carrizos, es decir dos flautas verticales, una hembra y otra macho. Localmente estas danzas indígenas se reconocen como antecesores del vallenato, música de la región caribe en la que el canto de un juglar y el acordeón son centrales. Existen grupos indígenas de vallenato reconocidos en la región. Ver: <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=20&COLTEM=221>

de este ritual católico: el uso de un cirio para cada niño, “simbolizando que su vida está alumbrada”, la presencia de padrinos que se comprometen con el cuidado y educación del nuevo ser, siendo que estos padrinos pueden ser *bunachis*, y finalmente la comida que cada familia realiza en su casa para celebrar con sus parientes y amigos.

Lo que quiero señalar con esto es que las prácticas arhuacas pueden articular en sus lógicas otras prácticas, lo que da cuenta tanto de su apertura y carácter dinámico que va de la mano con los procesos históricos. Las autoridades y figuras históricas del contacto hacen parte de la construcción del territorio, del dinamismo del universo cosmológico indígena, y de sus propios procesos de pensar los eventos históricos, como comenté anteriormente apoyándome en Sahlins. Las actualizaciones del territorio y del universo cosmológico se evidencian también en las prácticas, como los procesos de construcción de persona. Es interesante como tras las violentas prácticas coloniales de la iglesia, hubo una negociación y una coexistencia, que de todas formas, no deja de lado la tensión, lo que es evidente, por ejemplo, en la anterior prohibición de que la procesión católica entrara al Pueblito. Así mismo, sería interesante indagar en trayectorias familiares para poder profundizar en sus relaciones históricas con la misión, el catolicismo y las prácticas arhuacas, teniendo en cuenta los marcos históricos diferentes del momento en que la iglesia era la autoridad, al momento iniciado desde 1970 con el fortalecimiento de la organización arhuaca y la reivindicación de sus prácticas y saberes, impulsadas de cierta manera después por las políticas multiculturales. No alcanzo a desarrollar estos elementos aquí, pero hay casos interesantes en que las tensiones históricas entre las prácticas católicas y arhuacas se evidencian en los cuerpos, por ejemplo, en el ritual de la muerte, *eysa*. Como ya he comentado, la muerte violenta implica el *butisininu*, una amenaza de continuidad de violencia y derramamiento de sangre que debe ser limpiada. Como mencioné en la introducción, entre 1970 y el 2000 se sintió el conflicto armado en la región, y si bien el área de Nabusímake no fue de las que más sufrió en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, varias personas fueron asesinadas en los alrededores por distintos actores armados. Frente a esas muertes violentas, hubo tensión colectiva, no solo por la violencia del asesinato en sí, sino por el temor de que esas muertes no fueran limpiadas apropiadamente. El caso del padre de Diakin, por ejemplo, da cuenta de esas tensiones. Su padre fue asesinado en la década de 1980. La madre católica no quería hacer el ritual del *eysa*, pero ante el infortunio creciente

que rodeaba a su familia y los consejos de parientes y vecinos, finalmente la convencieron para que “limpiara” esa muerte. Ampliaré esta historia en otro trabajo, pero quiero comentar, para cerrar, que en el cuerpo del padre de Diakin convergieron tanto el conflicto armado y la historia de tensiones entre las prácticas católicas y las arhuacas, en un momento en que localmente las prácticas arhuacas estaban fortaleciéndose y reivindicándose ante la violencia que habían sufrido históricamente. Este cuerpo que aunque tenía un origen *bunachi*, tenía la potencialidad de afectar negativamente el territorio pues ya pertenecía a este, y en él tuvo lugar su muerte violenta. Si bien este cuerpo tenía una construcción particular ontológica en el universo arhuaco, la historia también lo permeaba, en un momento en que era importante reivindicar las prácticas propias frente a las imposiciones de la iglesia. Desde una perspectiva fenomenológica, es posible afirmar que los procesos históricos, políticos y económicos permean la experiencia de las personas. El sufrimiento resultante de estos procesos se corporifica en los sujetos, a la vez que afecta las maneras de percibir y de ser percibidos en contextos específicos. Así la historia es corporizada, como afirma V́ictora (2011), basándose en Merleau Ponty, Jenkins y Bourdieu. Menciono estos eventos para señalar que la experiencia y la trayectoria de las personas puede establecer tensiones con las prácticas de construcción de cuerpo y persona. Es decir que lo cosmo-ontológico se concreta en contextos históricos específicos que se manifiestan de diferentes formas en las prácticas de las personas, dando cuenta de tensiones y negociaciones construidas históricamente, y que se resuelven en las trayectorias particulares de las personas. En este sentido, es posible afirmar que si bien se suele hablar de la Ley de Sé y los trabajos tradicionales, esta no debe remitir a una unidad u homogeneidad de conocimientos y prácticas. Como he argumentado, los conocimientos de los mamos y otras personas responden a su propia experiencia de relaciones en el territorio. Señalé que existen variaciones y diversas prácticas en la construcción de personas y que estas responden tanto a las conocimientos y criterios diferentes de cada mamo, como a las posibilidades de cada persona. Es posible que no haya quedado tan explícito a lo largo del texto, pero intenté sugerir que también hay tensiones en las prácticas de la Ley de Sé que responden a los procesos coloniales y principalmente a las huellas de la Misión Capuchina, que como comenté al inicio, hace que existan una diferenciación, mas no separación, entre aquellos reconocidos como “tradicionales”, “de manta”, “arriberos” y aquellos reconocidos como “abajeros”, “de civil”. Si bien

existe una diferenciación cosmológica, no hay una separación entre estas categorías y en realidad vemos prácticas fluidas e incluso complementarias en algunos casos, referentes al *gunseymake* y los bautizos, por ejemplo. Estas cuestiones en todo caso, merecen ser profundizadas.

Retomando el ritual del *jwa unкуси*, el maíz, aunque no parezca inicialmente, es un elemento central. Según Ángel Izquierdo, el maíz es el elemento que articula todo el trabajo. Es alimento y es en lo que se envuelven los *a'burus*:

El maíz no es solo físico. Cuando hay un intercambio entre la gente, como en el bautizo, en ese momento están haciendo intercambios con los seres existentes, los cerros. Entonces es como comunicación que enlaza y articula con todos los seres. De esencia es como un elemento que se usa para articular con toda la existencia. En ese momento [del bautizo] les encargan a los niños una misión que van a llevar de aquí en adelante. Desde el comienzo, el alimento de los cerros es de otra forma, es la contribución o la retribución que se le hace a través de toda esa ceremonia y aquí en lo físico, en representación de esa retribución, se usan los elementos como el maíz, como lo que se estaba haciendo (Ángel Izquierdo, 2016).

Con el maíz se reafirma la colectividad de la gente *Iku*, la consustancialidad entre los seres del cosmos que intercambiaron *anugwe* y se alimentaron entre sí. Con este gesto de alimentación recíproca y consustancialidad se construye el tejido vital, y en este, las relaciones que componen al nuevo ser, así como los objetos que materializan esas relaciones, con las potencias y conocimientos que estos cargan y que conforman el otro cuerpo del nuevo ser. El intercambio hace circular “alimentos espirituales”, conocimientos o habilidades que componen el *anugwe* de la persona, que son potencias presentes en el territorio, y que se materializan en objetos que constituyen el otro cuerpo que es el *murunsama*. El cuerpo de carne y hueso, se llama *guchu* y produce fluidos que son materializaciones de su fuerza espiritual, los cuales a su vez son alimento de los seres del cosmos. Es posible entonces que se trate de las mismas potencias en *tikun*, pero que se manifiestan en diferentes escalas, siendo que unas de esas manifestaciones en *tina* se dan en los fluidos corporales y deben servir de alimentos al cuerpo-territorio, mientras que otras manifestaciones se dan en objetos del cuerpo-territorio, que van a componer a la persona, quien las incorpora y construye su otro cuerpo. En ambos sentidos con la mediación del *mamo*.

En todo caso, vemos como la persona se compone de las relaciones del colectivo de humanos y otros seres del cosmos, de *anugwe jina*, de seres vitales que

tienen pensamiento. Así, cada ser es una singularidad múltiple. Su existencia emerge en las conexiones entre los seres entre los cuales circula alimento, potencias vitales, conocimientos. Así como el territorio es un tejido de relaciones que componen el cuerpo-territorio de la Madre, las personas y sus cuerpos también están compuestos por esas redes de relaciones entre seres diversos. Se trata de un tejido en el que circulan potencias relacionadas con conocimientos, afectos, habilidades que permiten la vida, y cuya circulación se rige por las diferentes prácticas y conocimientos que constituyen la Ley de Sé, la Ley de la Madre. Como mencioné anteriormente, el caso de Perú que presenta De la Cadena (2015) es similar en el entendimiento del territorio como un tejido que surge en las relaciones, no otro en la relación. Argumenta De la Cadena que las entidades son como los hilos que componen el tejido, son parte del tejido tanto como el tejido es parte de ellos. Lo que estamos viendo en el caso de los Iku, es que los hilos serían las potencias, conocimientos, afectos y habilidades que tejen seres, y entre ellos, al territorio, pues todas las relaciones se establecen en función de la circulación de estas potencias, de esos *anugwes*. Tanto el territorio, como los seres que lo componen, son singularidades múltiples. Posiblemente escalas diferentes de manifestaciones de potencias vitales.

El maíz actualiza en la ceremonia de *Jwa unкуси* el *anugwe* del padre *Inarwa*. Mamo Miguel me dice que *Inarwa* no solo está en el cuerpo de la Madre, “la ley la tenemos en el cuerpo”, dice, y me hace entender que, así como el territorio tiene los códigos de la Ley de Origen, el cuerpo de las personas también los tiene, pues todos los seres que están en el cuerpo de la Madre, están también en el cuerpo de las personas. Su presencia es actualizada mediante los *a'burus*. *Inarwa*, por ejemplo, es actualizado en el cuerpo del nuevo ser, que, al pasar por toda la ceremonia de limpieza y armonización en sus relaciones, constituyendo su propio *anugwe* y *murunsama*, se convierte en un potencial alimento que entra a formar parte de las redes de intercambio que conforman el territorio y que permiten la vida, lo cual comienza con el acto de limpiar y sembrar la placenta, primer alimento vital que conecta diferentes potencias y que establece el lugar del ser en el tejido vital. *Inarwa* está presente en ese cuerpo y deberá ser alimentado para la regulación de la existencia, mediante la continuidad de los trabajos tradicionales o intercambios de *anugwe*, el cuidado y siembra de la placenta, la realización de las ceremonias de las otras fases de la vida, y la abstinencia sexual cuando sea necesaria.

La traducción literal de *Jwa unкуси*, según comentó Jeremías, es “inyectar sangre al

nuevo ser". Me parece que tiene que ver con la fluidez de la sangre, como potencia vital, entre los seres que están en conexión, referenciando que la vida solo es posible en esa relación interdependiente, en la que se teje una existencia colectiva gracias a la circulación de pensamientos y sustancias. Los seres los seres *son* porque se relacionan. La sangre corporiza conocimientos y permite la circulación del pensamiento, como señala Belaunde (2005). El nuevo ser se llena de vitalidad al componerse de las relaciones que establece, al alimentar y ser alimentado. En ese proceso se incorporan conocimientos de la Ley de la Madre, en cuyo sentido entiendo lo que me dijo una vez Jeremías Torres: "cada cuerpo contiene el mundo". Esta frase podría entenderse en un nivel fenomenológico, en tanto, como señala Fassin (2007), la experiencia colectiva e individual se corporifica en lo que somos, de manera que el cuerpo no es solo la presencia del individuo en el mundo, sino que este tiene relación con la experiencia colectiva y la historia que compone el mundo cotidiano en el que actúan los cuerpos. Sin embargo, entiendo que el sentido de la frase de Jeremías apunta a señalar que las potencias manifestadas en sustancias y *anugwes* o pensamientos que componen el cuerpo, son las mismas que componen el mundo, en tanto estas circulan entre el cuerpo y el mundo, construyéndose mutuamente. El cuerpo y el mundo están hechos de lo mismo, y continúan construyéndose a lo largo de la vida, pues ambos son posibles solo en tanto esa circulación de sustancias y *anugwe* tenga continuidad, pues de ellas depende la vitalidad del universo y de quienes lo constituyen. "Cada cuerpo contiene el mundo" refiere unos principios de configuración ontológica, que cada ser recrea y construye en sus prácticas, en los que el mundo no es una exterioridad objetiva, sino que constituye la interioridad de los seres, tanto en pensamiento o *anugwe*, como en sus sustancias, que son expresión de los pensamientos, según mis interlocutores.

Así, las nociones de interdependencia son centrales en las relaciones que establecen los seres humanos y otros seres del cosmos, siendo que todos conforman lo que los arhuacos llaman *anugwe-jina*. Tanto el territorio, que también es un cuerpo, como los cuerpos, son redes o agrupamientos de relaciones en un universo en el que existe una continuidad ontológica entre seres diversos que se constituyen entre sí, en una configuración constante de sus *anugwes* y manifestaciones en *tina*, cuestiones inseparables en este universo basado en principios duales, dinámicos y

complementarios.

La territorialidad Iku, entendida como ese tejido por el que circulan potencias vitales, pensamiento y sustancia como cuestiones inseparables, formando diferentes cuerpos intra-relacionados, compuestos, plantea el horizonte de posibilidades en el que emergen seres como *Inarwa*. Reconocer su existencia como un ser afectado en conflictos territoriales, un sujeto político legítimo, implica reconocer esas relaciones en la que su existencia es posible. La Ley de Sé, como rector de esa relacionalidad, puede ser considerada un proyecto político que perfectamente puede incidir en planes y proyectos enfocados al bien común.

6.7 Sobre cuerpo, territorio y escalas

M. Strathern llama la atención en varios trabajos ([1988] 2006, 1996, [1995] 2014) sobre cómo las categorías de individuo, sociedad y cultura se convirtieron en términos para explicar formas de organización social, estableciendo sistemas con niveles u “ordenes” de funcionamiento de los mismos. El significado de estas categorías, cuyas limitaciones discutí anteriormente, fue naturalizado y fueron usadas como términos explicativos dados, usados para describir y analizar organizaciones sociales en diferentes latitudes. En el contexto de sus investigaciones en Melanesia y sus reflexiones sobre la construcción de la persona, Strathern cuestiona la universalidad de esas categorías europeas, y argumenta que responden a nociones de las sociedades donde se desarrolló la disciplina antropológica y no necesariamente a las formas de organización de las sociedades y grupos estudiados. Las categorías usadas para organizar, deben ser analizadas y explicadas, tanto las usadas por los antropólogos, como por los “nativos” y no pretender que sean auto explicativas. Strathern ([1995] 2014) propone centrar el análisis en relaciones y escalas, como conceptos que permitirían explicar tanto nuestras categorías de organización, como aquellas de los grupos que estudiamos. Pensar en relaciones permite pensar en conexiones, cómo estas son realizadas, entre que o quiénes y cuáles son las maneras en las que estas relaciones pueden desagregarse. Las relaciones atraviesan escalas, y pueden dar cuenta de campos de conocimiento social que son invocados por las relaciones, es decir que el conocimiento hace parte de las relaciones de las personas y puede establecer vínculos entre ellas, siendo que las escalas generan campos de conocimiento compartido socialmente.

Hay dos características relevantes de las relaciones, según Strathern ([1995] 2014): en primer lugar, que pueden ser holográficas, es decir que cada una de sus partes contiene información sobre el todo, pues las relaciones pueden modelar fenómenos que son instancias de la misma relación. La manera de organizar lo semejante y lo diferente no se afecta por la escala. Desde aquí es posible plantear la segunda característica de las relaciones según Strathern, y es que se necesita de otras entidades diferentes de sí misma para completarse. Es posible que las entidades sean preexistentes a la relación, o bien que surjan de ella.

El principio holográfico de las relaciones remite a las reflexiones de Wagner sobre las “relaciones integrales” y la fractalidad, que ya he comentado en el capítulo 3. Señalé entonces la importancia no de centrarse en las entidades como unidades auto contenidas, sino en las relaciones y asociaciones que tejen entre sí desde las lógicas “nativas”, siguiendo a Wagner.

Para el caso que he presentado de las narrativas y prácticas Iku en la Sierra Nevada de Santa Marta, encuentro que la categoría de *anugwe jina*, que podría ser traducida como “seres vitales”, si bien ya sabemos a qué hace referencia ese carácter vital, es una categoría que trasciende escalas, en sí misma no implica un tamaño o una escala, si bien para establecer relaciones es necesario ser un *anugwe jina*. Son las conexiones entre estos las que pueden generar escalas diferentes, pero conectadas. Las conexiones que permiten la existencia de los *anugwe jina* desafían las nociones de lo particular y lo general, así como de un todo que contiene partes. Parece que un principio organizador importante en el universo Iku podría ser el cuerpo. A lo largo del texto, he discutido las nociones de territorio y cuerpo, centrales en las “cadenas de asociaciones” que constituyen el universo indígena de la Sierra, como lo han señalado varios autores (REICHEL-DOLMATOFF, 1985, 1987, 1991, OROZCO, 1990, TAYLER, 1997 Y PATERNINA, 1999), y que se alejan de las nociones de cuerpo biológico construido culturalmente o espacio geográfico sobre el que se proyecta la cultura, afirmaciones que parten de la misma lógica de un sustrato material, físico dado y una construcción cognitiva de creencias. La relación entre el cosmos, la Sierra, los cerros, la *kankurwa*, el cuerpo humano, ha sido interpretada como niveles macro y micro del universo, entendiendo estas relaciones desde un marco de la representación, del cual he intentado salir en esta tesis.

Estas entidades que pueden relacionarse con diferentes escalas, según las narrativas y prácticas abordadas aquí, son singularidades múltiples capaces de generar y cuidar

la vida, pues contienen en sí mismas los principios y potencias vitales necesarios para tal fin. Sin embargo, solo pueden hacerlo en tanto estén en relación con las otras entidades, de manera que no se trata de unidades autosuficientes, sino partes en relación, que refieren un todo, el tejido vital. Cada una de estas entidades, contiene la semejanza y la diferencia, son singularidades múltiples, que como hemos visto, son dinámicas y se actualizan en la memoria histórica como estructuras de coyuntura (SAHLINS, 1997), con eventos que pueden incluso desafiar los propios sistemas onto-epistemológicos.

El tejido vital surge de las fuerzas opuestas y complementarias *duna* y *gansigna*, de las cuales se desprenden lo masculino y lo femenino, que se corresponden con la figura del padre y la madre, el cielo y la tierra, el sol y la luna, siendo que es necesario que estos principios se unan para que exista la vida. Es posible, en todo caso, que cosmológicamente existan seres que contengan en sí mismos lo femenino y lo masculino, como la Madre universal, *Seránkua* o *Inarwa*, lo cual no es unívoco, sino que hace parte de las múltiples entradas a la cosmología de los arhuaco.

El dualismo fundamental refiere movimiento. Pareciera que el movimiento, que también es transformación, viniera de la fuerza *gansigna*, relacionada con el calor, la sexualidad, el *butisinu*, la oscuridad, el caos; mientras que lo *duna* refiere el frío, el orden, la luz, el conocimiento. Pero lo *duna* también transforma, y puede surgir de lo *gansigna*. Sabemos que lo uno no existe sin lo otro, y que lo *duna* y lo *gansigna* no consisten en atributos, sino en la relación que entre ellos se establece, en la que tiene continuidad el ciclo de la vida, gracias a los intercambios recíprocos, a la *makruma*, a la oscilación entre las partes bajas y las partes altas. La oscilación dinamiza las potencias vitales, gracias a la mediación de los *anugwes* de mamos, personas y objetos del territorio. Los cuerpos se construyen y se componen a lo largo de la vida en estas relaciones. Los cuerpos son entonces agrupamientos de relaciones en las que se intercambian potencias vitales, potencias que circulan entre diferentes escalas, entre cuerpos *guchu* y el cuerpo-territorio, constituyéndose ambos en la relación y materializando sus potencias en sí mismos y en los *murumsama*. El bienestar y la vitalidad de estos cuerpos radica en la circulación de potencias con otros cuerpos, inclusive en otras escalas, conformando así la unidad, el tejido vital. Una escala se vincula con la otra conectando opuestos, en este movimiento de circulación que sugiere espirales, como la mochila, como el huso de hilar. Hay algunos aspectos que quiero resaltar antes de finalizar. Si bien los cuerpos, los cerros, las *kankurwas*, el

territorio, componen el tejido vital, este no es una suma de partes, sino que entre ellos se teje un tipo de intra-relación (tomando el término del caso expuesto por De La Cadena, 2015), que desafía la noción de micro y macro. Me explico, desde la visión micro y macro, que establece unas escalas relacionadas con tamaño, parece sugerirse la idea de que lo macro contiene a lo micro e incide en este en un solo sentido vertical. Lo que hemos visto entre los cuerpos y el cuerpo-territorio, es que estos agrupamientos de relaciones se componen y se atraviesan mutuamente, siendo que ninguno preexiste al otro, pues emergen en las relaciones que establecen. Estas relaciones dan la idea de cierta simetría al reconocer la capacidad de afectación mutua que sucede en doble vía entre estas entidades, si bien sabemos que existe un orden jerárquico que actúa organizando las conexiones. La frase de Jeremías Torres, “cada cuerpo contiene el mundo”, como ya lo comenté anteriormente, remite a la experiencia individual y colectiva desde una perspectiva fenomenológica, además de una perspectiva ontológica de composición mutua de los cuerpos y el cuerpo-territorio, de la conciencia de continuidad y de estar hechos de las mismas potencias vitales, aspectos que desafían las nociones de interioridad y exterioridad, así como de cuidado, conservación, y por supuesto, desarrollo, como lo comenté en el capítulo 5. Estas cuestiones son interesantes pues plantean una alternativa política relevante en nuestro contexto actual de crisis ambiental global. Esto es bien sabido por los pueblos de la Sierra, que desde ahí articulan alianzas en todo el mundo, como refiere Ulloa (2004). Valdría la pena profundizar y reivindicar los conocimientos femeninos que son centrales en el cuidado de los cuerpos y su rol en el cuidado del cuerpo-territorio, pues como fue discutido, las prácticas de cuidado de las mujeres inciden en el cuidado del cuerpo-territorio, que es la Sierra, y el mundo.

Es interesante el lugar de los *bunachi* en estas narrativas y prácticas de la Ley de Sé. Como fue discutido, los *bunachi* hacen parte del universo indígena, siendo que su, o nuestro lugar en este, da cuenta de relaciones situadas en procesos históricos y eventos específicos, no respondiendo a esencializaciones. Si bien existen dueños de los *bunachi*, cada evento crea una red de relaciones que nos sitúa tanto cosmológicamente, como en el territorio, en relación a “dueños”, como sucedió en el caso de los “dueños” del problema de *Inarwa* que exigieron un posicionamiento en la parte “positiva” y “negativa” de este, al iniciar los diálogos de concertación.

Estas prácticas también dan cuenta de aspectos políticos: en un sentido, llevar los procedimientos y prácticas jurídicas del estado dentro del territorio, es apropiarse de

estos, re-territorializarlos; pero este gesto no implica solo un desplazamiento espacial, o una apropiación de lógicas, digamos, foráneas, sino también la articulación con las políticas propias de gestión del universo, en tanto hacen presencia nuevos sujetos políticos, como *Inarwa*, y los “dueños” de su conflicto, además de reivindicar las prácticas para establecer relaciones con estos sujetos, es decir los trabajos tradicionales. Todos estos eventos hablan de conexiones parciales que ponen en cuestión las nociones relativas a unidades o dimensiones separadas, como las que sugieren dicotomías como adentro – afuera, global – local, macro-micro, etc.

COMENTARIOS FINALES

Durante el proceso de diálogo de concertación para las acciones de reparación y compensación causadas por la instalación de las antenas y la base militar en el *Inarwa*, los arhuacos defendieron que los impactos debían ser definidos por ellos mismos. Tras una metodología de diagnóstico participativo, realizada en varias comunidades, según consta en el diagnóstico y el informe que entregó la CIT al Ministerio del Interior, la CIT argumenta que la ocupación del *Inarwa* y la instalación de antenas, redes y torres de comunicación, debilitaron la *Ley de Sé*, lo que impactó toda la dinámica del territorio, afectando a todos los seres que lo constituyen. Esto tiene sentido en la configuración ontológica arhuaca que argumenté anteriormente, según la cual ningún ser vive en aislamiento y su existencia solo es posible en las relaciones de interdependencia que establecen los seres del cosmos, constituyendo el tejido vital, lo cual tiene lugar en contextos históricos específicos que moldean y establecen las condiciones de posibilidad de estas relaciones. Es esto lo que está detrás del carácter de integralidad y unidad del territorio que siempre han defendido los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En las reuniones del Consejo de *Inarwa* que acompañé, se discutió que la reparación del daño solo podía ser realizada por los mamos, quienes tienen el conocimiento para poder recuperar el *anugwe* debilitado y aislado de *Inarwa*. Reivindicando la autonomía de sus prácticas y conocimientos, afirmaban que las actividades de reparación no debían ser discutidas en los espacios de diálogo, pues no son cuestiones que deben ser puestas en consideración.

Sin embargo, los Iku afirmaban que si era necesario acordar una compensación, que ellos entendían como el pago de una multa por el daño causado. Ese pago debía invertirse en el apoyo a una serie de programas y actividades, relacionados con el fortalecimiento del gobierno y conocimientos propios. Las actividades propuestas reflejan la importancia de las conexiones entre los seres que construyen el territorio, como condición central para la recuperación y fortalecimiento del *anugwe* de *Inarwa*. También demuestran la importancia del auto reconocimiento del pueblo arhuaco como sujeto político e histórico, pues propusieron hacer un documental sobre la lucha que emprendieron para la recuperación del cerro. Así, y de acuerdo al Informe del proceso consultivo T-005 de 2016 entregado por el Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta a la Corte Constitucional (RESGUARDO

ARHUACO, 2018), las propuestas de compensación que hicieron los arhuacos fueron las siguientes:

- Retiro de la base militar, las antenas de comunicaciones y el tendido eléctrico.
- Recuperación de los padres espirituales que fortalecen el restablecimiento espiritual de *Inarwa*.
- Apoyar un programa de recuperación de alimentos/semillas propias.
- Apoyar la recuperación del conocimiento asociado a *Inarwa* a partir de reestablecer el *Tani* correspondiente, en un proceso que duraría aproximadamente 45 años.
- Apoyar un programa de fortalecimiento del gobierno propio.
- Apoyar la realización de un documental sobre la lucha indígena por la defensa y recuperación del *Inarwa*. Este documental sería orientado por las autoridades tradicionales y realizado por el colectivo arhuaco de producción audiovisual, quienes tiene una amplia trayectoria de auto representación.
- Programa que garantice la no repetición.
- Construir un plan de cierre para la descontaminación del cerro, para que no se interrumpa la conectividad con otros padres espirituales.

Evidentemente, las propuestas del pueblo arhuaco se sostienen en sus procesos locales y autonomía, tanto para definir la afectación, como en las maneras de reparar y compensar los daños. Ellos son quienes saben cómo ha sido afectado su territorio, pues no se trata de daños a un ser individual y delimitable, y es su conocimiento y política cosmológica propia la que debe guiar la recuperación. El papel de las empresas demandadas, para ellos, sería apoyar económicamente las iniciativas indígenas.

Si bien los representantes de las empresas demandadas siempre tuvieron una actitud respetuosa, e iniciaban los encuentros resaltando su apertura al diálogo intercultural, no fue posible para ellos entender las implicaciones de la *Ley de Sé* en la concepción del daño, ni en las propuestas de compensación indígenas. Frente a las intervenciones de los mamos sobre esta *Ley* y los daños causados, solicitaron que los arhuacos realizaran una matriz que evidenciara la correlación entre los daños percibidos, y las acciones de compensación solicitadas. En otras palabras,

necesitaban ver una relación lineal de causa y efecto entre la conceptualización del daño y la compensación, lo cual no responde a la lógica del universo indígena y las propuestas que sus líderes plantearon. En todo caso, la CIT hizo un esfuerzo y simplificó sus propuestas en una matriz que hábilmente articulaba derechos, ámbitos afectados, impactos causados, consideraciones de los mamos sobre esos impactos, y sus propuestas.

Por otro lado, desde un principio se había acordado que la compensación la realizarían todas las empresas conjuntamente, no mediante aportes o acciones individuales. Sin embargo, en una reunión en diciembre de 2018, cada empresa presentó sus propuestas de compensación, que se correspondían con su función social. Ninguna empresa intentó articular la *Ley de Sé*, ni las nociones y prácticas de territorio que habían sido expuestas por los líderes indígenas, ni las propuestas presentadas por los arhuacos. Las propuestas de las empresas reflejan tanto la concepción moderna de la cultura, como construcción cognitiva que no afecta al mundo real, como las nociones de cultura en el marco del multiculturalismo en Colombia. Sus propuestas para compensar un daño concebido como “cultural”, se centraron en una diferencia mercadeable, sin conflicto, sin historia y sin lucha política. Intentaré sintetizar las propuestas de las empresas, a partir de sus puntos en común.

- Una serie de propuestas se enfocaron en mostrar la “cultura” arhuaca hacia afuera, bien sea a turistas o audiencias de telecomunicaciones. Estas propuestas incluyeron: un sendero ecológico y señalización de puntos de pago, y la creación y transmisión de productos audiovisuales para radio, televisión y medios digitales para mostrar la cultura arhuaca, sus “sitios sagrados” y actividades y eventos rituales.
- Otro grupo tenía que ver con capacitaciones en proyectos audiovisuales, “fortalecimiento” de las prácticas de producción agrícola, y otras ambientales referentes a medidas frente al cambio climático.
- Otras propuestas fueron más variadas e incluyeron, por ejemplo, recopilación y curaduría de material audiovisual de archivo de la Sierra Nevada de Santa Marta y dotación de una *Kankurwa* (casa ceremonial) con paneles solares.

Importante mencionar que ninguna de estas propuestas provino de un diálogo enfocado a identificar necesidades locales. Estas propuestas lo que buscan es hacer

productos para promocionar lo que entienden como las prácticas culturales arhuacas. Considero que estos productos propuestos, estarían negando los procesos históricos y políticos del pueblo arhuaco, y dando continuidad a relaciones de subalternidad en varios sentidos: no reconocen que esta compensación surge de un conflicto y de una lucha política emprendida hace varios años por el pueblo arhuaco; no son propuestas concertadas; no reconocen la *Ley de Sé* como sistema ontológico y epistemológico que ordena el universo indígena y a partir del cual se definen las afectaciones manifestadas por los mamos. No se reconoce un antagonismo político en *Ley de Sé*, solo “creencias” que no se tomaron como posibles rectores de la concertación.

Las intervenciones de líderes y mamos fueron escuchadas como discursos *folks*, que pueden ser reproducidos en productos audiovisuales para “visibilizar” al pueblo arhuaco, pero no como lineamientos que definan estrategias de compensación o principios de afectación del mundo real. En la formulación de la realización de los productos audiovisuales, las empresas se asignaron el lugar de quien puede representar al otro; no reconocen la importancia de la auto representación arhuaca, ni la amplia trayectoria de comunicaciones de este pueblo, cuyo colectivo de audiovisuales (Zhigoneshi, actual *Yosokwi*), lleva más de 15 años produciendo sus propios discursos. Es importante contrastar que, mientras para los arhuacos lo que debe ser comunicado en producciones audiovisuales es su lucha por la defensa del territorio, para las empresas, los arhuacos deben ser representados en sus rituales y prácticas diferentes. Una visión *folk* y mercadeable de la diferencia cultural.

Las propuestas de las empresas evidencian un total desconocimiento de la onto-epistemología Arhuaca y sitúan a los indígenas en un rol pasivo de receptor de conocimientos: los programas de capacitación propuestos sobre técnicas de cultivo y medio ambiente no partieron de una identificación local de necesidades. Al mencionarse la relación de *Inarwa* con el ámbito de los alimentos y su incidencia en el cambio climático, no se detuvieron a entender la noción ampliada de “alimento”, ni sus inquietudes o prácticas frente al cambio climático, simplemente proponen que deben ser “capacitados” al respecto.

En suma, las empresas reprodujeron las relaciones coloniales construidas con pueblos indígenas en Colombia, encasillándolos en un rol de receptores pasivos, sin reconocer sus sistemas onto-epistemológicos, ni la trayectoria histórica de sus prácticas políticas relacionadas con esos sistemas.

El proceso de consulta de *Inarwa* se cerró en diciembre de 2018, sin lograr un acuerdo entre las partes. Tras la entrega del informe sobre el proceso de la CIT, a la Corte Constitucional, y tras una respuesta respectiva, la CIT ya está considerando acudir a instancias internacionales, buscando que la afectación permitida por el estado colombiano, les sea compensada, mientras ellos continúan adelantando sus prácticas de reparación y recuperación del *anugwe* del *Inarwa*.

Por otro lado, quiero comentar que si bien la sentencia T-005 de 2016, parecía abrir las posibilidades para profundizar en el entendimiento de la afectación según el universo arhuaco, la sentencia por sí sola no aseguró que en el proceso de diálogo se tomara en serio la *Ley de Origen*, que debía orientar la concertación. Las nociones modernas de naturaleza y cultura, enmarcadas en el multiculturalismo, le restan agencia a los conocimientos indígenas pues no reconocen las configuraciones ontológicas y políticas distintas que rigen esos mundos otros.

La universalización de la separación entre naturaleza y cultura, justifica la necesidad de soportar lo cultural en “saberes técnicos” que acaban siendo coloniales en tanto operan una noción incuestionada de territorio, como una externalidad objetiva con leyes autónomas y propias. Así, no se aceptan como reales otros territorios que se construyen en las relaciones históricas entre seres del cosmos, que no hacen parte de mundos aislados, como en el caso presentado. Cabe resaltar que el Ministerio del Interior, como garante y facilitador del proceso, podría esforzarse por entender y motivar el entendimiento de los universos indígenas y desafiar los dispositivos que actúan sobre la diferencia cultural como producto y no como conocimiento con potencial de incidencia en el mundo real, con el objetivo de promover un diálogo simétrico.

En todo caso, es importante resaltar la insistencia indígena en que su configuración del mundo sea reconocida como sujeto antagónico válido. La persistencia en este proceso, dio pie a otros eventos que es importante reconocer. Por ejemplo, *Inarwa* volvió a estar presente para los arhuaco. R. Naranjo (2015), quien realizó su tesis de maestría en antropología, también sobre el *Inarwa*, se enfocó en las narrativas de reclamación. Naranjo señaló que los más jóvenes llamaban al cerro “Alguacil” o el “cerro de las antenas”, y por lo general, desconocían su historia. Los viejos eran quienes la conocían y tenían presente su nombre, si bien se recordaba como una presencia lejana. Cuando yo llegué a Nabusímake, a mediados del 2016, la gran mayoría de personas con que hablé, sabían quién era *Inarwa*. Esto lo relaciono

con la eficacia social de la lucha indígena, que fortalece y renueva la memoria, los conocimientos y el territorio. La lucha indígena revitalizó, actualizó y puso de nuevo en circulación los conocimientos y eventos relacionados con la existencia de *Inarwa*. Esto debe ser entendido como un logro político que fortalece el gobierno propio. En ese sentido, los espacios de discusión del nombrado Consejo Mayor de *Inarwa*, las asambleas, las actividades en el marco del diagnóstico participativo, actualizan la presencia de *Inarwa* en la vida de las personas y revitalizan las prácticas, las relaciones y los conocimientos que son incorporados y que se ponen en circulación de nuevo en los cuerpos y el cuerpo-territorio, actualizando conocimientos, relaciones y conflictos históricos.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. Brasília: UnB, Série Antropológica 174, 1995.
- ARENAS GÓMEZ, Jose Fernell. **Sembrando vidas: la persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible**. 2016. 465 p. Tesis (Doctorado en Antropología)— Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- AUGÉ, Marc. La forcé du présent. **Communications**, v.49. p. 43-55, 1989.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontologica Guaraní: discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.
- BASSO, Keith H. **Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- BELAUNDE, Luísa Elvira. **El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM, 2005.
- BLANCO, José Agustín. **Dos colonizaciones del siglo XVII en la Sierra Nevada de Santa Marta**. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996.
- BOCAREJO, Diana. Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 47, ed. 2, p. 97-121, julio-diciembre 2011.
- BOCAREJO, Diana; RESTREPO, Eduardo. *Introducción*. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 47, ed. 2, p.7-13, julio-diciembre 2011.
- BOSA, Bastien. Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. **Historelo, revista de historia regional y local**, v. 7 n. 14, julio-diciembre 2015
- _____. ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. **Revista Colombiana de Antropología**. Bogotá, v. 52, n. 2, p.107-138. Julio-diciembre 2016.
- BRAUN, Eliezer. **Caos fractales y cosas raras**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CAMPOS ZORNOSA, José Yesid. **Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusimaque**. 1976. 171 p. Tesis de Doctorado (Doctorado en Antropología) - Universidad de Los Andes, Bogotá, 1976.

CAYÓN, Luis. Desde los templos y las lagunas: contribución al conocimiento del manejo ecológico y territorial indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. **Boletín de Antropología**, Universidad de Antioquia, v. 17, p. 209-234, 2003.

_____. Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana. **Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 18, n. 1, 9 nov. 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Cultura e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p.311-373.

CAVIEDES, Mauricio. Antropología apócrifa y movimiento indígena: Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p. 33-59, enero-diciembre 2007.

_____. **Oro a cambio de Espejos**: Discurso hegemónico y contrahegemónico en el Movimiento indígena en Colombia 1982-1996. 2011. Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2011

CHAUMEIL, Jean Pierre. Historia de Lince, de Inca y de Blanco: La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. **Maguaré**, Bogotá, v. 24, p. 59-67, 2010.

CHAVES, Margarita; HOYOS, Juan Felipe. El estado en las márgenes y las márgenes como estado: Transferencias económicas y gobiernos indígenas en Putumayo. *En*: CHAVES, Margarita (Comp.). **La Multiculturalidad estatalizada**: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2011. p. 115-134.

CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M. Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización. *En*: CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M (Comp.). **El valor del patrimonio**: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2014, p. 11-36

CIT (Confederación Indígena Tayrona). **Niwi u'munukunu chwamu narigun re'no'kwamu**. Entendimiento mutuo para el cuidado de nuestro territorio. Valledupar, Resguardo Arhuaco Indígena de la Sierra Nevada, 2015.

_____. Caracterización de afectaciones territoriales de la zona oriental y de ampliación del resguardo arhuaco. Convenio de asociación no 1910 de 2015 celebrado entre la unidad de restitución de tierras y el cabildo arhuaco de la sierra nevada.2015b.

CNMH. (Centro Nacional de Memoria Histórica); ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). **Tiempos de vida y muerte**. Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia. Bogotá: CNMH-ONIC, 2019.

COLOMBIA. Corte Constitucional. Sala Sexta de Revisión. Sentencia T-005, 2016. Disponible en: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/t-005->

[16.htm?fbclid=IwAR0OrndnnX0-4ZSFpPuuKPUdAv2WWj_MuNkM8qT2ZVlqtoYTHWSrgpxCcJM](#). Consultado el 4 de diciembre de 2019.

_____. Decreto presidencial n. 1500 del 6 de agosto de 2018. Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%201500%20DEL%2006%20DE%20AGOSTO%20DE%202018.pdf>. Consultado el 22 de diciembre de 2018.

CORREA, François. Sierras paralelas: etnografía entre los Kogui y los u'wa. *In*: CORREA, François (Ed.). **Geografía humana de Colombia**. Región Andina Central. Tomo IV, Vol. III. Siglo XX editores, 1996.

CSORDAS, Thomas. Cultural phenomenology: embodiment: agency, sexual difference, and illness. *En*: MASCIA-LEES, Frances E. **A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment**. Hoboken/New Jersey: Blackwell Publishing, 2011, p.137-156.

CTC (Consejo Territorial de Cabildos). **Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional**. Valledupar, 2007.

CUESTA, Oscar. Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. **Revista Latina de Sociología (RELASO)**, Vol. 8, n.3, p. 61-75, 2018. ISSN-e 2253-6469

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics. **Cultural Anthropology**, v. 25 n. 2, p 334-370, 2010.

_____. **Earth Beings**. Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, M.; RISØR, H.; FELDMAN, J. Aperturas onto-epistemológicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. **Antípoda**. Revista de Antropología y Arqueología, n. 32, p. 159-177, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil mesetas**. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pretextos, 1994.

DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y la cultura. **Revista Etnografías Contemporáneas**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 75-96, 2005.

_____. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, [2005] 2012.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto**: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Brasília: Paralelo 15; 2015.

DOS SANTOS, Antonela; TOLA, Florencia. ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. **Vá**. Revista de Antropología del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina, n. 29, diciembre 2016.

DOUGLAS, Mary. **Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú**. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, [1966] 2007.

DUQUE, Juliana. 2017. La fascinante historia del descubrimiento de Ciudad Perdida. **Revista Semana**. Disponible en : <https://www.semana.com/contenidos-editoriales/especiales-regionales/articulo/teyuna-cronica-del-descubrimiento-de-la-ciudad-perdida-en-la-selva-colombiana/529389>. Consultado el 6 de febrero de 2017.

DUQUE CAÑAS, Juan Pablo. **Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia**. La reclamación de tierras indígenas como argumento de Autonomía cultural en la sierra nevada de Santa Marta. Trabajo de tesis para optar por el título de Doctor en historia. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2009.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza. En A. Surrallés, & P.G. Hierro (Eds.), **Tierra adentro**. Lima: IWGIA, 2004.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 68-87.

_____. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: ediciones UNAULA, 2014.

FACHEL LEAL, Ondina. Sangre, fertilidad y prácticas anticonceptivas. **Revista Estudios Demográficos y urbanos**. México, COLMEX, v. 9, n. 1, 1994, p. 237-254.

FASSIN, D. The Embodiment of the World. In: _____ **When Bodies Remember**. Berkeley, University of California Press, 2007.

FAUSTO, Carlos. 1997. **A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã Amazônia oriental**: por uma teoria da guerra ameríndia. Tesis de doctorado, PPGAS; Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.

_____. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-266, 2008.

FERRO, María. **Makruma. El Don Entre Los Iku de La Sierra Nevada de Santa Marta**. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.

FRIEDE, Juan. **La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones**: el caso de los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Punta de Lanza, 1963.

GARAVITO, Jerry Jesús. 2017. **Desplazamiento forzado y vulneración de los derechos a la vida e identidad cultural de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**. Trabajo de grado para optar por el título de Magister en derecho. Universidad del Norte, 2017.

GELL, Alfred. **Arte y agencia**. Una teoría antropológica. Buenos Aires: Sb Editorial, [1998] 2016.

GIRALDO JARAMILLO, Natalia. Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. **Revista Pueblos y Fronteras Digital** [en línea] Junio-Noviembre 2010. Consultado 15 de julio de 2017. Disponible en: <<http://w.redalyc.org/articulo.oa?id=90616141008>>

GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: A noção de pessoa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39, ed. 1, p. 83-109, 1996.

HALE, Charles. **El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido**. Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado" organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004.

HARAWAY, Donna. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. **Socialist Review**, n. 80, p. 65-107, 1985.

HENARI, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (Eds.). **Thinking through things**. Theorising artefacts ethnographically. London: Routledge, 2007.

HERNÁNDEZ, R. Aída. **La otra Frontera**. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial. México: CIESAS, 2001.

_____. Indigeneity as a Field of Power: Multiculturalism and Indigenous Identities in Political Struggles. *En*: WETHERELL, Margaret; TALPADE MOHANTY, Chandra (Ed.) **THE SAGE handbook of identities**. Sage publications, 2010.

HORTA, Ana Milena. Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, caribe colombiano. **Revista Espaço Amerindio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 135-161, jan./jun. 2014.

_____. **Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**. Ley de sé, estado y patrimonio. Disertación de Maestría en Antropología Social. Porto Alegre, UFRGS. 2015.

INGOLD, Tim. **The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill.** New York: Routledge, 2001.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

KNOWLTON, Elizabeth. The Arhuaco Indians, Twenty Years after. **American Anthropologist**, New Series. v. 46, n.2, p. 263–66, 1944.

LAGROU, Els.; SEVERI, Carlo (Org.). **Quimeras em diálogo.** Grafismo e figuração na arte indígena. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2013.

LANGDON, Jean. Introdução: xamanismo — velhas e novas perspectivas. *In*: LANGDOM, Jean (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.** Florianópolis: Editora da UFSSC, 1996, p. 9-37.

_____. Medio siglo de investigaciones de campo: reflexión autobiográfica sobre las contribuciones de la perspectiva de género. **Maguaré**, Bogotá, v. 27, n. 1, enero-junio 2013.

LANGEBAEK, Carl. Gerardo Reichel-Dolmatoff, Forjador de la antropología colombiana. **Revista Credencial Historia.** Bogotá, n. 113, mayo, 1999. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/32808>. Consultado el 16 de enero de 2015.

LAURIERE, Christine. Los vínculos científicos de Gerardo Reichel-Dolmatoff con los antropólogos americanistas franceses (Paul Rivet, Claude Lévi - Strauss). **Revista Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología**, n. 11, p. 101-124, 2010.

LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos.** Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

_____. **Reensamblar lo social:** Una introducción a la teoría del actor red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

LAW, John. What's wrong with a one-world world. **Heterogeneities.net**, 2011. Disponible en: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>. Consultado el 19 de enero de 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Las estructuras elementares del parentesco.** Barcelona, Grupo Planeta, [1969] 1981

_____. **Antropología estructural.** Barcelona: Anagrama, [1974] 1992.

LORA, Patricia. “Caminhar pelos próprios caminhos”: a persistência dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) nos caminhos da “cultura própria”. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 170-195, jan./jun. 2013.

MAUSS Marcel. **Sociología y antropología.** Madrid: editorial Tecnos, 1979.

MAYR, Juan. Contribución a la astronomía de los Kogui. *En*: REICHEL, Elizabeth; GREIFF, Jorge A. de. **Etnoastronomías americanas**. Bogotá: Ediciones de la Universidad Nacional, p. 57-68, 1987.

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe. Da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. *En*: ALVES, P.C.; RABELO, M.C.(Org). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: Relume Dumará, 1998.

MERLEAU- PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península, [1945] 1994).

MESTRE, Yanelia. 2013. El conflicto subyacente en el uso de la lengua castellana: proceso de acercamiento a la sociedad mayoritaria y distanciamiento del conocimiento original. **Revista Zhigoneshi**, Santa Marta, v. 15, n. 13, 2013.

MINISTERIO DEL INTERIOR DE COLOMBIA, 2016, **Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016**. Documento inédito.

MORA, Alexandra, *et al.* **Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta**. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario. 2010.

MORA, Pablo (dir). **Sey Arimaku**. La otra oscuridad. Dvd, documental, 2012.

MORA, Pablo; VILLAFANÍA, Amado (Ed.). **Niwi Ukumin**. Imagen y pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Mincultura, 2018.

MORALES, Patrick. **Los Idiomas de La Reetnización**. Corpus Christi Y Pagamentos Entre Los Indígenas Kankuamo de La Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

MORALES, Patrick; PUMAREJO, Adriana. **La Recuperación de La Memoria Histórica de Los Descendientes de Los Kankuamo**. Un Llamado de Los Antiguos. Siglos XVIIIX. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000.

MOUFFE, Chantal. Democracia, ciudadanía e a questão do pluralismo. Política e sociedade. **Revista de Sociología Política**, v.1, n.3, 2003.

NARANJO, Ricardo. El Cerro Inarwa: Despojo Territorial vs Reclamación Autonómica Arhuaca. Tesis para optar al grado de Maestro en Antropología Social. Chiapas, CIESAS, 2015.

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Arhuaco*. 2010.

Disponible en:

http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf

OFFEN, Karl. O mapeas o te mapean: mapeo indígena y negro en América Latina. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 10, pp. 163-189, enero-junio, 2009.

OGT. **Jaba y jate**: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta. Santa Marta: OGT, 2012.

OGT, UAESPNN Y DGAI. Recopilación histórica Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta y Resguardos Kogi-wiwa-arhuaco y Arhuaco. **Documento de trabajo interno**. Sin fecha.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. *En*: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luíza (Org.). **Saúde dos Povos Indígenas**: reflexões sobre a antropologia participativa. **ABA**, Contracapa, p. 9-32, 2004.

ORRANTIA, Juan Carlos. Matices Kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 38, p. 45-75, 2002.

OROZCO, José Antonio. **Nabusimake, tierra de Arhuacos**: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá, Escuela Superior de Administración Pública, 1990.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-108, 1999.

PATERNINA, Hugo. Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. *En*: VIGOYA, Mara Viveros; ARIZA, Gloria Garay (ed.). **Cuerpo, diferencias y desigualdades**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 272-296, 1999.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n°42, 2014.

PIAZZINI, Carlos Emilio. Patrimonio arqueológico en Colombia: una interpretación del proceso de conformación del marco legal actual. *En*: JARAMILLO, Luis *et al.* (Comp.). **Bienes arqueológicos**: una lectura transversal sobre la legislación y políticas culturales. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.

PINEDA, Roberto. La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. **Revista Alteridades**, v, 7, n. 14, p.107-129, 1997.

_____. Estado y pueblos indígenas en el siglo xx. La política indigenista entre 1886 y 1991. **Revista Credencial Historia**, Bogotá, n. 146, febrero de 2002.

Disponibile en

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>

_____. La escuela de la antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. **Maguaré**, Bogotá, n. 18, 2004

_____. La historia, los antropólogos y la Amazonia. **Revista Antípoda**, n. 1, julio-diciembre 2005.

_____. Los campos de investigación de la Antropología en Colombia: Una perspectiva histórica (1941- 2008). **Revista Jangwa Pana**, n.6 y n.7, 2007-2008.

_____. Lévi-Strauss y la historicidad del mito. **Maguaré**, Bogotá, n. 24, 2010.

RAMOS, Alcida. The politics of perspectivism. **Annual Review of Anthropology**, n. 41, p. 481-494, 2012

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada. **Boletín de arqueología**, v. 2, n. 5 y 6, enero-diciembre, 1947.

_____. **Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta**. Bogotá: Imprenta del Banco de la República. 1951.

_____. Templos Kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. XIX. 1975

_____. Training for the priesthood among the kogui of Columbia. *En*: Johannes Wilbert (Ed.), **Enculturation in Latin America. An anthology**. Los Angeles, UCLA Latin American center publications, p. 265-288, 1976.

_____. The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration. **Journal of Latin American Lore**, v. 4, n. 1, p. 5-25, 1978.

_____. **Los Kogui**: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Bogotá: PROCULTURA/Nueva Biblioteca Colombiana/Editorial Presencia, 1985

_____. The Great Mother and the Kogui Universe: a concise overview. **Journal of Latin American Lore**, v. 13, n. 1, p. 73-113, 1987.

_____. **Los Ika**. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1991.

_____. La Sierra Nevada: cambio cultural y consciencia ambiental. *En*: REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo; REICHEL-DOLMATOFF DUSSAN, Alicia. **Sierra Nevada de Santa Marta**. Tierra de Hermanos Mayores. Medellín: Colina, 1999.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo; DUSSAN, Alicia. **La gente de Aritama**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, [1962], 2012.

REYES Margarita; ARCHILA, Sonia. Teyuna-Ciudad Perdida, patrimonio arqueológico: paradojas entre lo público, lo sagrado y el turismo cultural. *En*: CHAVES, Margarita *et al.* **El valor del patrimonio**: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2014.

RESGUARDO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA. **Informe Proceso Consultivo Sentencia T-005 de 2016**. Documento Inédito, 2018.

REZENDE, Claudia, 2019. **Corpo e emoções**. Palestra ministrada no Minicurso “Antropologia das emoções”, coordenado por Ceres Victora e Maria Cláudia Coelho. Porto Alegre, Reunião de Antropologia do Mercosul RAM, 25 de junio de 2019.

RIVERA RODRIGUEZ, Ginna. **Justicia de la intersección**. Análisis de la experiencia de violencia y judicialización del evento de muerte de tres sakuku. Tesis de doctorado (Doctora en Antropología). Bogotá, Universidad de Los Andes, 2020.

ROCHA VIVAS, Miguel. **Antes del amanecer**. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

RODRIGUEZ, Edna. **Megaproyectos, movimiento y organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta**: el caso de la iniciativa de Embalse de Besotes. Tesis para optar por el grado de Magister en antropología Social. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2014.

ROSAS, Diana. Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. **Maguaré**. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, v. 33, n.1, p. 75-107, 2019.

SAHLINS, Marshal. **Islas de historia**. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Barcelona: Gedisa, [1985] 1997.

SANTOS GRANERO, F. Beinghood and People-making in native amazonia. A constructional approach with a Perspectival coda. **Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.

SANTOYO, Alvaro Andrés. **Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia**. Bogotá: Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA) e Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2006.

SEEGER, A., DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, n. 32, p. 2-19, maio 1979.

SERJE, Margarita. La invención de la Sierra Nevada. **Revista Antípoda**, Bogotá, n.7, p.197- 229, julio-diciembre, 2008.

SHAFFNER, Justin. Nem plural, nem singular: ontologia, descrição e a Nova Etnografia Melanésia. **ILHA**, v. 12, n. 1, 2010.

SILLA, Ronaldo, CARVALHO, Isabel. Las teorías materialistas y la antropología de la religión. **AVÁ Revista de antropología**. Misiones, Argentina, v. 27, p. 7-25, 2015.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques II**. París: Éditions La Découvert, 2003.

_____. A Cosmopolitical Proposal. *En*: LATOUR, B; WEIBEL, P. (Ed.). **Making Things Public: atmospheres of democracy**. Cambridge: MIT Press, p. 994-1003, 2005.

_____. Experimenting with refrains .Subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. **Subjectivity**, v. 22, n.1, p. 38-59, abril 2008.

STRATHERN, Marilyn. The concept of society is theoretically obsolete. *En*: INGOLD, Tim (org.). **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, p.46-98, 1996.

_____. **Partial connections**. New York: Alta Mira, 2005.

_____. **O gênero da Dádiva**. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Unicamp, [1988] 2006.

_____. A pessoa como um todo e seus artefatos. *En*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Nayf, p. 487-509, [2004] 2014.

_____. A relação: acerca da complexidade e da escala. *En*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Nayf, p. 487-509, [1995] 2014.

SURRALLÉS, Alexander. Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. **Anthropologica**, v. 16, n. 16, p. 291-304, 1998.

_____. Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi . *En*: **Territorio indígena y percepción del entorno**. SURRALLÉS, A; GARCIA, P. (Ed.) Lima: IWGIA, 2004.

TARDE, Gabriel. **Monadología y sociología**. Buenos Aires: Editorial Cactus, [1895] 2006.

TAYLER, Donald. **The Coming of the Sun**. A Prologue to Ika Sacred Narrative. Oxford: Pitt Rivers Museum, Oxford University, 1997.

TAYLOR, Anne Christine. 1996. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 2, p. 201-215, 1996.

TOLA, Florencia. **Yo no estoy solo en mi cuerpo: Cuerpos-Personas Múltiples entre los Tobas del Chaco Argentino**. Buenos Aires: Biblos/Culturalia., 2012.

TORRES, Antolino *et al.* **Atlas Iku**. Medellín: Graficas Sideral, 2001.

TORRES SOLIS, Hermes Enrique. **Resurgiendo de la pérdida: desarrollo organizativo del pueblo Arhuaco, período 2000-2003**. Trabajo de grado para optar por el título de Antropólogo. Universidad de Los Andes, Bogotá, 2004.

TORRES MARQUEZ, Vicencio. **Los indígenas Arhuacos y la vida de la civilización**. Bogotá: Editorial América Latina, 1978.

ULLOA, Astrid. **La construcción del nativo ecológico**. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: ICANH, 2004.

URIBE, Carlos Alberto. Pioneros de la investigación arqueológica en Colombia. **Boletín Museo del Oro**, Bogotá, n. 15, enero-abril, 1986. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/25866>. Consultado el 8 de enero de 2015.

_____. Un antropólogo sueco por Colombia: Gustav Bolinder. **Boletín Museo del Oro**, Bogotá, n. 18, enero-abril, 1987. Disponible en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7212>. Consultado el 27 de abril de 2017

_____. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. **Revista de Antropología**, Bogotá, v. 4, n. 1, p. 5-36, 1988.

_____. La Gran Sociedad Indígena de La Sierra Nevada de Santa Marta En Los Contextos Regional Y Nacional. En: CORREA, François (Ed.). **Encrucijadas de Colombia Amerindia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 71-97, 1993.

_____. De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la nevada. **Revista de Antropología y arqueología**, Bogotá, v. 10, n. 2, p. 9-92, 1998.

USCANGA, A.; LÓPEZ, C. La protección de los derechos fundamentales frente a particulares: el amparo en México y la acción de tutela en Colombia. **Revista de la Facultad de Derecho de México**, TOMO LXVIII, n. 272, septiembre-diciembre 2018. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/30379>. Consultado el 6 de enero de 2019.

VALDERRAMA, Bernardo; FONSECA, Guillermo. Exploraciones en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. **Boletín Museo Del Oro-Banco De La República**, Bogotá, v. 4, p. 1-41, 1981.

VARGAS TOVAR, Yalmar. **Configuración del territorio Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta**: la zona de ampliación de del resguardo Arhuaco. Tesis para optar por el grado de Antropólogo. Universidad de Los Andes, Bogotá, 2004.

VÍCTORA, Ceres. **Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em urna vila das classes populares em Porto Alegre**. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFRGS, 1991.

_____. Sofrimento Social e a Corporificação do Mundo: Contribuições a Partir da Antropologia. **Revista Eletrônica de Comunicação informação e inovação em Saúde**. Rio de Janeiro, v5, n.4, p.3-13, Dez., 2011.

VILAÇA, Aparecida. Chronically instable bodies: reflections on amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, p. 445- 464, 2005.

VILLARRAGA, Alvaro. **Cuando la madre tierra llora**. Crisis en derechos en humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta). Bogotá: Fundación Cultura Democrática, 2009.

VILLEGAS, Marta. **Los Wiwa, nociones de equilibrio y movimiento**. Tesis para optar al título de antropóloga. Universidad de Los Andes, Bogotá, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, Article 1, 2004.

Disponible en: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

_____. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. **Novos Estudos**, n. 77, p. 91–126, 2007.

_____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [2002] 2011a.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En:

_____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, [2002] 2011b.

_____. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, [2009] 2015.

WAGNER, Roy. A presunção da cultura e A cultura como criatividade. En:

_____. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, p.27-72, [1975] 2010.

_____. The Fractal Person. En: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

YOSOKWI. Villafaña, Amado (dir). **Naboba**. Visión ancestral del agua del pueblo Arhuaco. Dvd, documental. 2015

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. **Estudios Culturales**. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998, p.137-188.