

ORALOTECA

REVISTA DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN SOBRE ORALIDADES, NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y CULTURA POPULAR EN EL CARIBE COLOMBIANO



Editorial
• UNIMAGDALENA •



ORALOTECA
Grupo de Investigación sobre las Oralidades



NÚMERO 9 - 2018 | ISSN: 2145-0471



91.9
MHZ F.M.

Avenida del Ferrocarril y/o Carrera 32 N° 22-08 Sector San Pedro Alejandrino Santa Marta, Colombia
Teléfonos: (57-5) 4217940 - (57-5) 4303368 Fax: (57-5) 4303621 www.unimagdalena.edu.co

www.oraloteca.unimagdalena.edu.co



© UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Editorial Unimagdalena

Carrera 32 No. 22 - 08
Bloque 8 - segundo piso
(57-5) 4217940 Ext. 1888
Santa Marta D.T.C.H. - Colombia
editorial@unimagdalena.edu.co

Rector:

Pablo Vera Salazar
Vicerrector de Investigación:
Ernesto Galvis Lista
Vicerrectora Académica:
María Dilia Mieles Barrera
Vicerrector de Extensión
y Proyección Social:
Juan Carlos de la Rosa

Coord. de Publicaciones
y Fomento Editorial:
Jorge Enrique Elías-Caro

Director

Fabio Silva Vallejo

Consejo Editorial
Colectivo Oraloteca

Dirección Editorial
Lerber Lisandro Dimas
Fabio Silva Vallejo
Diego Soledad Sánchez

Fotografías:

Portada: **Fabio Silva Vallejo**
Portada interior: **Fabio Silva Vallejo**
Contraportada: **Fabio Silva Vallejo**
Contraportada interna: **Fabio Silva Vallejo**

Diseño y diagramación
Marcela Pasmín

Corrección de estilo
Gran Caribe, Pensamiento,
Cultura, Literatura

**Publicación anual del grupo de
investigación Oralidades, Narrativas
Audiovisuales y Cultura Popular
en el Caribe Colombiano**

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia
**Xpress Estudio Gráfico y Digital
(Bogotá)**

Distribución
editorial@unimagdalena.edu.co

Tabla de Contenido

6

NOS MORIMOS DE SED Y DE HAMBRE:
REFLEXIONES SOBRE LA REALIDAD DEL
PUEBLO WAYÚU Y SU FUTURO EN EL PAÍS

POR: SILVIA RUBIELA SERRANO LÓPEZ

15

LA FE COMO PROCESO DE COLONIZACIÓN
EN EL SIGLO XXI. ESTUDIO DE CASO CON LA
COMUNIDAD YUKO YUKPA DE LA VEREDA LA
FRONTERA: SERRANÍA DEL PERIJÁ

POR: LERBER LISANDRO DIMAS

24

EL PUEBLO KAMKUAMO: EN BÚSQUEDA DE
UNA IDENTIDAD PERDIDA

POR: PASCUAL ANDRÉS COSSIO ROMERO

36

EVALUACIÓN DE LOS RESULTADOS DE LA
CONSTRUCCIÓN Y EL FUNCIONAMIENTO DEL
PUEBLO CULTURAL DEL CORDÓN AMBIENTAL
Y TRADICIONAL DE LA SIERRA NEVADA DE
SANTA MARTA: CASO DEL PUEBLO WIWA
DE ACHINTUKUA, MUNICIPIO DE SAN JUAN,
SUR DE LA GUAJIRA

POR: LUIS MARTÍNEZ

64

LOS EMBERA KATIO DEL ALTO
SINÚ- CÓRDOBA

POR: IVÁN ANTONIO DOMINICO MAJORE,
LÍDER EMBERA Y FABIO SILVA VALLEJO

85

ALGUNOS TESTIMONIOS SOBRE EL
NACIMIENTO, LA MUERTE Y LOS CUIDADOS
ENTRE LOS ETE ENNAKA

POR: DEIBYS CARRASQUILLA BAZA

96

APROXIMACIONES AL PROCESO DE
REPARACIÓN
DE LOS KÁGGABA

POR: ANGHIE PRADO MEJÍA

112

DE UN PASADO ESPLENDOROSO A UNA
PRESENTE BORROSO

POR: MARÍA FERNANDA YATH Y JUAN TULLIO,
LÍDER INDÍGENA DE TUCHÍN. RESGUARDO
ZENÚ.

122

¿QUÉ ÉNES SOMOS LOS CARIACHIL?

POR: JOSIMAR JOIRO LÓPEZ

134

CÓMO ENTENDER AL SER INDÍGENA SI NO
CONOCEMOS SU VISIÓN DEL TERRITORIO.
UNA MIRADA SOBRE LA SIERRA NEVADA
DE SANTA MARTA Y LOS TERRITORIOS
INDÍGENAS EN EL CARIBE COLOMBIANO

POR: ASOCIACIÓN DE ESTUDIANTES
INDÍGENAS DE LA UNIVERSIDAD DEL
MAGDALENA (ASODETIUM)

150

LOS MOKANÁS: ENTRE TRIÁNGULO
NATURAL DE LA TIERRA FORMADO POR
EL MAR CARIBE, EL RÍO MAGDALENA Y
EL CANAL DEL DIQUE, Y SU PROCESO DE
REIVINDICACIÓN

POR: DIEGO ARMANDO SOLEDAD SÁNCHEZ
(EDITOR)

160

LOS ARHUACO: EL TRASEGAR CONSECUENTE
DEL AYER Y LOS NUEVOS RETOS Y DESAFÍOS
CULTURALES DEL CONOCIMIENTO
ANCESTRAL DEL PUEBLO ARHUACO

POR: DWINARÍNGUMU MAKÚ Y ATI
GÚNDIWA

178

DIÁLOGO CON JOSÉ CONCHACALA GIL:
EL SUGUI EN LA COMUNIDAD INDÍGENA
KÁGGABA

POR: JOSÉ CONCHACALA GIL
LUIS FONTALVO RAMOS

Editorial

La lectura puede ser a menudo la salvación

Lerber Lisandro Dimas - Antropólogo

El pasado abarca todo lo que implica un importante conocimiento. Sin embargo, pienso que en algunos momentos se ha leído de manera dispersa y desconcentrada. En la primera *Revista Oraloteca* nos llamaron ilusos, pensadores de utopías, portadores de una causa perdida y hasta fútiles; dijeron que la revista era un modelo viejo, no indexado y en efecto lo era (y lo sigue siendo), porque la antigüedad de la memoria suele ser cautivadora y abstracta; sin embargo, como lo ha enunciado Tzvetan Todorov en su obra *Les Abus de la Mémoire*, “el buen uso de la memoria es aquel que sirve a una causa justa, no el que se conforma con reproducir el pasado”. En cuanto a lo indexado, es válido traer la discusión sobre cómo se indexa el conocimiento o si se trivializa, y la *Revista Oraloteca* es la voz directa del pescador, del campesino, del indígena, de la víctima y de todo aquel que hace parte de este entorno social y cultural; de este laboratorio que es la Sierra Nevada de Santa Marta.

La *Revista Oraloteca* no pretende desconocer las pautas gramaticales, ni los diferentes artículos, ni las metodologías usadas; ni la presentación de textos en extensión y forma. No desconoce los resultados de los diferentes mecanismos de investigación para publicación científica. Solo es la voz del que nadie escucha; los momentos, faenas y jornadas del que saca un espacio para enseñarnos su quehacer, su cosmovisión y su modelo de vida; de familia, de empleo y de conocimiento de su entorno cultural: partimos de un ejercicio etnográfico que favorece el conocimiento de las

comunidades; es su sentir, su oralidad y su literatura; entre otras apropiaciones, el territorio como fuente primaria. Esa es nuestra apuesta.

El escrito argentino Alberto Manguel hace un importante aporte a la humanidad con el escrito *Una historia de la lectura*. En él dice vehemente que

Todos nos leemos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea para poder vislumbrar qué somos y dónde vamos. Leemos para entender, o para empezar a entender. No tenemos otro remedio que leer. Leer, casi tanto como respirar, es nuestra función esencial (Manguel. *Una Historia de la lectura*. 1998)

Y en eso nos escudamos para leer la realidad social y cultural de quien nos habla. Leemos al otro a través de la *Revista Oraloteca*.

La revista, en su número 9, está dedicada a las comunidades indígenas del Caribe colombiano. Esta es un estado del arte de las doce comunidades vivas y presentes: wiwas, koguis, arhuacos, kankuamos, chimilas, wayúus, yukpas, emberas, zenús, mokaná, cariachiles y los kamamju shajú. Sobre estos últimos no pudimos incluir un artículo, pero sí uno más sobre cómo los jóvenes indígenas de la Universidad del Magdalena, de diferentes etnias y regiones, ven su paso por esta Alma Máter. En resumen, aquí está la voz, la cultura, los problemas y sus modelos de resistencia y subsistencia.



Muchas veces nos resulta insoportable la ceguera con la que hemos visto a estas comunidades étnicas asentadas entre valles y montañas; ceguera que se agudizó hasta caer al punto más bajo, al hacer caso omiso a la voz del otro que pedía a gritos dar a conocer su flagelo (formas de lucha y resistencia) y los mecanismos con los que han afrontado los fenómenos, incluso el violento (paramilitar, Estado y guerrillas) que dejó centenares de muertos, desaparecidos y grandes afectaciones a las comunidades en general. Para todos estos procesos, la *Revista Oraloteca* es un medio de visibilización de la voz del otro, con un componente académico.

Como reflexión final, muchas personas con las que un día empezamos a hacer antropología tuvimos que aprender a hacerlo todo de nuevo: leer, andar y hablar. Fue entonces cuando descubrimos la impetuosa necesidad de contribuir en la nueva forma de relacionarse con el otro. Pues bien, esta apuesta, la revista, es una de ellas y es básicamente también un ejercicio educativo, y dentro de él incluimos el poder de la lectura. En lo personal, jamás he leído un prospecto sin llegar inevitablemente a la conclusión de que lo que allí está descrito es una plataforma para ampliar el nivel de conocimiento, comprensión y respeto ■

Esperamos que este trabajo, a varias manos, sea de agrado.

NOS MORIMOS DE



SED Y DE HAMBRE:



REFLEXIONES SOBRE LA REALIDAD DEL PUEBLO WAYÚU Y SU FUTURO EN EL PAÍS

Silvia Rubiela Serrano López

Antropóloga, estudiante de maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso sede Ecuador

Uno de los cuatro grupos étnicos reconocidos en Colombia son los indígenas y, en el artículo 7 de la Constitución Política de 1991, el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural. Ahora, que un país se defina como multicultural y reconozca la diversidad de culturas requiere de acciones concretas que garanticen los derechos individuales y colectivos de cada persona y comunidad que se autoidentifique como perteneciente a una etnia.

En el caso del departamento de La Guajira, además de los wayúu, pueblo del que se hablará en el presente artículo, habitan arhuacos, koguis, wiwas, kankuamos, senúes, ingas (indígenas), afrodescendientes, árabes y mestizos (plan de desarrollo del departamento de La Guajira 2016-2019). Todos están protegidos por la misma Constitución, pero con realidades distintas en relación con la garantía de sus derechos, como es el caso del pueblo wayúu que, por diversos factores que se mencionarán más adelante, viven parcialmente el abandono del Estado.

Es por ello que en el presente artículo intento hacer una aproximación a la realidad actual del pueblo wayúu, y describir algunas de las circunstancias históricas que se consideran como parte de la consolidación de las problemáticas que ahora viven; además de analizar la posición del Estado y las posibles situaciones que podrían presentarse si el gobierno local, departamental y nacional no toman las medidas necesarias para atender las problemáticas que llevaron al siguiente cuestionamiento: ¿las acciones implementadas por el gobierno aseguran la continuidad de la vida y la cultura en el territorio del pueblo wayúu que habita el departamento de La Guajira? Es una pregunta difícil, ya que es un departamento gobernado por la corrupción y con otras características territoriales que limitan el accionar del Estado, sin que esto sea una excusa, pero este interrogante permite hacer una aproximación analítica a dicha realidad.

Ahora bien, el reconocimiento por parte del Estado es, como lo afirma Hale (2008, p. 516) “resultado del éxito de las luchas indígenas anteriores por derechos específicos, espacios políticos nuevos y afirmaciones amplias en favor de lo multicultural”. Es un reconocimiento otorgado luego de incesantes luchas por parte de los grupos étnicos que se dieron la pelea por su colectividad y por la garantía de sus derechos por parte del Estado.

Aunque el multiculturalismo parece estar dado por la existencia de diversidad de culturas en una misma nación, es necesario dar cuenta de lo que implica, tanto para el Estado como para las mismas poblaciones. Al respecto, Pérez (2009) dice que:

El multiculturalismo busca el reconocimiento y el respeto de las minorías, y sobre todo, el derecho de preservar la cultura de las mismas. Las minorías buscan una participación real en las decisiones del proyecto nacional, pero exigiendo su conservación cultural. (p. 22)

La cita anterior, además del reconocimiento, adiciona una premisa importante y es la participación de las minorías étnicas en el ámbito nacional, el garantizar el derecho de participar en la democracia y en las decisiones estructurales del desarrollo del país, de tal forma que estos pueblos queden incluidos y no sean invisibilizados por el grupo mayoritario que ha ostentado el poder político por décadas.

El multiculturalismo implica además que ese reconocimiento se de en la medida en que los diferentes pueblos participen con su propia voz, sean colectivos y comunidades con características culturales propias, sean diferentes entre sí y al igual que la mayor parte de la población tengan derecho a participar de las decisiones que los involucran.

En cuanto a acciones concretas, el gobierno colombiano ha creado, aceptado y ratificado normas, leyes, tratados y convenios internacionales que reconocen la existencia de la diversidad cultural en el territorio, así como los derechos que se deben garantizar a los pueblos indígenas. Además de haber reconocido derechos civiles, políticos, económicos y culturales a pueblos “minoritarios”, se han aceptado ciertos derechos colectivos que son característicos de comunidades indígenas y afrodescendientes.

En esa medida, a nivel nacional y en el departamento de La Guajira se han intentado formular políticas públicas efectivas que garanticen el desarrollo de las diferentes comunidades indígenas que habitan este departamento, sin que estas lleguen a materializarse con eficacia y por consecuencia las necesidades del pueblo wayúu continúan y se empeoran cada vez más.

¿Quiénes son los wayúu?

Los wayúu son un grupo indígena que habita en la península de La Guajira, la cual abarca dos países: en Colom-

**EL RECONOCIMIENTO
POR PARTE DEL
ESTADO ES, COMO LO
AFIRMA HALE (2008,
P. 516) “RESULTADO
DEL ÉXITO DE LAS
LUCHAS INDÍGENAS
ANTERIORES
POR DERECHOS
ESPECÍFICOS,
ESPACIOS
POLÍTICOS NUEVOS
Y AFIRMACIONES
AMPLIAS EN FAVOR DE
LO MULTICULTURAL”**



Oraloteca, 2017.

bia en el departamento de La Guajira ubicado al nororiente del país, y Venezuela en el Estado Zulia. En La Guajira, según datos proyectados de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior (2017), hay registrados en 22 resguardos 294 212 indígenas (incluyen a los wayúu y demás indígenas que habitan el departamento) y los municipios de mayor concentración del pueblo wayúu son Uribia (139 451), Manaure (47 701), Maicao (44 143) y Riohacha (30 131). Este de-

partamento es semidesértico, su clima es árido y seco, las temporadas de lluvias se dan dos veces al año, pero este ciclo se ha visto afectado por cambios ambientales. Los wayúu que habitan este territorio fronterizo son una comunidad que se dedica principalmente al pastoreo, a la pesca y a la comercialización de artesanías. Están conformados por 22 clanes matrilineales y se caracterizan por ser una población dispersa, lo que dificulta la atención efectiva a sus miembros por parte del gobierno local, departamen-

tal y nacional. Y las políticas públicas implementadas desde el centro del país no satisfacen las necesidades de esta población ya que al construir los planes locales no tienen en cuenta esa característica.

**NO SOLO ES EL HAMBRE Y LA SED.
OTROS FACTORES AFECTAN
EL DESARROLLO DE LA VIDA
Y LA CULTURA DE LOS WAYÚU**

El pueblo wayúu para el 2018 enfrenta diversas problemáticas estructurales que han permanecido desde años anteriores. A pesar de ser la mayoría de la población guajira, sufren factores de riesgo que se podrían agrupar en dos grandes problemáticas: la ambiental y la sociocultural. En la primera, están los fenómenos ambientales que en este departamento generan sequía por falta de lluvias (fenómeno del niño y de la niña) y el cambio climático, ambos impiden que lo sembrado dé frutos; la falta de lluvias, que desde el 2015 se registran muy por debajo de lo normal, además del clima moderadamente seco y las sequías extremas (IDEAM, 2015). Estas sequías ocasionaron que los jagüeyes¹ se secaran y, en esa medida, los animales empezaron a morir de sed y los wayúu quedaron sin dónde abastecerse de este líquido. Gran parte de estas comunidades no cuentan con agua apta para su consumo y la que logran encontrar es tomada sin hervir. Esto ha producido enfermedades diarreicas en las que las mayores víctimas son los niños que, además, por falta de alimentos sufren de desnutrición aguda y crónica, causantes de muchas muertes.

En la segunda están las grandes brechas sociales que los últimos gobiernos departamentales y municipales no han podido reducir, la corrupción, el narcotráfico, el contrabando, la parapolítica, la presencia de grupos armados ilegales, la permanencia del departamento con un alto porcentaje de pobreza extrema que para el 2017, según el DANE (2018), fue de 26,5 % (el nacional es de 7,4 %), las insuficientes garantías de los derechos fundamentales de toda la población

1 Reservorios de agua de lluvia.

COMERCIALIZACIÓN DE ARTESANÍAS. ESTÁN CONFORMADOS POR 22 CLANES MATRILINEALES Y SE CARACTERIZAN POR SER UNA POBLACIÓN DISPERSA, LO QUE DIFICULTA LA ATENCIÓN EFECTIVA A SUS MIEMBROS POR PARTE DEL GOBIERNO LOCAL, DEPARTAMENTAL Y NACIONAL. Y LAS POLÍTICAS PÚBLICAS IMPLEMENTADAS DESDE EL CENTRO DEL PAÍS NO SATISFACEN LAS NECESIDADES DE ESTA POBLACIÓN YA QUE AL CONSTRUIR LOS PLANES LOCALES NO TIENEN EN CUENTA ESA CARACTERÍSTICA.

Oraloteca. 2017.



EL GOBIERNO LES PROPORCIONA UNA ALIMENTACIÓN COMPLEMENTARIA, QUE NO ESTÁ MAL, PERO SON ALIMENTOS PENSADOS DESDE LA LÓGICA MESTIZA OCCIDENTAL Y, OTRA VEZ, NO SE TIENE EN CUENTA LA ALIMENTACIÓN BÁSICA DE ESTE PUEBLO QUE ES A BASE DE MAÍZ, YUCA Y OTROS GRANOS Y TUBÉRCULOS.



pero que se complejizan en niños, adultos mayores y mujeres lactantes y gestantes como son el acceso a la salud, la educación, el mínimo vital del agua y alimentos, las insuficientes oportunidades laborales, que son algunas de las dimensiones que se evalúan en el índice de pobreza multidimensional, sin mencionar el acceso a servicios públicos y condiciones de la vivienda; además, según datos de la gobernación, “La Guajira (44,6 %) presenta las mayores proporciones de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). Situándose por encima del NBI 26,9 % de las personas de la región Caribe, y del promedio Nacional (14,6%)” (Plan de Desarrollo 2017-2019, p. 28).

Estos factores de riesgos generales son conocidos por quienes han gobernado el departamento, pues son años de padecimiento de las mismas problemáticas, que han llevado a otras secundarias como son la migración interna hacia las zonas urbanas. Los wayúu se han dirigido a las ciudades y han ocupado y creado barrios en la periferia. El vivir en ambientes urbanos ha generado que, por no tener oportunidades en ninguno de los aspectos mencionados, se dediquen, como en el caso del municipio de Maiacao, a la mendicidad, desde los niños hasta los mayores; otros han optado por ingresar al negocio de la gasolina de contrabando, algunas mujeres ocupan el espacio público del mercado y venden sus mochilas tejidas, plantas medicinales y otros artículos elaborados por ellas y sus familias. Los hombres ingresan a trabajar para un alijuna² en el mototaxismo. A todo esto se le suma la crisis de Venezuela que ha generado que venezolanos mestizos, pero también wayúu, hayan

cruzado la frontera para quedarse en las cabeceras municipales en barrios periféricos y marginales para dedicarse a cualquier cosa que les permita alimentarse diariamente.

El gobierno municipal, departamental y nacional, luego de las medidas cautelares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH–, buscaron implementar estrategias para mitigar algunas de estas problemáticas, principalmente la que afecta a la niñez y a la adolescencia, por medio de sus diferentes instituciones, pero la dificultad que existe y que tal vez están pasando por alto es el no tener en cuenta los conocimientos propios de los wayúu y a los “sabedores” de esta población indígena para conjuntamente resolver y trabajar por mejorar su situación. Es decir, la ayuda paternalista de emergencia es imponer el conocimiento en una sola dirección, del mestizo al indígena. En ese sentido, se ataca el problema de salud de los niños llevándolos a un centro médico sin tener en cuenta la visión de familia y de la comunidad de este pueblo, sin creer pertinente el conocimiento curativo de la *outsü*³ de la comunidad; el gobierno les proporciona una alimentación complementaria, que no está mal, pero son alimentos pensados desde la lógica mestiza occidental y, otra vez, no se tiene en cuenta la alimentación básica de este pueblo que es a base de maíz, yuca y otros granos y tubérculos.

LA REACCIÓN DEL ESTADO FRENTE A LA SITUACIÓN DE LOS WAYÚU Y EL DEPARTAMENTO DE LA GUAJIRA

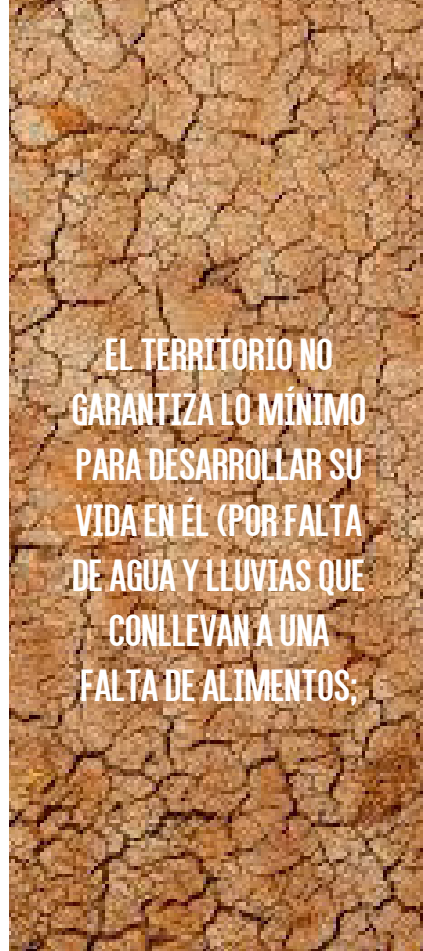
³ Mujer wayúu que posee el conocimiento de devolverle la salud al cuerpo enfermo.

² Persona no wayúu.

Como antecedentes que le exigen al Estado colombiano la efectiva atención de los niños, mujeres lactantes y gestantes y adultos mayores Wayúu –principales víctimas de muertes y de enfermedades asociadas a la desnutrición, el hambre y la falta de acceso al agua potable–, se encuentran las medidas cautelares No. 51/15 dictadas por la CIDH. A partir de estas medidas el gobierno nacional y departamental puso en marcha acciones desde sus diferentes instituciones para afrontar dicha problemática. Sin embargo, desde el 2015, año en que la CIDH dicta las medidas, la problemática continuó y se extendió de los niños a las mujeres lactantes y gestantes y a adultos mayores, por lo cual en el 2017 la CIDH decidió ampliar las medidas e incluir a estos dos últimos grupos poblacionales.

Como un ejercicio de analizar lo que se planteó desde lo local en el último gobierno departamental, se revisó el Plan de Desarrollo del departamento de La Guajira 2016-2019 y el de 2017-2019 con el propósito de identificar las prioridades que este departamento tiene en materia de políticas públicas que incluyan las necesidades del pueblo wayúu (población indígena mayoritaria), que por referencias históricas fueron y son marginados, y tienen menores probabilidades de desarrollo individual y colectivo, puesto que han sufrido la marginación social y la dominación por parte de la población mestiza, acciones insuficientes o mal planeadas por el gobierno, la no priorización de problemáticas urgentes y la corrupción en el departamento.

Desde esa perspectiva, identifiqué que, además de los programas para el cierre de brechas y problemáticas generales del departamento, existen para la atención de las necesidades de



los grupos étnicos, específicamente donde estos tienen participación directa como beneficiarios y miembros de la ejecución de dicho plan, programas que se encuentran enmarcados en temas de educación (etnoeducación), programas con enfoque cultural y de justicia social en el que se beneficiaría el 5 % de la población indígena, desarrollo productivo, empleo y emprendimiento para las mujeres, salud con enfoque étnico diferencial, mejoramiento de la calidad de vida, plan especial de salvaguarda, preservación del derecho propio, recuperación y transmisión de saberes.

En cuanto a la salud, los wayúu cuentan con su propia forma de sanar los males del cuerpo; sin embargo, hay ciertos procedimientos médicos en el que deben recibir atención de la medicina occidental como, por ejemplo, vacunaciones para los niños pequeños en los que se dificulta su atención por insuficiente cantidad de vacunas, comunidades que viven en lugares muy alejados y no logran ser atendidos. En esa misma situación se encuentran los adultos mayores.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Considero que cada problemática mencionada arriba merece ser desarrollada y profundizada en otros artículos e incluso son elementos fundamentales para realizar una investigación antropológica. La realidad del pueblo wayúu a 2018 no referencia un próximo exterminio de esta población y de su cultura, pero sí se genera una disminución relevante principalmente de dos grupos poblacionales importantes: los que inician el ciclo de vida –primera infancia e infancia– y los que la están culminando –los adultos mayores–. Los primeros son quienes heredan el conocimiento y posibles aprendices. Los segundos, los “sabedores” de la cultura, los que la transmiten. Desde esa lógica, en posteriores años tendremos que visitar museos y leer textos sobre los wayúu para conocer por segundas y terceras fuentes quiénes eran y cómo vivían.

Esta realidad además nos indica que, de no mejorar la situación, el conocimiento de la cultura se seguirá reduciendo. La lengua desde hace varios años empezó a tener modificaciones por el contacto con el español y continuará el cambio con mayor incorporación del español al wayunaiki. El territorio no garantiza lo mínimo para desarrollar su vida en él (por falta de agua y lluvias que conllevan a una falta de alimentos); las brechas en salud, el analfabetismo y la pobreza no se han reducido; la discriminación étnica se mantiene; las políticas públicas siguen la lógica paternalista y atravesada por la corrupción, en vez de ser formuladas conjuntamente con los wayúu, donde estos sean responsables de la superación de sus problemáticas. Se ha generado una división interna en las comunidades por razón de los beneficios que algu-

nos líderes, autoridades y comunidades reciben de la empresa extractiva del carbón, misma dinámica que ha modificado el consumo y la economía de los wayúu, además de la contaminación que esa empresa produce al agua, a la tierra y al aire.

Lo que incrementa la problemática es que no existen cifras exactas de desnutrición, que no solo afecta a los niños menores de cinco años, sino a todo su grupo familiar. Hay un alto subregistro de muertes por esta causa (como antecedente de las medidas cautelares del 2015 se menciona la muerte de más de cuatro mil niños y niñas de ocho años) ya que algunos mueren en las rancharías donde son sepultados y no se reporta su fallecimiento ni se lleva una cifra dentro de las comunidades. Los municipios mayormente afectados son Uribia, Manaure, Riohacha y Maicao, donde se concentra la población wayúu del departamento.

En esa medida, la respuesta al interrogante que atraviesa este artículo es que las acciones implementadas hasta el momento por parte del gobierno no aseguran la continuidad de la vida y la cultura en el territorio del pueblo wayúu, porque las soluciones no deben ir en una sola dirección, ni las más urgentes: debe ser una construcción conjunta de estrategias en el que el conocimiento cultural tenga importancia.

Sé que quedó mucho por decir y argumentar, pero en este artículo se pretendió mostrar de forma general las problemáticas que más hacen eco dentro de los wayúu, con la intención de que quienes lean este texto se interesen por realizar futuras investigaciones que aporten a la visibilización de la vida y las problemáticas de estas comunidades, las cuales necesitan una solución estructural y permanente en el tiempo ■

Lista de referencias

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2015). Resolución 60/2015. Medidas cautelares No. 51-15. Niñas, niños y adolescentes de las comunidades de Uribia, Manaure, Riohacha y Maicao del Pueblo Wayúu, asentados en el departamento de La Guajira, respecto de Colombia.

Constitución Política de 1991.

DANE- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (6 de abril de 2018). Pobreza Monetaria y Multidimensional en Colombia 2017. Boletín técnico: pobreza monetaria La Guajira. Recuperado de DANE. Información estratégica: http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2017/Guajira_Pobreza_2017.pdf

Gobernación de La Guajira. (2016). Plan de desarrollo 2016-2019 “Oportunidad para todos y propósito de país”. Recuperado de <http://www.laguajira.gov.co/web/la-gobernacion/planes-de-desarrollo/3371-plan-de-desarrollo-2016-2019.html>

Gobernación de La Guajira. (2017). Plan de desarrollo 2017-2019 “Un nuevo tiempo”. Recuperado de <http://www.laguajira.gov.co/web/attachments/article/4221/Plan%20de%20Desarrollo%202017-2019.pdf>

Hale, C. (2008). ¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural. En X. Leiva, A. Burgete, & S. Speed, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (págs. 515-524). México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

IDEAM - Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales. (2015). Anuario climatológico 2015. Boletín climatológico mensual. Recuperado de http://www.ideam.gov.co/web/tiempo-y-clima/climatologico-mensual?p_p_id=110_INSTANCE_xYvIPc4uxk1Y&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_110_INSTANCE_xYvIPc4uxk1Y_struts_action=%2Fdocument_library_display%2Fvie

Ministerio del Interior. Dirección de asuntos Indígenas, Rom y Minorías. (2017). Resguardos indígenas a nivel nacional. Recuperado de Datos abiertos. Gobierno digital Colombia: <https://www.datos.gov.co/Ordenamiento-Territorial/Resguardos-indigenas-a-Nivel-Nacional/d7se-6xhm>

Pérez, E. (2009). Multiculturalismo y pluralismo en México: Retos para un discurso de la identidad nacional. Tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F.

LAFEE *protestas y católicas*

**como estrategia de dominación
en las comunidades indígenas.
Estudio preliminar de caso con
la comunidad Yuko Yukpa
de la vereda la Frontera:
Serranía del Perijá**

Lerber Lisandro Dimas

Antropólogo
Oraloteca. Universidad del Magdalena
Docente catedrático –UniGuajira–



tantismo olicismo

Introducción

Los yukpas de la vereda La Frontera, del corregimiento Agustín Codazzi (Sokorpa) en el departamento del Cesar, han venido sufriendo un proceso de colonización religioso que los ha hecho perder parte de su identidad lo que ha generado conflictos sociales asociados al territorio, las costumbres y la autoridad tradicional. (Christoph MÜLLER, 1982) en su libro Reflexiones críticas en torno a las relaciones entre la religión y el Estado lo advierte cuando afirma que la actitud tradicional de temor frente a lo sagrado y la creencia en la posibilidad de acceso a seres sobrenaturales,



sirve para legitimar una nueva forma de dominación autónoma (Müller, p. 46). En este caso, es la religiosidad que se adentra con el catolicismo y el cristianismo, y en los que no se sabe cuál de los dos es más nefasto para la soberanía del pueblo Yuko Yukpa.

El presente artículo parte de un ejercicio etnográfico de campo que da cuenta de la dicotomía entre las religiones y su interacción (o negocio de la fe), que buscan acercarse a esta comunidad indígena, de la Serranía del Perijá, a su idea de Dios, desconociendo por completo la autoridad y la soberanía de los pueblos indígenas. Esta situación, sumamente compleja, se une a otros procesos (transformadores y sociales) como la tierra, lo sagrado y lo cultural, así como al hambre, el dominio, la sujeción de los (guatillas¹) y las políticas de Estado. Dicho de otra forma: las interacciones de esta comunidad Yukpa de la vereda La Frontera de la Serranía del Perijá con los actores sociales (emisarios de Dios y Guatillas) y también con el espacio y la conservación natural y la cultura, para crear fenómenos de resistencia que les permita convivir entre todas estas situaciones. El resguardo Iroka tiene en total cerca de 900 indígenas repartidos en 9 asentamientos: Tokoye y Kochoyane (94 ha), Tewa (17 ha), Pachaya (20 ha), Mapushe (48 ha), Tontye (32 ha), Sheruapeyuwano (44 ha), Nayasha (30 ha) y Shekeymo (100 ha); en total 385 ha, y sobre este espacio se construye el documento.

La reflexión, que parte de un ejercicio de campo, es una abstracción sobre la transformación cultural y las diná-

micas que permitieron la occidentalización de lo étnico a través del colonialismo y el neocolonialismo, que en su momento afectaron con procesos de mestizaje, prácticas económicas y lingüísticas, además del dominio del territorio y que dejaron marcada la huella de la religiosidad (en toda dirección). Dicha huella busca, afanosamente, llenar “vacíos culturales” con la esencia de Dios, introduciéndose, incluso, mediante la fuerza y la superioridad.

Para tal efecto, el presente artículo se basa en dos Sentencias de la Corte Constitucional de Colombia (la T-1022/01² y la SU-510/98³) y trata de comprender todo lo complejo que implica la libertad de culto, de conciencia y de proselitismo. Sin embargo, las dos sentencias tienen un elemento divergente: los yanacona (en la T1022) han prohijado el catolicismo y la sentencia es una demanda a su Gobernador por la expulsión de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y la SU-510 básicamente concluye que un indígena que suplanta la Ley de Origen por la biblia y al Mamo por el pastor evangélico, ha dejado de compartir la cosmovisión –y por lo tanto la cultura– arhuaca (SU-510, 1998).

2 Acción de tutela instaurada por Luis Antidio Anama Ramírez contra el Cabildo Indígena Yanacona, Resguardo Caquiona de Almaguer (Cauca): Pronunciamiento sobre el conflicto entre la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia y las autoridades del Cabildo Indígena Yanacona de Caquiona a raíz de la prohibición impuesta por la Asamblea de la Comunidad de Caquiona de practicar el culto evangélico dentro del territorio de su resguardo.

3 Sobre la cosmovisión arhuaca incompatible con la doctrina evangélica: SU-510/98

Ahora bien, las dos sentencias tienen también un elemento transversal que es interesante de contextualizar y problematizar, y es a lo que apunta este escrito con el estudio de caso de la comunidad Yukpas en la Serranía del Perijá: la prohibición en actividades comunitarias y el aislamiento que produce estar en contrapunteo con otras formas de religiosidad y espiritualidad, y el cómo debe imperar el sostenimiento de la cultura como eje fundamental de la cosmovisión indígena. Para ello, este trabajo tiene tres enfoques: el primero es conocer la identidad Yukpa, su asocio con el territorio y el sostenimiento cultural; el segundo, la finalidad del cabildo (en este caso menor) como dinamizador, líder espiritual y cabeza principal de la organización; y el tercero, las formas de religiosidad presentes en el territorio y sus formas de empoderamientos como representantes de Dios en la tierra.

La Constitución Política del 91, en su artículo 19, garantiza la libertad de cultos: “Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley” (CP, 2018) y esto es una realidad que no se puede desconocer en Colombia; asimismo, la CP., en su artículo 7, determina el principio constitucional de la diversidad étnica y cultural. Estos son dos artículos rectores, que nos van a permitir conocer la frontera entre lo permitido, por el tema de igualdad y el principio de diversidad que implica, autonomía territorial. En base a esto, se hace una aproximación a los mecanismos de dominación dentro de un territorio con autonomía, pero con algunas características diferentes en relación con otro resguardo de la misma comunidad étnica, que nos permiten

1 Para los Yuko Yukpas, los Guatillas son los colonos; invasores del territorio. Campesinos que han usurpado tierras dentro del resguardo.

tener otra cosmovisión del mundo Yukpa y al mismo tiempo tener una hipótesis sobre la problemática en mención debido a que la responsabilidad de este resguardo (parte del territorio) recae sobre dos personas: el Cabildo Mayor y el Cabildo Menor y estos dos, son protestantes.



LA IDENTIDAD YUKO YUKPA



La comunidad Yuko Yukpa pertenece a la familia lingüística Caribe que fue prácticamente arrasada por las colonias (españoles y franceses). Los yukpas están ubicados en la Serranía del Perijá, cuyo límite natural es la República de Venezuela y Colombia: la frontera es para ellos solo un elemento introducido por los Estados al buscar soberanía en un territorio que es propio de las comunidades y en los cuales los yukpas han estado desde antes de su división político-administrativa.

El territorio de los indígenas Yukpa iba desde la mitad del pueblo de Codazzi, del mercado para la sierra y abarcaba toda la serranía del Perijá de aquí de Codazzi hasta San José; Becerril, Las Jaguas y hasta Venezuela. Cuando los pacificadores llegaron, los indígenas pelearon contra ellos por el territorio y en ese momento fue donde amansaron a los indígenas. (José Manuel. 2017. Testimonio oral. Cabildo Menor).

El resguardo Iroka, de donde parte este estudio de caso, tiene en total cerca de 900 indígenas repartidos en nueve asentamientos: Tokoye y Kochoyane (94 ha), Tewa (17 ha), Pachaya (20 ha), Mapushe (48 ha), Tontye (32 ha), Sheruapeyuwano (44 ha), Nayasha (30 ha) y Shekeymo 100 (ha); en total 385 ha. Dentro del resguardo, dos iglesias: una católica y una protestante.

Los yukpas mantienen su identidad a través de los ritos, entre los que se destacan funerarios, de pubertad y matrimonio; tienen una cosmovisión

con similitudes a la de la gran mayoría de las comunidades indígenas de Colombia; conservan la lengua (yukpa-japrería) y el territorio; la tierra es elemento central del origen, y la cosmovisión Yukpa y sus mitos se fundan en ella.

Los Yukpas tienen una visión cosmogónica que los hace apreciar la naturaleza y la vida que de ella emana, sus mitos y creencias son prueba fehaciente de ello, un Yukpa concibe la existencia sólo en libertad siendo esta la razón por la cual no interfiere en los procesos de su hábitat sino que los interpreta. Para ellos su dios es Kemoko, quien creó el mundo, cuentan que mientras andaba caminado por el monte vio como un pájaro carpintero andaba picando los árboles y de uno salió sangre, por lo que Kemoko corto todos los árboles y de allí salieron un hombre y una mujer para dar origen a todos indios: Yukpas, guajiros y motilones. (Sic) (Vicariato Apostólico de Machiques, s.f).

Para ellos, la tierra es todo: les da su alimento, su vivienda y la armonía. Allí se establecen relaciones espirituales, de soberanía, constitución de familia y tradición. Para el matrimonio Yukpa, el hombre debe trabajar durante 7 años la tierra del suegro, vivir en ella y luego sí, recibir la propia. Es un mecanismo de cohesión social asociado a la familia y sus particularidades culturales. A partir de esa unión se establecen también elementos simbólicos y asimétricos que constituyen esa nueva unidad familiar que habita

la casa de los suegros y que después de 7 años crea su propio espacio cerca al territorio que le sea designado por los papás del esposo. Durante ese tiempo, la nueva familia del esposo lo recibe y este de prever de trabajo la tierra y velar por la alimentación de la mujer y de los hijos.

El territorio para los Yukpas se construye desde su cosmovisión como territorio integral, este se constituye como espacio vital de su integridad. Este territorio para los Yukpas es “el espacio vivido, el lugar donde se inscribe la historia y la “tradición”, las prácticas sociales, los rituales y la lengua” (Bello, 2004). Pero, debido a las rupturas que ha sufrido por los conflictos que se han presentado en la zona, se ha irrumpido el equilibrio entre los Yukpas-naturaleza, llevándolos casi a la desaparición como grupo poblacional indígena. Sin embargo, estas fracturas también los han hecho reorganizarse hacia un proceso de autodeterminación y a reencontrarse con su autonomía territorial, que surge de la resistencia de los Yukpas, convirtiéndose en el elemento que les ha permitido conservarse como etnia. La autonomía permite entender, desde un contexto geográfico, social y político, cómo los Yukpas determinan y ejercen su derecho (Reyes, 2015).

El matrimonio es por lo tanto una especie de tratado donde los suegros establecen reglas y mecanismos económicos asociados al territorio para que el yerno ejerza su nueva labor.

La comunidad Yuko Yukpa pertenece a la familia lingüística Caribe que fue prácticamente arrasada por las colonias (españoles y franceses). Los yukpas están ubicados en la Serranía del Perijá, cuyo límite natural es la República de Venezuela y Colombia: la frontera es para ellos solo un elemento introducido por los Estados al buscar soberanía en un territorio que es propio de las comunidades y en los cuales los yukpas han estado desde antes de su división político-administrativa.

“Uno estudia el caso, si el tipo es flojo, no lo acepta, porque va a poner a aguantar hambre a la mujer” (Yukpa, 2016), lo que lo convierte en un tratado de subsistencia y de fortaleza al territorio. Sigue ligado a él y he aquí la importancia de la tierra; del territorio para los Yukpas porque básicamente toda su vida transcurre y converge allí. “Para ustedes esto es tierra, para nosotros no, es vida, alimento, comida, espiritualidad, agua, es la vida. Sin esto Yukpa no es nada. Sin esto, Yukpa, no tiene familia, no tiene vida. Esta sin sentido” (Menor, 2016).

Sobre la importancia de la tierra, ahora para el trasegar de la muerte, ese paso, es para los Yukpas sumamente importante y espiritual:

“(…) cuando muere uno digamos así hermanos, papá, nieto, uno llora mucho a familia, mamá hermano; uno lleva pa” el monte pa enterrar, nosotros hacemos una troja, cortar palo y meter en el hueco, lo amarra del cuello, dura como tres meses ya y nosotros querer saca desentierro, ellas hacen chicha fuerte tradicional, por eso maíz es sagrado, no se puede vender, entonces mañana hace bollito chiquitico, después va hace canasto, empaca y lo echa ahí, el bollito lo hace caliente, le espera como ocho días, cuando hace eso empieza a tocar una flauta pa” ocho días, secan los bollitos, cuando sale bollito bien tostadito lo hecha en otra olla, echar yuca y lo tapa y pone fuerte, espera como seis horas a las doce de la noche empieza a tomar, uno toma cuatro tutumas pone borracho, el hombre tocando y bailando, todo el mundo baila y todos los

asentamientos y veredas vienen a visitar, hombre y mujer baila tocando con un palito largo, y grita (juujuuuu), cuando amanece todos tomando chicha fuerte, y cuando amanece la papá y la mamá pone bravo da garrote, es tradicional, no poner bravo, es pa” que respete y uno compra vestido en Codazzi y envuelve el muerto ahí, y se baila alrededor del muerto, llorando bailando, con ese muerto, cuando terminar baile lo vuelven a enterar en sus lugares de entierro” (Reyes, 2015).

Estos dos ejemplos, dentro de muchos más (toda la vida, cultura, tensiones, familia y mecanismos de supervivencia, pasan y funciona en relación con la tierra y el territorio), son importantes para develar la complejidad que implica la llegada de nuevas formas de pensamiento y de espiritualidad que interactúan de manera directa con el territorio y lo limitan. El territorio de por sí, está afectado por la invasión que llegó con los colonos y los campesinos, que desplazaron a los Yukpas y estos a su vez impusieron, sobre el territorio y sobre la tierra, no solo nuevas formas culturales sino que al mismo tiempo introdujeron un carácter desconocido, para los Yukpas, de religión y de la espiritualidad.

LA PROBLEMÁTICA

El primer problema que surge es la llegada del catolicismo. Al territorio Yukpa, le fue aplicada la misma estrategia colonizadora, que se dio en



📷 Vereda La Frontera: Serranía del Perijá. Foto: Lerber Lisandro Dimas. 2016.

todos los pueblos indígenas de la Serranía del Perijá y de la Sierra Nevada de Santa Marta, que impone nuevas formas elementales de convivencia; entre ellas, la visión Guatilla que trae consigo su propia espacialidad, cultura y religión. Sobre el imperativo de que son tierras productivas, la noción de baldío, la productividad (y también improductividad) desde la perspectiva occidentalizada que induce a la producción sistematizada por metro cuadrado de tierra. Aprovechamiento total del suelo. Para ese modelo, -el de producción Yukpa- no

fue visto como rentable por lo cual se produjo la invasión y expropiación del territorio. La dieta alimenticia de los Yukpas, por ejemplo, no es el café y los campesinos han llenado esas tierras de esos cultivos donde ellos pasan a ser empleadores.

Entonces los Guatillas, poco a poco se fueron introduciendo dentro del territorio Yukpa y los fueron desplazando hacia otras zonas.

Ahora aquí es tierra de Guatilla. Nosotros, antes, Cabildo

Gobernador, nos decía: todo eso es territorio Yukpa. Pero resulta que se fueron metiendo y metiendo y ahora todas esas fincas son de ellos y nosotros no tenemos nada. Los negocios son de ellos y nos toca trabajar por un día de trabajo para ellos, para poder comprar comida porque no tenemos donde sembrar (Yukpa, 2016).

El teme radica en que estos procesos de colonización, como suele ocu-



rrir vienen cargados de simbolismo, idiosincrasia y nuevas costumbres; asimismo, una noción diferente del territorio compartido, lo que favorece la imposición y los cambios en las dinámicas de los Yukpas, y se genera una nueva identidad, a partir de dos elementos, la territorialidad, que se expresan como el escenario de las relaciones sociales y el territorio que se forja a partir de una construcción social. Para los Yukpas esto es un conjunto, de ahí la importancia del territorio para ese pueblo, mientras que para el otro, es básicamente el traslado de su composición social a un territorio que no es suyo.

Y aquí viene la música, los negocios, la noción de espacio y el rol soberano que implica ser blanco y ostentar un tipo diferente de construcción cultural y luego por extensión, el predominio de lo bueno que se expresa, entre otras cosas, en la religiosidad y la idea de lo divino. Luego, todas las actuaciones para los Yukpas dejan de ser soberanas y poco a poco se van adentrando en la lógica económica y religiosa que implica la nueva composición social.

Los primeros que llegan son los católicos y forjan un imperio en relación con el territorio. Ritos, costumbres, lengua, ideas cristianas que son contrarias a la espiritualidad de los Yukpas y que deben empezar a asumir porque la configuración del territorio impone un modelo a seguir, que va desde la alimentación hasta el trasfondo espiritual. Los amos; empleadores de los Yukpas empiezan a exigir y a implementar. Entonces ir a misa

los domingos, bautizos de los hijos, la noción cristiana que no conocían y no les interesaba se impone ante la necesidad de trabajo que ofrece el Guatilla y con ello, cambios radicales que van incluso hasta en la alimentación, lo que genera traumatismos.

Al llegar estos y la pluralidad, también aparece el protestantismo, que a diferencia del catolicismo es más radical y agresivo y se ubica en sitios emblemáticos para los Yukpas. Es así, como construyen una iglesia dentro de la finca del Cabildo Menor y mantienen allí presencia de un pastor las 24 horas del día. Pero también están al lado del colegio y en el sitio comunitario de reuniones Yukpas; es decir: en el corazón del epicentro de la cultural Yukpa, donde se debaten las ideas, la espiritualidad y planifica el territorio; donde se establecen lazos ceremoniales y políticos.

Esta nueva forma de religiosidad entra en contrapunteo con el catolicismo con el fin de ganar adeptos para cada lado. Situación compleja que deteriora la armonía del pueblo Yukpa, la convivencia y la función comunitaria. Entre otros aspectos de la cotidianidad que van en función de lo espiritual, el territorio, la alimentación y las dinámicas sociales.

El Yukpa, nunca peleaba por ir a arreglar caminos, pero ahora Yukpa es evangélico y no puede uno tomar, no puede hacer muchas cosas que Yukpa hacía antes sin problema. Uno ve a Yukpas evangélicos por allá, y a Yukpas católicos por allá y se perdió unidad. Uno

va a casa de gobernador y está pastor y toca ir a rezar y entrar a iglesia. Uno viene a la Frontera un domingo y ahí está cura que le dice a uno tiene que bautizar hijos, no puede tomar; no puede tratar con pueblo Yukpa. Dicen que las flechas son malas, que no se puede cazar; que todo es malo y pecado. Que un entierro no es así, que toca enterrarlo así y no entiende que Yukpa tiene su propia visión (José, 2016).

Parafraseando la sentencia, la Corte Constitucional expresó que el análisis del artículo 246 de la Constitución muestra cuatro elementos centrales de la jurisdicción indígena en nuestro ordenamiento constitucional: la posibilidad de que existan autoridades judiciales propias; la potestad de estos de establecer normas y procedimientos propios; la sujeción de dicha jurisdicción y de las normas a la Constitución y la ley; y la competencia del legislador para señalar la forma de coordinación de la jurisdicción indígena con el sistema judicial nacional.

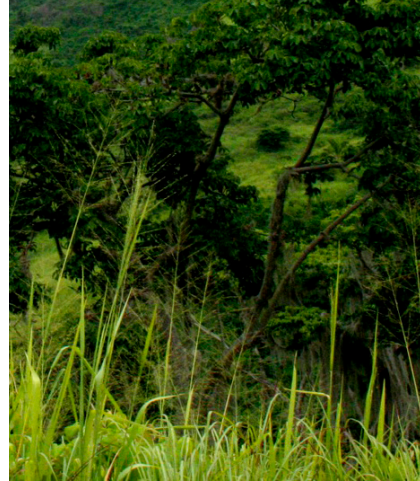
Los dos primeros elementos conforman el núcleo de autonomía otorgado a las comunidades indígenas –que se extiende no sólo al ámbito jurisdiccional sino también al legislativo, en cuanto incluye la posibilidad de creación de “normas y procedimientos”–, mientras que los dos segundos constituyen los mecanismos de integración de los ordenamientos jurídicos indígenas dentro del contexto del ordenamiento nacional. Si bien es de competencia del legislador coordinar el funcionamiento de la jurisdicción indígena y la jurisdicción nacional, el funcionamiento mismo de esta no depende de dicho acto del legislativo (c.f. Corte Constitucional de Colombia, 2018).

A MODO DE CONCLUSIÓN

En teoría los pueblos indígenas gozan de soberanía y autoridad a través del reconocimiento en la Carta Magna. El tema surge y la problemática se agudiza cuando la autoridad o las autoridades, quienes son los encargados de sostener y mantener la cultura, la unidad, la espiritualidad, los ritos y en general toda la cultura Yukpa, son líderes de iglesias protestantes y usen esta nueva forma de percibir la vida, el espacio y la espiritualidad a partir de la dualidad que ofrecen las diferentes religiones y sus consignas.

Esto claramente es un problema en el que los únicos responsables son aquellos cuya idea mezquina de dios, los obliga a radicalizar y deteriorar culturas ancestrales.

La potestad otorgada al Gobierno y a las autoridades eclesiásticas para intervenir en el gobierno de los pueblos indígenas, contraría el artículo 330 de la Constitución Política que prescribe: “de conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”. En este precepto se consagra el autogobierno indígena, cuyo ejercicio puede ser limitado solamente por las disposiciones de la Carta y las expedidas por el legislador; que a su vez deben ser conformes a aquellas. Ni el Gobierno Nacional ni las autoridades eclesiásticas están autorizadas por la Constitución para intervenir en la esfera del gobierno indígena (Corte Constitucional de Colombia, 2018).



Bibliografía

Constitución Política de Colombia . (Miércoles de Agosto de 2018). Artículo 19. Obtenido de <http://www.constitucioncolombia.com/titulo-2/capitulo-1/articulo-19>

Corte Constitucional de Colombia . (19 de Septiembre de 2018). Sentencia T-1022/01. Obtenido de COMUNIDAD INDIGENA-Movilidad cultural e identidad: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2001/T-1022-01.htm>

José, I. Y. (13 de Octubre de 2016). La identidad Yukpa . (L. L. Dimas, Entrevistador)

Menor, J. H. (12 de Noviembre de 2016). La importancia del territorio . (L. L. Dimas, Entrevistador)

MÜLLER, C. (1982). Reflexiones críticas en torno a las relaciones entre la religión y el Estado. *Estudios políticos* , 41-80.

Principio de diversidad étnica y cultural , T-141047 (Corte Suprema de Justicia 18 de Septiembre de 1998).

Reyes, S. M. (10 de Marzo de 2015). Obtenido de LOS YUKPAS: TRANSFORMACIONES TERRITORIALES Y DE ALIMENTACIÓN EN LA SERRANÍA DEL PERIJÁ, DEPARTAMENTO DEL CESAR. ESTUDIO DE LOS RESGUARDOS IROKA Y EL ROSARIO, BELLAVISTA YYUCATAN: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/17163/DuarteReyesSorayaMaria2015.pdf?sequence=1>

Vicariato Apostólico de Machiques . (s.f.). Cultura Yukpa . Obtenido de http://servidor-opsu.tach.ula.ve/alum/pd_4/vica_a_m/html/yukcu.html

Yukpa, C. M. (12 de Noviembre de 2016). El matrimonio Yukpa . (L. L. Dimas, Entrevistador) ■

Publicaciones



HISTORIAS | REGIÓN | TRADICIÓN | CONFLICTOS | MEMORIAS | SABERES



PUBLICACIÓN DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ORALIDADES, NARRATIVAS AUDIOVISUALES Y CULTURA POPULAR EN EL CARIBE COLOMBIANO



Adquiéralos escribiéndonos a:
oraloteca@gmail.com



El pueblo kamkuamo: en búsqueda de una identidad perdida

Pascual Andrés Cossio Romero¹

¹ Estudiante de psicología y antropología de la Universidad Del Magdalena. Semillerista del grupo Oraloteca. Fundador de la cátedra libre e itinerante Sujeto, Cultura y Conflicto.



Resumen:

Son cuatro los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: wiwa, kogui, arhuaco y kankuamo. Así, los kankuamos han tenido que pasar por diferentes procesos tales como la colonización y el modernismo, los cuales llevaron a que su lengua se perdiera y su identidad se viera debilitada. Este pueblo ha generado diferentes procesos de resistencia para conservar, mantener y enseñar a las nuevas generaciones sobre la historia de ellos mismos.

Para hablar de un pueblo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta es menester hacer la mención de los cuatro que allí habitan de otrora: los kogui, los wiwa, los arhuaco y los kankuamo. Estos se ven como los guardianes de lo que sucede en esta montaña, incluso se proclaman como los cuidadores de esta. También, hay una metáfora para explicar esta función a cargo de estas comunidades: ellos se ven como una mesa, o muy bien, una silla de cuatro patas (siendo cada pueblo una de estas patas), y si una de estas patas se cae, toda la mesa se vendría abajo (Ariza, 2001). Esto marca un papel central para las comunidades indígenas que habitan en la SNSM.

Es de vital importancia reconocer la relevancia que toma el territorio para los pueblos indígenas. La cosmovisión de estos le da al territorio una gran importancia para diferentes procesos tales como vestuario, música, lengua, etc. (Gros, y Ochoa, 1998), y son justamente los cambios en la SNSM los que generan dinámicas diferentes dentro de estos, a los cuatro grupos que habitan en este espacio.

Cada pueblo tenía, de antaño, su idioma, una forma única de poder hablar entre sí. No obstante, la llegada de los españoles y el proceso de colonización llevaron a que muchas tradiciones se perdieran. Esto fue lo que sucedió con

los kankuamos, ya que estos perdieron su vestimenta por hacer uso de un vestuario más occidental y, en vista de que ya no se vestía como lo hacían sus antepasados, pasaron a articular el español para que su vestuario combinara con su forma de hablar. Así es como se propone que la lengua hablada por los kankuamos se fue extinguiendo. La pérdida de la lengua propia solo se ha dado en este pueblo, mientras que los otros tres (kogui, arhuaco y wiwa) la mantienen, resistiendo al proceso de colonización sin entregar sus tierras ni sus tradiciones (Pacheco, 2011), y haciendo que actualmente sus vestimentas y sus lenguas sigan ejerciendo procesos de resistencia para mantenerse y presentarse a toda la comunidad colombiana.

¿Qué consecuencias trae para un pueblo que su lengua se extinga? Es una pregunta bastante compleja de responder, pero de la que se podría dar pistas con la siguiente afirmación: “En el siglo XX, lastimosamente, desaparecieron en Colombia cuatro lenguas indígenas (kankuamo, opón-carare, pijao, resígaro), y junto con ellas cuatro maneras de ver el mundo, únicas, irrepetibles y ahora desaparecidas para siempre” (Oscar, 2015). Esa es justamente la gran problemática a la que aspira mostrar este escrito: las culturas que son de tradición oral tienen el inconveniente de perder, potencialmente, su lengua

al no poder ser más articulada, y así no habría otra forma de recuperarla, ya que las sociedades orales y las escritas obedecen a lógicas totalmente diferentes (Ong y Hartley, 2016). En Colombia claramente se han ido perdiendo muchas lenguas autóctonas a causa de la modernización, el desplazamiento de las comunidades indígenas, la necesidad de que se hable español para mantener una economía, etc. Son diferentes las causas por las cuales los pueblos indígenas se las tienen que ver para mantener vivas sus tradiciones, y es justamente que, desde estos puntos, muchas comunidades siguen generando procesos de resistencia para poder seguir mostrando y manteniendo vivas sus tradiciones.

La intención de este escrito, entonces, es mostrar cómo el pueblo kankuamo, después de haber pasado por diferentes situaciones, las cuales los han llevado a perder gran parte de su territorio ancestral, su lengua, incluso la condición de indígenas, hoy siguen generando procesos de unión, reconciliación y resistencia para fortalecer lo que se ha mantenido de sus antepasados. Así pues, se busca que se tome al pueblo kankuamo como ejemplo, para que los otros pueblos indígenas, no solo los de la SNSM, no tengan que vivir las mismas consecuencias, sino que puedan seguir resistiendo y conservando sus tradiciones.

CONTEXTUALIZACIÓN DEL PUEBLO KANKUAMO



📷 Casas tradicionales. Oraloteca, 2015.



© Kankuamas y música. Oraloteca, 2015.

El pueblo Kankuamo es el 0,9 % de la población indígena de Colombia. Este dato que se evidencia en el censo de población realizado en el 2005. En ese momento había 12 714 personas que se reconocían como kankuamos (Ministerio de Cultura, 2010). Para el año 2013, la población incrementó entre un 25 y 30 %, esto según el censo realizado por INCODER, con la intención de la ampliación del resguardo, el cual registró aproximadamente 18 268 personas. En vista de los diferentes procesos de colonización, desplazamiento y monopolización en la SNSM, mucho de lo que hacía parte de los kankuamos fue vendido, lo cual llevó a que el territorio de este pueblo se fuese reduciendo (Arias, 2011). Así pues, en 2003 se reconoce oficialmente el territorio que pertenece a esta comunidad, el cual constituyó el resguardo indígena kankuamo, con una amplitud de más

o menos 40 000 hectáreas. En este espacio se distribuyeron las doce comunidades del pueblo, las cuales se ubican en Atánquez, Chemesquemena, Guatapurí, Las flores, Pontón, Mojado, Ramalito, Rancho de la Goya, Los Haticos, La Mina, Murillo y Río Seco (Montero y Vanegas, 2015). De igual forma, hay presencia de integrantes del pueblo kankuamo habitando en Valledupar, o muy bien, en Bogotá, a causa del desplazamiento.

En este orden de ideas, en la búsqueda por reivindicar un pueblo ancestral de la SNSM, los indígenas kankuamos cuentan su historia a partir de la gran lucha que han tenido que dar en los últimos años, no solo a nivel territorial, sino también a nivel de poder conservar su propia identidad. Así pues, han negociado, resistido y debatido por su territorio, el cual denominan sagrado y que les pertenece, porque siempre

han hecho parte de este lugar. Es así como esto les confiere la condición de únicos propietarios y protectores de dicho espacio.

EN BÚSQUEDA DE UNA IDENTIDAD

Es necesario reconocer que, con la conquista, en el territorio que se encontraba más abajo de la SNSM fueron llevados a cabo los procesos de colonización más rápidos por el fácil acceso que se tenía sobre este lugar. Esto llevó a que se promulgara el habla del español en el pueblo kankuamo con el fin de poder desarrollar mucho más fácil los procesos de comercialización. Es así como el fenómeno del mestizaje se presentó con más rapidez sobre la comunidad, dándose una colonización a nivel cultural, territorial y económico en el siglo

ES DE VITAL IMPORTANCIA RECONOCER LA RELEVANCIA QUE TOMA EL TERRITORIO PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS. LA COSMOVISIÓN DE ESTOS LE DA AL TERRITORIO UNA GRAN IMPORTANCIA PARA DIFERENTES PROCESOS TALES COMO VESTUARIO, MÚSICA, LENGUA, ...

XVIII; lo que más contribuyó a este proceso fue la presencia de misiones que mostraron la iglesia católica al pueblo kankuamo (Talco, 1994). En este orden de ideas, se puede revisar la siguiente información:

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX la región de Rioseco se convirtió en hatos ganaderos y sembradíos de maíz y plátano. En Atánquez hacia el final del siglo XVIII se congregaron los kankuamo que antes cultivaban sus fincas dispersas en diferentes pisos térmicos, para empezar desde entonces a cultivar caña de azúcar para producir panela y mieles; fue cuando se construyó la iglesia, y los sacerdotes comenzaron a habitar en forma más o menos permanente en el pueblo: llegaron

las misas y las confesiones, las doctrinas y las procesiones. Llegaron los capuchinos, el colegio y los inmigrantes guajiros cuando Atánquez fue capital del Territorio Nacional de Nevada y Motilonos en las últimas décadas del siglo XIX. Con el siglo XX entró la luz y la carretera y se marcharon las apariciones y visiones de las calles oscuras. Sacos para empacar café, mochilonas para cargar mercancías en animales y sombreros de palma jipijapa, salían por miles de Atánquez, inserto ahora en los circuitos comerciales de la costa Caribe. La cultura indígena de los kankuamo parecía entonces condenada a eclipsarse, diseminada en retazos de la memoria (Morales & Pumaréjo, 2003).

La influencia de la economía, la iglesia, el vestuario, y por supuesto la necesidad de hablar español para poder sobrevivir en un nuevo orden político, llevó a que el pueblo kankuamo dejara de lado el uso de sus mochilas y trajes tradicionales, dándose como resultado que estos se vistieran como lo hacían los blancos (Coronado, 2010). Empero, la pérdida de su lengua también fue por esta influencia, ya que muchos al vestirse diferente debían también hablar diferente, para dar cuenta de que sí podían usar un estilo alterno, lo cual llevó a que se fuera perdiendo una identidad dentro del pueblo. Así, la tradición de hablar la lengua kankuamo, o como se denominó en un momento “atanque” (Talco, 1994), se fue perdiendo, y esta comunidad en algún momento dejó de ser reconocida como pueblo indígena (Villa, W y Houghton, 2005) lo cual llevó a que los otros tres pueblos de la SNSM apoyaran a los kankuamos para que fuesen reconocidos de nuevo como indígenas. Incluso, se puede encontrar la siguiente información sobre lo que dicen los kankuamos de sí mismos: “Renacer kankuamo con la premisa de que no somos descendientes de los kankuamos, somos kankuamos” (Murcia, & Rodríguez, 2016).

Es de vital importancia reconocer el valor que da una lengua a la identidad de un país, una sociedad, y en este caso, a un pueblo indígena. La pérdida de esta representa la pérdida de años y años de saberes, saberes que no podrían volver a articularse, ya que cuando una lengua indígena,

que no ha podido tener su escritura, se pierde, no habría nada que se pueda hacer para que regrese. Incluso, esta fue una advertencia que se le hizo al pueblo Kankuamo en 1886:

El asiento de las autoridades del Territorio Nacional, y entre todos los pueblos de la Nevada el más poblado, menos ignorante y más trabajador. Además de los indígenas de pura raza, hay muchos mestizos y numerable número de civilizados, con cuyo contacto van los indios adquiriendo nuevas costumbres... pocas son las indias que visten la primitiva manta... se habla una lengua muy semejante a la guamaka; pero si un tiempo no se fija en algún libro, no pasarán quizás dos generaciones sin que se haya olvidado por completo, pues raro es el joven que lo sepa, o por lo menos que lo hable, porque se avergüenzan de una lengua que les parece poco de acuerdo con su traje de españoles. (Celedón 1886, en Talco, 1994)

Situación crítica para un pueblo que se ve ya identificado en dinámicas externas a su cosmovisión, lo cual trajo como resultado que se perdieran prácticamente todas sus tradiciones, pero que después de muchos años estos volvieron a creer en el saber de sus antepasados y empezaron a redimirse de una u otra manera. Esto ha llevado a que se tomen acciones de resisten-

cia, fortalecimiento de los aspectos culturales que hasta hoy siguen vivos, con la intención de transmitirlos a las nuevas generaciones, las cuales serán responsables de su identidad, y hoy por hoy se sigue reforzando.

Así pues, con la nueva Constitución de 1991, los kankuamos pasan a ser reconocidos de nuevo como el cuarto pueblo indígena de la SNSM, y tiempo después se retorna el territorio que pertenece a este grupo. De esta forma, se crea en 1993 la Organización Indígena Kankuama (OIK) en el Primer Congreso del Pueblo, siendo esta la organización que representa a los indígenas kankuamos frente al Estado y fomenta en el grupo el fortalecimiento y recuperación de la identidad, la autonomía y el territorio (Rodríguez, 2014). Es de esta forma como la comunidad está luchando por reforzar su identidad y poder dejar en alto su nombre y su cultura a partir de la fabricación de mochilas en fibra de fique, por lo cual este pueblo ha sido reconocido desde antaño.

HACÍA LA EDUCACIÓN DE UNA IDENTIDAD

Con los diferentes procesos que se han llevado a cabo, este grupo social sabe muy bien que no sería posible rescatar su lengua, pero sí pueden reforzar los elementos culturales que aún siguen viviendo. Es por esta razón que se han llevado a cabo proce-





sos de educación propia (de kankuamos a otros kankuamos) con el fin de que las nuevas generaciones puedan conocer lo que sucedió con su pueblo, que conozcan su historia, y esta educación se inicia “desde antes de nacer el niño y va mucho más allá de la muerte” (Rodríguez, 2014). Así pues, reconociendo su historia, se busca que las nuevas generaciones no caigan en los mismos errores que sus antepasados, para así mantener las tradiciones que aún siguen vivas dentro de este pueblo. De esta manera, la enseñanza en este pueblo representa lo siguiente:

Para el pueblo indígena kankuamo es en la educación propia donde se da cumplimiento a la Ley de Origen. En ella se acude a la familia, la comunidad, el trabajo colectivo y la tradición oral. Implica todo aquello que se aprende cuando se está atento a la naturaleza misma, unido a los conocimientos y dones de las personas que dan buen uso a su sabiduría y a su inteligencia para así consolidar una formación integral que se soporte en el respeto por la comunidad, por la tradición, por el territorio, por la autonomía y por la persona indígena. (Arias, Amador y Toro, 2008, p. 20)

Es así como se propone un modelo propio de educación, el cual fue creado por las necesidades que proponía

el mismo pueblo. Así se busca afianzar la identidad y la agencia de la comunidad. Se propone este modelo de educación a partir de:

La necesidad de una educación propia se ha manifestado constantemente y es la razón de ser de Makú Jogúki- Ordenamiento Educativo Kankuamo, no sólo para el proceso de recuperación cultural como tal, sino para la preservación del conocimiento y prácticas culturales kankuamas de hoy. (Arias, Amador y Toro, 2008, p.16)

Es así como el pueblo kankuamo se levanta contra la educación impuesta por la sociedad dominante y busca formar y educar a sus mismos integrantes a partir de las mismas necesidades de estos, sin tener ninguna injerencia externa, ya que creen que fue a partir de esta educación impuesta que se fue perdiendo la identidad kankuama en un primer momento, más aún con la fuerte influencia de que se hablara en español (Castro, 2010). Hoy por hoy es evidente que las clases que reciben las nuevas generaciones kankuamas son en español, pero ya no obedece a dinámicas ajenas al pueblo, sino que solo se plantean nociones y problemáticas en contexto.

Aunque se busque una educación propia, el pueblo kankuamo se ve obligado a recibir ayuda del Estado, y hay dos componentes en los cuales se trabaja con bastante incidencia en las nuevas generaciones: la música y la confección de mochilas de fique. La música se puede aprender en las

mismas casas o en escuelas, al igual que la confección de las mochilas. No obstante, como narra un profesor de música, “me tocó cerrar la escuelita porque el Gobierno lo ayuda a uno es cuando quiere [...] Ya hace tres años que no me ayudan, por eso me tocó cerrar la escuelita de música” (Álvarez, T, comunicación personal, 2018). Así pues, aunque el gobierno deba proteger los derechos de las comunidades indígenas, este sigue vulnerándolos, dejando de lado la inversión social y educativa la mayoría de las veces. Es por esta razón que la educación kankuama se ve como una forma de resistencia, ya que esta forma integralmente a los estudiantes, pero no obedece a una lógica ajena, lo cual también ha llevado a que se presenten discusiones acerca de si los estudiantes de estas escuelas podrían salir preparados para, no solo presentar, sino para tener buenos resultados en las pruebas ICFES, para lo cual el pueblo kankuamo ha demostrado que la educación es integral y forma en diferentes áreas, las cuales, a hoy, ya hacen parte de las dinámicas del pueblo (Rodríguez, 2014).

Así pues, los kankuamos con sus procesos de lucha y resistencia pasaron por una educación que se describe de la siguiente manera:

Estaba regida por los lineamientos nacionales y era impuesta; en ella se daban conocimientos de segundo nivel, es decir que no se adquieren mediante la observación y la experiencia directa en la naturaleza y el entorno. En la educación que tenían se educaba para

preparar a los jóvenes a competir en el mercado y no para defender la cultura y nuestra tradición; se impartía a través de pedagogías educativas que no articulaban lo tradicional, se evaluaban por rendimientos académicos de los estudiantes y no se tenía en cuenta la falta de preparación de algunos docentes ni su desempeño como personas. (Arias, Amador y Toro, 2008, p.16)

Y la educación que en la actualidad se puede hallar en las aulas de clase que se ubican en territorio kankuamo, va en relación con conocer, fortalecer y divulgar lo que fue, es y será este pueblo. Claro, sin dejar de lado ramas tales como las matemáticas, que tan importantes han sido para este pueblo, pero siempre manteniendo la necesidad de reconocer el contexto y el uso práctico que se le puede dar a los saberes aprendidos. De esta manera, se reconocen diferentes elementos propios del pueblo Kankuamo que son vitales para la enseñanza:

En el pueblo kankuamo existe una rica y vasta tradición oral representada en mitos, leyendas, cuentos, historias, parábolas, acertijos. Estos elementos constituyen la columna vertebral para la enseñanza de las nuevas generaciones, como quiera que a través de ella los niños aprenden normas de comportamiento, de relación social, la visión del mundo, las leyes de la naturaleza y los principios de la ley de origen. (Rodríguez, 2014)

De esta forma, se crea en 1993 la Organización Indígena Kankuama (OIK) en el Primer Congreso del Pueblo, siendo esta la organización que representa a los indígenas kankuamos frente al Estado y fomenta en el grupo el fortalecimiento y recuperación de la identidad, la autonomía y el territorio (Rodríguez, 2014)..

CONCLUSIONES

A partir de lo visto hasta el momento, se podría decir que el pueblo kankuamo ha pasado por diferentes situaciones, las cuales los han llevado a estar en un estado de vulnerabilidad tal, que han tenido que perder su lengua, sus vestuarios, en otras palabras, gran parte de su identidad. Esto por supuesto, partiendo desde la llegada de los españoles y la interacción directa que este grupo tuvo con estos últimos, lo cual permitió que el proceso de colonización y de devenir católicos fuese más efectivo. En vista de esto, el pueblo kankuamo se vio identificado con vestuarios españoles, los cuales empezaron a usar gradualmente, e hizo uso del castellano. A causa de esto, la articulación de su lengua se fue perdiendo considerablemente, así, hasta el detrimento y la extinción de esta. Es justamente así como la colonización tuvo tanto impacto en la cosmovisión de los

pueblos indígenas, ya que sus lenguas no eran las más adecuadas para adorar a los dioses católicos o cristianos (Todorov y Burlá, 1987). Fue así, por medio de las creencias religiosas impuestas, que los pueblos indígenas fueron renunciando a sus saberes, sus tradiciones, sus territorios e incluso sus identidades.

No obstante, es de resaltar que los pueblos indígenas siguen resistiendo, no ya a una colonización española, sino a un modernismo decadente que busca homogeneizar a todos: que usen un mismo tipo de ropa, que hablen una sola lengua y que sean llevados por los axiomas que el capitalismo estipula (Lander, 2010). Justamente saltándose a estas lógicas es que las comunidades indígenas han podido resistir, en especial el pueblo kankuamo, pues, aun después de perder su lengua, de perder su condición

de indígenas ante el gobierno, ser desplazados de sus territorios a causa de engaños o por la violencia, etc. han podido organizarse de tal forma que han llevado a cabo procesos de fortalecimiento, conservación y enseñanza del saber, que hasta hoy conservan. Son las nuevas generaciones las que tienen la responsabilidad de mantener viva una cultura que en diferentes momentos de su historia ha parecido que agoniza.

En esta resistencia que el pueblo kankuamo ha mostrado, se hacen partícipes a los papás, abuelos y bisabuelos para que puedan contribuir a mostrar lo que identifica más a este pueblo en la actualidad, y es la fabricación de mochilas de fique y el interpretar música, ya que es un saber que se debe pasar de una generación mayor a una menor:

Es algo que se lleva adentro, viene de los abuelos de los abuelos, de los bisabuelos y más atrás; tejer es que la abuela le enseñó a la mamá y ella a nosotras y nosotras a los hijos, los nietos y a todo aquel que podemos a incentivarlo para que aprende (Murcia y Rodríguez, 2016).

Es así entonces que, a partir de la unión no solo de un pueblo, sino de

las familias y los grupos sociales más cercanos, es que se ha podido mostrar, no todo lo que fue el pueblo kankuamo a las nuevas generaciones, pero sí aquello que hasta el momento se mantiene vivo.

De igual forma, el pueblo kankuamo se hace responsable de su pasado y acepta los errores que se cometieron, y es lo que esperan enmendar con las nuevas generaciones, las cuales tienen que vérselas con una sociedad que cada vez más desdeña lo que es diferente o alterno. Es por esto que los integrantes de este pueblo se toman como ejemplo para que esto no les suceda a otras comunidades indígenas, las cuales deben resistir diariamente para mostrarse tal cual son. Incluso, advierten a uno de los pueblos hermanos de la SNSM con lo siguiente:

Dentro de la Sierra nevada hay cuatro pueblos: los koguis, los arhuacos, los wiwas y nosotros. Nosotros perdimos nuestros vestidos hace mucho tiempo, nosotros los fabricábamos, pero eso se perdió. Los koguis y los arhuacos aún fabrican sus vestidos; aunque muchos comprenden los materiales lo importante es que ellos mismos fabriquen su ropa. Y con los wiwas, ellos ya es-

tán perdiendo muchas cosas, ellos ya compran la ropa hecha, entonces es malo para el pueblo esto, porque no hay alguien propio que fabrique su ropa sino otros. Entonces los wiwas ya están perdiendo algo, así como nosotros perdimos algo hace mucho tiempo. (Álvarez, T, comunicación personal, 2018)

Es entonces de vital importancia reconocer las dificultades que tienen los pueblos indígenas, no solo los de la SNSM, ni del Caribe Colombiano, sino todas las que hacen parte de Colombia, las cuales diariamente se van fragmentando más y más, y están siendo desplazados de sus territorios sagrados, los cuales tienen gran significación para la cosmovisión de ellos.

Es menester incluir estas comunidades en los discursos institucionales para que la academia empiece a investigar y presentar resultados que contribuyan a reconocer las necesidades que estas comunidades tienen. Es así como el ejercicio de las ciencias sociales se hace manifiesto, al momento de tratar de reivindicar un pueblo, un grupo social o incluso un sujeto que haya sido apartado porque no obedece a las lógicas que una ideología impone.

- Arias, J., Amador, B., y Toro, C. (2008). Makú Jogúki. Ordenamiento educativo del pueblo indígena kankuamo. Sierra Nevada de Santa Marta. Documento del Resguardo Kankuamo.
- Arias, H. (2011). Territorio Indígena Kankuamo: proceso de reconfiguración del resguardo desde las dimensiones socioculturales (Tesis Magister). Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Escuela de Planeación Urbano Regional.
- Ariza, S. (2001). La ciencia y la tecnología en la cosmogonía de las etnias de la sierra nevada de Santa Marta. *Jangwa Pana*, 1(1), p. 119-122.
- Castro, C. M. (2010). La educación indígena ika, kankuama, nasa, wayúu y mokaná fortalecen la interculturalidad en Colombia. *Educación y humanismo*, 12(19), p. 17-34.
- Coronado, S. (2010). Tierra, autonomía y dignidad: Conflictos territoriales de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: CINEP.
- Gros, C., y Ochoa, Á. (1998). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista mexicana de sociología*, 17(4), p. 181-207.
- Lander, E. (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *América Latina en movimiento*, 452, p. 1-3.
- Ong, W. J., y Hartley, J. (2016). Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica.
- Oscar, R. (2015). La situación lingüística actual en Colombia: en búsqueda de la pluriculturalidad. *Revista rusa de Lingüística* 43(2), p. 284-288.
- Ministerio de Cultura. (2010). Kankuamos, guardianes del equilibrio del mundo. Recuperado el 01/05/2018 En: www.mincultura.gov.co.
- Montero, C, y Vanegas, M. (2015). Memoria de una cultura que se niega a desaparecer: Historia y transformación cultural del pueblo indígena Kankuamo 1975-2003 (Doctoral dissertation, Universidad de Cartagena).
- Morales, T, y Pumarejo M. (2003). La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX – XVIII. Serie Encuentros. (Tesis laureadas), Facultad de Ciencias Humanas.
- Murcia, M, y Rodríguez, C. (2016). Memoria de Oficio: Etnia Kankuama Valledupar Cesar.
- Pacheco, A. (2011). El universo tejido. *Agenda Cultural Alma Máter*, 71(5), p 4-20.
- Rodríguez, G. (2014). El papel de la educación en el fortalecimiento del proceso social y político del Pueblo Indígena Kankuamo (Master's thesis, Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales).
- Talco, J. (1994). Los Kankuamos: un pueblo indígena en reconstrucción. Bogotá: ONIC.
- Todorov, T. y Burlá, F. B. (1987). La conquista de América: el problema del otro. México. DF: Siglo XXI.
- Villa, W., y Houghton, J. (2005). Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004. *Iwgia*. ■

Evaluación de los
resultados de la
construcción y el
funcionamiento del
pueblo cultural del
cordón ambiental y
tradicional de la Sierra
Nevada de Santa Marta:
caso del pueblo wiwa
de Achintukua,
municipio de San Juan,
sur de La Guajira



Por: Luis Martínez

Antropólogo



📷 Pueblo tradicional en Achintukua construido por DPS. Fuente: Luis Martínez año 2012

Introducción

E

l presente informe son los resultados obtenidos en la evaluación del Pueblo Cultural wiwa de Achintukua, cuya construcción hace parte del “Proyecto Cordón Ambiental y Tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta”. El informe presenta los resultados en torno al acceso a programas sociales estatales, enfoque diferencial y de calidad en programas sociales y en la infraestructura construida, capacidades instaladas en autoconsumo y sostenibilidad, dinámicas culturales, consolidación territorial, concertación y presencia del Estado.

La evaluación se hizo con base en una metodología etnográfica de corte cualitativo, la cual se aplicó entre los meses de abril y julio de 2012 en el pueblo cultural Achintukua. Durante este periodo de tiempo se realizó el ejercicio de observación-participante en el pueblo en mención, explorando etnográficamente los resultados según los siete ejes de evaluación, y de manera complementaria se entrevistó al Mamo, Comisario, familias beneficiarias y residentes del pueblo, a los miembros de la organización wiwa, los docentes y personal de salud residente en el mismo.

Previo a la presentación de resultados, se describe una breve caracterización del pueblo cultural de Achintukua, con la cual se contextualizan los principales aspectos del pueblo, dando cuenta de sus prácticas a nivel

sociocultural, económico y político. Posterior a dicha contextualización se presentan los resultados en torno a los ejes evaluados.

LA CONCERTACIÓN

Las entidades del Estado y la organización wiwa realizaron varias reuniones de concertación desde el año 2009 hasta el 2010, del proyecto del pueblo cultural de Achintukua. En una primera reunión se propusieron las obras occidentales y comunales; otra fue dedicada para el diseño de las casas y cuatro más fueron con el cabildo gobernador. Por último, se realizaron nueve visitas técnicas y de seguimiento en terreno antes de hacerse el acto de entrega del caserío. Algunos wiwas que pertenecen a la dirigencia de la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (OWYT) expresaron que las concertaciones que se realizaron con el gobierno en el proyecto de cordón ambiental fueron negativas por el hecho de que las entidades de gobierno no consultaron a los wiwas, sino que acordaron directamente con el Consejo Territorial de Cabildo (CTC), que es el ente con quien las instituciones tienen que concertar los diferentes programas y proyectos que se van a realizar en las comunidades indígenas que están en el resguardo Kogi-Malayo-Arhuaco, siendo para la OWYT

el CTC un vocero intermediador; sin embargo, este no tuvo en cuenta la opinión de los indígenas.

Las decisiones de los wiwa para la construcción de Achintukua como pueblo talanquera, la tomaron los cabildos arhuaco y kogi, olvidando su papel como el filtro de la defensa de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. En su afán de conseguir los recursos del gobierno, los arhuaco y los kogi comenzaron a construir el proyecto de las talanqueras, mientras que los wiwa estaban indecisos y, al no tener claro si aceptaban o dejaban perder los recursos económicos del Estado, optaron por construir el caserío en el año 2010.

En el proceso de construcción del pueblo cultural de Achintukua participaron: la comunidad wiwa, las autoridades de la OWYT, la Agencia Presidencial para la Acción Social, la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, la Fundación Santo Domingo, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), Corpoguajira, la Gobernación de La Guajira y el Municipio de San Juan. Además de las consultas realizadas por el cabildo wiwa a la comunidad, participaron autoridades locales como el comisario y los Mamos en la toma de decisiones para la ejecución de la estrategia. Toda la responsabilidad de la construcción del pueblo cultural de Achintukua recayó en el cabildo go-

bernador wiwa Rafael Malo Villazón, este fue representante de la OWYT ante los distintos actores involucrados en el proceso de concertación y construcción del pueblo cultural. Una de las entidades del gobierno que jugó un papel muy importante en la construcción del pueblo cultural de Achintukua fue Acción Social, estando como gerente de la estrategia del Cordón Ambiental el señor Edward Álvarez, quien fue el representante en los procesos de concertación y de ejecución del proyecto con las autoridades wiwas.

El ICBF participó en el establecimiento del restaurante escolar de la escuela de primaria de Achintukua, que también prestará los servicios a los estudiantes de bachillerato del centro etno-educativo. Mediante el convenio de cooperación No. 024 de 2010, la Fundación Santo Domingo, Acción Social y la Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta se comprometieron a ejecutar las obras del Centro de Salud, el Centro etno-educativo, el Internado, el restaurante escolar y el sistema de acueducto. La Gobernación de La Guajira realizó el mejoramiento de la vía, construyendo 1 000 metros lineales de placa huella, mientras que el municipio de San Juan contribuyó con 222 metros. Por último, está Corpoguajira que mediante el convenio 0002 se comprometió al saneamiento del resguardo en la zona del pueblo cultural.

Las concertaciones entre entes territoriales y gubernamentales a nivel nacional, junto a la OWYT, fueron complejas. Estas entidades vieron la inexperiencia del cabildo gobernador, pero a pesar de ello le propusieron soluciones al problema de la salud, la educación y el saneamiento de tierras para el resguardo. Otro factor que jugó un papel determinante fue el rompimiento de negociaciones de los excabildos con las autoridades espirituales (Mamo) ya que estos habían adivinado que el caserío se hiciera en la vereda el Totumo o el Piñoncito en el río Ranchería. De esta manera se rompió el compromiso de no construir el pueblo Talanquera en Achintukua. A esto se le sumaba el hecho de que algunos estaban a favor de que se hicieran unos pueblos, pero no talanqueras sino culturales en las partes bajas de la Sierra, que sirvieran de frontera para el territorio. Las autoridades wiwas nunca estuvieron de acuerdo con esto y fue manifestado por el cabildo gobernador de esa época, Otoniel Chimusquero, debido a que el pueblo talanquero estaba siendo gestionado por el gobierno y no por la propia comunidad y la organización wiwa:

Aquí no hubo consulta con la organización wiwa y mucho menos al interior de las comunidades, nosotros vimos que el gobierno llamaba a los tres señores del CTC y ellos fue-

ron los que decidieron que sí, la cual el cabildo wiwa nunca estuvo de acuerdo, por eso fue que en la zona wiwa no se hizo el pueblo talanquera cuando el señor Otoniel Chimusquero estaba de cabildo (Loperena, 2010).

De lo anterior se puede analizar que las entidades de la nación no realizaron una concertación con los mayores y las autoridades tradicionales wiwas, por lo tanto, si el gobierno quería hacer un caserío en territorios de esta comunidad indígena tenía que hacer una consulta con todos los poblados que están en la zona para que ellos, en sus asambleas y discusiones internas, debatieran si escogían el proyecto del pueblo talanquera o cultural. Otro de los puntos críticos fue que los representantes wiwa le exigían al gobierno la destinación de esos recursos para la compra de tierras, pero las entidades encargadas fueron muy enfáticas al decir que esos capitales estaban reservados para la construcción de obras sociales en el pueblo que se pensaba construir. Las autoridades wiwas le manifestaban que ese dinero estaba amarrando a un sin número de entes que no tenían nada que ver con los procesos que estaban realizando las entidades del gobierno. Igualmente, declaraban que los recursos destinados a la construcción de este proyecto tenían un amarre político y no iban a dejar que se construyera. Edward

Álvarez les respondió a los líderes wiwas:

Si no van a construir el pueblo, me llevo los recursos. Nosotros le contestamos con mucho gusto lléveselos, que nosotros no los necesitamos y aunque tenemos necesidad, pero nosotros no aceptamos a que nos venga a imponer nada. (Entrevista realizada a Pedro Loperena)

El día que se decidió la construcción del pueblo talanquera o cultural, se hizo una consulta a las autoridades tradicionales y estos expresaron a los líderes de la organización wiwa que el pueblo iba a traer problemas por el control social de las personas que lo iban a habitar. En ese tiempo el funcionario de Acción Social estaba negociando la construcción del pueblo wiwa con la representación de Edward Álvarez. Este consultaba a los líderes indígenas por qué no querían la construcción del pueblo, pero estos respondían que sus mayores sí lo querían, sin embargo, estaban adivinando el sitio en donde se podía construir:

Nosotros tampoco estuvimos de acuerdo en que se construyera ese pueblo, ya que hay muchas comunidades que están pasando necesidades, y además todo se concentra en ese pueblo porque la salud va estar ahí, la educación y las compras de tierras se van a concentrar en ese solo pueblo. Nosotros lo que vemos es que muchas comunidades no van a recibir apoyo (Loperena, 2010).

Lo que se entiende era que los líderes wiwas no querían el proyecto del Cordón Ambiental y tampoco había claridad sobre los compromisos que el cabildo gobernador iba adquirir con el Gobierno Nacional por las construcciones de las obras en el pueblo talanquero o cultural. Con la entrada de Rafael Malo Villazón como nuevo cabildo gobernador, se impulsaron las concertaciones con las entidades gubernamentales para la construcción del pueblo cultural:

El nuevo cabildo llegó con la idea de construir un pueblo, que él no se iba a quedar sin pueblo, porque esos pueblos tienen puesto de salud, colegios y compran tierras alrededor de esos pueblos (Gil, 2010).

El nuevo cabildo entró en contradicción con los Mamos ya que estos no querían que se construyera el pueblo, por lo tanto, los wiwas no respetaron los conceptos de las autoridades espirituales y decidieron construir el pueblo cultural en Achintukua. Los Mamos que no estaban de acuerdo con la construcción del pueblo se basaban en que Achintukua es un sitio sagrado para el pueblo wiwa. Por otro lado, existía el temor por un posible problema social ya que los indígenas son muy susceptibles al alcohol, y al estar cerca de pueblos esto se podría presentar. Otro inconveniente era el matrimonio entre indígenas y campesinos.

Las autoridades wiwas como algunos Mamos de la organización, siempre manifestaron un no al proyecto del

Cordón Ambiental en todo el tiempo en que se dieron las concertaciones, “es tanto que el Cabildo nunca le presentó el proyecto al pueblo, si esto se lo hubiera presentado al pueblo de seguramente el pueblo lo rechazaría” (Entrevista realizada a Víctor Loperena). En la temporalidad de la concertación salieron a relucir los recursos que ya estaban asignados para la construcción y, como ya se había mencionado sobre la falta de experiencia del cabildo en las negociaciones con las entidades estatales y sufriendo división en las autoridades, se optó por aceptar los recursos y dejar que se ejecutara el proyecto. Además, la Asamblea Indígena dio como pretexto que los recursos que se asignarían al proyecto talanquera les servirían a los wiwas en la construcción del colegio de bachillerato y un internado, ya que carecían de estas infraestructuras en su territorio.

En esas dinámicas de concertación entre las entidades, el CTC y el Cabildo Gobernador wiwa, se logró llegar a un acuerdo con una parte de la comunidad, ya que la otra persistía en la no construcción del proyecto en Achintukua. Con parte de la población a su favor y la ayuda de los Mamos del departamento del Cesar, comenzó la construcción del poblado talanquera en Achintukua. Además, el nuevo representante de la comunidad fue coordinador de educación del pueblo wiwa, y este veía en la construcción del caserío talanquera la opción de tener un colegio de bachillerato y un internado, para que los niños no fueran a estudiar a San Juan. Pero aun así, las dinámicas de diálogo fueron diferentes, pues se menciona

En su afán de conseguir los recursos del gobierno, los arhuaco y los kogi comenzaron a construir el proyecto de las talanqueras, mientras que los wiwa estaban indecisos y, al no tener claro si aceptaban o dejaban perder los recursos económicos del Estado, optaron por construir el caserío en el año 2010.

Las autoridades wiwas le manifestaban que ese dinero estaba amarrando a un sin número de entes que no tenían nada que ver con los procesos que estaban realizando las entidades del gobierno.

que el cabildo gobernador wiwa firma el documento de la construcción del pueblo de Achintukua, porque de esa forma tenía derecho a participar en las concertaciones que se estaban dando con Acción Social y el CTC.

En medio de toda esta problemática en tema de concertaciones entre las entidades estatales y las autoridades wiwas, comenzaron a darse diálogos entre el pueblo y los Mamos. El estado tenía que sujetarse a los plazos que las autoridades wiwa proponían para que se desarrollara el proyecto de la construcción del plan. Los indígenas propusieron que el proyecto estuviera listo en octubre de 2011 para que la comunidad valorara las obras y así los niños estuvieran entrando a clase en enero de 2012.

Entre las propuestas constaba una capacitación que los constructores tenían que hacer con la comunidad para presentar los contratos y así diseñar los planos, conforme las solicitudes de los wiwas. Sin embargo, para junio del año 2012 no se habían entregado las obras de la construcción del colegio y el internado, por lo tanto, los wiwas no saben qué se hizo porque nunca se les presentaron los planos y los diseños de las construcciones.

PERCEPCIÓN SOBRE ASPECTOS PROBLEMÁTICOS EN LOS PROCESOS DE CONCERTACIÓN IMPLEMENTADOS

En estos espacios de concertación también se dieron tensiones sobre el

concepto de Cordón Ambiental, implementado por las entidades del Estado y el concepto de pueblo cultural. Los wiwas, en los espacios de diálogo con CTC, hablaron de los pueblos culturales como lugares que tiene cada comunidad de la Sierra como sitios sagrados o de pagamento, debido a que los Mamos siempre depositaban pagamentos en puntos estratégicos en la frontera del resguardo. Estos eran para que se detuvieran las enfermedades y los conflictos:

Los Mamos bajan a realizar esos pagamentos, y esos puntos con el tiempo cayeron en manos de colonos y estos les restringían la entrada a los Mamos, y ya no se podía hacer el uso de esos lugares como sitios de pagamentos, porque estaban privatizados y la mayoría siguen estando privatizados (Loperena, 2010).

Para el coordinador de Derechos Humanos del pueblo wiwa, el gobierno cogió este concepto y lo convirtió en una política entendida como construcción de casas, algo que entraba en contradicción con el pensamiento indígena, ya que para ellos las casas no le van a dar la permanencia en el territorio y el manejo de los sitios sagrados. Con base en esto llegaron los debates de los conceptos entre los indígenas y las entidades del gobierno:

Ellos hablaban de un cordón ambiental, nosotros le decíamos un cordón es lo que nosotros entendemos el que tiene el zapato y la Sierra no es un zapato, otras veces lo llamaban cinturón ambiental y les decíamos ahora que nos van a

fajar, o nos iban a colocar una bincha ambiental (Loperena, 2010).

De lo anterior, las entidades del gobierno no tenían claro el concepto de pueblo talanquero y el Cordón Ambiental. En todas estas discusiones, los wiwas decidieron llamar al pueblo talanquero de Achintukua como pueblo de permanencia cultural de Achintukua, debido a que el concepto de talanquero, para los indígenas wiwas, tenía otro significado:

El pueblo talanquero lo veíamos como el límite hasta donde llegaríamos nosotros. Era como si el gobierno nos dijera hasta aquí van a llegar ustedes. Lo veíamos que hasta aquí va a ser el pueblo y hasta aquí van a llegar ustedes. Del pueblo para allá no íbamos a tener acceso. Nosotros decíamos no podemos pensar así, eso debe ser un pueblo de permanencia cultural para legitimizar la identidad, la educación, la salud y la lengua propia (Villazón, 2012).

De todo este proceso de la consolidación del Cordón Ambiental de la SNSM, entre entidades del Estado y autoridades indígenas, el que salió favorecido con buena imagen fue el Estado, aunque todavía se sientan voces en su contra por entrar en territorio ancestral. Lo cierto es que la organización wiwa y las comunidades del pueblo cultural de Achintukua se sienten agradecidas con los múltiples beneficios que recibieron del DPS,

antes Acción Social. El gobierno cumplió la voluntad de las comunidades indígenas al construirles los pueblos culturales e implementar en ellos programas de seguridad alimentaria y saneamiento de los resguardos. El ente gubernamental nacional hizo que los gobiernos locales también participaran de la construcción de los pueblos culturales y esta iniciativa también ha sido apoyada por las ONG. Si bien las entidades gubernamentales respondieron a las demandas de los poblados indígenas, algunas líderes plantean cuestionamientos internamente, como el caso de Leonor Zalabata, líder arhuaca que considera:

Estamos de acuerdo en que parte fundamental para la permanencia de los pueblos indígenas, nuestra identidad propia y el sostenimiento del medio ambiente está dada por el territorio tradicional. Es indiscutible que los territorios indígenas son fundamentales. Pero lo que está ocurriendo es una pérdida de la autonomía de los pueblos indígenas suplantada por la decisión de las políticas nacionales (Ulloa, 2010).

Por otra parte, Leonor Zalabata analiza que el proceso de cómo fueron concedidos los pueblos culturales “no conduce al fortalecimiento de la autodeterminación y autonomía de sus pueblos, dado que ha sido el gobierno, quien ha definido cómo y dónde establecer las nuevas comunidades” (Actualidad Étnica, 2009). Este planteamiento de la líder arhuaca se acer-

... las entidades del gobierno no tenían claro el concepto de pueblo talanquero y el Cordón Ambiental. En todas estas discusiones, los wiwas decidieron llamar al pueblo talanquero de Achintukua como pueblo de permanencia cultural de Achintukua, debido a que el concepto de talanquero, para los indígenas wiwas, tenía otro significado:

Las tierras fueron compradas y entregadas por Corpoguajira en 1997, de esa forma Achintukua fue creado como otro pueblo del territorio wiwa. En la actualidad, Achintukua está dividido en dos sectores, el tradicional y el occidental, y tiene 16 familias asentadas permanentemente.

ca a la realidad que se vive en los pueblos culturales, ya que sus habitantes manifiestan que no hay presencia de las fuerzas militares y tampoco se está haciendo turismo, como muchos plantearon cuando se construyó el primer pueblo.

CARACTERIZACIÓN DEL PUEBLO

Las tierras donde se encuentra Achintukua eran del colono Hernán Mendoza, quien las utilizaba en la explotación de ganado. Al lado de la propiedad del colono estaban ubicados Ignacio Loperena y Luis Camilo Loperena: estos tenían una pequeña porción de tierra que explotaban en cultivos de pan coger. Los dos indígenas vivían en el pueblo del Machín: Ignacio Loperena era el Mamo y acostumbraba a hacer pagos en los predios de Hernán Mendoza, con quien tuvo algunos altercados porque Hernán no quería que el indígena estuviera en sus predios realizando pagos. En 1995 los dos indígenas comenzaron a realizar trámites ante Corpoguajira para que les comprara las tierras, pero esta entidad les reiteró a los dos indígenas que no lo iba a hacer porque no se le prestaría algún uso:

La finca se pidió para hacer cultivos y llegó Corpoguajira y nos dijo que ellos no compraban montañas de piedras. Entonces nos reunimos con el Mamo Ignacio y unos comisarios en el Machín para pre-

sentar una propuesta a Corpoguajira. Nosotros le decíamos a Corpoguajira que a nosotros no nos interesaban las montañas de piedras, sino los sitios sagrados que estaban en la finca del señor Hernán Mendoza. De esa manera, Corpoguajira le compró las tierras a Hernán Mendoza en 105 millones de pesos (Achintukua, 2012).

Las tierras fueron compradas y entregadas por Corpoguajira en 1997, de esa forma Achintukua fue creado como otro pueblo del territorio wiwa. En la actualidad, Achintukua está dividido en dos sectores, el tradicional y el occidental, y tiene 16 familias asentadas permanentemente. Estas familias son hijos y sobrinos de Luis Camilo Loperena e Ignacio Loperena, la mayoría de los familiares de Luis Camilo son indígenas reetnizados y la minoría, que son los hijos de Ignacio, son tradicionales que viven fuera del pueblo la mayor parte del año. En Achintukua no se practica ninguna religión, ya que está prohibido por el comisario. Los wiwa tradicionales hablan dos lenguas: Damana y español, mientras que los reetnizados hablan español. En sus conversaciones cotidianas, los wiwas tradicionales utilizan el español con las personas de la organización wiwa y cuando hay reuniones en el pueblo, estando entre ellos mismos, se habla Damana. A la población joven (hijos de reetnizados) se le dificulta hablar el idioma original, prefiriendo el español; esto debido a que la educación no es bilingüe y las clases solo se imparten en español.

La unidad básica social es la familia extensa y en este pueblo todos los son, lo que ha permitido llegar a mantener lazos comunitarios estrechos. La célula básica social del mundo doméstico es la mujer y sus hijas. Las hijas colaboran en las labores domésticas. Las mujeres y los hombres de la familia Loperena cuando se casan (unión celebrada por el Mamo) no van a vivir a las casas de sus suegros, ya que perderían el dominio territorial que les dejaron sus padres. Cuando se casan se van a vivir con su esposa(o) a las tierras heredadas de sus padres, hecho inculcado por el comisario, lo cual rige el orden social del pueblo.

Achintukua tiene 27 casas de bahareque que se construyeron con ayuda del Plan Mundial de Alimentos (PMA) en el 2006; de estas casas, 17 están en buen estado. Tres de ellas son habitadas por familias permanentemente; otras siete casas de manera esporádica, ya que sus habitantes no viven en el pueblo, razón por la cual las puertas de las casas tienen candados todo el tiempo. Estas familias permanecen en sus fincas y llegan al pueblo cuando hay reuniones. Por último, se encuentran siete casas de bahareque destruidas debido a que las familias asignadas a estas casas se negaron a vivir en ellas, dejándolas abandonadas y con el paso del tiempo se fueron deteriorando.

El pueblo también tiene 27 casas construidas en material de cemento y bloque. Estas se hicieron con aportes de Acción Social en el 2008. Esta entidad asignó unos recursos para la construcción de viviendas para familias en situación de desplazamiento.



📷 Casa construida por Acción Social. Fuente: Luis Martínez, año 2012

A las familias que viven en Achintukua se les consultó la construcción de estas viviendas, quienes aceptaron la propuesta, argumentando que las casas de bahareque tenían un tiempo de duración de dos años, mientras que las casas de material de cemento iban a durar más tiempo. Sin embargo, las casas de material presentaron anomalías en el diseño haciendo que los habitantes se sientan inconformes con el tamaño de las viviendas, como lo expresa la siguiente entrevista:

Cuando el proyecto llegó y cuando nosotros vimos el plano aparecía otra. A nosotros nos hablaron de una casa amplia que era de dos cuartos, con cocina interna, baño interno, comedor, sala y terraza.

La casa que me entregaron, y para el caso de la familia mía, está muy reducida y tenemos que dormir como sardinas en latas. Esta casa es muy reducida, con el esfuerzo mío he construido un cuarto más (Achintukua, 2012).

A pesar de lo anterior, las casas fueron habitadas. En el 2010, el Departamento para la Prosperidad Social (DPS) y la OWTY decidieron construir el pueblo talanquero. El DPS asignó unos recursos para remodelar las viviendas que había construido anteriormente Acción Social. Las casas cuentan con piso de cemento, pero en ellas su interior está sin acabados; por fuera y por dentro están pintadas de color blanco y marrón. En la parte



de atrás les instalaron lavaderos, sin embargo, no son utilizados porque en el pueblo no hay acueducto. En la parte de enfrente el techo se extiende y forma una terraza, que es sostenida con listones de madera. Algunos indígenas han comenzado a cambiar las ventanas de madera por calados de cemento, otros han instalado estufas ecológicas que han sido donados por Corpoguajira. Estas constan de cuatro fogones y una olla instalada para preparar el café y el arroz. El fogón tiene un depósito para la leña, un depósito para las cenizas y un tubo que sirve de chimenea. Al lado del fogón se encuentra un mesón de cemento que le sirve a la señora para preparar los alimentos. En las paredes de la casa se encuentran colgados plateros metálicos, que es donde ubican las ollas, platos y vasos; en los palos que sostienen la cocina se encuentran colgados los tanques que les sirven para traer el agua del río, también están colgados los sacos donde depositan la basura. Cuando estos últimos están llenos, los niños se encargan de llevarlo a un gran hueco que le sirve de basurero al pueblo. En los patios de las casas se encuentran sembrados árboles frutales, caña de azúcar, coca y hortalizas.

A estas casas, Acción Social las dotó con letrinas internas, pero no hizo fosa para recolectar las aguas negras, sino que instalaron tanques de 500 litros, los cuales se rebozaron en menos de un día generando una crisis ambiental en el pueblo. Los tanques están regados por todo el pueblo, algunos usaron las letrinas para sembrar matas, permitiendo la proliferación de las ratas y los mosquitos. Achintukua carece de

energía eléctrica y acueducto mientras que el agua se trae constantemente del río, labor que hacen los niños antes de irse para la escuela. Hay familias que utilizan tanques grandes para no tener que ir todos los días al río. Aunque están los baños comunitarios, los pobladores no los utilizan porque no hay agua y algunas familias no los utilizan porque quedan lejos, mientras que a otros les da flojera cargar en un tanque el agua desde el río hasta el baño comunal. Pero hay quienes piensan que los baños deben de ser utilizados por las personas que son de afuera del pueblo, es decir, las que asisten a las reuniones. El río es donde se bañan todos, pero está dividido por sectores, el de los hombres y el de las mujeres; también hay lugares donde no se les permite bañarse porque son sitios sagrados.

En la parte alta o en la loma del pueblo, el DPS construyó el pueblo tradicional donde permanecen las autoridades espirituales: los Mamos. La fundación Pro-Sierra construyó nueve casas tradicionales para ellos en material de caña boba, con techo de paja y de forma redonda. Estas casas tienen una dinámica diferente a la del pueblo de abajo. Permanecen deshabitadas, ya que los Mamos tienen que estar trasladándose de un lugar a otro, dejando a sus niños al cuidado de una persona de quince años; los hijos de los Mamos no se pueden trasladar con sus padres porque están estudiando en la escuela de primaria. A unos doscientos metros de las casas de los Mamos se construyeron treinta y tres casas de bahareque con techo de paja, perteneciendo a las treinta y tres co-



📷 Centro de recuperación nutricional en Achintukua. Fuente: Luis Martínez, año 2012

munidades que conforman el pueblo wiwa, pero estas no son habitadas, solo son utilizadas cuando se dan reuniones en Achintukua. En el pueblo tradicional se encuentran una Unguma y una Ushui que son los espacios sagrados que utilizan los hombres y las mujeres cuando se van a confesar ante el Mamo.

SALUD

INSTITUCIONALIDAD DE SALUD PRESENTE

La institución que presta los servicios de salud en Achintukua y todo el territorio wiwa es la IPSI Dusakawi, que cuenta con nueve centros de salud en el departamento del Cesar y La Guajira. Además, tiene un equipo médico móvil que se traslada mensualmente a las zonas de difícil acceso. También cuenta con un puesto de salud en San

Juan donde se presta atención médica de primer nivel. Cuando los casos son de tercer nivel son remitidos al hospital Rosario Pumarejo de Valledupar.

La población de Achintukua se encuentra afiliada a la IPSI Dusakawi en su gran mayoría, únicamente una familia en Achintukua no está afiliada debido a que no se encontraban cuando la enfermera del centro de salud de la Sierrita hizo las afiliaciones, pero aun así se le presta el servicio de salud. Por otro lado, también se encuentran algunos niños que no tienen los seis meses de edad y por problemas de documentación, en este caso por el registro civil, no han sido afiliados. La enfermera, que se encuentra en el puesto de salud de la Sierrita, es la encargada de avisarles a los habitantes de Achintukua cuando llega el personal médico al puesto de salud para que tengan listo su carné y su documento de identidad, ya que muchos indígenas llegan al puesto de salud sin este. Para acabar con el problema de las personas

indocumentadas, la OWYT, junto con la Registradora Nacional del Estado en colaboración con la IPSI Dusakawi, iniciaron una campaña de documentación en el territorio wiwa, con el fin de que algunos habitantes de Achintukua y otros pueblos wiwas pudieran obtener el documento de identidad, para poder ser afiliados y obtener el carnet de derecho a la salud.

PERCEPCIONES SOBRE ACCESO A LA SALUD

En Achintukua no hay puesto de salud. Las personas se tienen que trasladar a la vereda la Sierrita, que está a una hora de camino. Los habitantes de Achintukua, como de otros pueblos que están en la cuenca del río Cesar y Barcino, se tienen que transportar una vez al mes para que puedan ser atendidos por el personal de la IPSI Dusakawi. Los encargados de la salud prestan el servicio de medicina general y odontología, controles en niños, adultos y mujeres embarazadas. Sin embargo, no alcanza a atender a todos los habitantes que están en estas dos cuencas, porque solamente destinan un solo día, debido a que los médicos se tienen que trasladar por los nueve centros de atención que tiene la IPSI Dusakawi en los departamentos de Cesar y La Guajira¹. Por otro lado, muchos tienen dificultad para viajar a

La Sierrita, esto hace que un grupo de personas no sean atendidas por el personal médico. A pesar de que se presta un servicio con dificultad de acceso a la zona, los habitantes de Achintukua manifiestan que el servicio ofrecido es bueno, lo malo es el acceso al lugar donde se presta el servicio, como lo manifiesta la siguiente entrevista:

Por un lado, se presta un buen servicio, por el otro, maluco porque el tiempo que les dan a los médicos es cortico, ellos vienen por un día y cuando las demás comunidades quieren llegar, ellos ya se han ido; eso es el problema. Por un lado, bien porque están asistiendo cada mes, lo otro malo es que cambian mucho de médicos y eso nos afecta, porque si fuera un solo médico uno estuviera bien, pero ya un mes uno y el otro mes es otro y eso nos pone mal, porque cada médico nos va a formular una medicina diferente (Achintukua, 2012).

Pese a que no se presta el servicio de salud, Achintukua cuenta con un Centro de Rehabilitación para niños desnutridos. La construcción del Centro de Recuperación Nutricional no solo beneficia a propios, sino a todos los pueblos wiwas que están en el Cesar y La Guajira. En Achintukua, como en muchas comunidades wiwas que están en las diferentes cuencas hidrográficas de la Sierra, los niños(as) comenzaron a recibir ayudas alimentarias por diferentes ONG. Algunas instalaron comedores comunitarios en esta comunidad y prestaban los

servicios de recuperación nutricional en el hospital de San Juan del sur de La Guajira. Los niños(as) que se beneficiaban verdaderamente de este programa eran los que vivían en el pueblo, los que estaban retirados eran lo que más sufrían problemas de desnutrición, debido a que en estas zonas no entraban los funcionarios de las ONG. Las ayudas alimentarias con el tiempo se convirtieron en un problema mayor, como se menciona en la siguiente entrevista:

Estas instituciones llegaban con un buen querer, pero no sabían las dinámicas del pueblo y la dinámica de las familias indígenas. Estos enviaban un mercado a los niños(as) que estaban bajo de peso, pero las mamás no le daban solamente el mercado a ese niño(a) que estaba bajo de peso y ¿los demás miembros de la familia qué? Entonces, ese mercado las instituciones lo destinaban para que durara un mes, pero en realidad duraba de dos a tres días, porque de este mercado se alimentaba toda la familia. El error que cometían estas instituciones era que le decían a los padres de estos niños(as) que cuando estos estuvieran con un buen peso, les dejaban de dar la ayuda alimentaria, si seguía bajo de peso le daban la ayuda alimentaria. Ellos son indios, no brutos. ¿Qué hacían los indígenas?, mantenían a los niños(as) bajos de peso, para que les siguieran dando el mercado (Crespo, 2012).

1 Los centros de atención en salud de la IPSI Dusakawi en el resguardo kogi-wiwa en los departamentos del Cesar y La Guajira son: Pueblo Hernández, San José de Marwamake, Rongoy, Cherwa, Tezhunke, Potreritos, Peña de los Indios, La Sierrita, El Machín y Moracazo. Fuente: Mapa de centros de atención Dusakawi IPSI.

El problema de desnutrición infantil se convirtió en uno de salud pública, no solo en Achintukua sino en el territorio wiwa. Muchos niños(as) fueron internados por desnutrición avanzada en el hospital de San Juan de La Guajira y Valledupar. Otro caso que agravaba el problema era que las familias que tenían niños(as) con desnutrición no dejaban que los funcionarios de las ONG los sacaran del territorio, generando un enfrentamiento con los funcionarios. A las familias se les dificultaba el traslado hacia la parte de abajo; además, no conocían el contexto urbano de San Juan o Valledupar. Toda esta problemática hizo que la IPSI Dusakawi interviniera y decidiera construir un Centro de Recuperación Nutricional en Achintukua, para que se beneficiaran todos los niños(as) wiwas. La construcción y el funcionamiento de este centro fue percibida en algún momento por algunas autoridades espirituales como algo negativo, en el sentido de que el pueblo necesitaba un puesto de salud y no un Centro de Recuperación Nutricional:

Los Mamos que no conocían los procesos que estábamos desarrollando, pusieron su voz de protesta y se nos formó un impase, porque estos esperaban a que primero se construyera el centro de salud y después el Centro de Rehabilitación Nutricional. Los Mamos nos dicen: nosotros no dijimos Centro de Recuperación Nutricional, dijimos centro de salud. Las cosas son como son y entonces los comisarios y la

dirigencia de salud comenzamos a explicarles a los Mamos (Loperena V., 2012).

En el Centro de Recuperación Nutricional (CRN), la IPSI Dusakawi cuenta con auxiliares de enfermería en las diferentes cuencas hidrográficas. Estas personas hacen un recorrido por las cuencas hidrográficas donde van detectando niños(as) con bajo peso muscular. Este listado es remitido al centro de rehabilitación, donde está el médico, la nutricionista, la trabajadora social y las auxiliares de enfermería. Estos son los encargados o responsables de la salud de los niños(as) que llegan al centro. Cuando el niño ha sido detectado, este equipo médico (trabajadora social, nutricionista y médico) se trasladan a la comunidad, se reúnen con la auxiliar de enfermería y la autoridad del pueblo, en este caso el comisario, estos les explican a las autoridades y familiares de los niños(as) que no serán llevados fuera del territorio, que los familiares pueden ir a visitarlos. La interacción que tiene el personal médico con las familias de los niños afectados ha ayudado a que estas dejen que sus hijos sean internados en el CRN. Algunas familias se olvidan, por un buen tiempo, de visitar a sus hijos que dejan en estas instalaciones. La construcción y el funcionamiento del CRN en Achintukua está disminuyendo el problema de salud nutricional en el territorio wiwa, ya que constantemente de este centro de rehabilitación están saliendo niños(as) recuperados a sus comunidades y se les están dando charlas a las familias para que tengan un mayor cuidado en la alimentación de sus hijos. A

pesar de que las instalaciones están prestando un buen servicio al pueblo wiwa, los habitantes de Achintukua manifiestan que necesitan su puesto de salud:

Lo que opino yo como comisario es que aquí hace falta un centro de salud porque aquí no lo hay, porque nosotros tenemos que buscar uno para que nos atiendan. Tienen que buscar la manera de buscar los recursos porque aquí en Achintukua está funcionando el Centro de Recuperación Nutricional, que es donde se atienden niños desnutridos bajos de peso (Mejía, 2012).

La opinión del comisario se ve reflejada en la mayoría de los habitantes. Pese a que la IPSI Dusakawi les presta los servicios de salud en la Sierrita, Achintukua debe tener todos los servicios ofrecidos por las entidades del gobierno. A pesar de que se construyó el pueblo cultural, los indígenas de Achintukua consideran que el acceso a la salud no ha cambiado, ya que la distancia para acceder a dicho servicio sigue siendo el mismo desde antes de que se construyera el pueblo cultural. Lo cierto es que la única forma de garantizar los servicios a los habitantes de Achintukua por parte de la IPSI Dusakawi es a través de equipos extramurales, integrados por recursos humanos propios (promotores de salud, auxiliares de enfermería, enfermeras, higienista oral, baciloscopista), médicos y odontólogos occidentales.

Lo que opino yo como comisario es que aquí hace falta un centro de salud porque aquí no lo hay, porque nosotros tenemos que buscar uno para que nos atiendan. Tienen que buscar la manera de buscar los recursos porque aquí en Achintukua está funcionando el Centro de Recuperación Nutricional, que es donde se atienden niños desnutridos bajos de peso (Mejía, 2012).

PENSAMIENTO DE LAS AUTORIDADES TRADICIONALES INDÍGENAS SOBRE SITUACIÓN DE SALUD PROPIA

Los wiwas tienen claro que el proceso para fortalecer la IPSI Dusakawi es con la salud o medicina propia. Cuando se habla de salud propia se habla de un componente general que consiste en saber los principios de Ley de Origen y en realizar todos los trabajos que manda a hacer el Mamo (confieso, pagamento y consejos). Pero esto es solo una parte, también se tiene que estar a paz y salvo con la naturaleza. Desde los rituales de pagamentos se cura el medio ambiente para luego curar el cuerpo. Los líderes espirituales dicen que la cura de las enfermedades están en la esfera de lo espiritual y lo sagrado, por lo tanto, todas las personas del pueblo deben estar en un constante equilibrio con su entorno, en este sentido, con la naturaleza. Es así como las personas de Achintukua acuden directamente donde el Mamo cuando presentan inconvenientes de salud, siendo él la institucionalidad tradicional que se encarga de prevenir y curar las enfer-

medades. El Mamo no solo se dedica a atender estos problemas, sino que también realiza constantemente la cura a los alimentos y medicinas que son llevados al Centro de Recuperación Tradicional.

Para los Mamos, cuando un niño(a) está grave de salud, los padres deben acercarse a ellos, si no lo hacen y lo llevan directamente al puesto de salud, ellos padecerán enfermedades constantemente. Para que esto no vuelva a suceder, los papás deben hacer pagamentos y confesarse ante el líder espiritual: esto liberaría a sus hijos de las enfermedades. También se deben tener en cuenta los consejos de los adultos para los niños(as), ya que si no los reciben, en el futuro no tendrán una buena salud. Algunos habitantes de Achintukua no están buscando los servicios medicinales del Mamo porque tienen que confesarse y hacer pagamentos, y están acudiendo al médico occidental como primera medida al ver que no los confiesa y solo les recomienda una fórmula médica o les receta unas pastillas que aliviará el dolor en el momento. Esto ha hecho que los Mamos se sientan

desplazados por la medicina tecnificada porque los médicos no conocen las enfermedades propias que se dan en la cultura wiwa y no dejan que el Mamo haga su trabajo tradicional:

No estamos mirando y no podemos decir que de pronto sea mala, es bien, pero entonces, nosotros como pueblo indígena queremos que la gente que está trabajando allá en la salud, porque las enfermedades que hay acá nos tiene que ser consultado para que un paciente salga de aquí y viajar allá abajo, porque a veces los médicos no le ven la enfermedad y ese es trabajo interno que debemos hacer nosotros, entonces yo pienso que Dusakawi debe conocer que esas personas que están trabajando allá deben conocer de la salud propia y la salud occidental para que tengan dos conocimientos (Malo, 2012).

Estas intervenciones de los médicos y las enfermeras en el tratamiento de las enfermedades están haciendo que muchas personas de Achintukua dejen sus prácticas de medicina tradicional y se aferren más a la medicina occidental. Lo cierto de todo esto es que los Mamos y los coordinadores de salud de la IPSI Dusakawi están sujetos a que las prácticas de medicina propia deben ser un pilar para conservar la cultura, pero esta se tiene que articular con la occidental. En Achintukua, concretamente en el Centro de Recuperación Nutricional,



📷 Colegio de bachillerato e internado construido por DPS.
Autor Luis Martínez, año 2012

la IPSI Dusakawi ha priorizado las atenciones en salud de los Mamos antes de la medicina occidental. El líder espiritual es el encargado de realizar diferentes tipos de rituales para armonizar el ingreso de los niños al Centro de Recuperación Nutricional.

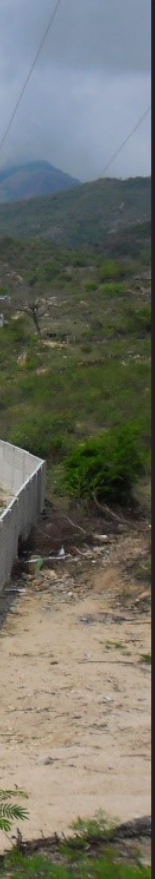
EDUCACIÓN

PERCEPCIONES SOBRE ACCESO A EDUCACIÓN

En Achintukua, la educación se ha convertido en un medio para que los niños tengan un bienestar socioeconómico con el cual poder defenderse en el futuro. Los padres envían a sus hijos a la escuela desde muy temprana edad. La profesora les enseña las materias básicas como español, ciencias naturales, matemáticas e historia, complementando todo esto con la formación propia. Los niños cuando terminan la primaria salen a estudiar al colegio de bachillerato de la vereda el Totumo o los colegios de bachillerato de San Juan.

La profesora y los padres de familia siempre les están inculcando el estudio a los niños, incluso se preocupan cuando no llegan a la escuela, como el caso de Miguel Armenta que, por tener diferencias con la profesora, no matriculó a sus hijos y los puso a que le ayudaran en las labores de casa y la parcela. Este acto fue repudiado por algunos habitantes del pueblo y obligaron a Miguel Armenta a matricular a los niños en los primeros días del mes de mayo. A pesar de que los infantes se están formando para el futuro, muchos padres deciden la vocación de estos. Tal es el caso de dos niñas que estaban cursando quinto grado de primaria, apenas habían cumplido la edad de trece años y fueron sacadas del colegio por sus padres y casadas a temprana edad. Igualmente, se presenta el caso de José Lopera que no quiere que uno de sus hijos estudie porque va ser Mamo.

En la actualidad, en Achintukua funciona la escuela de primaria, que fue construida en el 2008 por la ONG Acción Contra el Hambre y fue remodelada por el DPS en el 2010. La escuela, hasta el mes de abril, contaba con una sola profesora, para comien-



La profesora y los padres de familia siempre les están inculcando el estudio a los niños, incluso se preocupan cuando no llegan a la escuela, como el caso de Miguel Armenta que, por tener diferencias con la profesora, no matriculó a sus hijos y los puso a que le ayudaran en las labores de casa y la parcela.

zos del mes de junio se contrató un profesor para que diera las clases de bilingüismo a los niños de preescolar hasta quinto de primaria. Esta consta de dos salones de clase donde asisten 37 infantes. Los niños de Achintukua tienen la posibilidad de acceder a la educación primaria, ya que las instalaciones educativas se encuentran en la zona de servicios occidentales del pueblo, como lo explica la profesora en la siguiente entrevista:

La comunidad de Achintukua no son indígenas tradicionales y en su totalidad no se sienten indígenas, pero sí tienen la posibilidad porque aquí la organización les ha abierto la posibilidad para que sus niños estudien aquí (Sauna, 2012).

Algo que se está presentando con la escuela de primaria de Achintukua es que algunos padres creen que, en ella, sus hijos(as) no están siendo bien educados, en el sentido de que no se les está enseñando informática y porque dentro de las instalaciones no hay una biblioteca. Algunos les han negado el acceso a los niños y otros los han sacado de la escuela de

Achintukua, y los ponen a estudiar en otras instituciones fuera del pueblo:

Algunos padres de familias no matricularon a sus hijos aquí este año y algunos los sacaron y los matricularon en una de primaria que está en la vereda el Placer, porque allá había computadores, servicio de internet y biblioteca (Sauna, 2012).

El servicio a la educación básica primaria de los niños(as) de Achintukua y sus alrededores tiene el acceso garantizado. Lo que no tienen garantizado es el acceso a la educación básica secundaria, pues algunos tienen que trasladarse al colegio de bachillerato que está en la vereda el Totumo y otros tienen que dirigirse a los colegios de bachillerato que están en San Juan:

Esto aquí es pésimo porque la secretaria de educación no está pendiente, no están pendientes de la educación. Hay jóvenes que estudian en el centro del Totumo, este año no le han puesto vehículo a los

alumnos y a estos les ha tocado subirse, porque la gente no tiene cómo pagar pasaje todos los días. La cosa está pésima por las dificultades que se presentan, aquí este año no se pudo abrir el bachillerato, esperamos el año que viene qué pasa. Ojalá que hagan las cosas por los jóvenes y los niños (Martínez, 2012).

Estas dificultades en acceso a la educación secundaria han hecho que algunos padres de familias de Achintukua hayan dejado a sus hijos repitiendo quinto de primaria hasta que comience el funcionamiento del colegio de bachillerato. El colegio de bachillerato no solo le prestará servicios a los niños(as) del poblado indígena, sino a todos los pueblos que están en el territorio wiwa.

El otro problema en el acceso a la educación es la contratación docente. En efecto, este año ha habido dificultad para realizar esta tarea; inclusive la profesora de la escuela de Achintukua tenía cuatro meses sin recibir sueldo, ya que no tiene un contrato laboral. Para el mes de abril, una ONG

Wayúu, llamada Arayura, concesionó la etnoeducación del departamento de La Guajira con la Secretaría de Educación Departamental, y fue certificada por el cabildo wiwa para que se encargara de contratar a los profesores, capacitarlos y ayudarlos a formular el Sistema de Educación Indígena Propio (SIEP).

INSTITUCIONALIDAD DE EDUCACIÓN PRESENTE

En Achintukua, en el momento, están laborando dos maestros indígenas que prestan sus servicios dentro de la escuela de primaria, cumpliendo con los requisitos de la OWYT, es decir, que la educación en el pueblo wiwa debe de ser 50/50, educación propia y educación occidental. Uno de estos docentes es bilingüe y enseña a los niños a hablar el Damana, y la profesora enseña todo lo que se refiere a educación occidental. Los dos profesores tienen experiencia en ocupar el cargo y son indígenas, siendo uno de los requisitos de la OWYT para contratarlos. El profesor bilingüe, al igual que la profesora, es normalista, sin embargo, esta última es licenciada en etnoeducación de la Universidad de La Guajira. Los docentes fueron contratados por la ONG Arayura, quien está haciendo presencia en Achintukua gracias a la certificación que le dio la OWYT, y tienen un contrato de prestación de servicios a un año. Pero no solamente se encarga de contratar a los docentes, también los capacita y ayuda a formular el Sistema de Educación Indígena Propio (SIEP). La otra institución presente

es la OWYT, que por medio de la coordinación de educación da los lineamientos de cómo los educadores tienen que dar sus clases en el pueblo indígena y no dejar que se pierda la formación propia.

USO DEL SERVICIO DE EDUCACIÓN OFRECIDO (COBERTURA)

La escuela de primaria de Achintukua pertenece al centro etnoeducativo de la Peña de los Indios. Este centro escolar cuenta con 287 estudiantes en primaria, tiene 7 sedes y 15 maestros que atienden a los estudiantes. En Achintukua, la población estudiantil de la escuela de primaria es de 37 alumnos que van desde el preescolar hasta quinto de primaria y están distribuidos de la siguiente manera:

TABLA. 1. DISTRIBUCIÓN DE ESTUDIANTES EN LA ESCUELA DE ACHINTUKUA

Preescolar	10
Primer grado	5
Segundo grado	5
Tercer grado	7
Cuarto grado	5
Quinto grado	5

Datos suministrados en la escuela de Achintukua

Los profesores del plantel educativo manifiestan que, cuando el colegio de bachillerato comience a funcionar, la escuela de primaria será trasladada a esa nueva infraestructura y se piensa que la población estudiantil que llegue duplicará a la que está actualmente, lo que generaría nuevas contrataciones de profesores.

PENSAMIENTO DE LAS AUTORIDADES TRADICIONALES INDÍGENAS SOBRE SITUACIÓN DE EDUCACIÓN PROPIA

Actualmente, la educación formal ha sido aceptada, ya que en Achintukua existe una escuela de básica primaria con un profesor bilingüe y una profesora indígena que habla solamente español, pero con la falla de que la mayoría de los contenidos y formas de enseñar son copiados de la educación sistematizada. No obstante, las autoridades tradicionales no consideran negativo el sistema educativo del momento, pero exponen que es indispensable mejorarlo “con el fin de construir relaciones de interculturalidad y entender el mundo occidental”. Entonces, la escuela para las autoridades tradicionales sería:

-Reflexionar y comparar el conocimiento propio y occidental. Fortalecer la identidad cultural como pueblo wiwa. Impulsar y difundir el idioma damana. Reconocer nuestra cultura wiwa y respetar otras culturas (Gil S. , 2012).

Lo que esperaban las autoridades era crear un sistema educativo que contemplara e integrara la educación tradicional y la sistemática, con el fin de que los niños que están en la escuela “aprendan lo de afuera y lo de adentro”, para formar jóvenes con la propuesta de reafirmación identitaria que concibe la etnoeducación actual:

La filosofía de esta escuela es que los muchachos que aprendan aquí, que sean los protagonistas de la cultura, de la creencia, costumbres, a pesar que hayan estudiado, que hayan conocido otra cultura, pero que esa cultura se lleve en equilibrio. Conocer todo lo que es, lo que es la parte de la educación propia y conocer la educación externa. Que no haya una confusión, que se entiendan, que se entiendan con lo de afuera y se entiendan con lo de ellos. Ellos que sean los patronos, que sepan manejar dos ramas. La idea de la escuela, el sueño de la escuela, no es que el muchacho que estudie, que solamente se adapte con la cultura de afuera, ni solo con la cultura de adentro. Sino que ellos sean flexibles en cuanto a toda esta vida de la sociedad (Sauna, 2012).

Los Mamos, autoridad espiritual del pueblo, manifiestan que la educación propia en la escuela se ha perdido, no se le está enseñando a los niños(as), en sus casas, las funciones que tienen que realizar estos con sus mayores. La responsabilidad de los pequeños recae en los profesores, estos son los que tienen que educarlos, no hay interacción con los padres, la profesora y los Mamos, que también son partícipes en la formación académica de estos. Por otro lado, los Mamos ven cómo los niños(as) que estudian en San Juan de La Guajira están perdiendo todo lo tradicional; para ellos es importante que se termine el colegio

de bachillerato de Achintukua para así tenerlos en el territorio enseñándoles educación propia y occidental:

Nosotros queremos tener el colegio del talanquera, porque hay niños que van conociendo lo de abajo y van perdiendo lo que uno le enseña acá. Entonces queremos que los niños estudien acá para que nosotros les enseñemos los dos conocimientos: tanto el propio como el occidental. (Entrevista realizada a Marcelino Malo, Mamo de Achintukua abril de 2012)

Todo este problema de la pérdida de la educación propia no viene desde ahora; hay que mirar los diferentes procesos históricos a los que han sido sometidos los wiwas en su territorio. A la población se le ha enseñado la educación occidental y muy poco han tomado de la propia. Ahora, retomar lo propio, como dice el coordinador de educación, va ser difícil:

Eso de la educación propia está como que complicado, ya que la gente ve que la educación son las treinta y seis letras y leer una cartilla, esa es la educación para el pueblo wiwa. Ahora que se está construyendo un modelo de educación propia la gente no le da mucha importancia, porque dicen que la educación se está dando y no necesitan etnoeducación (Gil S. , 2012).

La dificultad no es solo esa. La profesora Diana Sauna amplía el problema al explicar que los padres de familia son los que condicionan a los profes-

sores sobre qué asignaturas se deben de dar en el escuela de primaria. Por su parte, los Mamos manifiestan que Achintukua es un pueblo donde todos sus habitantes no son tradicionales y esto hace difícil que se acojan a la educación tradicional. Tanto así que la profesora es indígena, pero no habla Damana y no sabe de educación tradicional. Esto hace que se vaya perdiendo todo ese legado que fue transmitido por los mayores. Debido a todo este problema, a principios del mes de junio se decidió contratar un profesor bilingüe para que les enseñara conocimiento propio a los niños en las áreas de lengua propia, territorio, plantas medicinales y tejidos.

En general, los problemas en educación no son mencionados y las autoridades y padres de familias parecen aceptar lo que se está dando en la escuela. Los estudiantes no hacen referencia a estos inconvenientes, y los padres frente al hecho de que sus hijos están aprendiendo cosas nuevas y desconocidas han argumentado que estas nociones le son adecuadas para emprender su vida. En múltiples ocasiones, Román Gil dijo conocer que la educación que se estaba dictando en el instituto no era la adecuada, pero que les estaba dando las bases para empezar a interlocutar con otras personas. Los profesores explican que en gran parte la ausencia de una dotación de textos etnoeducativos hace necesario recurrir a los de distribución masiva. Además, han argumentado que en gran parte el idioma se ha convertido en uno de los mayo-

res impedimentos para el desenvolvimiento de las clases: “la mayoría de los niños tienen muchas deficiencias en el lenguaje, al hablar Damana”. Esto hace más difícil la labor de los maestros que tienen formación educativa en contextos indígenas y, al no manejar el Damana, deben tratar de enseñar a los niños con estas limitaciones en el lenguaje. Mientras tanto, los padres de familia han encontrado que sus hijos han aprendido y se están preparando adecuadamente, teniendo en cuenta las condiciones históricas de formación que los han perseguido. Sin embargo, es manifiesto el deseo de que en un futuro se pueda empezar una verdadera etnoeducación, y las autoridades han indicado que para ello es necesario definir con claridad los lineamientos de qué es lo que quieren los pueblos wiwas.

PERCEPCIÓN SOBRE ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DEL ACCESO A LA EDUCACIÓN

Para los habitantes de Achintukua, la educación secundaria se ha convertido en un problema por cuestiones económicas, ya que algunos tienen hijos estudiando el bachillerato en colegios de San Juan, acarreando dificultades para el sostenimiento de los mismos. Otros habitantes del pueblo tomaron la decisión de no enviar a sus hijos a San Juan porque no tienen la capacidad económica para sostenerlos, haciendo que se quedaran en el

colegio repitiendo el quinto de primaria hasta que comience a funcionar el bachillerato:

Este año ha habido dificultad porque la educación del bachillerato no se ha podido lograr aquí, todavía no han cumplido el compromiso con el internado, por eso los niños no han estado estudiando en el colegio de bachillerato y en verdad han quedado mal o si no estuvieran esos niños estudiando aquí (Mejía, 2012).

La problemática se complica debido a que los contratistas de las obras no las han entregado. Todo eso ha dificultado más el proceso del acceso de los niños(as) a la educación secundaria:

Todo lo del talanquera se quedó a entregar hace ocho meses y ya va un año y pico y todavía le falta. Tampoco le han puesto la luz porque de donde pasa la línea al bachillerato hay ochenta metros, pusieron un poste un transformador y hasta ahí la dejaron, donde el presupuesto es de 63 millones y nosotros como comunidad decimos que eso alcanzaba para darle luz a todo el pueblo (Mejía, 2012).

Toda esta problemática va acompañada de dificultades que han tenido los

líderes de Achintukua y de la misma organización wiwa, con el contratista que se ganó la licitación para la entrega de las dotaciones del colegio. La OWYT ha comenzado un proceso de demanda contra la ONG que se ganó la licitación, además, la OWYT y el comisario de Achintukua no aceptaron la entrega del colegio de bachillerato y el internado por parte del interventor. Todo esto se está agravando con el paso del tiempo ya que los contratistas no quieren responder por las obras, lo que ha llevado a que estas se paraliquen, retardando más la entrada de los niños(as) a la escuela secundaria.

VIVIENDA

PERCEPCIONES SOBRE ACCESO Y USO DE LOS ESPACIOS TRADICIONALES DE LOS PUEBLOS CULTURALES

En Achintukua, en el año 2010, el DPS construyó un pueblo tradicional con 33 viviendas, las cuales son utilizadas solamente cuando hay reunión en Achintukua. Cada poblado que está en el territorio wiwa tiene su casa en el pueblo tradicional. Ningún indígena puede habitar en ellas sin el consentimiento del comisario dueño de la morada; en las diferentes reuniones que se han realizado en Achintukua se dice que las viviendas solamente serán utilizadas para las reuniones, pero cuando comience a funcionar el internado y el colegio de bachillerato, las familias que tengan hijos en el

colegio de bachillerato deberán utilizarlas por el tiempo en que dure el niño(a) estudiando en él. En el pueblo tradicional, los únicos domicilios que permanecen habitados todo el tiempo son los de los Mamos, la de Marcelino Malo, el Mamo principal del caserío y la de Román Gil, coordinador de Mamo. Los dos Mamos permanecen todo el tiempo en el poblado porque sus hijos estudian en la escuela de primaria. La casa del Mamo es tradicional y comenta que:

Yo me siento bien contento, porque nosotros hicimos un esfuerzo en construir estas casas. Nosotros siempre quisimos tener una casa tradicional y que fuera propia, me siento contento con esta casa (Malo, 2012).

En los alrededores de las viviendas tradicionales se encuentran sembradas plantas de magüey que son utilizadas por las mujeres indígenas para hacer mochilas de fique. En terreno adyacente a las casas de los Mamos se cultiva una huerta de plantas medicinales, que es usada por los Mamos. En esta huerta se cultiva con apoyo de Corpoguajira. El asesor de territorio les asignó a los Mamos el predio “El Hoyo” que cuenta con 800 hectáreas; en este predio los Mamos solamente van a hacer pagamento y han destinado como sitio de conservación un predio donde se encuentran sitios sagrados. El predio “El Hoyo” está a cuarenta cinco minutos de Achintukua y hace parte de las compras de tierras que realizaron para el proyecto del pueblo cultural. Los demás predios que se compraron

fueron asignados a familias que viven en las partes altas de la Sierra, pero las familias no se han ubicado en los predios porque quedan lejos de sus sitios de residencia.

PRÁCTICAS RITUALES DE CONSTRUCCIÓN Y OCUPACIÓN DEL PUEBLO

La construcción del pueblo tradicional en Achintukua fue consultada a diferentes líderes espirituales. En cambio, la construcción de las casas occidentales en la parte baja obstaculizaban la labor de los Mamos, ya que estos manifestaban que las viviendas tradicionales no podían estar al lado de las occidentales. Además, la construcción de estas nunca fueron consultadas con los Mamos, por eso ellos vieron en estas un problema para la consolidación del pueblo tradicional.

De tantas consultas hechas por los líderes espirituales, se decidió que el poblado tradicional fuera construido en la parte superior y el occidental quedara en la parte baja. Los Mamos adivinaron en qué parte se iban a construir las casas ceremoniales, las casas que iban a ser utilizadas por ellos y las que se iban a destinar para la comunidad.

En la construcción del pueblo tradicional, los Mamos estuvieron pendientes dónde se iba a hacer cada hueco y cómo se ponía cada palo. Los Mamos coordinaron las obras y en esa labor no permitieron que se utilizara mano de obra occidental, solo mano de obra indígena. Antes de entrar a

laborar, las personas debían aceptar que los Mamos les hicieran confieso y realizaran diferentes pagamentos. Los materiales que se le pusieron a las casas fueron consultados con los Mamos; estos adivinaron de qué parte de la Sierra se podían traer, para la extracción de la materia prima que se iba a utilizar.

Los Mamos le pidieron permisos a los padres y madres de esos materiales; hay que tener en cuenta que para los wiwa toda piedra, árbol y agua son seres vivientes que tienen sus padres y sus madres, y cada uno de estos tiene un sitio en el territorio wiwa donde los Mamos les tienen que hacer pagamentos cada vez que se extraía algo para la construcción del pueblo. A pesar de que el pueblo está construido y en él habitan algunos Mamos, esta es la hora en que no se ha hecho entrega a la comunidad. Después de esto, los Mamos harán diferentes rituales de ocupación de estos espacios.

En Achintukua, los Mamos han realizado matrimonios y han bautizados niños. En el tema de la salud occidental y tradicional, antes de que se realice cualquier práctica médica, ella es consultada por el líder espiritual. Todos estos rituales son realizados en las casas ceremoniales o en una de las tres lomas de confieso que existen en el pueblo.

De todas maneras, la construcción de Achintukua ha arraigado más a las personas a sus prácticas tradicionales

PERCEPCIÓN SOBRE ASPECTOS PROBLEMÁTICOS EN VIVIENDA

Las viviendas de la parte de arriba, de lo que es el pueblo tradicional, se le han asignado a los Mamos, y la OWYT garantiza la sostenibilidad de las casas si presentan algún deterioro. Las únicas residencias donde permanecen familias están ubicadas en la parte baja, conocidas como casas occidentales. Algunas de estas están habitadas y fueron construidas por Acción Social en el 2008.

Cuando se decidió construir Achintukua como pueblo talanquera, el DPS en el 2010 destinó unos aportes para que las personas remodelaran sus viviendas. Las casas están distribuidas por todo el poblado y son habitadas por 16 familias que habitan permanentemente en el pueblo, los moradores tienen diferentes opiniones sobre las viviendas que les asignaron:

La casa es muy pequeñita, porque usted sabe que una familia que sea de 10 personas, se le hace muy pequeña. Las casas no son recomendables para una familia que tenga seis personas. La casa tiene cocina, tiene baño, una terracita y un cuarto donde caben dos hamacas y tiene lavadero. Pero lo que son los baños no han dado resultado porque fueron mal instalados, pusieron unos tanques para que recogiera los desechos de uno. Eso por aquí no se había visto, esos tanques se enterraron y se llenaron rápido y lo que ha traído es plagas y enfermedades, porque eso lo que sale en los cuartos es el mal olor, sin utilizarlos,

que tal si lo utilizáramos (Mejía, 2012).

Esta problemática expuesta por el comisario se debe a que los ingenieros que construyeron las casas no tuvieron en cuenta la tasa de crecimiento demográfico de las familias de Achintukua:

En el momento cuando construyeron la casa éramos tres, para mí estaba buena, pero ahora está creciendo la familia y los chismecitos para guardar y esto se ve muy justo (Achintukua, 2012).

A pesar de que tienen esta situación, las familias que habitan estas casas no las dejan porque los materiales son perdurables y no se ven obligados a remodelarlas cada año como pasa con las que fueron construidas con el Plan Mundial de Alimento (PMA) en el 2006. Cuentan los habitantes que cada dos años se les tenía que hacer mantenimiento. Por eso, cuando Acción Social decidió hacerlas en material de cemento y ladrillo, muchas personas dejaron abandonadas las casas construidas con el Plan Mundial de Alimentación (PMA):

Para mí esto fue una ayuda que nos hicieron, porque yo no iba a sacar plata de mi bolsillo, pero sí se hizo el esfuerzo, aunque fue una miseria. Pero si lo he estado evaluando, porque no quiero dejarla. Muchos vendieron sus casitas, pero yo no, porque estaba en el Cesar, pero de vez en cuando venía. La gente decía que iba venir

ayuda para la casa, pero bueno, sí está bonita porque uno está aquí, porque esto es central y capital (Loperena J. I., 2012).

Tal como lo menciona uno de los habitantes de Achintukua, se puede decir que la mayoría de las casas que están abandonadas se debe a que las personas no recibieron ayuda del gobierno. Todo esto se puede observar en las viviendas que se construyeron con el PMA: unas están en buen estado y otras casi derrumbadas por el abandono. De todo esto se infiere que los indígenas están felices con sus casas de material, pero no cuentan con los recursos propios para realizar el mantenimiento de estas, lo cual pone en riesgo la sostenibilidad de las mismas. De todo lo anterior, indígenas aceptaron la construcción de las residencias tipo occidentales, pero estos no han perdido su tradición, como lo manifiesta el comisario:

Porque uno tenga una casa de material no va a perder la tradición porque a uno como indígena eso es lo que le pertenece, pueda que uno tenga una casa de material y vista como quiera vestir, pero lo tradicional es lo tradicional (Mejía, 2012).

A PROGRAMAS DE SEGURIDAD ALIMENTARIA

Algunos habitantes de Achintukua tuvieron acceso a los programas de seguridad alimentaria implementados por ReSA. Los que no entraron a esos programas era porque no estaban en

el pueblo, sin embargo, no solo esta entidad entró a Achintukua con los programas de seguridad alimentaria, también estaba la ONG Acción Contra el Hambre, que los ayudaba en proyectos productivos como la cría de chivos, cultivo de hortalizas y entrega de semillas de maíz, melón, frijol y patilla. Las personas manifiestan que tanto ReSA como Acción Contra el Hambre les dio la oportunidad a las personas del caserío de diversificar los cultivos con las diferentes semillas. En ese sentido, los habitantes se sienten agradecidos con el programa ReSA:

Eso fue bueno porque ellos llegaron aquí hace cuatro años y nos ayudaron bastante con semillas de hortalizas y unos animales, ese es un programa nuevo (Martínez, 2012).

Los habitantes de Achintukua vieron en los programas de seguridad alimentaria algo que los podía ayudar en el sostenimiento de la familia. También los indígenas son muy enfáticos en que los programas de seguridad alimentaria se convirtieron en algo asistencialista. Desde su punto de vista, la seguridad alimentaria del wiwa depende del territorio del cual disponga y, para evitar el asistencialismo y promover la seguridad alimentaria, se requiere la suficiente tierra para auto-sostenerse.

PROGRAMAS ESTATALES IMPLEMENTADOS PARA SEGURIDAD ALIMENTARIA

La única política implementada por el Estado en Achintukua ha sido el programa Red de Seguridad Alimentaria (ReSA). Este tuvo como objetivo impulsar proyectos productivos de generación de alimentos para el auto consumo en Achintukua, pero también promoviendo en las familias de Achintukua un cambio de actitud hacia la seguridad alimentaria. El ReSA realizó varios proyectos con las familias de Achintukua, entre estos están entregas de semillas, cría de especies menores y entrega de insumos.

Otra institución del Estado que hace presencia es el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar en convenio con la IPSI Dusakawi. Estas dos instituciones tienen un programa integral de asistencia alimentaria dirigido a los niños(as) que están en la escuela de primaria, con el propósito de contribuir a la seguridad alimentaria y nutricional de esta población. El suministro de los almuerzos de los menores beneficiados está programado para los días hábiles (lunes a viernes, exceptuando días festivos), según la programación nacional. Por último, está el SENA que los apoyó en capacitaciones agrícolas.

PERCEPCIÓN SOBRE ASPECTOS PROBLEMÁTICOS DEL ACCESO A LOS PROGRAMAS DE SEGURIDAD ALIMENTARIA

Uno de los principales problemas que tiene el programa ReSA es que no hizo seguimiento a los programas que

se implementaron con las familias de Achintukua. Los pobladores identifican que efectivamente implementaron los cultivos de alimentos, la cría de especies menores, sin embargo, existieron dificultades en la entrega de las semillas y las especies menores, como lo expresó Jhony Mejía:

Por un lado, ha hecho bueno por otro ha hecho malo. Ellos han traído gallinas ponedoras, hecho malo porque se enferman mucho, por traer esas gallinas que por aquí poco se producen han acabado con las gallinas criollas. Lo bueno es porque han traído semillas, herramientas, en el caso que uno también mira que traen las semillas muy tarde, cuando ya uno ha sembrado es que después llega la semilla de ReSA (Mejía, 2012).

De lo anteriormente expuesto, se concluye que el programa ReSA en vez de convertirse en uno para que las familias indígenas de Achintukua se beneficiaran y cambiaran de actitud frente a los nuevos cultivos y lograra algún cambio en los indígenas frente a lo que respecta a seguridad alimentaria, la ayuda se convirtió en una ayuda asistencialista que tuvo éxito mientras duró y estuvo supervisada por los funcionarios y capacitadores responsables. Una vez cumplido el tiempo del programa, no existió una evaluación cualitativa de los resultados que este produjo en la comunidad, ni tampoco un reconocimiento de los habitantes. Los líderes wiwas manifiestan que ellos tienen su propia seguridad alimentaria de acuerdo con sus usos y costumbres, pero de acuer-

do con sus necesidades, el problema radica “que en las comunidades no se habla de seguridad alimentaria”. Otro de los problemas que también se está dando es por parte del ICBF, pues los indígenas manifiestan que los programas que implementa el bienestar “no es seguridad alimentaria porque es algo que llega por el momento”.

En este sentido, para que haya seguridad alimentaria, el ICBF tiene que entender toda la parte cultural, “porque ellos llegan, traen la comida y nos la dejan ahí, entonces nosotros tenemos que hacerle todo el trabajo interno”.

En la escuela, el ICBF trae los alimentos una vez al mes; algunos de estos llegan en mal estado como es el caso de las carnes, pero también se está presentado el problema de que las provisiones no están alcanzando para los días que se destinan. Miguel Armenta me contaba “que la comida de la escuela no está alcanzando, eso se termina rápido y los niños duran hasta ocho días sin recibir el almuerzo y tienen que esperar que manden de nuevo la comida” (Entrevista realizada a Miguel Armenta, Achintukua, mayo 28 de 2012).

Todo este problema se debe a que la población estudiantil de la escuela pasó de 27 alumnos a 37, debido a que algunas familias que estaban por fuera se establecieron en Achintukua permanentemente.

ENFOQUE DIFERENCIAL DE CALIDAD EN PROGRAMAS SOCIALES Y EN LA INFRAESTRUCTURA CONSTRUIDA

📷 Niños en el centro de recuperación nutricional de Achintukua.
Fuente: Luis Martínez, año 2012



SALUD

PARTICIPACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LAS DECISIONES Y EN LA GESTIÓN SOBRE LA PLANEACIÓN Y PRESTACIÓN DE SERVICIOS DE SALUD

En 1993 nace la OWYT y se comenzó a trabajar en los campos de educación, salud, territorio y medio ambiente. Desde ese momento, las autoridades wiwas comenzaron a dar pasos a la salud occidental para implementarla en sus territorios. En 1995, el cabildo gobernador Aristides

Loperena y los alcaldes de San Juan de La Guajira y Valledupar comenzaron una propuesta sobre la implementación de la salud en los pueblos wiwas y unas ofertas para administrar los recursos de salud. Las administraciones se opusieron en cuanto al tema del manejo del dinero, pero les propusieron a los indígenas que crearan una ARS.

A pesar de haberse constituido como ARS, la empresa Dusakawi comenzó un proceso de transformación debido a los cambios de resoluciones del Ministerio de la Salud, donde se le exigía a la ARS Dusakawi que no podía seguir funcionando como tal, ya que no contaba con unos requisitos para manejar los recursos de la salud indígena. Para el 2001, los tres cabildos indígenas se organizaron y crearon Dusakawi EPSI, como empresa de régimen subsidiado. A pesar de haberse constituido como EPSI Dusakawi, esto no le dio mucha garantía a las poblaciones indígenas que estaban en la Sierra, para que se diera un buen servicio. Es más, la EPSI Dusakawi tenía que garantizar un servicio de buena calidad, pero esta no tenía una IPSI propia, así que tenía que contratar con un IPS pública que no solucionaba la problemática de la salud indígena, sino que la agravaba:

La red de servicios no llenaba nuestras expectativas, porque no contribuía a la conservación de nuestra cultura; por cuanto siempre se espera que el Indígena baje al casco ur-

bano en busca de la atención médica, a sabiendas de que la mayor parte de la población vive en zona rural, por principio, el indígena no sale. Sumado a esto, los programas de salud no eran concertados con las Autoridades Indígenas, lo cual daba pie a que violentara la concepción de la salud y sus formas de conservarla (Malo, 2012).

Toda esta problemática llevó a la EPSI Dusakawi a que constituyera su propia IPSI, pero, para llevar a cabo todo este proceso se tenían que realizar varias consultas a los Mamos, para que por medio de sus trabajos tradicionales adivinaran si el proceso que se iba a dar era beneficioso para las comunidades indígenas. Después de largos trabajos espirituales, los Mamos dieron la orden de que se constituyera la IPSI Dusakawi. Lo primero que hizo esta empresa fue legalizar todo el equipo extramural que tenían las IPS públicas, y en su afán de garantizar el servicio de salud a los indígenas en la Sierra, la IPSI Dusakawi presentó su plan de salud integral donde se respetaban las concepciones de salud propia y de salud occidental, algo que no tenían las IPS públicas que prestaban anteriormente el servicio.

Para los años en que se recrudece el conflicto en la Sierra Nevada, muchos hogares indígenas comenzaron a desplazarse hacia otros sectores de la misma o hacia las partes bajas. Todo

Toda esta problemática llevó a la EPSI Dusakawi a que constituyera su propia IPSI, pero, para llevar a cabo todo este proceso se tenían que realizar varias consultas a los Mamos, para que por medio de sus trabajos tradicionales adivinaran si el proceso que se iba a dar era beneficioso para las comunidades indígenas.

esto generó un problema de alimentación, lo que obligó a que las ONG nacionales e internacionales intervinieran en la zona. Estas organizaciones comenzaron a dar ayuda alimentaria, ya que en el territorio wiwa se estaban presentando dificultades de desnutrición, pero, como se dijo anteriormente, las ONG, en vez de acabar el problema, lo que hicieron fue empeorarlo. Todo este inconveniente de desnutrición se convirtió en un problema de salud pública, pues muchos niños(as) bajaban a San Juan de La Guajira para ser internados en estado de desnutrición avanzada. La organización wiwa comenzó un proceso de recuperación nutricional en el territorio wiwa y se gestionó mediante la IPSI Dusakawi la construcción del Centro de Recuperación Nutricional:

En Achintukua funciona un Centro de Recuperación Nutricional. Este se gestionó por parte de Dusakawi IPSI. Este fue un proyecto que se pensaba desde las autoridades antes de que se construyera el pueblo talanquero. Esto también visto desde las propias comunidades para que se diera un centro de recuperación nutricional, debido a que había niños que llegaban al primer nivel y segundo nivel de los diferentes hospitales (Crespo, 2012).

Lo anterior da a entender que fueron las mismas autoridades indígenas las que gestionaron todo el proceso para que se diera la construcción del Cen-

tro de Recuperación Nutricional. Pero este centro tenía que ser apoyado por una entidad que manejara el proceso con los niños. La IPSI Dusakawi y el ICBF fortalecieron los aspectos relacionados con el proceso de recuperación nutricional: la responsabilidad del centro recae en Dusakawi IPSI, pero bajo la supervisión del ICBF. Por lo tanto, lo que hizo la construcción del pueblo talanquero fue gestionar y fortalecer todo el proceso que venía gestionando la organización indígena y la IPSI Dusakawi.

INCORPORACIÓN DE CONCEPCIONES Y PRÁCTICAS DE SALUD PROPIA EN EL SERVICIO

Cuando llega un personal médico al Centro de Recuperación Nutricional, el Mamo realiza unas prácticas de confieso a los nuevos trabajadores. Cada vez que llega comida y medicamentos de la parte de San Juan, el Mamo cura la comida y los medicamentos. El líder espiritual siempre está pendiente de lo que está sucediendo en el centro. Al llegar los niños(as), el Mamo es el primero en atenderlos y los cura con prácticas tradicionales:

Los niños siempre llegan con los padres. El Mamo se encarga de hacerle el trabajo tradicional junto con sus padres. Como los niños no hablan, el Mamo conoce cómo se realiza

el trabajo y le hace sus curaciones a nivel tradicional. Este trabajo lo realiza el Mamo cada ocho días. El Mamo baja de la casa que tiene en el pueblo tradicional, les habla a todos los niños y se confiesa delante de ellos. Esto lo hace el Mamo para que los niños pasen toda la semana bien. Esto hace que los niños no lloren y se pongan cabizbajos, todos estos trabajos se realizan de acuerdo a la cultura (Crespo, 2012).

El Mamo no solo realiza estas prácticas. Cuando está en Achintukua, él baja de su casa que está en el pueblo tradicional, llega al puesto de salud, mira a los niños(as), les pasa las manos por la cabeza y después los carga a uno por uno cantándoles canciones en lengua Damana; luego los introduce en una mochila grande y les comienza a dar vueltas por el espacio que tiene el Centro de Rehabilitación como recreación para los niños. El Mamo comienza a darle vuelta por este pequeño espacio, al instante, los niños quedan rendidos. Cuando los infantes salen del centro de recuperación, la nutricionista y el médico firman la orden de salida, pero los pa-

dres no se los pueden llevar sin antes confesarse con el Mamo; si él no está en el pueblo y deciden llevárselos, el líder espiritual tiene el deber de llegar a la casa de los papás a terminar el trabajo de confieso que comenzó cuando el niño(a) entró al centro de recuperación. Los padres de los niños se comprometen con el Mamo a realizar todos los pagamentos que él les ha ordenado para que sus hijos no vuelvan a enfermarse.

PRESENCIA DE NUEVOS CONFLICTOS Y TENSIONES EN LA COMUNIDAD COMO CONSECUENCIA DEL PROYECTO CORDÓN

Las compras de tierras por parte del gobierno al Pueblo Cultural de Achintukua, ha generado conflictos entre los campesinos de La Sierrita y los nuevos tenedores de las tierras; en esta ocasión, las familias indígenas que se encuentran en el predio el Desastre, beneficiados de los predios que les ha comprado el gobierno. Los habitantes de La Sierrita han manifestado que los indígenas les quieren quitar sus tierras apoyados por el gobierno; algunas personas del pueblo argumentan que las intermediaciones

que ellos poseen son heredadas de los capuchinos españoles que tenían el orfelinato en la Sierrita y el gobierno las está entregando a campesinos que se hacen pasar como indígenas.

Corpogujaira, que es la entidad que está comprando predios en la cuenca del río Cersa y Barcino, saneó las tierras y se las entregó a la organización wiwa para que se las destinara a familias indígenas que no tenían y estaban en la parte alta de la Sierra. El comisario de la Loma del Potrero, que representa a las familias que se beneficiaron de las entregas de tierras, envió a los indígenas a que cercaran los linderos del predio. Esta decisión de cercarlos, por parte de los wiwas, enfureció a los campesinos y se fueron en contra de ellos argumentando que estos no tenían derecho a hacerlo, porque esas tierras las utilizaban ellos para llevar a pastar su ganado y por muchos años permanecieron sin cercado. Los campesinos les argumentaron a los indígenas que esas tierras se las había comprado Corpogujaira a ellos y por lo tanto ellos no podían estar en sus intermediaciones. El conflicto por los terrenos que está entregando el gobierno a los indígenas ha llevado a wiwas y campesinos a enfrentarse, y en más de una ocasión han intentado quitar las cercas que los indígenas le pusieron al predio.

Los niños siempre llegan con los padres. El Mamo se encarga de hacerle el trabajo tradicional junto con sus padres. Como los niños no hablan, el Mamo conoce cómo se realiza el trabajo y le hace sus curaciones a nivel tradicional. Este trabajo lo realiza el Mamo cada ocho días. El Mamo baja de la casa que tiene en el pueblo tradicional, les habla a todos los niños y se confiesa delante de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Achintukua, L. C. (6 de abril de 2012). Construcción y funcionamiento del pueblo wiwa de Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Crespo, J. (6 de Abril de 2012). EPSI Dusakawi . (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Gil, D. (22 de Febrero de 2010). construcción y funcionamiento del pueblo wiwa de Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Gil, S. (9 de Abril de 2012). La cultura en la Sierra . (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Loperena, J. I. (23 de Abril de 2012). Cómo es la Sierra Nevada . (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Loperena, P. (20 de febrero de 2010). Construcción y funcionamiento del pueblo wiwa de Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Loperena, V. (6 de Abril de 2012). EPSI Dusakawi . (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Malo, M. (6 de Abril de 2012). Mamo de Achintukua . (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Martínez, M. (6 de Abril de 2012). Como será Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Mejía, J. (7 de Abril de 2012). Comisario Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Sauna, D. (6 de Abril de 2012). Profesora de Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador)
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa* , 20-25.
- Villazón, R. M. (2 de Febrero de 2012). Construcción y funcionamiento del pueblo wiwa de Achintukua. (L. A. Martínez, Entrevistador) ■



Los emberá katio

del Alto Sinú- Cór



Por: Iván Antonio Dominico Majore.
Líder emberá

Entrevistador: Fabio Silva Vallejo.
Antropólogo. Director e investigador
del grupo Oraloteca.

Universidad del Magdalena

De Santa Marta a Montería; de Montería a Tierralta; de Tierralta a Puerto Frasnquillo; de Puerto Frasnquillo, en Johnson, hasta Pawarandó, y de Pawarandó a Beguidó. Más de ocho horas en flota y lancha por el río Zenú, el río Esmeraldas y el río Verde. Era nuestra primera vez por estos lados del Caribe colombiano. No puedo negar mi temor en estas tierras, cuando las noticias escritas y visuales son muchas: el paramilitarismo en Tierralta (Córdoba) fue una peste que aún no ha terminado. Buena parte de este país se ha deconstruido (o más bien destruido) a partir del rumor, del chisme. Hay algo interesante que me pasa y creo que les pasa a los jóvenes investigadores con los que siempre salgo de campo y es que cuando estamos en los lugares que históricamente han sido señalados de violentos, nos encontramos con todo lo contrario (creo que es suerte): han sido territorios seguros y amables.

Cuando nos subimos a la Johnson con destino a Pawarandó, el temor había desaparecido: no quedaba nada. La gran represa de Urrea se abría como un inmenso mar chiquito. A medida

Los emb

que entrabamos al Parque Natural Nudo de Paramillo, la belleza y la tranquilidad de sus paisajes contrastaban con las realidades recientes y pasadas de las acciones de los paramilitares, las Bacrim o las GAOS, recientemente denominadas. ¡Qué bien tienen puestos los nombres el río Verde y el Esmeraldas! Pues eso son: corrientes de agua de tonos verdes que parecen pedazos de esmeralda por los que uno va navegando. Después de algunas horas aparecen los primeros caseríos de los emberá katío; sus tambos o casas se dejan ver en las laderas de las pequeñas montañas que circundan el resguardo. La emoción y la alegría se confunden con las preguntas que cruzan por mi mente: ¿Por qué hasta ahora vengo por acá? ¿Qué pueden hacer estos pueblos para que su tranquilidad esté atravesada por la muerte y el despojo? ¿Cómo me irán a recibir? y antes de poderme contestar, llegamos a Pawarandó.

En Puerto Frasquillo se unió a nosotros Iván Antonio Dominico Majore, un joven líder emberá y quien me había invitado para conocer su pueblo: Beguidó. Este texto no es más que el resultado de un dialogo con Iván, en adelante y para efectos de la entrevista IDM, a lo largo de cuatro días en los que pudimos tener una primera impresión de uno de los 11 pueblos indígenas del Caribe colombiano reconocidos y muchas veces olvidados por el Estado.

P: FSV: ¿Cómo está conformado el resguardo?

R: IDM.: El resguardo emberá katío del Alto Sinú tiene una extensión de 103 517 hectáreas y está ubicado en la cuenca alta del río Sinú, con jurisdicción de los municipios de Tierralta e Ituango, en los departamentos de Córdoba y Antioquia, respectivamente. Se constituyó mediante la resolución del Incora 053 del 23 de diciembre de 1998, obedeciendo a la sentencia de tutela T/652 de 1998 de



Puerto Frasquillo. La entrada al pueblo emberá. Grupo Oraloteca. 2017.

Emberá katio

la Corte Constitucional. Se conformó a partir del territorio tradicional que abarcaba terrenos de reserva indígena y los resguardos Cruz Grande e Iwagadó, superpuestos al Parque Nacional Natural Nudo del Paramillo.

Su acceso es el siguiente: desde el municipio de Tierralta se desplaza por vía carretera 45 minutos aproximadamente, hasta el puerto denominado Puerto Frasquillo, a orillas de la represa Urrá. En este sitio se aborda una canoa con motor fuera de borda para navegar por el embalse, más o menos 1 hora hasta llegar a los ríos por donde se navega de 1 a 3 horas más, para acceder a las diferentes comunidades.

El resguardo está a 121 km de Puerto de Frasquillo, 150 km de Tierralta y 210 km de Montería, capital del departamento de Córdoba. El resguardo tiene una población de aproximadamente cerca de 7000 habitantes, contando las familias que viven en el casco urbano de Tierra-Alta y en sus zonas veredales.

En la cuenca del río Sinú (Keradó) están las comunidades o poblados de Amborromia, Nagua, Wima, Mongaratadó (Q. Mutatá), Zambudó, Nejudó, Kapupudó Changarra, Kiparadó (Q. Cruz Grande) y Koredó. En la cuenca del río Verde (Iwagadó) están las comunidades de Dozá, Tundó, Pawarandó, Arizá, Porremia, Imamadó, Simbra, Chimiadó, Zorandó y Asentamiento de Torre. En la cuenca del río Esmeralda (Kuranzó) se ubican las comunidades de Beguidó, Widó, Kachichí, Karakaradó, Junkaradó y Kanyidó. En el río Manso esta la comunidad de Antadó.

📷 Grupo Oraloteca. 2017.



P: FSV: ¿Cómo es la situación actual de la comunidad?

R: IDM: A pesar de la influencia creciente de la cultura no indígena (denominada comúnmente como “occidental”), el pueblo emberá katio del Alto Sinú conserva muchas de sus creencias, costumbres y tradiciones culturales (la cosmogonía y la cosmovisión). Toda la población emberá katio del Alto Sinú habla en su lengua nativa emberá bédea. Un porcentaje menor habla castellano. A pesar de que hasta el momento no hay un censo de los índices de analfabetismo, la mayor parte de nuestra población no ha tenido el logro de una educación propia o educación básica primaria y secundaria bien plantada en nuestro territorio. Sin embargo, esta situación tiende a transformarse por el gran interés de los miembros de la comunidad, de estudiar a pesar de las difíciles condiciones y los pocos programas del Estado para favorecer estos fines.

El sustento tradicional está ligado a la agricultura de pan coger, la recolección, la cacería y la pesca. Debido al



conflicto armado y la construcción de la represa Urrá I, que causó la desaparición de la pesca, el pueblo emberá katío se ha visto en la necesidad de buscar forzosamente alternativas de alimentación y producción, que han generado desajustes en la cultura, la nutrición y el saneamiento básico de las comunidades, con la introducción de alimentos procesados, que generan subnutrición en la población y basuras en las comunidades. También, se han incrementado los animales domésticos en el entorno de sus viviendas y, por ende, los excrementos de estos animales agravan los problemas sanitarios en las comunidades.

Por otro lado, tenemos a un grupo de población emberá katío del Alto Sinú que habita en el casco urbano de Tierralta y veredas aledañas, la mayoría de ellos como producto de los desplazamientos masivos e individuales originados en el conflicto armado relacionado con la disputa entre actores armados y estatales y paraestatales por el control del territorio para la producción y distribución de estupefacientes, la explotación ilegal de los recursos maderables; y principalmente con la construcción, llenado y operación de la represa Urrá I en el año 2000 y los desenlaces de acontecimientos violentos de los siguientes años. No existe un censo exacto del desplazamiento de esta población debido a que los afectados temen hacer visible su condición de desplazados, para evitar así retaliaciones de los actores armados ilegales, sin embargo, la mayoría de las familias viven en condiciones de marginalidad y extrema pobreza.

P: FSV: ¿Cómo se ha ido fortaleciendo la organización política de la comunidad?



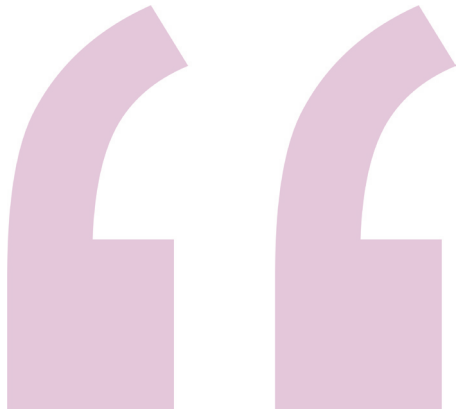
La educación en las tradiciones es un proceso fundamental para los emberá. Oraloteca 2017.

R: IDM: Para las comunidades emberá katío del Alto Sinú, fue importante la adopción del Cabildo como forma de gobierno dada de 1995. El Cabildo es elegido en una asamblea general de todo el pueblo para un período de dos años, sujeto a reelección gracias a sus índices de desempeño, simpatías y aceptación de los programas sociales y defensa de los derechos humanos. Está constituido por el Nokó o Gobernador Mayor, la Nokowera o Gobernadora Mayor, el presidente del Consejo Territorial, el Jeneé Mayor (Alguacil), que es el encargado de la seguridad y el mantenimiento de la soberanía territorial, y tiene a su cargo la guardia indígena. También forman parte del gobierno un coordinador de salud, un coordinador de educación y cultura, un secretario general y un tesorero. A su vez, cada comunidad tiene un gobernador y una gobernadora conformado con una estructura completa.

Las instancias para la toma de decisiones son la Asamblea General, la Asamblea de Gobernadores o el Consejo Territorial. El denominado Cabildo Mayor emerge como forma de



Fabio Silva Vallejo



organización en sustitución de las autoridades tradicionales que generalmente eran los ancianos que ejercían control en cada uno de los ríos; su poder derivaba de ser la cabeza de una red extensa de familias integradas a través del parentesco. Este cambio no es específico en el Alto Sinú, pues ya desde la década de los ochenta se comienza a asumir el Cabildo entre los emberá del Chocó y de Antioquia, transformaciones que ocurren bajo el influjo de los desarrollos de la política estatal de conformación de resguardos indígenas.

El pueblo emberá katío del Alto Sinú definimos como la base de nuestra organización las raíces del árbol Jenené que se encuentra en la Ley de Origen y nos da el sustento como pueblo originario. Estas raíces son las siguientes: unidad, territorio, cultura, autonomía y el gobierno propio como el eje principal de la organización.

P: FSV: ¿Qué representa el Jaibana para el pueblo emberá?

R: IDM: Los Jaibanas son los médicos tradicionales y puede ser mujer u hombre. El Jaibana es el mago de la tribu, el sacerdote, el filósofo, el poeta, el soñador, el vidente, el cantor, el médico, el psicólogo y el consejero. El Jaibana es el ser que mediatiza al hombre con lo sagrado. Vínculo y puerta al mundo de lo sobrenatural y lo divino.

Los Jaibanas emberá conocen cientos de especies útiles y medicinales, curan a los enfermos con tomas, baños etc., hacen los cantos de Jai que duran noches enteras, entran en trance por el canto, ingieren chicha fermentada

y alcohol, meditan, el susurro de una palma o el constante tintinear de sus finos bastoncillos de canto y poder, que dan un sonido casi metálico para ver la planta que puede curar al enfermo. Los médicos tradicionales se diferencian por sus especialidades:

Yerbatero: Conocedor de las plantas medicinales, endémicas, caseras y de la selva. Es indistintamente función de hombres y mujeres.

Sobandero: Trata luxaciones, golpes y quebraduras. Para su eficacia utiliza algunas mantecas de animales como tigre, oso, caimán de iguana, mico y de culebra boa. Imparcialmente, hombres y mujeres.

Parteras: Son mujeres de la comunidad que atienden los cuidados de parto y postparto, conocimiento adquirido de manera empírica en la casa con su mamá o con la abuela.

Curandero con secreto: Esta práctica no es originaria de esta zona del resguardo, viene el aprendizaje de personas no indígenas, comúnmente desde el conocimiento de los afros. Sus secretos son empleados en la sanación de enfermos con mal de ojo (presenta diferentes síntomas), mordedura de culebra, atajo de sangre, dolor de muela, curar gusano en los animales bravos, etc. Algunos de estos secretos van acompañados con plantas medicinales.

Cuentan los mayores del Alto Sinú que los habitantes no contaban con presencia de Jaibanas en la zona. Estos llegaron después de un mal momento que pasó la familia de un niño emberá, contado de esta manera:

Estaban jugando dos niños en el patio de la casa, cuando en eso el ma-



dre monte (pakorē) se acercó a los niños, transformado en emberá. Este convidó al niño llamado por su nombre tradicional Donakibi (Ceveriano Chara); el madre monte llevó al niño por quebrada (“usado”, el perro) arriba y lo albergó debajo la sombra de una peña grande. Allí el niño era alimentado de frutos, cangrejos y caracoles. El pakorē le bañaba al niño de plantas desconocidas, le hablaba de plantas misteriosas que, al tener su poder en el cuerpo, le permitían comunicar a través del sueño con las personas, animales y con las mismas plantas. El niño recuerda los nombres de las plantas Don Padre, Kisamarā, Ba Kidua, Gorogoro Kidua, Yaberārā, zōrarā Kidua. Mientras el niño estaba perdido, sus padres en medio de lágrimas y llantos lo buscaban incansablemente. Ya perdida la paciencia de encontrarlo, se acordaron del señor Jaikisa de origen antioqueño, que vivía en el punto llamado el Diablo en Zaisa. Fueron a buscar al señor y este les dijo, al día siguiente, que el niño estaba vivo y lo tenía el Pakorē, y dijo que para sacar al niño tenía que realizar el canto de Jai. Los padres cumplieron con todo lo que pidió el señor, y este trabajó dos noches seguidas: entraba en trance al ritmo de canto, y amaneció los dos días, llamó a los familiares y les convidó a que lo acompañaran para rescatar al niño. Ya llegando al lugar donde estaba el niño, encontraron el rastro donde jugaba. Vieron al niño inconsciente trepando en un árbol y recogiendo las hermosas flores naturales. Cuando sintió que lo estaban persiguiendo, este salió corriendo a su albergue y la gente lo acorraló. Este gritaba y chillaba para que no se acercaran. Veía a las personas como animales o unos monstruos devoradores. Mientras todo esto, el tiempo recorrían los 15 días y más medio días. Lo lograron atrapar, lo amarraron y lo llevaron para la casa. Allí nuevamente el señor Jaikisa trabajó durante dos noches sin descansar y el niño a las doce del día vino a reaccionar: miraba pa’ todos los lados, pidió agua y dijo que acamparan a la quebrada para hacer

necesidad fisiológica. Después de todos estos recorridos, sus padres lo llevaron pa’ Tanela (Chocó). Allí fue entregado a la mano del sabio llamado GONA. Este terminó el trabajo de sanación para que el espíritu lo dejara libre, como persona normal. Regresaron nuevamente para Alto Sinú, felices por la recuperación de su hijo, y le orientaron a las demás familias para que no dejen solos a los niños en la casa y que vivan unidos en familias. Ya el niño en edad de adolescente les contaba a sus padres los sueños que obtenía en la noche sobre los peligros, amenazas, muerte, enfermedades; las plantas y los animales le hablaban al joven que se cuidara de todas estas inminencias. El niño predecía la mordedura de culebra a miembros de la comunidad, si alguien se encontraba enfermo en algún miembro de la familia, en la mañana decía a sus padres que anoche le avisaron para que utilizara tal planta y de tal lugar; la comunidad se enteró de su habilidad y el manejo del poder natural. A él le traían pacientes con diferentes síntomas y de todo espécimen de enfermedades y este lo sanaba. Donakibi falleció ya con avanzada edad en el 2010, y les enseñó su sabiduría a varias personas, pero los manejos de los poderes no son iguales como él manejaba. Donakibi utilizó dos metodologías para entregar el poder espiritual a otra persona; planta se lleva a la persona por quebrada arriba (como lo hizo el Pakorē a él) a un lugar silencioso, tranquilo, donde nadie pueda entrar. Allá lo baña con plantas, comenzando el primer baño mojando solo los pies, segundo día se moja hasta la rodilla, tercer día hasta la cintura y el último, cuarto día, termina bañando todo el cuerpo, un proceso que casi dura los 15 días. Después entra en un proceso de preservo, que no puede hablar con la gente, encerrado en un espacio fresco: no le dan la comida caliente, no puede consumir carnes porque los espíritus quedarán pidiendo carnes. Libación, la persona quien va a recibir el poder espiritual, se asume el gasto de la realización de la ceremonia del canto de Jai. Esta ce-

Los e



emberá katio



remonia debe realizarse cuatro veces, en cada canto de Jai se entrega el poder con la toma de líquido que se encuentran dentro en Jambade (espacio o casita bajo la cual canta el Jaibana). Se le da el mismo cuidado como lo hacen con la planta, pero con este no pueden bañarse con jabón, ni sumergirse mucho en el agua. Si no se tiene cuidado o incumple esta recomendación del maestro, puede enfermarse fácilmente y llegar a tener la muerte. El aprendiz empieza a utilizar su poder cuando él logre tener la comunicación con las plantas y los animales a través del sueño.

El guerrero del espíritu que enfrenta a las entidades maléficas, les disputa su poder y lo hace suyo cuando vence, o se retira prudente cuando está ante fuerzas superiores. En muchos casos ni siquiera es posible el retiro: muere. Es el precio que se paga por el conocimiento.

Desde que están en el vientre materno, un Jaibana Zroma (Chaman Grande) puede saber si el niño que va a nacer puede ser o no Jaibana, porque viene marcado por la naturaleza: tienen más energía que los demás y el Jaibana lo puede ver, no con estos ojos, sino con los ojos del ver, la conciencia y el entendimiento en estado onírico o de trance.

P: FSV: ¿Qué papel tienen la música, las danzas y la pintura en el fortalecimiento de la cultura del pueblo emberá?



📷 El Jaibana es un miembro determinante en el orden de los emberá. Fuente: Oraloteca. 2017.

R: IDM: La danza emberá representa la naturaleza, actúan los movimientos y hacen imitaciones de los animales, de las plantas y de las cosas del espacio universal. A través de su canto y música expresan sus sentimientos, actitudes y pensamientos lógicos de manera autónoma. Actualmente, la música y las danzas tradicionales emberá se practican durante ceremonias especiales como la fiesta de la pubertad de las doncellas y cuando hay visitas a la comunidad de personas especiales o importantes. La danza y la música en el Alto Sinú están en proceso de recuperación, muy pocos son en la comunidad que tengan un grupo de danza y de música organizado. Los niños, niñas y adolescentes

son los que practican, porque su profesor trabaja junto con los padres de familia en recuperación de la música y del baile típico. La fiesta de Jemene o ceremonia de la pubertad o fiesta de la jovenciada se realiza en honor a las jóvenes vírgenes que tienen su primera menstruación. La fiesta tiene como objetivo declarar a la joven (Avera) como mujer que puede conseguir marido y formar familia.

La fiesta es organizada por las mujeres adultas miembros de las familias de las muchachas, especialmente madre y abuelas. La preparación es larga y complicada. Esta ceremonia no es posible describirla en un material de textos corto como este. La prepa-

ración de la fiesta se extiende aproximadamente a unos ochos días; los invitados llegan de diferentes partes en la fecha indicada de la ceremonia y a todos les dan comidas y chicha.

Para nuestro pueblo es muy importante el Dayi y la pintura. La pintura es símbolo de identidad y cultura emberá. Desde hace muchísimos años el uso de estos artes de pinturas es usado en diferentes manifestaciones como en guerra, definición de los clanes, representar un grupo de indígenas o grupo social en el cual se encuentra. Al igual que la música, expresan su sentimiento, pensamiento y su aptitud ante los demás. Los emberá mantienen la tradición de las pinturas faciales, corporales, además de su identidad propia. Comúnmente, los colores utilizados son las tintas rojas que se sacan de Kanyi (Achiote) y la tinta negra que se extraen de Kipara (Jagua).

La pintura de Jagua untada en la casi totalidad del cuerpo sirve como escudo mágico protector contra las malas energías. Los niños especialmente son embandunados desde los pies hasta el cuello, pues consideramos que la pintura en su cuerpo aleja a los malos espíritus, específicamente a los Jais (espíritus malos) que producen las enfermedades: también libran a los niños de mal de ojo y las infecciones de la piel. Las pinturas que usa el Chamán le protegen contra los espíritus maléficos y le dan fuerza para su batalla espiritual por el bienestar en salud de su comunidad (curación de enfermos). Para los trabajos de larga exposición al sol, cultivar, por ejemplo, o los largos viajes por el río, los adultos hombres y mujeres acostumbran a untarse Kipara en todo el cuerpo, lo que los protege de la insolación de los rayos solares. Acostumbran las mujeres emberá a tinturar en ocasiones sus largos cabellos negros, la Kipara fortalece, lubrica, da brillo



📷 La danza emberá es un símbolo de integración y representa la relación de la comunidad con la naturaleza. Fuente: Oraloteca. 2017.

y mitiga el resecaimiento de la insolación, dándole a algunas un tinte rojizo superficial del cabello cuando reciben mucho sol.

Sin excepción, todos los emberá se han pintado alguna vez en la vida. Los que menos se pintan en la actualidad son los jóvenes y adultos que viven en el casco urbano, que tienen contacto con los no indígenas. En alguna zona del resguardo, el Kanyi y Kipara es utilizada por los profesores en la escuela en su labor pedagógica, usada en diferentes disciplinas.

P: FSV: ¿Y las artesanías?

R: IDM: Tejidos en bejucos: muy pocos hombres se dedican a este tipo de trabajo. La mayoría de las mujeres son las que se dedican a esta actividad de tejidos con material de bejuco, construyendo, de todas clases de abanicos, esteras, canastos de cualquier tamaño y para emplear en diferentes actividades cotidianas.

Tejidos en chaquiras: El material de chaquirá no es originario de la zona emberá katio. Eso llegó a la mano emberá por la fuerte influencia de gente no indígena. Anteriormente, las perlas finas y las bonitas semillas de colores del medio natural eran usadas como adornos; desde que entraron los campesinos colonos talando los árboles, acabaron con todos los palos que les daban las hermosas semillas; ¿qué le tocó hacer al emberá?, utilizar la herramienta del no indígena. Hombres, mujeres, niños y jóvenes trabajan en esa actividad en su tiempo libre: tejen manillas, binchas, tapapecho, aretes y etc., para adorno de ellos mismos y para negocios. Algunos colmillos

de los animales también son usados como collar.

Tallado de madera: Mientras algunos se dedican a tejer, otros trabajan en tallado de madera; hacen diferentes figuras de animales, bastón de guardia, platos, bateas y etc. También hay personas que saben construir canoas pequeñas pesqueras y canoas grandes de motor fuera de borda.

Las herramientas de cacería que aún se mantienen, pero casi no las utilizan, es la flecha (el arco), la bodoquera, la lanza, y el uso de las trampas para animales grandes y pequeños. El uso de estas herramientas y otras prácticas de cacería, están cambiando por la escopeta; los perros cumplen un papel muy importante en toda la cacería emberá. El arma mortal en la cacería es la utilización del veneno extraído de unos árboles misteriosos. Todo se ha cambiado por las insistencias, la influencia de gente blanca, y las presencias de nuevas tecnologías.

La balsa y la canoa pequeña es muy apremiante para la actividad de pesca en los ríos. Entre ella está la atarraya. En tiempo de verano pescan con lente (careta) y chuzo; así mismo, el anzuelo es el arte de pesca que más le gusta a la gente. Antes de la represa Urrá, la actividad de pesca era diferente: los mayores pescaban con flechas, armaban la trampa dentro del agua y recogían cantidades de pescado para el sustento de su familia. Para las mujeres, el barbasco era una técnica tradicional fácil para atrapar a los peces.

P: FSV: ¿Cómo es la estructura familiar en los emberá?



📷 La pintura de jagua untada en el cuerpo sirve como escudo mágico protector contra las malas energías. OraloTECA. 2017.



R: IDM: A nivel social, los emberá se conforman de familias extensas y nucleares. Viven dispersos para criar sus animales en un espacio libre, donde no puedan hacer daño a la cosecha o los sembrados vecinos. Pero estas familias tienen fechas programadas para sus reuniones o encuentros sociales, que a veces son llamados por el cacique para recibir la comisión, resolver cualquier asunto o situaciones problemáticas de la comunidad.

En la tradición emberá, la familia se comprende como lo que son papá, mamá, hermana, hermano, tío, tía, primo, prima, sobrino, sobrina, nieto, nieta, abuelo, abuela, bisabuelo, bisabuela, tatarabuelo, tatarabuela. Por lo regular, entre los apellidos de las familias de esta zona están los Domicó, Majoré Bailarin, Rubiano, Casama, Jumy, Cuñapa, Pernia, Guasaruca, Jarupia, Panesso, Restrepo, Palacio, Arias, Villorino, Celis, Chara, Lana.

Un mayor de edad es quien solicita el matrimonio (hombre o mujer) a los padres de la joven o del muchacho; según los emberá, porque los mayores de edad son responsables con la familia. Pero estas prácticas de matrimonio en la actualidad no se están dando, más exactamente desde el año 1994. El panorama del mundo emberá se cambió de manera drástica por la influencia del pensamiento de personas no indígenas (la civilización). Esto fue a través de los talleres y capacitaciones en el tema de los derechos del pueblo emberá, entren ellos la enseñanza sobre los derechos de los indígenas en Colombia.

En la actualidad, el matrimonio se maneja de esta manera: ya no es

obligado a que se casen, si no que se enamoran los dos (puede ser entre menores de edad, o un mayor de edad con un menor de edad). Si los padres se dan cuenta que andan juntos de novios, se reúnen los padres de los enamorados, llaman a los dos para preguntar sobre sus pensamientos y recibir sus inquietudes; después se reúnen los padres con los líderes y se programan una fecha para el encuentro matrimonial. El hombre quien pide el matrimonio se responsabiliza de los gastos de alimentación para los invitados a la reunión. Al encuentro invitan a los líderes, mayores de edad con experiencias, familiares de la joven y del muchacho, y amigos cercanos. Mientras un grupito cocina, los otros se reúnen para escuchar la palabra de los mayores, donde cuentan sus experiencias vividas y las condiciones en que se encuentran los jóvenes actuales. Llega la hora del almuerzo, todo se reúnen en círculo; los que casarán se hacen en medio de la gente por orden del cacique: allí recibirán las orientaciones y comerán juntos; termina la reunión del matrimonio, recibiendo compromisos y condiciones de vida familiar, verbal o escrito... Así se da el matrimonio emberá.

P: FSV: ¿Qué representa el tambo para el pueblo emberá?

R: IDM: No todos los emberá saben construir el tambo tradicional. Hay pocos que saben levantar la casa propia. Hay evidencia en cada comunidad de que de por lo menos 50 tambos, hay unos 15 que son tradicio-

nales. Las maderas de un tambo tradicional todas son redondas; desde los horcones hasta el techo no se colocan tablas, sino macanas; no se lleva las láminas de cinc, sino de iraca; y se amarra con guasca o bejuco.

Los tambos emberá tienen un significado muy representativo para la vida y nuestra existencia emberá; para nosotros es el manto que cubre el alma de cada familia. Los cuatros horcones representan la base fundamental de nuestra organización emberá, que es la organización (Embera Wandra), la educación (Kirincha Wandra), el territorio (Drua Wandra) y los recursos naturales (Oi Wandra). El techo empalmado y los armazones son el tejido social de nuestra organización. Allí es donde nuestros mayores se reúnen para pensar y hacer proyectos para el beneficio del pueblo. Según la cosmogonía y la cosmovisión emberá, el tambo emberá representa los cinco mundos emberá. Veamos la imagen:

KARAGABI: ES EL DIOS EMBERÁ, DIOS DE LA NATURALEZA QUE RIGE TODO CUANTO EXISTE EN EL MUNDO EMBERÁ.

LOS ESPÍRITUS: SON ESPÍRITUS TERRESTRES DE PLANTAS, ANIMALES Y DEL ESPACIO.

EMBERÁ: SOMOS NOSOTROS QUE RAZONAMOS SOBRE EL MUNDO NATURAL, CUIDAMOS Y PROTEGEMOS LA NATURALEZA.

ANIMALES: DOMÉSTICOS Y SILVESTRES.

Trui Truika: Los emberá cuando se

Los tambos significan para nosotros el manto q



ue cubre el alma de cada familia: Ivan Dominicó

— Karagabi (Dios Embera)

— Los Espíritus

— Embera (Comunidad)

— Animales

— Trui truíka (Los Emberas que se han ido para el Otro Mundo viven en el mundo De Abajo)

van definitivamente de esta tierra, van al mundo de abajo, donde los habitantes se alimentan con solo absorber el vapor de chontaduro en cocción.

P: FSV: ¿Qué representa la lengua para los emberá?

R: IDM: Nuestros mitos, leyendas, cuentos e historias son transmitidas y contadas de generación en generación por nuestros mayores en tradición oral. Gracias a ellos, a pesar de mucha presión e influencias de personas no indígenas, desde hace muchísimos años, obligados a la a culturización, mantenemos nuestras creencias, costumbres y tradiciones culturales, entre ellas la “lengua materna”. Para la persistencia y la existencia de nuestra habla, la pintura, la danza y la música vienen cumpliendo un papel muy importante en nuestra sociedad, porque gracias a estas prácticas, aunque nuestros mayores no dejaron escrito o no la tienen codificada, mantenemos vivo nuestro pensamiento, sentimientos, las prácticas tradicionales y las demás costumbres y tradiciones con que nos identifican como sociedad emberá.

Dowã Bura (la Despedida de Río Sinú, de 1994), que fue la primera lucha emberá katio del Alto Sinú, nos abrió la mente para organizar y luchar en nuestra defensa. Entre otras muchas cosas, una de las exigencias emberá al Estado colombiano fue la profesionalización del docente indígena; con este grupo pequeño de docentes emberá se dio el proceso: primero se concertó, o acordó, desde 1995, durante el proceso de capacitación de la nivelación a quinto de primaria, el Sis-

tema de Escritura de la Lengua Ëbëra del Alto Sinú, constituido por un alfabeto (Ëbëra Bedea Bu Bada) de 29 letras: 17 consonantes y 12 vocales (5 orales y 7 nasales). Además, se concertaron algunas reglas de escritura: qué se escribe junto y qué se escribe separado, la marcación de la nasalidad y la no marcación del acento con tilde, y el uso de las letras mayúsculas. Este sistema de escritura se ha venido ejerciendo desde entonces en todas las experiencias de escritura de textos en lengua Ëbëra que se han dado durante el proceso: en la escritura de los textos de la tradición oral, publicados en el periódico Juí de la Empresa Urrá, y en la experiencia de reescritura y traducción de El Coronel no tiene quien le escriba (Gorogoro buru kaiba bu buru ne ë basia) que esperamos también se publique como instrumento de apoyo al proceso de alfabetización en la lengua materna Ëbëra.

Veamos el alfabeto emberá:

VOCALES (5 ORALES Y 7 NASALES)

A	a
Ã	ã
E	e
Ë	ë
I	i
Ĩ	ĩ
O	o
Õ	õ
U	u
Û	ũ
Ɔ	ɔ
Ɔ̃	ɔ̃

CONSONANTES (17):

M	m	mi
K	k	kai
B	b	bi
P	p	pa
T	t	ta
CH	ch	chi
S	s	si
Z	z	zua
G	g	Aga
J	j	jua
R	r	ara
RR	rr	erre
D	d	idi
N	n	ne
Y	y	ya
W	w	wa
Ñ	ñ	ña

Gracias a este sistema hoy tenemos la capacidad de documentar nuestros saberes propios y escribir todas aquellas historias contadas por nuestros mayores en tradición oral.

P: FSV: ¿Cómo se complementa la educación tradicional con la educación occidental?

R: IDM: Conocer la tierra por su color, por su textura, por su sabor, por las plantas que allí nacen, les permite escoger las tierras más fértiles para la siembra de los principales productos de agricultura: maíz, plátano, arroz,



📷 La lengua es el instrumento más poderoso

Los emberá



Proceso de conservación cultural de un pueblo.

á katio

yuca, ñame, caña. También escoger la tierra para frutales: borojó, guamo, piña, limón, naranja, guayaba. Este saber agrícola les permite también escoger la tierra de abundante humus o la tierra que producen las hormigas para hacer las hortalizas.

Los ancestros les enseñaron que en la “finca” o “el cultivo” es bueno tener muchas especies y variedades. Dejar las especies silvestres que nacen solas y que son útiles en muchas cosas en su vida. Así que en el mismo “cultivo” o finca siembran varias especies de cereales (maíces, y arroz), variedad de musáceas (banano, plátano, papocho, primitivo, etc.), tubérculos (variedades de yuca y de ñame), también allí se siembran los frutales y los maderables como el cedro.

Según las fases de la luna y los ciclos y sus periodos de invierno o verano, cada tiempo y cada luna tiene su especie. Entre los emberá, el Jaibana hace ritual para “limpiar y purificar” la tierra antes de sembrar, alejando a los malos espíritus y los bichos nocivos de las cosechas. Hace rogativas a la Madre Tierra y a Pakorê Wêra, la dueña de las especies vegetales y de los animales, para que haya abundante cosecha, tanta que pueda comer el hombre y los animales domésticos y silvestres. La siembra emberá no es tecnificada, los cultivos no requieren de abonos porque la tierra es fértil (es de color negro).

La educación tradicional también cumple un papel muy importante en la sociedad emberá, pues gracias a es-

tas tradiciones y enseñanzas todavía mantenemos nuestras formas de pensar, de hacer las cosas bien y todas las manifestaciones y prácticas tradicionales.

Rol de hombre: Desde pequeño, el padre le enseña a su hijo todas las actividades cotidianas que él realiza en la casa o en el campo; un niño emberá, desde que ya aprende a caminar, el padre o la mamá le dice: bebé, entrégame tal cosa, o llévale esto a su mamá o a sus hermanos. Ya cuando tiene la edad de dos años, el padre le convida de ir a pescar: en un canasto pequeño él le va echando lo que el padre va capturando. Ya cuando el niño tiene los seis años, su padre le enseña a pescar con careta y chuzo, anzuelo y atarraya y todas unas cosas delicadas y pequeñitas para él. Ya a los siete años el niño sale a pescar solo o se va con los amiguitos; en esta edad de siete, el padre lo lleva de cacería no tan lejos (cerca de la casa), lo lleva al lugar de trabajo para que cuide el almuerzo y reparta el agua. Le enseña a pescar, cazar, aprende a hacer las herramientas de cacería y de pesca, trabajar, y las demás actividades comunes que realizan, como el arte de tallado de madera, la construcción de tambos, las plantas caseras, etc.

El rol de la mamá: De igual manera, desde pequeña le enseña a llevar y traer las cosas sencillas de la casa y convidan a la pesca. Ya a la edad de cuatro años, una niña emberá le ayuda a su mamá a mecer a sus hermanitos. Ya a los seis recoge el agua en galón pequeño. A los siete años ya sabe

cocinar el plátano. A los ocho años ya se queda un rato cuidando a su hermanito. A la edad de nueve y diez años sabe cocinar bien y cuidar bien a sus hermanitos, y de igual manera, la llevan al sitio de trabajo para que reparta el agua, pero no solo hace ese trabajo, sino que observa qué tipo de trabajo realizar: rocería, siembra, recolección de productos. Ya a la tercera vez, ellos le ayudan con la mínima parte (participan en el trabajo). Así, de esta forma le enseñan y transmiten el conocimiento y las otras prácticas tradicionales.

Por costumbres y tradición, después del baño, después de la comida, antes de acostarse, los papás llaman a sus hijos y allí les orientan, les dan consejos, corrigen, y hasta recibe regaño quien cometió o hizo error; se hablan de los trabajos que ellos realizan en la vida cotidiana, de su proceso, su época, su tiempo, de todo el conocimiento que ellos saben en el quehacer. En esta pequeña reunión enseñan los valores, respeto, comportamiento, sentir orgulloso de ser emberá, vocación en las cosas que sabe, ser curioso en aprender, honestidad, la convivencia en sociedad y reconocer e identificar los valores de otro. Enseñan el cuidado y el respeto a la naturaleza, a la Madre Tierra, al universo, a la Ley de Origen, a obedecer al Dios Karagabi.

Las comunidades, por efecto de la globalización, se han visto inmersas en un mundo de cambios que poco a poco va moldeando las nuevas generaciones. Estos cambios traen consigo avances en diferentes áreas como salud, educación, tecnologías y un sinnúmero de adelantos en muchas áreas. No obstante, existen algunos

aspectos de este mundo globalizado que llevan a la afectación de tradiciones y comportamientos, que responden a muchos años de tradición y que hacen parte de la identidad de comunidades que se ven de cierto modo desprotegidas de este “enemigo” cultural.

En muchas instancias, la nación colombiana refleja indiferencia hacia los valores étnicos y un desconocimiento de los derechos fundamentales del ser humano, comenzando por el atroz y descarnado irrespeto a la vida, a la integridad y a la libertad humana, de los cuales se desprende una serie de conductas que originan una situación de violencia generalizada. La violencia (desplazamiento) y la evangelización son unos de los factores que más han influido en la aculturización de la comunidad emberá; por la violencia y la guerra de los actores armados, la comunidad se ve obligada a refugiarse en el casco urbano del municipio de Tierralta. El 50 % de la población emberá está viviendo en los barrios y las zona rurales del municipio, representando un cambio drástico para estas familias; hay familias que se vinieron definitivamente desde que hace más de quince años y los niños que nacieron y crecieron en el municipio ya no tienen el mayor conocimiento sobre las creencias, las costumbres y las tradiciones emberá. Aquí desaparece la esencia emberá, el conocimiento y el pensamiento de nuestros mayores, ya que para ellos el agua, los ríos, las quebradas, las montañas, los animales y la Madre Tierra no significan nada; por el contrario, les dan la importancia a los terrenos o lotes, al agua que llega en la tubería y al agua empacada, es más, no se preocupan por la educación propia,

Oraloteca. 2017.





porque la educación la reciben en los colegios (sin enfoque diferencial); ni siquiera los papás les enseñan: en vez de reunirse en la noche con sus hijos, le entregan el aparato tecnológico, como un televisor, un computador, un teléfono celular, etc. Ya los jóvenes no quieren hablar en lengua emberá; algunos ni manejan el lenguaje; no quieren pintarse ni vestir la mujer emberá; los jóvenes se ven con un vestido, motilados y hablando muy raro.

La interculturalidad es buena para la comunidad emberá, pero hay que saber escoger y aprender, porque todas las influencias no son buenas: hay situaciones que salen de la regla emberá. Todas estas malas manifestaciones e influencias se están conduciendo al propio resguardo. En conclusión, si los padres de familia, los líderes (cabildos) y los docentes emberá no trabajan en conjunto para mantener y fortalecer todas estas manifestaciones culturales, tienden a desaparecer. En la actualidad no contamos con el mayor apoyo y ayuda del Estado y del ministerio Educación Nacional; venimos luchando para que el MEN nos apruebe y legalice nuestra propuesta de la educación propia, el PEIC emberá, pero esto hasta la fecha no se ha logrado.

P: FSV: ¿Cómo podemos resumir la situación actual de los emberá katío?

R: IDM: Las intervenciones de diferentes sectores sociales en el resguardo trajeron consigo beneficios al progreso de la comunidad, pero también el exterminio emberá y la destrucción de nuestra identidad propia, así como

la división interna que llevó a la desaparición de la resistencia y la unidad emberá. La intervención, manipulación y violación de nuestros derechos fundamentales de parte de los grupos armados legales e ilegales, han sido difíciles de soportar. Frecuentemente, los atropellos y las atrocidades descarnadas, la desaparición de líderes y de miembros de la comunidad, obligan a buscar un nuevo refugio, aunque algunas familias han entregado su vida por su territorio, y aún siguen al lado de la tumba de sus seres queridos.

En conclusión, los grupos armados legales e ilegales han realizado su labor ilícita, teniendo enfrentamientos, combates, utilización forzada de los emberá, siembra de cultivos ilegales y transporte de mercado ilegal (gasolina, insumos). Haciendo cuenta aproximada, desde el año 1971, el número de asesinatos emberá, actos ocurridos en diferentes partes de Tierralta y en el Alto Sinú, suman cerca de 70 emberá caídos a mano armada, dejando un número de viudas y huérfanos sin que nadie los atienda. Cuando los campesinos empezaron a sembrar el cultivo ilícito, los ejércitos hicieron presencia en nuestro territorio; la guerrilla, para resguardar el cultivo, sembraba las minas anti-personas en áreas de cultivos y cerca de la población, donde cruzaban los ejércitos. Esto afectó la economía y la convivencia emberá (restricción de trabajo y la cacería).

Esta negociación de las Farc y el Estado colombiano disminuyó la presión de actores armados a los emberá, pero en este momento la guerrilla se cambió de nombre, así como sucedió con los paramilitares, de AUC a

Águilas Negras; esta vez, de las Farc a Paramilitar. Y ya recorren la zona convenciendo a los emberá para que hagan parte de ellos.

Nosotros, para resistir ante todo este atropello y las violaciones de nuestros derechos, hemos hecho diferentes manifestaciones, denuncias ante la opinión pública, marchas de resistencia, ocupaciones y denuncias internacionales.

FSV: De Pawarandó a Beguidó, en Johnson, hasta Puerto Frasuquillo; de Puerto Frasuquillo a Tierralta; de Tierralta a Montería; de Montería a Santa Marta, y en medio de tantas horas de viaje cruzan por mi mente las memorias de líderes emberá katíos asesinados por paramilitares, guerrillas y Ejército: Kimy Pernía, José Ángel Domicó Jarupia, Lucindo Domicó, Alonso Jarupia, Rafael Domicó, Alejandro Domicó, Santiago Domicó, José Manuel

Domicó, Maximiliano Domicó, Jackelino Jarupia Balarín, Maisito Domicó, José Vicente Jarupia Domicó, John Dobiana Mecheche, Fabio Domicó, entre muchos otros.

También, retumban los recuerdos de las masacres de Saizan en Tierralta (1999), La Mejor Esquina en Buena Vista (1988), La Puya en Los Córdoba (1988), Rincón de la Vieja en Montería (1989), Las Nubes en Valencia (1988), Batata en Tierralta (de febrero y abril 2001), Puerto Libertador en Puerto Libertador (2001). Personajes siniestros como Mancuso, los Pestana, los Castaño, Otoniel, Bernardo ‘Ñoño’ Elías y Musa Besaile, Alejandro Lyons, entre muchos otros, que no dejan de preocupar y yo no dejo de preguntarme ¿cuál será la suerte de un pueblo que está en medio de esta sinsalida? Por la fuerza cultural que pude ver en esta corta visita, uno piensa que hay posibilidades; por lo siniestro de los grupos y apellidos que se rapan el territorio, hay un desdén y preocupación por su futuro. ■



📷 Sitios sagrados del resguardo. Fuente: Oraloteca. 2017.



ALGUNOS TESTIMONIOS

LA MUERTE Y LOS CU

Por: Deibys Carrasquilla
Profesor investigador de la UCC
de Santa Marta. Catedrático de
la Universidad del Magdalena.

Carmela Martínez Granados
Entrevistada

Erika López
Traductora

Desde que descubrí la antropología, me ha llamado la atención la manera como las personas en Santa Marta y la región norte de Colombia, se refieren a los indígenas. He visto un panorama a favor y en contra de la imagen del indígena, desde la reproducción de imágenes estereotipadas, relacionadas con su higiene y costumbres tergiversadas o aisladas del contexto cultural, a considerables esfuerzos por explicar su cultura, como una vez que, en la fila de un banco, un joven intentaba describir la cultura de los pueblos indígenas de la Sierra a una turista extranjera. También he visto personificación de indígenas de personas ajenas a esa experiencia, un poco para sacar provecho de la venta de una mochila o dibujo a un turista o samario poco atento, y otro tanto impulsado por una crisis existencial que lo ha incitado a sentirse otro.



LOS SOBRES EL NACIMIENTO, CUIDADOS ENTRE LOS ETE ENNAKA



Poco a poco, la profesión de la antropología y mi trabajo como profesor me llevaron a fortalecer la sensibilidad frente al otro, incluso a constituir la en un pilar de mi labor pedagógica dentro y fuera del aula, como sucede ahora con este artículo, a partir del cual deseo contribuir a presentar algunos aspectos de la vida indígena, ayudando a mostrar que más allá de lo que se dice, encierra una forma compleja de pensamiento y concepción del mundo, que generalmente permanece camuflada bajo la apariencia de los vestidos sencillos e incomprensible para los ojos del prejuicioso, como lo pretendo en este caso con el testimonio de la señora Carmela Martínez, miembro del pueblo ette ennaka.

Pocas personas, orientadas por el prejuicio en torno al indígena, producto de la ideología creada desde el colonialismo, comprenden su cultura. Cuando los escucha hablar, presume ignorancia por la falta del dominio del español, y cuando escucha su lengua, la reduce al status de dialecto, olvidando por completo la dinámica histórica de esa lengua y las implicaciones de su permanencia a través del tiempo. Así que, el prejuicioso del indígena hace lo fácil, lo califica de ignorante, flojo y poco higiénico, que necesita asistir a la escuela y adquirir un vestuario que podría comprar en cualquier almacén, negándose a reconocer que esta persona ha optado por una opción distinta de ver las cosas y que, a pesar de las presiones occidentales, no sucumbe, ni se amilana en su deseo de resistir fiel a sus creencias, como lo ha hecho su gente durante los últimos siglos.

En Santa Marta y el Magdalena en general, cuando nos referimos a lo indígena nos encontramos con muchas contradicciones. Por ejemplo, los chimila ocupan un lugar importante en el imaginario de la ciudad, el departamento y la región, pero se sabe poco de su situación actual. En torno a los chimilas existe perpetuación de la memoria en barrios, danzas, lugares e incluso nombres de productos como el arroz, pero muchas personas desconocen que los chimilas aún existen, adoptando en las últimas décadas la denominación ette ennaka. Pero ¿quiénes son?, ¿qué piensan?, ¿qué hacen?

Antes de dar la palabra a la señora Carmela, me gustaría dar algunos elementos para establecer un contexto histórico cultural de esta población y de paso, recomendar alguna bibliografía para quien esté interesado en profundizar en el tema. Ette ennaka, que traduce al castellano “gente propia” o “verdadera”, ha sido la expresión que esta comunidad ha elegido para designar a una nueva generación descendiente de los chimila. Con esto, procuran distanciarse de la imagen de población bélica y guerrera de sus antecesores, marcando el surgimiento de una nueva experiencia.

Los ette ennaka habitan en diferentes lugares del Caribe colombiano, principalmente en dos resguardos ubicados en el municipio de San Ángel en el centro del departamento del Magdalena, denominados Issa Oristunna y Ette Butteriya. También habitan en asentamientos como Naarakajmanta en el área rural de Santa Marta, Itti Take, en El Copey, y Chimichagua,

departamento del Cesar. San Ángel fue uno de los últimos lugares de residencia, luego de haber sido desplazados por diferentes circunstancias históricas, entre las que estuvieron plantaciones de banano, construcción del ferrocarril, explotación de petróleo y bálsamo, y en las últimas décadas la expansión de la ganadería a manos de terratenientes y la violencia paramilitar de la pasada década.

Contrario a los prejuicios de la población, los académicos han dado una visión distinta de la historia y la cultura de los Ette. A pesar de la dificultad de la indagación etnohistórica, varios autores, como Herrera (2014), Rey Sinning, Fals Borda (2003), entre otros, han presentado elementos para la comprensión del pasado de los chimilas. Así mismo, varias experiencias de viajeros y etnógrafos evidencian la permanencia de su cultura a través del tiempo, como lo haría Brettes (2017a), Isaccs, Bolinder (2010b, 2010a), Reichel Dolmatoff (1946), Uribe (1987) y Niño (2007). De igual forma, estudios sobre la lengua ette taara han dado cuenta de su consistencia lingüística, clasificándola como parte de la familia chibcha, por Trillos (1996) y Niño (2009, 2013).

D: ¿De dónde el conocimiento de las parteras?

C: La partería nace de Numirinta, que es la que les da ese conocimiento a las parteras, porque ella fue la primera mujer que hizo primero ese trabajo. De ahí la partera comienza a conocer,



Deibys Carrasquilla, 2017

porque ella misma le da el conocimiento, la primera que va teniendo la familia, y ellas van mirando cómo tienen la familia hasta que ellas cogen experiencia hasta llegar a ser, hasta el punto donde están ellas ahora, que son parteras, porque vieron y ellas fueron primero, después vieron ellos cómo era, cómo podía ser, cómo ellas se podían considerar siendo parteras. En el entorno que ya iban teniendo familia, las mujeres comenzaban a tener familia, las mujeres comenzaban a tener sus hijos.

Los bautizos es que en el mes de octubre Numirinta está alegre, está contenta, porque ya finalizó el año. Estas cosas como... las rosas, los cultivos, los humanos, las personas, las mujeres, los niños, los adultos, los ancianos... comienza a llover en el medio día, en la mañana, en la tarde, porque

**ETTE ENNAKA, QUE
TRADUCE AL CASTELLANO
“GENTE PROPIA” O
“VERDADERA”, HA SIDO
LA EXPRESIÓN QUE ESTA
COMUNIDAD HA ELEGIDO
PARA DESIGNAR A UNA
NUEVA GENERACIÓN
DESCENDIENTE DE LOS
CHIMILA.**

ella está trabajando, está haciendo el bautizo, la limpieza pa los niños, pa que quede limpio todo, pa que el otro año que viene, ya comenzar un año nuevo con una limpieza bien hecha, que ha hecho ella, porque en ese mes de octubre ha hecho un trabajo fuerte. Cuando truena es ella la que está hablando, porque está haciendo un trabajo, que ese le toca hacerlo a ella todos los años, una limpieza pa todo el pueblo, todas las cosas que tenemos, todo lo que hay, ella ve cómo va quedando el trabajo, ella se alegra; cuando ella habla sentimos los truenos pa acá pa donde se mete el sol: es ella que está hablando.

D: ¿Y qué está diciendo?, ¿qué está avisando?, ¿qué se acabó el año?



C: Que ella está alegre. Está hablando que se acabó el año, el mes de la celebración ya pasó y que ya el trabajo que iba a hacer ya quedó todo bien, listo. Es como por ejemplo, es como ustedes los waachas¹ que tienen sus creencias en San Martín, en la Virgen del Carmen y comienzan a tirar cohetes para anunciar su fiesta; bueno, eso es lo mismo, los truenos, lo que suena acá, eso es lo mismo, pronunciando la fiesta de ella, de que está contenta, de que está alegre, con todos los bautizos que está haciendo. Bueno, yo siempre digo los cañas pero es la rosa, el cultivo, lo que ella está bautizando y como ella ve que ha podido hacer todo eso y la gente está alegre... y más ligero se alegra cuando no hay muerto en ese mes, cuando no hay dolor, no hay tristeza, esa es la celebración que se siente más contenta todavía.

D: ¿El mes de ella es octubre?

C: Sí, ese es el mes de ella, porque ese es el mes que llueve, corre la lluvia, limpia los árboles, limpia la casa, limpia los ríos, uno se baña con agua lluvia, las tapas se desbordan, se lleva todo el sucio: esa es la limpieza.

D: ¿Entonces la gente aprovecha y después de eso cultivan, recogen, pasa algo?

C: Sí, el cultivo que se dé pa esa fecha, si hay que recogerlo, se recoge, porque está limpio; y se prepara la

tierra pa volver a sembrar, porque ya la limpió.

D: Comienza todo otra vez, eso es como el fin del año. Numirinta es la primera mujer y ella es la primera que hizo la partería, la primera que les enseñó a los indígenas.

C: A las mujeres.

D: ¿Y ella tiene hermanos?, ¿es hija de quién?, ¿de dónde viene ella?

C: Ella sí tiene mamá. Su mamá es nuestra Madre Tierra.

D: ¿Naarakajmanta?

C: Porque en ella vivimos, ella nos da pa dormir, por ejemplo, la casa la hacemos encima de ella, nos da el alimento para que subsistamos en la tierra, de ahí mismo conseguimos los trabajos, todo nos los da y cuando morimos ella nos recoge, no nos abandona, ni cuando morimos, porque cuando morimos es cuando más nos abraza, nos tiene, nos guarda dentro de ella.

D: O sea que es la tierra, el planeta, la estoy tocando en este momento, los árboles...

C: Todo, todo.

D: Bueno y esto de las parteras, ¿cualquier persona puede ser partera, es elegida o nace con un don? ¿Cómo es eso?

C: Sí. Hay hombres, mujeres... pero qué pasa, que eso no puede ser cual-

quier persona, el que nace con ese pensamiento de que va hacer, va tener ese arte que tiene una persona si tiene un Mayor, si ya hay como por ejemplo los estudiantes, el estudiante que va a coger una carrera de abogado. Bueno, eso es lo mismo acá: el que le va a gustar ser agricultor, curar con plantas tradicionales, la que le va a gustar ser partera. Eso nace desde que está pequeño, ya de 15 años para adelante comienza ya a tratar con fundamento, con seriedad, a fumar tabaco a centralizarse en la parte tradicional, ya trata con más respeto a todo el mundo, no anda donde esta esa recocha de mujeres que hablan malas palabras, que se pronuncian ya casi vulgar. No se vincula con ese grupo, ya ella hace parte de otro grupo, porque ya ella va inspirada en lo que ella tiene en mente que va hacer: comienza el respeto y trata siempre de acercarse donde hay esa tendencia de parto, entonces esa persona está muy pendiente, cómo se hace, preguntándole a la Mayor, haciendo preguntas va aprendiendo, porque se pega con el que sabe y ahí va aprendiendo cómo es, y si ella presta atención juiciosamente cómo es, ¡claro que va hacer una partera grande!, no le va a dar miedo nada y va a tener personas que la buscan porque confían en esa persona. Pero si de pronto les da miedo, les da temor, son personas que no pueden ser parteras, porque no todo el mundo puede ser partera, si no el que Naara Yao² le da ese pensamiento, ese conocimiento.

D: O sea, no se puede poner nerviosa.

C: Tiene que estar calmada, relajada.

¹ Expresión que utilizan los ette para referirse a la persona no indígena

² Junto a Naarakajmanta, Yao o Naara Yao son los principales seres espirituales para los ette.

ESO NACE DESDE QUE ESTÁ PEQUEÑO, YA DE 15 AÑOS PARA ADELANTE COMIENZA YA A TRATAR CON FUNDAMENTO, CON SERIEDAD, A FUMAR TABACO A CENTRALIZARSE EN LA PARTE TRADICIONAL, YA TRATA CON MÁS RESPETO A TODO EL MUNDO, NO ANDA DONDE ESTA ESA RECOCHA DE MUJERES QUE HABLAN MALAS PALABRAS, QUE SE PRONUNCIAN YA CASI VULGAR.

D: Y ser una persona seria.

C: Tiene que darle ánimo a esa persona que está en el proceso de parto. Si va a estar bien, va estar haciendo oraciones por la compañera que va a tener su bebé, va a pedir por ella y por él bebé, va estar siempre nivelada, centralizada, segura que todo va a salir bien, no va a tener miedo alguno, porque si ella se compromete a eso es porque va a sacar el trabajo bien, todo bien.

D: ¿Cuándo termina el trabajo de la partera? ¿Solamente es en el parto o está pendiente del bebé cuando nace?

C: Sí claro, está pendiente del bebé. Si es de ir tempranito va a ver cómo amaneció él bebe y cómo amaneció ella [la puérpera], qué comida le pueden dar o qué bebida o que baño le pueden hacer a ella y al bebé. Tiene un proceso hasta que se le cae el ombligo al bebé. Cuando ya se le cae el ombligo entonces ya aquí todo depende de usted [la mamá], cómo va a seguir criando a su hijo. Ya mi tra-

bajo aquí culminó, acompañarte hasta aquí ya.

D: ¿Y cuándo se le cae el ombliguito?

C: A los 8 días.

D: Está pendiente del bebé y de la que tuvo él bebe.

C: Ella debe alimentarse conforme a la comida que le mande la partera.

D: Bueno, y la partera, ¿ese trabajo es gratis?, ¿le pagan?, ¿le reconocen algo?

C: La labor de las parteras la vienen haciendo de forma voluntaria, porque todavía no habido, no ha llegado esa oportunidad de que a ellas se les nombre un sueldo o una bonificación. Por este motivo están reunidas las mesas con las autoridades tradicionales para ver cómo, por medio del cabildo, la junta directiva, los miembros y líderes, pueden lograr conseguir un proyecto que nivele su lugar de trabajo o ese arte que ellas tienen como parteras, para ver si a ellas se les recono-

ce el trabajo, por lo menos para ellas comprar su dotación.

[Traductora] “Lo que yo le entiendo acá a la mayor, de lo que ella quiere decir es que ellas necesitan comprarse cosas como una linterna de mano, necesitan sus zapatos para andar en la noche protegidas de algún animal o después de un aguacero, o en el día a la hora que la soliciten para atender un parto, a ellas les toca trasladarse para ese lugar a atender a la compañera que va a tener su bebé, entonces, algunas parteras, muchas veces van no más con sus chancletas y el bastoncito, a veces no tienen una linterna, se van así a oscuras con el tabaquito no más, ahí pidiéndole a Dios que nos acompañe y limpie el camino. Pero la situación que están viviendo ellas como parteras están sufriendo por esa parte porque no tienen al menos una bonificación para que ellas puedan estar tranquilas. A veces las vienen a buscar y no las encuentran aquí porque a veces están donde una vecina o a veces salen por ahí para ver dónde consiguen algún poquito de alimento pa su familia en la casa. Ellas deben

de estar en su casa tranquilas, tener por lo menos su alimentación, que si llegaron ahora en la mañana que ahí un parto, enseguida la encuentren en su casa y ella pueda ir a atenderlo. Pero a veces no están, salen a alguna finca de algún terrateniente por ahí a conseguirse un día de lavado, alguna cosa, y atienden ese proceso.

D: Quiero saber qué significa un nuevo nacimiento, una nueva persona que viene a la tierra. ¿Qué es para ustedes?

C: Ellos están alegres, porque habiendo más niños Naara Yao se alegran, porque va creciendo la población, va habiendo más niños y niñas que van a ir cuidando a los mayores pa cuando ya ellos no puedan hacer la labor que ellos vienen haciendo. Cuando hay mujeres que todavía están duras, que están jóvenes, también hay algunas que se han quedado, que no han tenido familia, porque Dios cuida más a los niños que a uno cuando ya es adulto. Cuando eso sucede, él mismo hace que la mujer no tenga más familia, es mejor que se quede sin tener familia, Dios mismo es el que está cuidando a esos niños para que no les pase nada, porque si vienen de pronto y esa mujer se enferma, la madre se enferma, puede fallecer, o puede fallecer el niño, entonces es ahí donde hay un problema complicado para ellas también como parteras. El mismo Dios hace que ya esa persona quede con uno o dos niños, teniendo en cuenta que debe tener más, pero no se puede. Es muy bonito, es una alegría cuando viene un niño, se alegra el pueblo, sobre todo ellas como mayores, la autoridad, porque llega un nuevo hombre o una nueva mujer al mundo a conocer lo que se viene trabajando, también viene fuerte y firme, para emprender este trabajo

que ya venimos realizando los que ya estamos acá, y así no se siente la comunidad tan reducido, porque nosotros nos alegramos cuando nacen los niños y ya vamos creciendo, ya vamos aumentando el número de familias. Bueno, y ahí viene el que va hacer médico, la que va hacer partera, vuelve a retomar los pasos que se vienen nombrando en cada sector que le guste a la persona.

D: ¿Cuándo deja de ser niña?, ¿desde que nace hasta qué edad y luego adulto?

C: La niña deja de ser niña cuando ya se desarrolla, cuando ya cumple la función de niña pasa a la etapa de adolescente como dicen allá, así igual el hombre; el niño cuando ya comienza sus procesos de los cambios del desarrollo, cuando cambia su voz y esas cosas, ya dejó de ser niño, ya es un hombrecito, se considera ya más... Y cuando la mujer ya se casa comienza a tener familia, se vuelve más seria, pasa la etapa de la adolescencia y ya tiene ya más respeto porque ya creció, ya es una mujer...

D: Responsable.

C: Ya comienza a ver el mundo diferente, ya hay más respeto, ya hay más compromiso con las autoridades, con el pueblo, con ella misma, con su familia. Si es respetuosa, así como estamos diciendo, ya se considera ser adulta, mayor, no como dicen acá ustedes, que si no tiene los 50, 60, años no es mayor, acá no, acá es por el respeto, la honestidad que tenga la persona, así se considera, adulta mayor.

D: Es decir, puede que ya tenga muchos años y no logre eso, porque todavía sea irresponsable, no sea serio o puede que desde antes ya sea

serio y responsable. El paso a una nueva etapa la define el comportamiento y la actitud, no la edad.

D: Cómo se dice en ette taara cuando se es niño.

C: Owe.

D: Se utiliza para niño y niña. ¿Y qué palabra se utiliza cuando ya es adolescente, por ejemplo?

C: Naari nakati.

D: ¿Y cuando ya es un adulto mayor?

C: Grutta katte.

D: Esos son los tres momentos de la vida de una persona.

D: Cómo entienden ustedes la muerte.

C: Cuando uno muere, Dios se lleva el corazón de uno, ya más nunca va a poder andar aquí. Bueno, en pocas palabras, ya no va hacer las funciones que estaban aquí, Dios se lo lleva para allá, ya cumple otra función allá al lado de Naara Yao, allá a donde le lleva el pensamiento y el corazón, y los Grutta Kawi que quedan acá se encargan de hacer el trabajo espiritual para llevarle el espíritu, el corazón, la mente allá donde Yo.

Allá se le entrega, ya lo tiene y ya no va a estar más molestando por acá, como dicen ustedes, que el espíritu que las animas andan por acá rondando, ya eso no va a suceder porque ya acá se le hace un trabajo bien hecho en ceremonia que ya lo llevan bien bien, ya descansa en paz, si no le hacen la ceremonia también es claro pa llevarlo el espíritu a Naara Yao, esa persona no descansa, todo tiro anda

caminando, caminando, anda perdida, aunque su cuerpo no esté aquí.

D: Y allá es como se llama el lugar.

C: Yao tiene su casa y allá en su casa tiene espacio pa todo los que estamos acá, todo el que va desapareciendo, que se va muriendo, se va yendo pa la casa de Dios.

D: Pero el espíritu, me imagino.

C: El espíritu, como te lo decía ahorita. Si el espíritu no se lleva con la ceremonia que se hace acá, obviamente va andar molestando. ¿Y cómo sabe uno que está molestando y que no descansó en paz? Porque sienten que se caen los chismes, estremecen las hamacas donde están durmiendo, sienten que habla alguien, te llaman, o cosas así. Si no se llevan, pero si no, se siente nada, nada, todo bien tranquilo... la ceremonia es para la limpieza y krawi que, dice ella, es la oración como tal, como llaman ustedes acá, es un rezo tradicional que se hace acá pa llevar el espíritu, y la ceremonia se hace en el proceso, como dicen ustedes, lo del velorio, las 9 noches, en la madrugada, a las 5 de la mañana, toda la noche se hace la ceremonia y en la mañana comienza la limpieza pa que ya todo quede limpio y se hace en la madrugada la oración pa que llegue.

D: ¿Pero la limpieza es del cuerpo de quien falleció, del lugar o de las personas?

C: Del lugar donde vivía la persona, los familiares, la familia y todos los que llegan, para eso se está haciendo la limpieza... para que no quede mal. El trabajo se hace delante de todas las personas que están ahí para todas las

personas que están ahí en el velorio, para que todo quede limpio, para que no quede nadie sucio de los que estaban ahí, un trabajo bien hecho la limpieza.

D: Y ahí es la oración y ¿tabaco también se utiliza?

C: Claro, tabaco y café. Bueno, ahí es cuando más se fuma tabaco, ahí se prende el tabaco pa fumarlo y lo cortan por la mitad pa masticarlo y echarlo así alrededor de la casa donde está el muerto, donde está el velorio, donde está todo. Se bañan con tabaco, se limpian, los tradicionales porque ellos son los que están ahí haciendo el trabajo.

D: ¿Me puede contar la historia del tabaco, lo que significa el tabaco?

C: El tabaco para nosotros es muy importante. Nosotros sin tabaco no somos nada. Nuestras autoridades, si no tienen la materia prima para el trabajo, no son nada, no hay trabajo que quede satisfecho, bien hecho y limpieza que se haga si no hay tabaco, porque es algo como cuando hay un hospital y no tiene suero, no tiene ampollas, no tiene hidratantes, no tiene para colocar una ampolla, para bajar una fiebre. Igualito a la medicina occidental; cumple las mismas funciones que cumple la medicina occidental. Es como cuando un niño está muy enfermo, si no hay tabaco, y puede que ya sea mayor y lo pueda levantar de ahí, pero si no tiene tabaco no puede hacer nada. Es como el médico: va y si no tiene la ampolla pa bajar la fiebre no puede bajarle la fiebre al niño, porque no tiene la ampolla así tenga su conocimiento, así de igual manera trabajan los tradicionales acá con el tabaco; ese es el

significado que tiene el tabaco aquí en el pueblo ette ennaka.

D: Me habían dicho también que el tabaco es el alma de la persona.

C: ...Tanke Krekwa Ahora es que no se siembra el tabaco, pero nosotros también sembrábamos tabaco, también envolvíamos el tabaco, pero nosotros, siempre, toda la vida desde que nosotros empezamos, que Dios nos dejó este conocimiento del tabaco, eso ha sido una herramienta pa nosotros trabajar como tradicionales y el que va creciendo y que va siguiendo el mismo camino. Con las autoridades, él va usando el material que van usando ellos. El tabaco es la herramienta fundamental pa hacer los trabajos, cuando viene un tiempo fuerte que viene un huracán que eso se ven los árboles que se extienden de un lado al otro, lo que corren a buscar es un tabaco, y si no hay tabaco los pedacitos que quedan pa masticarlo y poder echar tabaco al viento y haciéndole la oración pa que coja pa otro lado y si pasa que no tumbe casa que no venga tan bravo acá, ... eso quiere decir que no venga brava la brisa, entonces por eso es que se identifica que el tabaco es lo fundamental para los chimilas, porque se han vencido muchas cosas, a parte de la enfermedad, dentro de la enfermedad. Cosas que han venido fuertes, el pueblo las ha vencido con el tabaco y la oración.

Cuando se oye nombrar por ahí por los medios de comunicación, radio o en las noticias, que viene, ahora que estaban anunciando las lluvias esas, que venían los huracanes, los vientos, las lluvias, todo ese tiempo maluco pa el Magdalena, ellos comenzaban a unirse a hacer trabajo. Decían ellos:

eso no va a llegar acá, si pasa, pasa, pero no como están nombrando. Tenían la fe porque con el tabaco iban a retirar ese viento, eso es como lo llaman, tiene un nombre acá tradicional que lo llaman ellos, acá como autoridad, pero es como cuando tú dices que hay tormenta grande, ... vientos así feos, entonces ellos aquí se pusieron pilas, tanto ellos como mujeres, todos se unieron, cada uno así fuera con un tabaco, pero así ellos tenían que hacer el trabajo pa que eso no pasara por aquí, así fue como hicieron el trabajo, así pasó, esos vientos no llegaron acá, no afectaron nada; pasaron, se fueron pa otros lugares... la verdad es que eran malucos esos vientos que iban arrancando techos de casas, pero aquí no porque ellos estaban haciendo el trabajo con el tabaco.

D: Y cuando es lo contrario, cuando no llueve, cuando todo está seco...

C: Lengua... así como nosotros hacemos la oración con el tabaco, pa que el agua baje un poquito, la lluvia, así también vuelve otra vez. Nos reunimos a sentarnos a hacer la ceremonia a pedirle a Yao. Así estaba aquí en un tiempo que no llovía, ellos se reunieron y se pusieron a pedirle a Naara Yao que le mandara el agua, y duró 3 días lloviendo y lloviendo; el que iba a salir pa el pueblo iba a pie, el que iba pa buetteriya iba a pie, porque no había [transporte] las motos no podían traficar ni los carros, ni nada, entonces les tocó otra vez hacer el trabajo pa que la lluvia parara un poco, pa que se secaran los caminos, los carros, los programas que están

aquí, todo eso, y así está como lo vieron ustedes ahora que entraron.

C: [Traductora] Lo que ella está diciendo es que cuando nacen los niños [a veces] nacen y vienen con reflujo, ¿qué llama el medico reflujo? Cuando se le siente que se ahogan, porque tienen una flema espesa que ellos nacen con eso. Cuando es ese caso aquí, ellos lo mandan para donde el médico occidental, porque no saben acá, no hay cómo extraerle eso que se le siente, o algunas veces ellas pueden lograr que el niño bote un poquito, no todo, pero sí que bote al menos un poquito para poderlo llevar donde el medico occidental.

C: En el caso de la mujer, para que ella no quede con problemas acá en la cadera, con dolor, comienza ella a ubicarle, a sobarle para que los órganos busquen su posición, la venda, bueno, si no tiene faja acá, usa los medios así sea un suéter una toalla para poder fajarla, porque es importante que ella se faje, para que se cierre la cadera.

D: Pero sí se usa la faja.

C: Sí, durante los 8 días. Ya después de los 8 días le quita la faja y no es que vaya a comenzar enseguida. Queda bien el trabajo de ellas, queda bien hecho, pero sigue el cuidado hasta que ella salga de la dieta, que tiene que salir uno después del parto y eso.

D: ¿Cómo cuántos días?

C: Los mismos 45 días debe durar uno, las mujeres nuevas.

D: ¿Y antes la faja también existía?

C: Toda la vida pa que se dé cuenta. Antes para la faja se sacaba una penca [corteza de árbol] y se cortaba y con eso se fajaban las mujeres, y eso era para que lo ajustara. Se hacía de majagua.

D: ¿Y qué piensa usted de la cesárea... cree usted que eso se puede evitar?

C: No, cuando se está haciendo la cesárea pa mi conocimiento es que la mujer no puede dar a luz, entonces aceptamos la "cesaría", pa salvar la vida. Hay que aceptar que la cesárea la hacen es porque la mujer tiene un riesgo, me dicen y nosotras como partera mayor, nos dicen, usted acepta la cesárea porque ella no puede dar a luz por esto y esto tienen que explicarme a mí para yo poder decir que sí. Yo no entiendo mucho de cesárea, pero si ustedes me explican yo entiendo.

D. Pero usted ya antes se ha dado cuenta de que sí, que viene en la posición que no es.

C: Es que la cesárea la hacen no solo porque esté mal ubicado, sino también porque se hinchan. Lo que se le ha hecho cesárea se ponen hinchadas hasta pie y cabeza y aceptamos así porque si no se muere el niño, se muere la mama, así por eso es la cesárea. Pa mí, y de vez en cuando, a mí me tocó con una muchacha que sí que no sé cuándo, ella no es pa que le hagan cesárea yo no voy a aceptar que le hagan cesárea. [Ella dice] vamos a ver porque ella va alumbrar



Deibys Carrasquilla, 2017

bien, no llevaba ni siquiera 5 minutos de trabajo de parto y ya habían dicho cesárea. [Ella, dice al médico] yo le pongo 3 minutos y va a alumbrar y yo no tengo reloj puesto, pero si va a alumbrar antes de los 5 minutos que ustedes dicen, y ya después antes de los 5 minutos la muchacha alumbró bien y ya estaba pa la cesárea y nueva.

D: ¿Y qué pasó?

C: Y después dijeron y usted que sabía y yo no sé por qué razones ahora las mujeres van con cesárea, cesárea, cesárea, indígena y blanca, y yo todo eso lo estoy viendo allá en el pueblo mío. La comunidad es pura muchacha primeriza que tiene de dos de tres [embarazos], siempre que la cesaría yo veo una cosa que pueden dar a luz si puede y sí puede, lo que pasa es que la muchacha tiene miedo, tiene miedo, le atacan los nervios. Nosotros

como parteras podemos decir todo lo que va hacer, pero si la muchacha ya por el miedo no hace lo que uno le dice, no alumbra a ninguna hora.

D: ¿Y cómo le quita el miedo usted?

C: No, yo le digo que tiene que animarse, que pa eso estoy yo al lado de ella, que cualquiera cosa estoy yo, que a ella no le va a pasar nada, que sea fuerte que yo tuve 9 pelaos, los tuve en el monte, los tuve sola, yo nada más pude tener con una partera un solo pelao, los demás los tuve sola.

D: Sola usted misma se atendió y corto.

C: Sola, sola, solita. Yo cuando me sentía con el dolor, yo anticipaba tener todas las cosas donde estaba yo ubicada: la ropa con que iba a atender el ombbligo, el hilo... yo tenía todo así

listo, enseguida el niño.

D: Usted tenía sus herramientas también.

C: Sí, yo lo compraba pa los hijos míos y yo venía ta, ta, ta, ta. Yo le hacía una almohadita así al ladito y lo cortaba y me quedaba ahí un buen rato, y si yo me sentía con mareo o si me podía parar o me podía movilizar a un ladito, y yo me sentía normalmente bien, porque cuando a uno le va a dar un mareo le vienen como unos cocuyitos a uno en la vista y eso, o una oscuridad. Nada, yo no me sentía y yo tuve 9 niños y yo los tuve en casa bien sola, y aquí estoy todavía atendiendo, ¡pa lante! y porque ustedes no pueden hacer, ánimo. Yo les digo que nosotros tenemos que ser fuertes porque si la mamá no es así, nada puede hacer ninguno, solamente con cesárea. Pero nosotras las



parteras no podemos hacer nada si la muchacha no da a luz así ella misma, y todo eso sale bien, yo los animo. Ahí la muchacha de ahí de Guáimaro yo la llevé porque ella tenía cesárea. En la primera vez, la familia de ella dijo no, ella no lo puede tener aquí, porque la primera vez de ella fue con cesárea y verdad, me puse a pensar, si no tiene ni dos años de cesárea entonces como va ella a alumbrar aquí. Mejor es que se evite una cosa con los familiares de ella, tocó llevarla a Bosconia, pero ella no llegó ni siquiera a Fundación y apenas la montaron en la camilla tuvo enseguida al bebé, pero normal, y acá le tenían miedo. Yo decía que ella lo podía tener acá, que no era necesidad de llevarla porque ya la muchacha ya estaba, si acaso no le va a tocar en el camino y la enfermera me dijo: ve que llame si cualquiera cosa pa parar el carro, no sé, vamos volao en esa ambulancia, ella aquí no va a dar a luz, ella va a dar, pero en casa; y yo iba tranquila con ella y yo le preguntaba qué se sentía y ella dijo tengo dolor de cabeza, no que tengo mareo y le dije no, no tengas miedo, no te vayas a dejar llevar del miedo que mareo no es nada, le da a cualquiera, pero era metiéndole ánimo, no tengas miedo, y le pusieron la bolsa de suero otra vez, y llegando allá enseguida tuvo al bebe, pero normal y yo no sé cuánto tenía de cesárea porque el niño ya camina y lo tuvo bien. Pero eso rogándole Yau, Yau, Yau, lo llevaba más bien era en las manos, y viéndola a ella y ella dijo: yo me siento con frío, pero era por el aire acondicionado.

D: Bueno y cómo es eso de tener un hijo usted sola, cuénteme un día de esos.

C: Yo solita. A mí me da como pena tenerlo así cerquita del papá, (y le dije) pero mira vaya a hacer un mandado por ahí, salga, pero rápido, y yo primero que todo yo le pedía a Dios yo voy a tener a este bebé aquí, no tengo tía, no tengo partera, no tengo nada, pero usted es la persona que me tiene que acompañar aquí, aquí donde estoy yo. Bueno, yo alisté todo.

D: ¿Y usted ya sabía?

C: Sí, sí, yo misma me compongo la barriga, yo siento una... y yo lo cojo así, así, ubicado bien. Cuando ya siento al bebé que esta como acá, vengo yo me sobo aquí, me sobo y así, así y ninguno, ni a quien decirle. A los niños les decía salgan pa allá, jueguen. Cuando el señor ya venía, el compañero mío, el bebé ya había nacido, estaba ahí acostadito, y si yo no me sentía con mareo, ni me sentía débil, yo a caminar, me levantaba a buscar una cosa, yo no llamaba a ninguno, y al siguiente día yo ya caminaba afuera, no me gustaba estar acostada, eso sí me ponía protección con una toalla.

D: Pero ya cuando venía la tarde...

C: Si venía un tiempesito de brisa yo ya no andaba afuera, siempre le tenía miedo a la brisa de agua y yo ahí ya pa dos semanas ya yo caminaba.

D: ¿Y cuál es la posición del parto?

C: Yo me acosté una vez, pero yo no pude, me costó trabajo y entonces aquí en el monte uno le pone una silla, cosas de ropa que esté de este altico [señala 40 cms], en caso tal el bebé venga no se vaya a caer, entonces uno se impulsa así, ponían una silla y ahí tenía al bebé y si uno no tiene partera a esa hora, yo me puse de pie para sacar la placenta de rapidez, rapidez, porque yo no espero.

Sí, enseguida cogía al bebé lo cortaba enseguida y le ponía una almohada y venía yo y le cortaba eso [el cordón umbilical], bueno aquí yo le cortaba y venía yo tenía un hilo nuevo que tenía guardado, pa que se den cuenta, que yo en el hospital no vi así, yo dije eso es aprendizaje, yo lo medía y lo medía y toda la medida que hacía yo esa era la medida que tenía que cortar el ombligo, y no es así, pero gracias a Dios con todo eso a ninguno le pasa nada. Bueno entonces venía yo antes de cortarle el ombliguito tenía que amarrarlo aquí, entonces yo lo cortaba. Sabes que dicen que uno tiene que amarrarle el ombliguito pa que no sientan dolor, cuando lo van a cortar, amarrarle aquí y luego lo cortaba con una tijerita y después de eso lo doblaba para que no sangrara, yo lo doblaba y le hacía el doblecito así, el ombligo no se puede agachar así porque sangra y tiene uno que ponerlo como así, así [doblado].

D: Y se le pone algo aquí al bebé.

C: Faja, si la faja ya la usaban bastante y yo también lo usaba, yo lo fajaba así para que no le entrara brisa. Eso

yo ya lo aprendí, porque yo siempre hablaba con mujeres así blancas, le pregunto que cómo es lo que es partera, he hablado bastante con partera blanca y me explica cómo es, cómo hay que hacer y cuando ya venía el compañero ya estaba el bebecito.

D: Pero él sabía que usted iba a tener el bebé ese día o usted no le decía nada.

C: No, no, ni siquiera sabía. Una vez me tocó hacer el almuerzo, le di la comida a él, a mis hijos, mi comida la guardé yo, ya andaba con fuerte dolor, pero vaya hacer un mandao o algo, yo me quiero quedar sola un rato, que ya luego puede venir que no sé qué.

D: Y cuando él regresaba qué decía.

C: Que eso no era así, que si alguna cosa que podía yo avisarle para buscar la mujer. Por eso es que yo muchas veces le digo a la gente, la señora no sé qué es partera, no es aquí todavía hay muchas personas que vemos el sol, vemos la comida, vemos el camino somos ciegos. ¿Qué quiero decir? que hay personas que le dicen al otro que no sabe nada, que yo sí sé, que tú no sabes, eso es, partera sí soy para estar limpia porque yo con primeriza medio me atendieron, los últimos fui solita, cómo no voy hacer partera, él dijo como que pa otra persona no voy a tener ese ánimo.

D. Muchas gracias por compartir su experiencia.

LISTA DE REFERENCIAS

Bolinder, G. (2010a). Chimila: indians of the virgin forest. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (11), 339–344.

Bolinder, G. (2010b). The Chimila: A Dying People. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (11), 345–351.

Fals Borda, O. (2003). *Historia doble de la Costa. Momóx y Loba*. (3.ª ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Herrera, M. (2014). Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII. (1.ª ed.). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Niño, J. C. (2007). Ooyoriyasa: cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia (1. ed). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Antropología.

Niño, J. C. (2008). Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia. *Historia Crítica*, (35), 106–129.

Niño, J. C. (2009). Sistema de clases y principio de paridad: observaciones lingüísticas y etnográficas sobre el sistema de numeración ette (Chimila). *Estudios de Lingüística Chibcha*, 0(0). Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/chibcha/article/view/9634>

Niño, J. C. (2013). La travesía de la joven un mito astral de los ette del norte de Colombia (chimila). *Estudios de Lingüística Chibcha*, 0(0). Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/chibcha/article/view/17593>

Niño, J. C. (2014). El tejido del cosmos. Tiempo, espacio y arte de la hamaca entre los ette (chimila). *Journal de la société des américanistes*, 100(100-1), 101–130.

Niño, J. C. (2016a). La anatomía de la casa. Humanización y ciclo vital de la vivienda ette (Chimila). *Dearp, Revista de Arquitectura de la Universidad de los Andes*, 19, 62-73.

Niño, J. C. (2016b). Los bastones de la hamaca, los soportes del cosmos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 27. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69288>

Niño, J. C. (2017a). Indios y viajeros. Los viajes de Joseph de Brettes y Georges Sogler por el norte de Colombia. (1.ª ed.). Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología.

Niño, J. C. (2017b). Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los ette del norte de Colombia. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/antipoda5.2007.13>

Reichel Dolmatoff, G. (1946). Etnografía Chimila. *Boletín de Arqueología*, 2(2), 95-187.

Trillos Amaya, M. (1996). Categorías gramaticales del ette taara: lengua de los chimilas. Bogotá: Colciencias.

Uribe, C. (1987). Chimila. En R. Pineda (Ed.), *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología (pp. 51-62). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. ■

APROXIMACIONES DE REPARACIÓN DE

Por: Anghie Prado Mejía

Antropóloga egresada de la Universidad del Magdalena



📷 Cara Norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, comunidad de San Miguel. Fuente: Anghie Prado Mejía. 2017.

AL PROCESO LOS KÁGGABA



RESUMEN

Este documento hace parte de una investigación adelantada en el marco de la implementación de una política pública multicultural en materia de atención y protección de los derechos individuales y colectivos al interior de los kággaba, comunidad identificada por la Corte Constitucional Colombiana en el Auto¹ 004 de 2009, como en alto riesgo de desaparición física y cultural a causa del conflicto interno; por lo cual, se debe precisar que es una política pública destinada a población étnica, que tiene por fin la formulación e implementación de Planes Salvaguardas a pueblos indígenas en alto grado de vulnerabilidad. Esta medida apunta a brindar asistencia, atención y protección, más no reparación; sin embargo, la realidad muestra otra cosa: los kággaba han hecho una interpretación más amplia del auto. Esta situación es la que me interesa etnografiar en este documento.

1 En Derecho cuando se habla de Auto, se hace referencia a una resolución judicial mediante la cual un tribunal se pronuncia frente a distintas cuestiones. En el caso que acá nos interesa, dicho tribunal es la Corte Constitucional colombiana, ente que tiene por finalidad guardar la integralidad y la supremacía de la Constitución colombiana

Introducción

La reparación de las víctimas del conflicto armado se constituye en un derrotero ineludible hacia la construcción de una paz estable y duradera². De hecho, el Estado colombiano debe reconocer su acción y omisión frente a esta descarnada guerra, que ha ubicado a Colombia en la lista³ de países con mayor número de desplazados internos (UNHCR- ACNUR-Estadísticas, 2017). Por lo anterior, se considera que el derecho a la reparación, además de garantizar el restablecimiento de derechos de las víctimas, permitirá acercarnos a una sociedad más democrática, justa e igualitaria.

En este sentido, cuando se habla de reparación surgen las siguientes inquietudes: ¿Reparar qué? ¿A quiénes? ¿Cómo reparar? y ¿Qué tanto conocemos del daño o afectación que han experimentado las víctimas? Estas cuestiones se consideran centrales para entender cuál será el grado de reparación o lo que se busca reparar (Delgado 2007). Sin embargo, el tema se torna más complejo cuando las víctimas son pueblos indígenas, con unas características cosmogónicas y culturales particulares. De manera que, es obligatoriedad del Estado asistir y atender a estas poblaciones con el objetivo no solamente de garantizar la restitución de sus derechos, sino de proteger y salvaguardar la riqueza étnica de la nación, tal como lo reza el artículo No.7 de la Constitución Política colombiana.

2 El presidente Juan Manuel Santos ha usado la expresión *una paz estable y duradera*, en distintos discursos presidenciales, para referirse a la construcción de la paz como un camino y no un punto de llegada. Pues, como él mismo ha afirmado: *el fin del conflicto es apenas el inicio en esta búsqueda hacia la paz*.

3 Vale mencionar que la lista está liderada por los siguientes países: Siria, Afganistán e Irak. Para una mayor información, consultar la página citada.

Así pues, este documento se yergue teniendo como referencia una de las críticas al ciclo de la política pública (policy cycle) señalado por Muller y Surel en Políticas Públicas: Formulación, implementación y evaluación (Deubel 2003), quienes invitan a pensar la implementación de la política pública no como una máquina que aplica procesos sistematizados, sino más bien como un proceso donde los ejecutores de la política están inscritos en un contexto histórico, social y cultural específico, y es a partir de eso que los actores de la implementación realizan un trabajo de interpretación, de traducción del sentido y del significado de un texto según su propio sistema de valores. Es decir, las políticas públicas no se aplican en un vacío exento de tensiones, sino en una arena de disputa. Por lo tanto, los investigadores deberían preocuparse por indagar cómo los ejecutores y los destinatarios han interpretado la norma, para así reflexionar sobre la implantación en función de dicha interpretación. Se trata entonces de desnaturalizar la premisa de las políticas públicas como la solución del problema. En este sentido son pertinentes las palabras de un reconocido líder e indígena serrano, Cayetano Torres,⁴ quien en un conversatorio en el marco del Congreso Diálogo Intercultural Abya Ayala, realizado en la Universidad del Magdalena, aducía que: “la resolución o el decreto no es una varita mágica, es apenas el inicio para un largo camino donde nosotros los indígenas y el gobierno vamos a sentarnos a dialogar par a par”. De tal suerte que Torres concuerda con Deubel, teórico de las políticas públicas, quien señala que estos instrumentos no resuelven los problemas de plano, sino que dan otras coordenadas para comprender contextos sociales problemáticos. En palabras de Deubel hay que considerar las:

[...] políticas públicas como constructoras de un marco que otorga sentido, en la

4 Indígena arhuaco. Miembro de la junta directiva de la Organización Gonawindúa Tayrona.

que los actores buscan redefinir sus problemas y experimentar soluciones, por lo tanto, hacer una política pública, no es resolver un problema, sino construir una nueva representación de los problemas que instaure condiciones sociopolíticas para el tratamiento de estos por la sociedad y, a la vez estructure la acción del estado. (Deubel, 2003, p. 53,54)

Así pues, se considera que el estudio de las políticas públicas es la herramienta más idónea para conocer cómo el gobierno colombiano ha construido y desarrollado decisiones públicas para intervenir esta problemática. Dada esta situación, es importante comprender que las políticas públicas se gestan en un proceso complejo que envuelve intereses, recursos y diversas posturas por partes de organizaciones sociales e instancias gubernamentales, dibujando así una trama de relaciones de poder.

Estado del arte

El conflicto armado colombiano y las secuelas de esta problemática han obligado a la reflexión sobre este fenómeno desde distintos campos del conocimiento. De hecho, existe un estado del arte extenso sobre la multiplicidad de aristas que se desprenden de este flagelo. Paralelamente, se hallan los análisis relacionados con el desplazamiento forzado y temas de reparación, tanto a población étnica, como no étnica. Bajo este contexto, habría que mencionar los referentes más significativos en materia normativa. Para el caso que compete a esta investigación, conviene traer a colación los pronunciamientos que ha realizado la Corte Constitucional colombiana donde, en distintas ocasiones, le ha ordenado al Estado tomar medidas frente a esta situación de vulneración masiva de derechos de comunidades indígenas (Sentencia T-025 de 2004, Auto 218 de 2004, Auto 004 de 2009, Auto 382 de 2010, Auto 174 de 2011, Auto 173 de 2012, Auto 009 de 2012, Auto 051 de 2013).

Ahora bien, desde la orilla de las ciencias sociales se destaca un cumulo de investigaciones que merecen ser referenciadas en este documento, ya que brindan diversos elementos para la comprensión de contextos en conflictos armados internos, así como políticas públicas multiculturales en materia de asistencia, protección y reparación destinadas a poblaciones étnicas. Dada esta situación, se abordará inicialmente las reflexiones desde el plano internacional, para luego entrar a señalar las investigaciones a nivel nacional y local, que den cuenta de este fenómeno.

Dicho lo anterior, conviene precisar que cuando hablo de “conflicto interno” me estoy refiriendo a la categoría utilizada por Álvaro de Arce y Temes, quien concibe los “conflictos internos” como:

[...] aquellos que son provocados por tensiones y desigualdades políticas, económicas y sociales. De modo que han provocado revoluciones, guerras civiles, la formación de guerrillas y diversas formas de concebir el gobierno de la ciudadanía. Mientras que los “conflictos de carácter externos” son las guerras entre naciones latinoamericanas. Estas a su vez, pueden ser por cuestiones de límites, que provienen desde tiempos de independencia y la época colonial. (Temes, 1984, p. 31)

En ese orden de ideas, resalto el texto de Burbano y García (2016) La reparación de víctimas de conflictos armados: experiencias internacionales. Las autoras hacen un recorrido por diferentes partes del mundo donde se han presentado conflictos internos, de modo tal que señalan las causas de estos y los mecanismos transitorios que los Estados de esos países han desarrollado para la construcción de la paz. Verbigracia, muestran el caso de Chile y Argentina, y cómo la dictadura militar en cada país violó sistemáticamente los derechos de la población civil, desplegando torturas, asesinatos y desapariciones a

individuos y colectivos de oposición al gobierno. Por otro lado, destacan la situación en materia de conflicto interno en el continente africano. De allí, toman los casos de Liberia y Sierra Leona. Por su parte, en Liberia, acacieron varias guerras civiles. Dichos conflictos están caracterizados por arduos enfrentamientos entre las fuerzas del gobierno liderado por Charles Taylor y múltiples grupos de oposición. Como corolario, muchos jóvenes, niños y niñas experimentaron en carne propia todo tipo de vulneración a los derechos humanos.

En Sierra Leona, país vecino de Liberia, el conflicto armado fue auspiciado por la explotación y el comercio ilegal de una de sus más grandes riquezas: diamantes. Al igual que en el caso anterior, un número significativo de mujeres, niños y niñas fueron víctimas de violencia sexual, secuestros, torturas, reclutamiento, entre otros excesos. Finalmente, las autoras documentan los procesos adelantados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación en cada país. De igual forma, destacan el rol desempeñado por los niños(a) sobrevivientes de Sierra Leona y Liberia en el proceso de reparación y reconciliación (Natalia Burbano y Ruth García 2016). Por último, describen las múltiples falencias y los desafíos que afronta la política pública de la reparación a víctimas:

[...] es posible afirmar que ninguna de las experiencias internacionales de reparación ha cumplido con todos los lineamientos que el Derecho Internacional estipula deben ser tenidos en cuenta a la hora de diseñar y ejecutar programas exitosos de reparación, que puedan sanar el daño causado a las víctimas directas e indirectas. Igualmente, se observa que son pocos los países que crean programas de reparación como tal, en los cuales se vislumbren los aspectos que deben cumplir este tipo de programas. La mayoría de los países establecen leyes asiladas para reparar a las víctimas, que no contienen ni un alto grado de complejidad,

ni coherencia interna y externa entre las medidas de reparación, puesto que en la gran parte de los casos, solo se indemniza económicamente a las víctimas, sin procurar crear programas para la rehabilitación de los menores. (Natalia Burbano y Ruth García, 2016, p. 10)

... se considera fundamental aludir a dos artículos que recogen la experiencia de uno de los conflictos internos más conocidos en la región de centro América. El conflicto guatemalteco y su afectación diferencial a la población indígena maya.

En esta misma vía, quiero destacar un artículo sumamente valioso, como lo es Justicia sobre la hierba. Tribunales Gacaca, lecciones de reconciliación para Colombia, de Mendoza y Rosero (2016) quienes al comienzo del texto explican las causas del conflicto interno en Ruanda⁵. En este documento se exponen los alcances de los mecanismos desarrollados en ese país en el marco de la justicia y reconciliación: Tribunales de Gacaca. Igualmente, se reflexiona sobre las enseñanzas que nos deja la experiencia ruandesa para el caso colombiano. De esa manera analizan la implementación de los Gacaca (mecanismo tradicional para la resolución de conflicto en el proceso transicional). Dicho tribunal está basado en una justicia de tipo restaurati-

vo y no punitiva, por cuanto la finalidad no es identificar culpables, sino dar a conocer qué fue realmente lo que aconteció y trabajar en el perdón.

En este punto, la implementación de los Gacaca ha recibido un número de críticas. Sin embargo, este tribunal ha sido legitimado por el pueblo ruandés, lo que ha generado que víctimas y victimarios trabajen por la reconciliación.

⁵ Valga decir, que este fue una guerra con un tinte claramente diferente a los antes señalados. Pues, no se trata de un de una ofensiva entre el Estado y algún grupo insurgente, sino más bien de un conflicto interétnico entre los hutus y los tutsis que, además, se erige en fundamentos históricos como la colonización europea a causa de los belgas.

En todo caso, se trata de un proceso sumamente complejo, en el que en algunas situaciones se han generado nuevas heridas y, por ende, se manifiestan sentimientos de inconformismo y descontento en la población; aunque, por otro lado, hay voces de satisfacción, tal como se aprecia en la siguiente cita:

[...] Gacaca fue una oportunidad para que los acusados reconocieran la responsabilidad frente a sus crímenes y para que los sobrevivientes pudieran contar sus historias. Aunque el gobierno ha prohibido la mención de la palabra hutus y tutsis en un intento de aliviar las tensiones étnicas y reforzar la noción de “nación ruandesa”, los Gacaca han abierto heridas y han reforzado divisiones interétnicas al no reparar a las víctimas por igual. Además, el proceso de reconciliación para la sociedad ruandesa ha estado marcado por una serie de problemáticas en las que los sobrevivientes aseguran “que el gobierno obligó a la gente a pedir y a dar perdón”. Sin embargo, algunos exponen que ahora son capaces de saludar a los vecinos que cometieron desmanes en su contra. El proceso de reconciliación no es rápido ni sencillo, hay quienes perdonan fácil, a otros le lleva más tiempo y otros no lo harán nunca. (HRW, 2011; Massó, 2012 citado en Karen Domínguez y Tatiana Rosero, 2017, p. 23)

En este sentido, se considera fundamental aludir a dos artículos que recogen la experiencia de uno de los conflictos internos más conocidos en la región de centro América. El conflicto guatemalteco y su afectación diferencial a la población indígena maya. El primero de ellos es el artículo de Oscar Parra (2008) La influencia de la visión del mundo de los pueblos indígenas en la determinación de las reparaciones por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Parra retrata la masacre acaecida en una aldea de Guatemala llamada “Plan Sánchez”. Los hechos corresponden a 1982, donde fueron violadas y maltratadas mujeres del pueblo Maya-Achi. Asimismo, aparecieron más de doscientos miembros de la comunidad asesinados por funcionarios de la fuerza pública. Frente a esos hechos, la Corte Interamericana ha enfrentado diversos dilemas al momento de ordenar las reparaciones adecuadas. De lo anterior, se desprenden los interrogantes centrales de ese documento ¿Cuáles son las reparaciones adecuadas frente a este tipo de genocidios que han sufrido pueblos indígenas? ¿Cuáles son los elementos que deben incluir las reparaciones en pro de garantizar la diversidad cultural? Además, Pa-

rra ahonda en la discusión sobre cómo el Estado debe generar estrategias que garanticen que estos hechos no se vuelvan a repetir (Parra, 2008). Y es precisamente este el tipo de preguntas que se hacían las autoridades y líderes kággaba en el marco de los encuentros para el diálogo y la construcción de la formulación del Plan Salvaguarda Kággaba. De esta situación se dará cuenta más adelante. De manera que la implementación del plan genera unas representaciones para esta población, sobre lo que significan y deben materializar este tipo de políticas públicas.

Por otro lado, subrayo el artículo de Viaene Lieselotte (2013) intitulado La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala postconflicto. La autora se propone reflexionar sobre las prácticas tradicionales indígenas y su incorporación en el marco de la justicia transicional. Para dar cuenta de esto, documenta la ola de violencia que vivió la comunidad indígena maya-Q’qechi’ en Guatemala, comunidad que, a diferencia del pueblo maya-Achi, citado en el primer caso, no exigió una reparación económica y tampoco el encarcelamiento para sus victimarios, puesto que el concepto de impunidad, como lo define el Derecho Internacional, no hace sentido a la cosmovisión y la ontología de este pueblo. Por esta razón, Lieselotte afirma que es ineludible el estudio de los contextos culturales en el marco de la justicia transicional, lo que a su vez comprende la reflexión desde la diversidad cultural y la antropología jurídica (Lieselotte, 2013).

De esta suerte, los documentos relacionados con los procesos de reparación a población indígena en Guatemala, son fundamentales por cuanto plantean la importancia de la participación de la justicia indígena en el marco de resolución de conflictos, así como la incorporación de prácticas tradicionales en procesos de reparación colectiva. Además, apuntan a la necesidad de construir un dialogo intercultural entre los diversos actores, pues se hace necesario dilucidar la percepción que tienen las comunidades indígenas en torno a las categorías de justicia, conflicto, reparación y reconciliación.

Por otro lado, se destaca un cúmulo de investigaciones de Catalina Díaz (2010, 2010; 2009). Sus trabajos dan cuenta básicamente de las tareas pendientes en materia de decisiones políticas sobre inclusión o exclusión de las víctimas, así como los imperativos en materia de inversión y gasto en aras de garantizar los derechos de estas. Aunado a lo anterior, en las investigaciones de Díaz se observan diferentes procesos en la construcción de diagnósticos, donde participaron comunidades indígenas y afrocolombianas que han experimentado en carne propia los impactos de la guerra colombiana. En este sentido, las reflexiones de la autora se interesan por conocer cómo las

comunidades han formulado y construido las medidas de reparación colectivas a implementarse. Estos casos mencionados se asemejan a la experiencia con los kággaba en el proceso de diseño y elaboración del documento diagnóstico del Plan de Salvaguarda, en el que participaron Mamos, antropólogos, abogados y diversos miembros de esta comunidad, quienes no han salido ilesos ante el conflicto armado colombiano.

Dentro de esta corriente de estudios se resalta el libro *Recordar y reparar, reparar en Colombia: los dilemas en contexto de conflicto pobreza y exclusión*, de Catalina Díaz, Nelson Sánchez y Rodrigo Uprimny (2009). Estos autores señalan que los debates adelantados en los últimos años respecto a las políticas públicas sobre reparaciones son paradójicos por cuanto muestran algunos consensos generales, pero a la vez intensas divergencias. Principalmente, porque “[...] se presenta un dilema a la hora de articular una política de reparación en contextos de pobreza generalizada en el que sobreviven las víctimas del conflicto” (Catalina Díaz, Nelson Sanchez y Rodrigo Uprimny, 2009, p. 21). Es por esto que los investigadores esgrimen la siguiente consideración: “[...] una conclusión general implícita en los estudios de casos es que la satisfacción previa de un mínimo de garantía de derechos sociales es necesaria para el éxito de una política de reparación” (Catalina Díaz, Nelson Sanchez y Rodrigo Uprimny, 2009, p. 22). Además, resaltan la particularidad del contexto colombiano, pues es el único lugar del mundo donde se ha venido implementando una política pública de este tipo antepuesta a la culminación del conflicto, lo cual supone grandes retos.

En esta misma línea se resalta el trabajo de Lozano (2009) *Entre la redistribución y el reconocimiento: percepción de las víctimas sobre la inversión social focalizada a causa de la masacre de Bojayá*. En ese trabajo, el autor señala las diferentes intervenciones estatales posteriores a la masacre del 2 de mayo de 2002 en el municipio chochoano de Bojayá, y cómo dicha intervención es uno de los casos más significativos, no solo por la gravedad de los hechos allí ocurridos, sino también por el alto monto de recursos destinados para la reconstrucción de dicho municipio. Si bien el documento no se preocupa por detallar el diseño de la intervención realizada, resalta las percepciones de las víctimas sobre lo que representó el proceso y los resultados del reasentamiento. En efecto, dichas opiniones dejan lecciones para futuros casos de formulación de políticas públicas en materia de reparaciones colectivas a grupos étnicos víctimas del conflicto armado. En este caso, las mayores víctimas fueron poblaciones afrocolombianas.

Por otro lado, se destaca el trabajo adelantado por el Observatorio de Políticas Públicas y Derechos Étnicos



(2008). En particular, el artículo *Propuestas de reparación de los pueblos indígenas arhuacos, kankuamo y wayúu*. Este documento fue presentado a la Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación. Un dato no menor es que esta reflexión surge y fue planteada por diversas voces indígenas en representación de sus pueblos, de manera que el texto busca dibujar las propuestas que estos líderes han ido construyendo en lo correspondiente a reparaciones colectivas, así como a los diferentes desafíos que afronta el gobierno nacional en materia de reparaciones a poblaciones indígenas.

Ahora bien, cuando se habla de poblaciones indígenas afectadas por el conflicto armado, sabemos que las mujeres, los niños y las niñas son los más vulnerables frente a este flagelo. En el caso de las primeras, experimentan tres tipos de discriminación: ser mujeres, ser indígenas y además víctimas del conflicto armado. Esta situación ya fue señalada por la Corte Constitucional colombiana a través del Auto 092 de 2008, donde se ordena al Estado a tomar medidas de asistencia y protección a mujeres indígenas víctimas del conflicto armado. En este orden de ideas, se considera fundamental el trabajo de Parrado (2014) titulado *Cuerpos dolientes: sobre la reparación en mujeres indígenas víctimas de la violencia sexual en el conflicto*

Reunión para los lineamientos del Plan de Salvaguarda Kággaba. Fuente: Jorge Giraldo. 2016.




armado colombiano. En este trabajo la autora reflexiona sobre la reparación en el marco de la violencia de género, para lo cual basa su análisis en dos enfoques. El primero se basa en la justicia transicional y las posibilidades reales del Estado de reparar a las víctimas de manera integral, mientras que el otro se cuestiona sobre cómo la violencia sexual ha afectado la experiencia corporal de estas mujeres.

Finalmente, destaco dos documentos fundamentales para el tema que deseo plasmar acá. Se trata, pues, de las tesis doctorales de Pablo Jaramillo (2014) y Silvana Pellegrino (2017). Ambos antropólogos brindan un aporte imprescindible en la reflexión al estudio de la reparación a grupos étnicos. Aunque cada uno desde una orilla diferente. Pellegrino hace una etnografía al proceso de implementación del Auto 004 de 2009 a dos pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta; se trata del análisis del caso del pueblo kankuamo y del pueblo wiwa. Este trabajo es interesante por varias cosas; sin embargo, resalto la manera de documentar el proceso de diseño y elaboración del diagnóstico del Plan de Salvaguarda de los Wiwas. Al igual que su experiencia de campo en la concertación y negociación del pueblo kankuamo con el Estado, para la implementación de las líneas de acción de su Plan de Salvaguarda.

En este escenario, Pellegrino (2017) demuestra cómo el Estado “cumple incumpliendo”. Es decir, cumple en la medida que se hace efectivo el desembolso de un monto de recursos establecido para la elaboración de un diagnóstico en materia de vulneración a los Derechos Humanos en el marco del conflicto. En contraste, la autora explica cómo, aunque parezca una contradicción, el Estado incumple por cuanto en el momento de la negociación para la implementación de las líneas de acción formuladas por el pueblo kankuamo, los representantes de diferentes instituciones estatales manifiestan déficit presupuestal para ejecutar dichas propuestas. Aunado a esto, critica el papel de los funcionarios públicos en el manejo de la negociación, pues generalmente no tienen capacidad de decisión y la solución más fácil es posponer un asunto para una próxima reunión; es decir, se vuelve natural dilatar la cuestión cuantas veces sea necesario, o “tirarse la pelota” para evitar materializar las soluciones. Esta situación ocurre, incluso, dándose una falta de coordinación interestatal que se hace evidente en estos escenarios. Además de lo anterior, Silvana Pellegrino logra insertarse en las oficinas del Ministerio del Interior, en particular, en el área de la Dirección de Etnias y Asuntos indígenas para obtener una radiografía de cómo funciona ese papeleo que llevan a cabo diversos funcionarios públicos que tienen a su cargo implementar la política pública de Planes de Salvaguarda en todo el país (Pellegrino, 2017, p. 150,151).

Por su parte, Pablo Jaramillo (2014) se pregunta cómo la victimización ha desempeñado un papel fundamental en los procesos de identificación étnica. De este modo, el autor plantea la discusión entre identificaciones indígenas y el concepto de victimización, es decir, cómo la victimización ha jugado un rol determinante en los procesos de imaginar y re-imaginar la indigenidad. De manera general, el texto busca debatir las condiciones en las cuales muchas personas en Colombia, América Latina y en el mundo piensan su ser indígena en el contexto de la victimización y la reparación, tal como se lee en la siguiente cita:

[...] La victimización de los pueblos indígenas hace confluir las políticas multiculturales, la vulnerabilidad y la ayuda humanitaria, que implican nuevas nociones de indigenidad y otras posibilidades de reconocerla y experimentarla. En este sentido, el libro busca cartografiar las trayectorias de familias, comunidades y organizaciones indígenas wayúus en la búsqueda de justicias y reparación que han experimentado la violencia por cuenta de grupos paramilitares y de otros actores armados. (Jaramillo, 2014, p. 274)



das no se plantean una reflexión desde el campo de las políticas públicas multiculturales aplicadas a poblaciones étnicas durante periodos de conflictos armados internos. No obstante, estos trabajos brindan herramientas para la comprensión de este fenómeno desde las ciencias sociales y la antropología. Por eso, se considera pertinente continuar la discusión en torno a la política de reparación, en particular con las víctimas indígenas en contextos en guerra. De manera que estas pesquisas, desde distintas orillas nos permiten conocer el abanico de perspectivas en torno a la reparación y nos invitan a plantear la reflexión del caso que acá nos compete: etnografía del diseño y elaboración del Plan de Salvaguarda de la etnia kággaba.

“Si Jhon Lennon viviera, sería Mamo”⁶

A pesar de que Colombia tiene 102 pueblos indígenas con procesos similares a los de los kággaba⁷, debemos expli-


6 Tomo este título prestado de un apartado del texto *El Revés de la Nación: territorios salvajes y tierra de nadie* de Margarita Serge (2005)

7 De acuerdo con Carlos Alberto Uribe, Orlando Jaramillo, Socorro Vasquez y Hernan Dario (1993), en la mayor

car acá la razón de tomar este caso. Una de las razones principales es que esta etnia es percibida por los etnógrafos como los indígenas “puros” y “auténticos”. Esta situación ha sido capitalizada por los kággaba quienes se han proyectado al exterior como conservadores naturales del medio ambiente (Sarrazin 2016). Esta situación, evidentemente, hace que las intervenciones oficiales a los kággaba sean pensadas con enfoques diferenciales. De hecho, según algunos autores (Pellegrino 2017), los indígenas de la SNSM no son presentados de la misma forma que los indígenas del Cauca⁸, ubicados en el Su-rocidente de Colombia y reconocidos por su lucha territorial. De hecho, esta situación ha hecho que ciertos sectores oficiales los tilden de oportunistas y de querer

parte de la literatura etnográfica se refieren a esta comunidad como kogi, kogui o cogui, pues es el equivalente fonético a su auto denominación; sin embargo, en este documento utilizare el termino kággaba para referirme a ellos, pues tal como estos lo manifiestan, la palabra kággaba en su lengua significa “gente”. Además, este es el término como habitualmente suele autodenominarse esta población.

8 El Cauca es un departamento de Colombia, ubicado en la parte suroeste. Allí se encuentran concentrados varios grupos indígenas como los nasa o paéz, guanbianos, yanaconas, coconucos, emberas: epiraras-sipiaras; inganos, y torores.



parecer indígenas⁹. Por esta razón, los indígenas del Cauca no son exotizados ni presentados como ancestrales, tal como ocurre con los kággaba. Prueba de esta consi-

9. Lo anterior se puede evidenciar en la forma como uno de los principales diarios de prensa colombiana (*El Espectador*, 2018) titula una nota periodística: “Bloqueos Exprés”. Allí se acusa abiertamente a los indígenas del Cauca de ser los responsables de ocasionar el caos vehicular y bloquear una de las vías más importantes del país, como es la Panamericana; incluso, el autor va un poco más lejos y afirma que estas acciones son muestra de la conducta delictiva de los indígenas quienes “obtienen por la mala lo que deberían obtener por la buenas”. Llama la atención que el autor no profundiza de la misma manera en las causas por las cuales los manifestantes se toman la vía. Más adelante, en otro párrafo agrega que: “la razón de la protesta fue que el gobierno había quedado en hacerse presente en una reunión”. Sin embargo, en esta parte del escrito el autor se torna un poco discreto y no utiliza el mismo tono para hacer alusión al claro incumplimiento del Estado frente a los compromisos con estas comunidades.

En otro medio de la prensa colombiana (*El Tiempo*, 2018) se publica una nota donde se cuestiona el comportamiento de los indígenas caucanos y cita un informe del Ejército en esa zona, donde exponen que “cerca de 50 indígenas invadieron unos predios pertenecientes al ingenio azucarero del Cauca e intentaban incendiar la maquinaria que se encontraba allí”. De manera que, se presenta un sesgo en la prensa, pues esta no indaga sobre el desarrollo de los acuerdos entre el gobierno y las comunidades del Cauca en materia de tierras.

deración especial hacia los kággaba, es que los mismos aparecen en el video del himno de Colombia que se transmite hace algunos años por televisión a las 6 a.m. y las 6 p.m. Así pues, llama la atención cómo en esta grabación, se presenta una armonía entre el Estado representado por la policía, y los indígenas kággaba, quienes comparten abrazos que se cruzan con la bandera nacional, mientras en el telón de fondo aparece la Sierra Nevada de Santa Marta. Es evidente cómo estas acciones buscan estrechar símbolos patrios en el imaginario de los colombianos.

Sin duda, el Estado pretende proyectar una imagen elocuente de reconocimiento y respeto frente a esos indígenas y para ello utiliza la figura del indígena con mayor legitimidad.

Siguiendo este mismo argumento, ciertos autores nos advierten sobre cómo en medio de las políticas de reconocimiento se construye la figura del indio patrimonial (Caicedo 2015). Según este concepto, es posible apreciar cómo en la literatura antropológica ciertos colectivos se comprenden como ecológicos, cercanos a la naturaleza, pero además como portadores de tradiciones y saberes ancestrales. En este punto, Caicedo considera que “[...] el indio patrimonial también se muestra como aquel que conserva y expone intacta su diferencia mediante vistosos atuendos y productos artesanales reconocidos como auténticamente indígenas” (Caicedo, 2015, p. 40,41). La novedad, según Caicedo, es cómo el Estado colombiano ha sabido instrumentalizar estas imágenes para robustecer esos imaginarios de democracia e

inclusión social. No obstante, este sigue asumiendo una postura etnocentrista y paternalista, al considerar a estas poblaciones merecedoras de políticas de conservación y rescate, por lo cual deben ser mostrados y protegidos por la nación.

Bajo este orden de ideas, no es casualidad que Juan Manuel Santos, actual presidente de Colombia (2014-2018), al momento de su posesión presidencial haya decidido llevar a cabo un acto de carácter simbólico al lado de las máximas autoridades espirituales y cabildos indígenas de la SNSM, en uno de los principales sitios sagrados o *ezwama*, en la comunidad *seyzhua*, ubicada en el municipio de *Dibulla* departamento de *La Guajira*, Colombia. Así pues, llama la atención cómo en una de las imágenes de dicho rito es el cabildo gobernador de los *kággaba*, José de los Santos Sauna, y no otra figura de autoridad de los demás pueblos serranos, el encargado de entregarle a Juan Manuel Santos uno de los símbolos más importantes para los *kággaba*: el bastón de mando en representación del ejercicio del buen gobierno.

Es evidente entonces que los *kággaba* son considerados como “[...] el otro nativo por su autenticidad y pureza, tanto para el Estado como para la sociedad colombiana. Por lo que son imaginados como el indígena de “verdad”, el que no se ha contaminado” (Sarrazin, 2016, p. 5). Esta representación ha sido instrumentalizada de tal forma que en la última emisión del billete de mayor denominación colombiana – el de cincuenta mil – aparecen las imágenes de ese indígena auténtico, puro o patrimonial. Curiosamente, del otro lado se halla la imagen de nuestro nobel de literatura Gabriel García Márquez. En este sentido, los indígenas son reconocidos en el papel, como sabedores ancestrales, pero excluidos en el presente. Aquí se da, como en todo contexto hegemónico, lo que J. Fabian llama *alocronismo*, es decir, la negación de la coexistencia con el otro en el presente y la ubicación del otro en otra dimensión temporal (Johanes 1983). En otras palabras, y aunque resulte un poco contradictorio, somos:

[...] Una nación que se da el lujo frente a otros estados de ostentar la más avanzada filosofía del derecho a la diversidad consagrada desde la Constitución Política de 1991, pero que al mismo tiempo atenta contra la dignidad y la integridad de los pueblos indígenas al distorsionar su pliego de peticiones. Además de señalarlos y estigmatizarlos de terroristas, latifundistas, infiltrados e incluso

... este documento
intenta dibujar una
punta del iceberg o,
en otras palabras,
señalar cómo el
conflicto armado
ha golpeado esta
zona del país,

terratenientes, por el simple hecho de exigir el derecho al territorio ancestral (Torres, 2008, p. 12)

En este sentido, el Estado y la sociedad colombiana continúan preciándose de su carácter multicultural, de sus riquezas étnicas y de distintos aspectos de las culturas indígenas nacionales, a la vez que generan vulneraciones a los colectivos étnicos. Esta contradicción entre la realidad y la representación ha sorprendido a la Corte Constitucional por cuanto las poblaciones indígenas han sido las mayores víctimas de la guerra, sin contar la indiferencia generalizada que han experimentado ante el horror del conflicto, indiferencia que en sí misma es un menosprecio de los postulados constitucionales básicos que nos rigen como Estado Social de Derecho, fundado en el respeto de la diversidad étnica y cultural (Corte Constitucional, 2009, p. 3). En efecto, se ha conocido que entre:

[...] 1974 y 2004 los pueblos serranos padecieron 1.145 actos de violencia. Precisamente fue el contrabando de marihuana o “bonanza marimbe-

como a muchas más. Además, busca dar cuenta de las acciones que ha emprendido el Estado colombiano para menguar este “estado de cosas inconstitucionales...”

ra” en la década del 70, la actividad ilegal que descubrió las bondades de la Sierra para evadir las autoridades y suscitó un interés por el control territorial de los grupos armados al margen de la ley. Media década después, la plantación de coca se perfiló como un negocio rentable para la zona. Desde entonces, la Sierra que comprende 18 municipios de los departamentos del Cesar, Magdalena y La Guajira ha estado en disputa. (Rincón, 2014, p. 5)

Así pues, actores armados ilegales como los frentes 19 y 37 de las FARC, bloques del ELN y grupos paramilitares, desplegaron todo tipo de acciones bélicas en la SNSM en aras de establecer la hegemonía territorial (Giraldo, 2008). Por esta razón se gestó una ola de violencia sistemática donde se vulneraron los derechos individuales y colectivos de las comunidades indígenas allí asentadas. Por consiguiente, los pueblos serranos, incluyendo los kággaba, fueron identificados por la Corte Constitucional colombiana mediante el Auto 004 de 2009, en alto riesgo de desaparición física y cultural a causa de las confrontaciones armadas.

En dicho pronunciamiento se obligó al Estado a tomar medidas cautelares para salvaguardar y proteger a estas comunidades. Para ello, distintos ministerios y otras entidades tuvieron que coordinar y trabajar de manera conjunta para la formulación e implementación de Planes de Salvaguardas étnicos ante el conflicto armado y el desplazamiento forzado para cada uno de los pueblos identificados en alto grado de vulneración (Corte Constitucional 2009).

Bajo este contexto, este documento intenta dibujar una punta del iceberg o, en otras palabras, señalar cómo el conflicto armado ha golpeado esta zona del país, como a muchas más. Además, busca dar cuenta de las acciones que ha emprendido el Estado colombiano para menguar este “estado de cosas inconstitucionales¹⁰”. Cabe señalar que el programa de garantías de derechos a pueblos indígenas, liderado por el Ministerio del Interior, buscaba generar medidas para la defensa de estas comunidades en el marco del conflicto armado. Recordemos, esta política se declara durante el conflicto y, aunque ya han pasado más de ocho años desde el pronunciamiento de la Corte Constitucional, los resultados no son alentadores. Actualmente, el país se encuentra abriendo los caminos de la era del postconflicto y, en este sentido, el proceso de elaboración del Plan de Salvaguarda Kággaba aún continúa tejiéndose.

Retos y desafíos de los Planes de Salvaguarda

La guerra en Colombia ha sido una desgracia para gran parte del pueblo colombiano. De acuerdo con Esther Sánchez (1999), el mayor peso de la guerra lo han vivido las poblaciones más vulnerables, quienes en situaciones de pobreza y miseria suelen residir en las áreas rurales, alejados de las cabeceras municipales y asentados, por lo general, en zonas fronterizas. Sumado a esta situación de abandono estatal, las comunidades han visto cómo el

10 La frase el “estado de cosas inconstitucionales” es una expresión que aparece en la Sentencia T-025 DE 2004 y en el Auto 004 de 2009, para referirse a la vulneración sistemática de derechos humanos en el marco del conflicto armado.

conflicto armado y la expansión minero-energética se extienden cada vez más por sus territorios con ambición depredadora y bajo técnicas de despojo propias de una política de muerte.

De manera que las principales violaciones de Derechos Humanos han sido realizadas por los grupos armados ilegales, como son las guerrillas de las FARC¹¹ y el ELN, al

igual que grupos paramilitares de extrema derecha. Además, existe evidencia sobre infracciones cometidas por la fuerza pública quienes, con ocasión de su participación en esta guerra, también han desplazado, masacrado, asesinado, señalado y reclutado a diferentes miembros de estas comunidades. Ante esta lamentable situación, la Corte Constitucional se pronunció a través de la sentencia T-025 de 2004, ordenando al Estado colombiano a

tomar medidas cautelares para la atención y protección de la población civil víctima del conflicto, con el fin de brindar atención y reparación a la población afectada.

Llama la atención que al año siguiente de promulgada la sentencia de la corte, el Estado colombiano, bajo el gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe, imple

mentara una política en materia de justicia transicional¹² que, entre otras cosas, sería la primera de este tipo. Se trata de la Ley 975 de 2005, más conocida como la Ley de Justicia y Paz, la cual buscaba facilitar el proceso de desmovilización de grupos paramilitares en el país.

De acuerdo con Maestre (2007), uno de sus defensores más acérrimos fue Álvaro Uribe, quien pretendió mostrar el proceso de “negociación” con los grupos paramilitares como ejemplo de garantía de los derechos de las víctimas, pero, además, como un aporte significativo en la búsqueda de la paz en el país. No obstante, el gobierno de Uribe se caracterizó por negar rotundamente la existencia de un conflicto armado interno, reforzando a su vez la denominada Seguridad Democrática¹³, lo que agudizó la crisis en materia de violación de Derechos Humanos. Frente a ese escenario, la Ley recibió un mar de críticas. Entre ellas, se destaca, por ejemplo, que en su aplicación se permitieron condenas generosas (entre cinco a ochos años a los desmovilizados) mientras que los paramilitares no estaban obligados a la confesión total de sus crímenes, sino que prevalecía la figura de versión libre. Sin duda, ello sería un obstáculo para el esclarecimiento de los he-

11 Colombia ha pasado a la historia de América Latina por contar con el grupo subversivo más antiguo de toda la región. Esta guerrilla, en el año 2012 inició un acercamiento con el gobierno colombiano en territorio cubano, para adelantar el proceso de diálogo y concertación de acuerdos en busca de la tan anhelada paz. Así, a finales del 2016 y después de más de cuatro años de conversaciones continuas entre los delegados de las Farc y los funcionarios del gobierno, se logró firmar el acuerdo de paz. En ese tránsito dicho acuerdo se constituyó en el cimiento más fuerte para este largo camino de lo que representa la construcción de la paz.

12 Vale mencionar que esta no es el fin último de dicha investigación; sin embargo, se cita por cuanto se considera un referente imprescindible al momento de hablar de víctimas y reparaciones.

13 La Seguridad Democrática fue una política implementada en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006). Dicha política buscaba combatir la insurgencia y, para ello, se destinaron grandes recursos en materia de armas y fuerza pública. Se trataba en todo caso de combatir el llamado “narcoterrorismo” y establecer el control en todo el territorio nacional. Se ha conocido que en el desarrollo de esta política se vulneraron todo tipo de Derechos Humanos a población civil colombiana.

chos y, por consiguiente, sería, en estas condiciones, una utopía alcanzar la verdad histórica. Así pues, la reparación a las víctimas pasaba a un segundo plano. En este sentido vale la pena traer a colación las palabras de Maestre, quien al hacer un balance de la situación señala que:

[...] se hacía más compleja la discusión de los derechos a las víctimas. Por varias razones. La primera de ellas, porque Colombia no se encontraba en un escenario de postconflicto, eso aunado a las carencias estructurales en el aparato estatal, imposibilitaría las garantías para la denuncia de los crímenes y violaciones de los Derechos Humanos; segundo, porque el estado colombiano pretendía mostrarse como ente neutral frente al fenómeno paramilitar, evadiendo la responsabilidad política en los crímenes de estado y, en muchos casos, no menciona la responsabilidad individual de funcionarios públicos. Por último, y no menos importante, porque han sido las víctimas las grandes ausentes del presente debate, además que no estaban dadas las garantías para que se denunciara y se exigieran la verdad, la justicia y reparación. (Maestre, 2007, p. 29)

En consideración con lo anterior, la Ley citada nunca definió concretamente cómo se repararía a las víctimas. Entre otras cosas, porque el proceso de Justicia y Paz se caracterizó por la ambigüedad y la ambición en cuanto a lo que significa el término reparación. Término que fue asociado con frecuencia a una indemnización económica. Posterior a dicha ley, el legislativo emite el Decreto 1290 del 2008 “por el cual se crea el programa de reparación individual por vía administrativa para las víctimas de los grupos armados al margen de la ley”. Este decreto fue importante porque canalizó la reparación en términos financieros, lo cual proliferó organizaciones de víctimas.

En esta coyuntura, los indígenas aparecieron como las víctimas ideales. De manera que la reparación por vía administrativa, como una forma de pago a la deuda histórica, fue fundamental en las relaciones que se establecieron entre indígenas y estado (Jaramillo, 2014).

Bajo estas condiciones, los indígenas han interpretado la reparación como un medio para que el Estado empiece a resarcir esa deuda. Por lo que, para muchos, la reparación fue vista como una política social para reequilibrar su condición asimétrica, de abandono, exclusión y marginación. Así las cosas, podrían acceder a salud, educación, vivienda, asistencia y atención a población indígena desplazada.

No obstante, pese a los pronunciamientos de la Corte Constitucional y a los procesos de desarme y desmovilización, la masiva vulneración de derechos a pueblos indígenas continuó a tal punto que la Corte Constitucional se vio en la tarea de emitir el Auto 004 de 2009, mediante el cual ordena al Estado colombiano formular Planes de Salvaguarda para 34 pueblos indígenas que se encuentran en alto riesgo de desaparecer física y culturalmente a causa del conflicto armado interno. En esa lista aparecen los cuatro pueblos de la Sierra, entre esos, los kágaba.

Dos años más tarde, el gobierno del presidente Juan Manuel Santos formula la Ley de Víctimas 1448 de 2011, de la cual se deriva la Ley de Víctimas para pueblos indígenas, Decreto No. 4633 de 2011, “por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas”.

A causa de esto, y en el caso de los pueblos indígenas, la falta de claridad sobre los procesos de reparación hizo que el espíritu de la norma no se sedimentara en sendos acuerdos o reparaciones.

Como lo señala un comentarista de este proceso,

Pese a esto, los indígenas kággaba se han reconocido como víctimas del conflicto armado previo a esta notificación, pues para ellos la reparación es una asignatura pendiente por parte del Estado.

[...] la indeterminación de la reparación y el lugar llenado por la integralidad¹⁴ tuvo un elemento adicional: las políticas multiculturales. Allí se cierra el círculo de la deuda histórica en su dimensión más pragmática, pues terminó justificando la fusión de políticas sociales, reparación y políticas de diferencia. (Jaramillo, 2014, p. 36)

En este punto llama la atención cómo, solo hasta finales del 2017, el pueblo kággaba fue inscrito en el Registro Único de Víctimas como sujeto de reparación colectiva; es decir, siete años después de haberse emitido dicho Decreto-Ley de Víctimas antes mencionado. Lo anterior se puede apreciar en detalle en una declaración emitida por la Unidad para las víctimas:

[...]El viernes 10 de noviembre de 2017 en el resguardo indígena Tugueka en la sierra nevada (sic). De Santa Marta, ubicado en jurisdicción del municipio de Dibulla, corregimiento de Palomino, el director territorial Magdalena de la Unidad para las Víctimas, Carlos Alejandro Ortiz Ruiz, realizó entrega del acto administrativo de notificación de inclusión en el Registro Único de Víctimas como sujeto de reparación colectiva al Pueblo Kogui o Kággaba. La entrega de la notificación se realizó al representante del pueblo Kogui y cabildo

governador del Magdalena, José De Los Santos Sauna Limaco, acompañado de los mamós de Cesar, La Guajira y Magdalena, quien expresó su agradecimiento a la Unidad para las Víctimas y a la dirección territorial Magdalena por sus acercamientos con el pueblo indígena Kogui e invitó a la conformación de una mesa técnica con los representantes y miembros de su comunidad. Carlos Ortiz Ruiz felicitó al pueblo Kogui por el avance de su proceso y socializó la ruta de reparación colectiva, resaltando la importancia de la articulación con las instituciones para así construir en conjunto un Plan de Reparación Colectiva en el marco de la consulta previa con las medidas a implementar que garanticen su reparación integral. Este apenas es el primer paso, ya socializamos la Ruta, ahora viene la conformación del grupo de apoyo concertado con los diferentes representantes de los departamentos que conforman la Sierra Nevada y de ahí en adelante junto con las instituciones que conforman el Sistema de Atención a las Víctimas, iniciaremos con la ruta de reparación colectiva hasta llegar a la consulta previa. (Ortiz Ruiz, Unidad para las Víctimas, 2017).

Pese a esto, los indígenas kággaba se han reconocido como víctimas del conflicto armado previo a esta notificación, pues para ellos la reparación es una asignatura pendiente por parte del Estado. Un claro ejemplo de esto es que, en el marco del proceso de elaboración del diagnóstico del Plan de Salvaguarda, la reparación se constituyó como un foco de discusión permanente dentro de sus espacios de concertación interna. De manera que los indígenas esperan que esto sea más que un trámite burocrático y, por ende, se generen las condiciones para que por fin empiece la reparación. Sin embargo, con un antecedente como la implementación del Auto 004 de 2009, dudosamente el derrotero de la reparación integral sea un asunto apremiante para las entidades competentes.

14 La integralidad propone más que devolver a la víctima a la situación en la que se encontraba antes que se le vulneraran sus derechos, garantizarle de manera efectiva el restablecimiento de sus derechos fundamentales y devolverle su ciudadanía. Por eso, la integralidad comprende atención humanitaria, oferta institucional y reparación.

Lista de referencias

UNHCR- ACNUR-Estadísticas. 22 de 12 de 2017.

Caicedo, Alhena. La alteridad radical que cura: Neochamanismo y yajeceros en Colombia. Bogotá: Uniandes, 2015.

Catalina Díaz, Nelson Sanchez y Rodrigo Uprimny. Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, pobreza y exclusión. Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ) y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (De-Justicia), 2009.

Constitucional, Corte. Constitución Política Colombiana . Bogotá: Corte Constitucional , 1991.

Corte Constitucional. Auto No. 004 de 2009 (Sala segunda de revisión, 26 de enero de 2009).

Delgado, Ramiro. «La educación y el patrimonio cultural, nodos de los procesos de reparación de las comunidades afrocolombianas.» En Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales, de Claudia Mosquera y Luis Barcelos, 573-586. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

Deubel, André Roth. Políticas Públicas, formulación, implementación y evaluación. Bogotá: Aurora, 2003.

Giraldo, Jorge. Organización Gonawindúa Tayrona : Relaciones institucionales y políticas culturales en medio del conflicto armado de la Sierra Nevada de Santa Marta. 2008.

Jaramillo, Pablo. Etnicidad y victimización Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia. Bogotá: Uniandes, 2014.

Johanes, Fabian. Time and the other. Nueva York: Columbia University, 1983.

Karen Domínguez y Tatiana Rosero. «Justicia sobre la hierba. Tribunales Gacaca, lecciones de reconciliación para Colombia. .» Estudios Políticos, 2017: 23.

Lieselotte, Viaene. «La relevancia local de procesos de justicia transicional. Voces de sobrevivientes indígenas sobre justicia y reconciliación en Guatemala posconflicto.» Antipoda, 2013: 85-112.

Maestre, Daniel. «Los indígenas frente a la ley de “justicia y paz” simulación de verdad, simulación de justicia, simulación de reparación.» Etnia & Política , 2007: 40.

Natalia Burbano y Ruth García. «La reparación de víctimas de conflictos armados: experiencias internacionales.» Inciso, 2016: 18.

Parra, Oscar. «La influencia de la visión del mundo de los Pueblos indígenas en la determinación de las reparaciones por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.» Etnias & Políticas. Revista de Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Etnicos., 2008: 88-107.

Parrado, Stefannia. «Cuerpos dolientes: sobre la reparación en mujeres indígenas víctimas de la violencia sexual en el conflicto armado colombiano”.» Ciudad- Paz- Ando, 2014: 1-24.

Pellegrino, Silvana. Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del Auto 004. Bogota , 2017.

Rincón, María. «La guerra perpetua de la Sierra Nevada.» El Espectador, 17 de julio de 2014.

Sánchez, Esther. Los pueblos indígenas en Colombia Derechos, Políticas y Desafíos. Bogotá: Unicef, 1999.

Sarrazin, Jean Paul. «Estructura, antiestructura y sistema - mundo en una comunidad alternativa. El caso de los “Jipi- koguis” en la Sierra Nevada de Santa Marta .» Hallazgos, 2016: 23 (25) , 157-175.

Temes, Alvaro de Arce y. «Los conflictos en América Latina.» Instituto de Densa Nacional. 1984.

Torres, Cayetano. «Desde de la Sierra Nevada de Santa Marta:un mensaje de solidaridad a los pueblos indígenas de Colombia.» Etnias & Política, 2008: 12.

Unidad para las Víctimas. 14 de 11 de 2017. <http://www.unidad-victimas.gov.co>. ■

A photograph of a traditional thatched-roof hut, likely made of palm fronds, with a wooden table in the foreground. On the table, there is a vintage-style sewing machine. The scene is set outdoors with lush greenery in the background. The text is overlaid in a large, bold, yellow font with a white outline.

De un pasado esplendoroso a un presente borroso



E

Por: María Fernanda Yath y Juan Tulio, líder indígena de Tuchín. Resguardo Zenú.

Entrevistadora: María Fernanda Yath

El presente escrito no pretende apoyarse en técnicas de entrevista estructurada, ni mucho menos se sujetó a metodologías “ingeniosas”. Este texto resultó más bien de esas conversaciones abiertas que nacen y mueren todas las tardes en los pueblos del Caribe; charlas que permiten recordar lo que fue, informarnos el día a día y hasta adelantarnos a lo que pasará. Esto permite tener una radiografía, desde la misma voz de las personas, sobre su realidad, la vida y el territorio, por lo que, este ejercicio, es el resultado de varias visitas y charlas realizadas en la comunidad de Tuchín, de la mano del líder Zenú, Juan Tulio, quien a través de sus conocimientos y experiencia aportó a la consolidación de este artículo.

Entre Sincelejo y Montería, capitales principales de la sabana cordobesa, se encuentra el municipio de Tuchín, Córdoba, territorio del Resguardo Indígena Zenú de Tuchín y San Andrés de Sotavento. Transitar su carretera principal permite observar, de primera mano, que la vía es un espacio donde confluyen y se dinamizan las economías locales, principalmente la venta de artesanías de caña flecha y grandes graneros pertenecientes a colonos o “blancos”, como suele escucharse llamar a las personas del interior del país. El mototaxismo también es otra forma de sustento económico y además el medio de transporte más utilizado dentro de la cabecera municipal y las zonas rurales.

El recorrido por este corredor da cuenta de que en dicho territorio predomina el latifundio, puesto que se

observan grandes extensiones de tierra dedicadas a los cultivos de palma de aceite, la ganadería extensiva y predomina el trabajo de jornal.

Tuchín es un pueblo ubicado en el Norte del departamento de Córdoba, Colombia, a 122 kilómetros desde Montería en carreteras en mal estado. De acuerdo con el Plan de Desarrollo Municipal Tuchín está en el centro del resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. Registrando 22 000 habitantes descendientes de la etnia Zenú. A este lugar se le conoce nacionalmente por fabricar el sombrero vueltiao: símbolo cultural de Colombia y principal fuente de ingreso del pueblo nativo (PDM. 2007, p.17).

Tuchín, sin duda, es un territorio diverso culturalmente; en este conviven tanto el pueblo indígena como los colonos y campesinos que han construido conocimientos y prácticas socioculturales de acuerdo con sus pensamientos y modos de ver el mundo. En ese sentido, el municipio se consolida como un centro cultural fundamental para la etnia zenú, dado que en él reposan cabildos y asentamientos que dinamizan la identidad y las tradiciones (Dane, 2007).

A continuación, se presentan las reflexiones y el análisis del líder indígena Juan Tulio, producto de las conversaciones que se dieron en el marco de las visitas a su territorio, que exponen las problemáticas en relación con el tejido de caña flecha, sus tradiciones, conflictos, corrupción y estado actual de los pobladores Zenúes.

¿Quiénes fueron los zenúes?

Responde Juan Tulio:

Los zenúes ancestralmente habitaron una extensa e importante zona del territorio colombiano: lo que hoy son los departamentos de Antioquia, Bolívar, Córdoba y parte de Sucre. La zona en donde estaba ubicado el asentamiento zenú se calcula tenía unos 73 000 km². Creemos que la comunidad indígena vivió en la ribera del río Cauca, el río Magdalena y el río Zenú, lo que les facilitaba la comunicación y el intercambio de productos de comunidad a comunidad.

El pueblo zenú fue un pueblo con una civilización social, política y con gran conocimiento científico: fueron grandes ingenieros e hicieron algo que la misma ingeniería de hoy, muy desarrollada, no ha podido explicar: ¿cómo fue que el pueblo zenú unió tres ríos como lo son el Cauca, el Magdalena y el Zenú? La construcción de camellones evitó que las tierras productivas se anegaran en tiempos de lluvia, permitiendo controlar el agua que llegaba a los cultivos. Su alimentación dependía enteramente de la pesca, la caza y los cultivos que cosechaban a lo largo del año.

La cultura precolombina zenú se encontraba dividida en tres federaciones: Finzenú, Panzenú y Zenufana. Cada uno de los asentamientos cumplía funciones en particular. Por ejemplo, la Finzenú se caracterizó principalmente por su fuerte relación con rituales funerarios y ceremoniales; la Panzenú, a la agricultura, la caza, la pesca; y la Zenufana se encontraba articulada al poder gubernamental. Todos ellos eran maestros en el arte de la cerámica, orfebrería, cestería y tejeduría.

Según el diccionario cordobés del historiador Juan Santana Vega, el infonunio llegó cuando se presentaron los colonizadores españoles que recién salían de las mazmorras. Para nuestra desgracia y su buena suerte, llegaron a tierras vírgenes ricas en oro y biodiversidad. Muchos de estos bandidos llegaron a la costa Caribe colombiana y, en lo que nos concierne, a tierras cordobesas, donde encontraron seres semidesnudos que poseían y lucían en su apariencia oro por montones. Entonces, no dudaron en desatar la guerra, siendo obligados los indígenas a realizar trabajos forzados, exterminando a quienes no cumplían lo exigido. Es por esto que hoy ya no es posible hablar de una comunidad pura zenú, sino de una mestiza, consecuencia de las miles de violaciones que sufrieron las mujeres de nuestro resguardo por parte de los blancos españoles. En ese sentido, desde el siglo XVI ya éramos una población mestiza.

Ahora bien, el resguardo zenú tuvo un área inicial de 83 000 hectáreas. Hoy

en día esta es una región que abarca los sitios comprendidos por los municipios de Tolú, Sampués y Palmito, hoy municipios pertenecientes a Sucre. Muy cerca de ellos se encuentra Momíl, Chima, Chinú, Ciénaga de Oro y San Andrés de Sotavento, territorios hoy del departamento de Córdoba.

Sin embargo, vale aclarar que durante mucho tiempo el pueblo Tuchinero perteneció al municipio de San Andrés de Sotavento. La independencia se obtuvo gracias a la lucha de dirigentes indígenas de Tuchín que se resistían a vivir bajo los parámetros legales de San Andrés. Una vez organizaron todos los requisitos exigidos por el Ministerio del Interior, armaron el proyecto y lo presentaron ante la asamblea de Córdoba para creación del municipio de Tuchín.

El 10 de julio del 2007 se presentó el proyecto ante la asamblea, el cual fue acompañado de una exposición con la que se le hacía saber a los diputados las conveniencias que traería si el proyecto se llegase a aprobar. Por lo que, el 23 de julio del mismo año, según acta 010, la plenaria aprobó el segundo debate del proyecto de ordenanza para la creación de Tuchín como municipio. Finalmente, el 24 de julio fue aprobado por la plenaria de la Asamblea de Córdoba el tercer debate del proyecto. Así, el 31 de julio se le presentó al Tribunal Administrativo de Córdoba para que ejerciera control de legalidad; una vez estudiada por este tribunal, se emitió una decisión mediante la sentencia del 21 de noviembre del mismo año, declarando y ajus-

tando el proyecto de ordenanza por el cual se creaba el municipio de Tuchín en el departamento de Córdoba.

Es así como el gobernador de aquel momento, Jaime Torralvo, sancionó la ordenanza el día 7 de diciembre del 2007. De esta manera, la Registraduría Nacional fijó la fecha para el referendo de aprobación, el cual se llevó a cabo el 13 abril del 2008. En ese sentido, resalto el apoyo incondicional de los miembros de la comunidad, evidenciados principalmente en los aportes económicos que se hacían para que el comité pudiera transportarse y hacer las vueltas pertinentes en el marco del proceso.

Aunque pareciera que el proceso fue fácil, no fue así, pues generó un ambiente de guerra, principalmente entre líderes y políticos de San Andrés que se rehusaban a perder 12 000 votantes; y por otro lado hubo problemas con las autoridades del Cabildo Mayor, que cuenta con sede en San Andrés, ya que contemplaban que, como parte de los recursos económicos que venían siendo administrados por ellos, estos debían ser compartidos con el Cacique Menor que tiene su asiento en el municipio de Tuchín.

A pesar de todo, fue imposible evitar que la fortaleza de los dirigentes indígenas del antiguo caserío de Tuchín consiguieran consiguiera su objetivo. A larga, lo que se quiso fue seguir siendo parte de un mismo territorio pero de una mejor forma.

El reconocimiento como municipio dado por la gobernación de Córdoba en el año 2007, nos permitió tener una

autoridad indígena conocida, además de recibir directamente las regalías que venían siendo controladas y manejadas por el Cacique Mayor. Cabe mencionar que hoy las instalaciones no se encuentran centralizadas en San Andrés, dejando de ser un corregimiento apartado de las sedes principales de resguardo zenú para convertirnos en un municipio que posee los mismos derechos sociales y constitucionales que los demás, apropiándonos con autonomía de la educación, la salud y las leyes de castigo y pena para quienes infrinjan las buenas costumbres y las tradiciones. Así impedimos que la ley ordinaria pueda llegar con sus alcances a nuestra jurisdicción. Al resguardo hoy se le llama Resguardo Indígena de San Andrés y Tuchín.

Actualmente, en el resguardo no es posible ver aquellas inmensas dimensiones que tenía el territorio ancestral zenú. Desde hace algún tiempo se han visto reducidas a una mínima extensión debido al despojo de gran parte de las tierras por terratenientes que tienen como cómplices al Estado colombiano, a través de la creación de normas y leyes legales que le han permitido al hombre blanco criollo, la tenencia de las tierras más productivas del municipio.

Dichas hectáreas ahora solo son utilizadas para las crías extensivas de ganado. Tanta ha sido la reducción a que se ha llegado en el resguardo, que el espacio vital de esta comunidad aborigen mestiza ha sido desplazado hacia las zonas periféricas como los cerros y las colinas, formando pequeñas



... vale aclarar que durante mucho tiempo el pueblo Tuchinero perteneció al municipio de San Andrés de Sotavento. La independencia se obtuvo gracias a la lucha de dirigentes indígenas de Tuchín que se resistían a vivir bajo los parámetros legales de San Andrés.



casas donde viven grandes familias. El hacinamiento en que vive la comunidad en las veredas aledañas evidencia que la tierra se ha concentrado en las familias políticas de la región.

Las tierras planas, al igual que muchas de las ciénagas que eran el ambiente natural de los zenúes desde el principio de los tiempos, han ido a parar a manos de terratenientes a pesar de las iniciativas que han tenido los líderes y lideresas del departamento para la recuperación del territorio. Vale mencionar que la astucia del hombre blanco criollo, asociada a normas im-

plantadas por el Estado a través de su aparato jurídico, ha prevalecido sobre el derecho natural y los mandatos de los indígenas.

El hacinamiento y el poco acceso a la tierra ha debilitado las prácticas agrícolas, por lo que hoy los descendientes zenú intentan sobrevivir gracias a las técnicas de tejeduría que le fueron transmitidas desde los abuelos a través de la palabra.

Sus maravillosas artes, como el sombrero vueltíao, las mochilas, el poncho, los aretes, las manillas, los

canastos, las esteras, no les son rentables, ya que son comprados por intermediarios que vienen del interior del país y, aprovechándose del hambre y otras necesidades de la comunidad, ponen el precio sin tener en cuenta el valor y el trabajo que esto demanda, para luego ser vendidas a diez veces más de lo que fueron compradas.

Incluso, la técnica de elaboración del sombrero vueltíao, declarado Patrimonio Cultural colombiano por la Unesco, fue robada y trasladada a la capital de Colombia. Una familia rica representada por dos mucha-



chos andinos, llegaron comprando y ofreciendo una mínima cantidad de dinero a los hacendados del sombrero vueltiao. A raíz de la confianza que se germinó entre ellos y los artesanos, les fue dada la técnica de elaboración. Los muchachos embaucadores después de unos meses se fueron con la técnica. Es por eso que hoy en día es posible encontrar fábricas de elaboración del sombrero vueltiao, que más tarde son llevados a exhibidores en centros comerciales de caché, aeropuertos, e incluso son exportados para los Estados Unidos y Europa. Así siguen y siguen enriqueciéndose cada día unos pocos, mientras la cara opuesta muestra el duro vivir de los maestros artesanos del resguardo de San Andrés y Tuchín.

Cabe destacar que algunas familias, para mejorar su baja calidad de vida y condiciones de vulnerabilidad, acceden a programas gubernamentales con enfoques diferenciales, como es el caso de los patios productivos que se vienen desarrollando hace cuatro años, donde se les da semillas para

el cultivo dentro terrenos específicos, dado que es poca la tierra productiva.

Aunque son tejedores y artesanos, reitero, el poco valor que se le da al producto los hace sentir explotados y botados hacia las veredas de Tuchín y San Andrés. Es como si las necesidades del indígena no existiesen para el blanco criollo, pues diariamente llegan personas de todos los departamentos del interior del país a vivir y a poner negocios como graneros, farmacias, arrinconando y estrechando más los espacios para los artesanos que, a pesar de todo lo mencionado, intentan rebuscar su subsistencia a partir de las artesanías.

Dolorosamente, debo decir que aquí se instaló el flagelo que durante muchísimos años se ha comido al país y al departamento de Córdoba: la politiquería ha logrado penetrarse dentro de la cultura indígena zenú, violando sus propias leyes tan rígidas en aquel tiempo, esas que les permitían elegir sus propias autoridades e incluso dirigir sus propios recursos girados por el

Estado colombiano, sin la necesidad de la injerencia y la manipulación de los políticos.

Por desgracia hoy no es así: los politiqueros han logrado meter sus tentáculos y tener indígenas bajo su control, manejando su comunidad hasta el punto en que inciden en ellos para elegir los capitanes de los caseríos de Tuchín y San Andrés, para que más tarde esos 480 capitanes, aproximadamente, elijan como Cacique Mayor a quien el político influyente señale, siendo este dentro del resguardo el que velará por su interés electoral y el poder económico. No se les olvide que al Resguardo de San Andrés y Tuchín, la nación gira muchísimo dinero y la Constitución les da facultades para que los gobernadores de los departamentos se las envidien.

Es duro, pero hay que saber reconocer que ese pasado esplendoroso de los zenúes, del resguardo, pasó a ser una triste historia de desocupación, dolor y muerte, ya que ha sido tenaz su resistencia por mantener lo que le



📷 El tejido como tradición y medio de subsistencia. Oraloteca. 2018

lencia se recrudeció. Por ello, el Estado se vio obligado a través del Incora a ordenar un plan de adquisición y de devolución de tierras en septiembre de 1984.

El poco pueblo mestizo zenú que aún queda en el resguardo, continúa reclamando su derecho legítimo a la ocupación y el control de las 83 000 hectáreas que les pertenecen por ancestralidad, por un mandato legal de una época muy remota, como las que le fueron concebidas por la corona española en 1773, bajo el visto bueno del rey de España Carlos III.

Las tierras recuperadas se han reglamentado y alrededor de ellas se han conformado juntas de administración comunitaria. Las comunidades han entregado a cada familia un área para el cultivo de pan coger y han determinado un área comunitaria para los miembros del cabildo en donde se desarrollan proyectos productivos de ganadería, reforestación y cultivo piscícola. Pero, es que la poca leche la venden a las empresas lecheras y el ganado lo venden en pie, beneficiándose con las ventas solo unos cuantos de la comunidad organizada en una hacienda.

Podemos decir que la pobreza de las familias de este resguardo no está tan lejos de las condiciones precarias y de desnutrición que padecen las familias wayúu en la Guajira. Es que ha faltado que el gobierno central y la misma prensa vean las magnitudes de las condiciones en que viven, porque los niños parecen cadáveres vivientes, barrigones, con su pelito perdido, de color amarillento en su piel; y si miramos hacia sus humildes chozas, vemos un perro flacuchento junto a un fogón que ni si quiera está encendido.

Ahora sí podemos entender por qué estas familias viven en hacinamiento, no solo demográficamente sino también en las mismas chozas, pues sin ser investigador sobre la tenencia de la tierra, se aprecia que verdaderamente la tierra nos fue quitada. Sin



© Artesano zenú. Oraloteca. 2018.

embargo, ese espíritu batallador ha seguido en algunos líderes que verdaderamente tienen el sentido de pertenencia, porque les duele el sufrimiento de su pueblo, pues ven que su gente no tiene para sembrar ni una mata de yuca y la lucha se vuelve necesaria y a la vez dolorosa, porque muchos de esos líderes han caído asesinados, otros encarcelados, perseguidos y ultrajados. No obstante, su afán de lucha sigue vivo hasta el presente.

Creo que con la aparición de hombres que aman a todos los colombianos y que desean servirle al país desde los diferentes institutos, empresas, ONG, la misma presidencia de la república, y con la misma aparición de hombres que también cobijan a mujeres valientes que desean ser presidente, puede haber una esperanza más halagüeña para el futuro de los más pobres, de los discriminados por su condición de afros o porque en sus venas corre la sangre de indígenas, aunque ya no tengan esa verdadera identidad.

En ese sentido, los que viven en el Resguardo de San Andrés y Tuchín son también esa pequeña parte de la población que espera que se les mire como seres humanos dignos y puedan vivir con las mínimas justicias

sociales, es decir, mejores viviendas, caminos veredales en mejores condiciones, escuelas cercanas y con profesores que conozcan su idiosincrasia y, desde luego, se las respeten; puestos de salud para que mejoren sus condiciones físicas y humana, la cual es golpeada por enfermedades que se las proporciona un medio hostil, lleno de plagas y aguas en pozo que son bebidas sin hervir. Igualmente, que se les de tierra que pueda ser cultivada, pues la mayoría están en manos de forasteros; que las autoridades mayores del resguardo les gestione subsidios que les permitan comprar las semillas, el abono y las herramientas necesarias para que estas familias asociadas en cooperativas, cultiven yuca, maíz, ñame, plátano, arroz y así se puedan beneficiar de las ventas de las cosechas.

Es imposible negar que muchos jóvenes del resguardo se dedican a una actividad muy de moda como lo es el mototaxismo, abandonando el campo. También es posible ver jóvenes en las grandes ciudades vendiendo café. Esto muestra una realidad: su lugar que le vio nacer no le permite ni siquiera ganarse el sustento. Igualmente, es posible ver a muchos jóvenes y a padres de familia sentados en el par-

que de Tuchín. Quizá algunos piensen que están de ociosos, pero estoy más que seguro que muchos de los jóvenes indígenas, padres y madres del resguardo, conocen las técnicas para hacer los maravillosos objetos artesanales que le han dado reconocimiento y fama al resguardo, pero que, a falta de contar con el factor dinero, sucede lo anteriormente mencionado: se van del resguardo para otro sitio del país buscando un mejor vivir.

Si hay algo que resaltar de todo este referente que se ha dicho sobre la situación actual del resguardo zenú, es la audacia de haber caminado un valle de lágrimas como el que les ha tocado soportar para mantenerse con vida. Las familias que habitan en el resguardo quieren mostrarle a un país dominante, que pueden ser agricultores y microempresarios artesanales.

Cabe destacar que parte del resguardo está buscando darle oportunidad de crecimiento a los profesionales en licenciatura, los cuales son los que deben ser nombrados de hoy en adelante para que impartan en las escuelas del resguardo la educación y preserven dentro de su medio las tradiciones y costumbres. En conclusión, el Resguardo de San Andrés y



© Sembrado de pan coger. Oraloteca. 2018.

Tuchín busca no dejarse “matarse” o “acabarse” por el mundo nuevo de las tecnologías y los afanes de poder de una sociedad que vive en medio de sus ilusiones, puesto que día a día han logrado resistir, luchar, mantener, recuperar y fortalecer la autonomía y el pensamiento indígena que históricamente le han sido despojados violentamente.

Hoy día la comunidad lucha por salir de su estado de vulnerabilidad y ser reconocida como sujetos sociales de derecho que, a pesar del mestizaje, conservan y salvaguardan conocimientos milenarios que les han permitido seguir viviendo a pesar de las contradicciones del capitalismo y del mundo moderno.

Referencias

Córdoba, A. M. (31 de Mayo de 2016). PLAN DE DESARROLLO 2016 - 2019. Obtenido de http://tuchincordoba.micolombiadigital.gov.co/sites/tuchincordoba/content/files/000023/1112_actualizacion-asis-tuchin-2016--2017-final-1-corrigido.pdf ■



© Fuente: Construcción de herramientas tradicionales con elementos rustico. Oraloteca. 2018.

¿Quiénes somos?

Por: Josimar Joiro López

Antropólogo

Introducción

El presente artículo es una reconstrucción tomada de la tesis de pregrado del antropólogo Josimar Joiro López, cuyo trabajo original se identifica con el nombre de *Un camino por transitar: el proceso de indigenización de los Cariachiles del Molino, La Guajira* y con el cual recibió el título en 2012.

La tesis de pregrado hace un recorrido en primera persona sobre los cariachiles, sus costumbres, su identidad, su espacialidad y el resurgimiento indígena que pretende la Constitución Política de 1991: la posibilidad de ser reconocidos como comunidad étnica de la nación, proceso que les permitiría recuperar la identidad cariachil (desde lo jurídico, porque la identidad y la esencia seguían allí) y el carácter social, cultural y comunitario. Esta minoría étnica se ubica, principalmente, en el municipio de El Ino, en el departamento de la Guajira.



Sin embargo, dicho reconocimiento va más allá. Este busca dar libertad a unos procesos organizativos y el respeto a la autoridad que representa el Cabildo Indígena, reconocido desde el 5 de mayo de 2009 por el municipio, así como su liderazgo dentro de una figura que ejerce el control, la representatividad, la espiritualidad y la administración del territorio. El escrito que a continuación se presenta permite conocer un poco acerca de esta minoría, casi disuelta, que fue reconocida por el Estado. La Resolución 067 del 15 de junio de 2018 ordenó que fuera inscrita en el Registro de Comunidades Indígenas del país y esto fue un alivio para los 379 indígenas cariachiles, conformados en 75 núcleos familiares.

SOBRE LA ETNIA CARIACHIL: ¿QUIÉN SOMOS LOS CARIACHILES?

Los múltiples misterios nos han puesto en el difícil arte de imaginar cuál es el origen de los cariachiles. Solo sabemos, según dijo Juan de Castellanos¹ en 1605, que dentro del Upar (refiriéndose al Valle del Cacique Upar) existían muchas naciones con lenguas y mitos diferentes. Cuando los conquistadores llegaron a estas tierras, ellas se encontraban ocupadas por indígenas de la familia de los cariachiles, quienes tenían allí un asentamiento.

No olvidemos que en el momento

- 1 Juan de castellanos (Cronista siglo XVI), llegó a las Indias en 1534 y viajó durante muchos años por diferentes tierras alrededor del Caribe. Estuvo entre los primeros pobladores de Valledupar.

cuando Castellanos hablaba de naciones, se refería, sin lugar a duda, a la gran extensión del municipio de Río del Hacha y el Valle de Upar o Ciudad de los Santos Reyes², Villas de Tamalameque y Mompo, todos dependientes de la Gobernación de Santa Marta.

LOS CHIMILAS Y SU ASENTAMIENTO DE CARIACHILES

En los datos sobre el origen cariachil encontramos que pertenecemos a la etnia chimila, por lo cual se puede afirmar que los cariachiles somos una parcialidad de este grupo indígena. En un informe presentado al Concejo de Indias para el 20 de octubre de 1617 por el gobernador de Santa Marta, Diego Fernández de Argote y Córdoba, se hace mención del grupo cariachil al señalar la ocupación territorial de este: “Los indios Chimilas... poblaban desde el Molino y Fonseca (ocupada por la parcialidad de los Cariachiles) hasta el Garupal y región de Zamba en el río Magdalena” (Del Castillo, 1977).

Sin embargo, por otro lado se encuentra que los chimilas se caracterizaron por presentar diversos asentamientos en un amplio territorio, de allí que:

El territorio Chimila, dada su enorme extensión, estaba dividido para asuntos de administración y gobierno en dos grandes comarcas: la de Upar y la de Pocabuy. La comarca Upar se extendía desde el río Ariguani hasta las inmediaciones de Fonseca y Barrancas,



📷 Fuente: Oraloteca. 2018

- 2 San Lucas del Molino actualmente el Molino Guajira, pertenecía a la jurisdicción de la ciudad de Valledupar. (Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango)

comprendiendo las siguientes tribus: Garupares, situados entre los ríos Garupar y Guatapurí, los socuigas, situados entre los ríos Guatapurí y Baddillo, los itotos, dispersos por Urumita, Villanueva y sus alrededores, y los Cariachiles, que se extendían desde el Molino hasta Distracción, Fonseca y Barrancas [...]. (Gutiérrez, 1992, citado en Payares, 2006, p. 479)

Así mismo, encontramos que Tomas Darío Gutiérrez Hinojosa, en Valledupar: música de una Historia, ubica a la nación chimila en la siguiente área geográfica:

Hoy sabemos que esta extendía sus dominios desde Fonseca a Barrancas en la Guajira con su tribu de Cariachiles, que tenían por epicentro El Molino, hasta el Río Magdalena, en una extensión que va desde la desembocadura del Río Lebrija hasta Salamina aproximadamente [...]. (Gutiérrez, 2000, en Payares, 2006)

De acuerdo con estos datos, se resalta que los cariaquiles somos una parcialidad de los chimilas y que territorialmente pertenecemos a la comarca del Upar. Además de la información sobre el territorio ocupado, también se nos presentan las diversas actividades practicadas, al igual que los tipos de vivienda, los sistemas de comunicación o las redes de caminos presentes, dando luces sobre la organización social:

[...] Los indios Chimilas eran alfareros; grandes cazadores,preciadores de la música interpretaban con diversos ins-

trumentos: practicaban las danzas y poseían instrumentos aerófonos, idiófonos, y membranófonos de fricción y percusión; dominaban magistralmente las gaitas y llegaron a alcanzar la organología trifónica constituida por tambor, flautas y guacharaca, precioso idiófono de fricción que se heredó de ellos. Sus casas eran bohíos circulares, hechos en palma y vara con techo cónico y coronados en el vértice con una olla de cerámica.

En conjunto formaban rancherías que se comunicaban una con otra por redes de caminos. Probablemente en sus alrededores había grandes zonas de cultivo, en donde se producía maíz, algodón, ñame, frijol, batata, achote, tabaco, auyama, abundante caña brava como materia prima para la elaboración de las flechas; sembraban además, diversas cañas que utilizaban en la elaboración de pitos y flautas, cultivaban con esmero frutales, como guayaba, guanábana, nispero, papaya, piña, chirimoya. Para el almacenamiento del maíz y otros productos agrícolas construían grandes caneyes. Conocían la apicultura; en colmenas de calabazos y cerámica; cultivaban la abeja sin aguijón comúnmente llamada en el Valle de Upar “cargabarro”, de excelente miel, que causó sorpresa a los españoles. (Gutiérrez, 1992, citado en Payares, 2006)

El nombre de la abeja “cargabarro” se conserva en la toponimia en relación con el río de El Molino que lleva este mismo nombre.

PUEBLOS DECARIACHILES

Entrar en detalle sobre los antepasados de los actuales descendientes de “los indios cariaquiles”, es poder mencionarles como fundadores de los actuales municipios de El Molino, Fonseca y Barrancas en la Guajira.

Según Azael de Jesús Ramírez Sánchez en su libro titulado ‘Monografía del Municipio de El Molino’, El molino fue una población precolombina, no fundada por españoles sino poblada por aborígenes de la tribu Chimila cuyo asentamiento se le denomina los Cariachiles, concentrados en cuatro poblaciones que hoy se conocen como El Molino, Fonseca, Barrancas, y San Agustín de Fariás de los Cariachiles (Esquema de ordenamiento territorial del municipio de El Molino, La Guajira, p. 90).

Para el historiador Carlos Enrique Contreras Ureche, en Conozca a Barrancas, Guajira, tierra amable de Colombia, al referirse sobre la fundación de Barrancas, nos dice:

[...] Resulta lógico creer que lo que hoy es Barrancas en un principio fue una ranchería, o algo así por el estilo, habitada por los indios guajiros, procedentes de la península de La Guajira, y por los indios Cariachiles o cariaquiles, desplazados desde la región de San Lucas de El Molino, y que después, tanto los unos como los otros fueron desplazados por los colonos españoles, hasta formar un pueblo, en forma lenta y espontánea [...] (Contreras, 2006).

LOS CARIACHILES EN EL PERIODO COLONIAL

De los cariachiles, nos cuenta Jesualdo Morales (2007) que se trataban de guerreros crueles capaces de matar y de morir cuando la circunstancia así lo requería. Por ejemplo, han sido descritos sus guerreros empuñando largas lanzas y conociendo el arte de la guerra. Se dice que comían carne humana como un acto de fechoría, al que se veían obligados por el inhumano trato recibido por los extranjeros. No se descarta algún parentesco de cariachiles con itotos y con tupes, pues confederados contribuyeron al gran ataque a la ciudad de los Santos Reyes que culminó el 19 de diciembre de 1581 con la quema de la iglesia y de casi todo el poblado. Dicha acción dio origen a la hoy llamada “leyenda vallenata” (ver anexos).

Los conquistadores, habituados al buen vivir; quedaron mal acostumbrados cuando los indios iniciaron una serie de protestas justas debido al mal trato recibido; dadas las circunstancias anteriores, la corona desarrolló en América una política antiesclavista, los conquistadores se vieron en la necesidad de buscar otras formas de explotación de la mano de obra aborígen. Las instituciones creadas establecían en la práctica el trabajo forzado de los indígenas, los justificaban afirmando que los indios eran flojos, amigos del ocio y de entregarse a las borracheras y lujurias y que por lo tanto, había la necesidad de obligarlos a trabajar y distribuirlos entre los conquistadores; quienes se comprometían a doctrinarlos en la fe católica y a enseñarles a cambio de que los indios trabajaran sin remuneración y tiempo indefinido en las minas, crianza, la-

branza, obrajes y construcción en esta forma se organizaron las siguientes instituciones: La encomienda, la esclavitud, la mita, los resguardos, las reducciones y capitulaciones. (Morales, 2007)

Sobre los cariachiles conocemos su participación en la institución de la encomienda. Estos estuvieron sometidos a las imposiciones de los encomenderos, pero, en forma de resistencia, huían hacia la sierra de Maracaibo, alejándose de dicho sometimiento en el que se les tenía. A continuación, se muestran algunos detalles de este proceso.

LA ENCOMIENDA

Continuando con las deducciones, se describe al que fuese llamado fundador de “San Lucas de El Molino” como:

Un encomendero que abusó de los indios tupes y Cariachiles, a quienes recibió en encomienda para 1610; este a quien llamaban Don Pedro Beltrán Valdez hacia trabajar todos los días a los indios para pagar su tributo, aún las mujeres indias trabajaban sin derecho a salario ni alimentación; trabajaban aun en tiempo de lluvia y debían pescar todos los días para el amo o encomendero, para sus mayordomos y familiares[...] Don Pedro Beltrán vivía a expensas de sus encomendados, mientras sus indios muchas veces morían de hambre y por las heridas ocasionadas por el candente y despiadado látigo que solo dejaba de flagelar, cuando el brazo del verdugo se cansaba. El encomendero estafaba a los indios, aún el adoctrinamiento en la fe cristiana debía ser pagado;

los indios llenos de desespero luego de ser azotados huían al monte donde se refugiaban o se ahorcaban para descansar de la vida que llevaban. Don Pedro cometió toda clase de atropello con los Cariachiles y los obligaba tanto a hombres y mujeres, además de los niños a servir como criados hasta morir; Don Pedro no fundó al Molino sino que “Consistía en un grupo de indígenas, por lo general un clan o tribu que es obligado como grupo primero y más tarde individualmente a pagar temporalmente a un español meritorio, un tributo que fijaban los oficiales de la corona, el encomendero o verdugo por su parte debía ocuparse de la catequización y adoctrinamiento de los indígenas, quienes seguían dentro de la jurisdicción y administración de la corona; la encomienda tenía una finalidad eminentemente tributaria, no daba ningún derecho sobre la tierra. Se considera institución de tipo económica, en lo que al servicio personal se refiere; a los tributos que pagaban los indígenas se llamaban demoras y pesaba sobre el grupo social y no sobre el individualismo; en el cacique se personificaba la obligación y él distribuía los cargos, la institución tuvo importancia en los siglos XVI y XVII dentro de la fecha correspondiente a la fundación de El Molino entre 1612 – 1637. (Morales, 2007).

Luego de que Pedro Beltrán fuera el encomendero, para seguir con el sometimiento de indígenas para el siglo XVII, en 1634 Fernando de Argote recibió título de encomendero de los indios del Molino, Jurisdicción de Valledupar, de Álvaro Ballesteros, alcalde de Santa Marta en ejercicio de la gobernación³.

3 El Molino encomendado a la jurisdicción

En el tiempo de la encomienda se procedía a realizar visitas secretas para dar cuenta del normal funcionamiento de esta. Por eso, nos encontramos con una carta (auto de destierro) presentada el 18 de agosto de 1691 por el señor licenciado don Juan Quadrado de Lara, Cura de la Catedral de la ciudad de Santa Marta y Visitador General de dicha ciudad y su jurisdicción, en donde relaciona la visita secreta al pueblo de San Lucas de El Molino. En ella relata lo siguiente:

[...] *Abiendo visto los autos de la visita secreta que Su Mrd ha hecho en este Pu° Y lo que dellos consta y ha resultado contra Don Pedro Marmolejo maiordomo de él, assi por auer viuido en pp.co amansebamiento con dos indias casadas, [...] Y sigue grauisimo escándalo, como de las bejaciones Y malos tratamientos que ha hecho a los naturales de dicho Pueblo haciendolos trauajar de sol a sol Y dandoles muchos palos como abra pocos dias lo executô con vn indio alcalde de dicho Pueblo de que esta padiesiendo de vn ojo sin vista ya en el Y obligandoles como les ha obligado, a trauajar en dias de fiesta Y a los enfermos dandoles a torser cabuia Y majagua Y otras quasi barbaras que constan de dichos auttos de que se ha seguido el ahuientarse con sus familias por las sierras Y montes comarcanos, Y estar este pueblo desamparado y sus casas derrotadas Y cayendose, Y ser como es todo lo expressado y que consta de dhos autos representado a su Mrd por todos los naturales de dicho pu° Dijo que atendiendo como Su Mrd atiende al maior seruiçio de Dios Nuestro Señor Y a los repetidos encargos que Su*

Magestad como tan catholico tiene hechos sobre el buen tratam.to de dhos naturales Y ruego Y encargo a los visitadores[...]. (Archivo General de Indias, 1691)

De este hecho se deja ver que los malos tratos recibidos eran por parte de un mayordomo designado por el encomendero. Por tanto, las decisiones tomadas por parte del Visitador debían estar en conocimiento de dicho encomendero.

[...] *Y assi mismo se le haga sauer dho auto al capp.n D.n Diego de Mendoza encomendero de él para que en caso de auer de nombrar maiordomo sea de las calidades que se requiere Y con las que Su Mag.d que Dios guarde tiene hordenado por sus leyes nueva mente recopilada [...]. (Archivo General de Indias, 1691)*

En otra carta (auto de destierro) fechada el mismo día, sobre la visita secreta al pueblo de San Felipe, nación de cariachiles, señala:

[...] *Abiendo visto los autos de la visita secreta que ha hecho con los indios del Pueblo de San Phelipe de naçion Caria-chiles encomendados en D.n Diego de Mendoza Y de lo que dellos consta Y resulta contra Joseph Morillo maiordomo de dicho Pueblo mediante las bejaciones Y agrauios que ha hecho a dhos indios con poco temor de Dios Nro. Señor Y en contrabención de tan repetidos hordenes de su Mag.d dandoles cantidad de palos Y haciendolos trauajar de sol a sol sin reserba de los dias obligando a que las indias trauajasen personalmente sembrando y*

cargando mais sin pagarles cossa alguna antes bien apalearlas de donde resulto el que malpariesen dos Y llegar al vltimo de la vida no dandoles lugar ni aun para veber agua como lo declaran y assi mesmo constar tener a dhos naturales sacando maguei sin pagarles su trauajo, Y tambien el estar debiendo vn viaje que hizo Sebastian indio de dicho Pu° a la Çiudad de Pueblo Nuevo con cargas de mais sin auerle pagado su trauajo personal, Y asi mesmo consta Y parese que en el tiempo que fue administrador de dicho Pueblo Geronimo de Oñate le quedo deuiendo a Don fernando indio de dho Pueblo vn viaje que hizo a la ciudad del Rio de la hacha, Y assi mesmo resulta que Garçia Melendes es deudor a sebastian indio de dicho Pueblo de quatro viajes que de su horden hizo al Rio de la hacha Y de vna carga de mais Dijo que por q.to los exessos Y delitos que tiene cometidos dho Joseph Morillo contra dichos naturales piden pronto y eficas remedio deuia de mandar Y mando Su Mrd que luego Y sin dilacion ninguna aya de pagar y pague a dicho indio Sebastian el viaje que hizo de su horden a la ciudad de Pueblo Nuevo Y lo demas que debiere de la saca del maguei Y se le notifique que dentro de terçero dia aya de salir Y salga de dicho Pueblo desterrado para nunca mas volver a el e exercer dicho ofiçio de maiordomo Y lo cumpla en virt.d de ss.ta obediencia Y so pena de excomunión maior [...] Y por q.to le ha constado a Su Mrd ocularmente estar derrotadas Y cayendose las casas de los naturales de dicho Pueblo todo por rason de andar dispersos por los montes dimanado segun

consta por la opreçion en que lo tenia el maiordomo[...] Y a la parcialidad que ha vaxado de la sierra de Maracaybo a ver a Su Mrd que al press.te se halla oy en dho pueblo cuió casique ha dado palabra baja- ra serca deste pu° a fundarse a fin de ser bautizados Y doctrinados le consedia Y conse- dio Su Mrd quatro meses para hazer sus cassas Y Ygleçia sin que en dicho termino se aya de ocupar ni ocupe dho encomen- dero en cosa alguna pr ser en conformidad todo de lo man- dado pr Su Mag.d, Y por que assi mesmo consta de la visita secreta que la causa prinçipal porque andan pr los montes dhos indios y no estan congregados en este dho Pueblo es el que les quitan sus hijos repartiendolos entre los vess.os de la ciu.d de los reyes del Valle de Vpr Y a Su Mrd constarle por mem.ª que se le ha entreg. do estar oy repartidos hasta numero de sesenta en seruiçio personal Y en el ministerio de guardar en los hatos ganado m.or Y menor sin tener pasto espiritual ni enseñansa ning.ª en deseruiçio grande de Dios Nro Señor Y en contrabención de tan repetidos hordenes de la Mag.d Catolica de nro Rey mandaua Y m.do Su Mrd se le notifique al capp.n D.n Diego de Mendoza encomendero de dho pu° Y a D.n Ju° Casique de el hagan recoger todos los chinos chinas, indias Y indios que estubieren fuera de dhos Pueblos por combenir assi al seruiçio de ambas Magestades [...]. (Archivo General de Indias, 1691)

En esta carta se señala el destierro que se le aplicaba a los mayordomos de los encomenderos por no cumplir con sus deberes y darles malos tratos

a los indios encomendados, haciéndoles trabajar sin un pago y obviando su tiempo para descanso y alimentación. A causa de esto, los indígenas se dispersaban y tenían poco temor de Dios. Para darle solución a esta situación se estableció diálogo directo con el cacique, con el cual se propusieron acuerdos. Es así como en la fundación del pueblo no intervino el encomendero, y las casas y la iglesia debieron ser construidas por los mismos indígenas. Además, se mandó a poblar trayendo a todo aquel hijo indio disperso en los montes o aquellos que se llevaban a trabajar con los vecinos del Valle de Upar para el servicio personal y a los hatos ganaderos, para de este modo, al tenerlos concentrados en el poblado, estuvieran al servicio de Dios al convertirlos en cristianos.

En una carta del 29 de agosto de 1691, el Visitador General del Obispado de Santa Marta, el señor licenciado don Juan Quadrado de Lara, informó a su Majestad las vejaciones (maltratos) y agravios que padecían los indios encomendados a los vecinos de la ciudad de los Reyes del Valle de Upar por parte de mayordomos y encomenderos, según le había constado en la visita secreta que había hecho a los pueblos de dichos naturales. Por tal motivo, los “naturales” del pueblo, como se menciona en la carta, permanecían en la sierra de Maracaibo, y no bajaban para recibir la fe católica.

[...] abiendome constado juridica mente las Barbaras vejaciones que an padecido los naturales del Pueblo del Molino de que es encomendero Don Diego de Mendoza Por mano de vn iniquo maiordomo como le constara a Vrâ. Mag.d por el testimonio incluso a quien desterrê de todo El obispado, Y assi mesmo a otro que tambien vejaua iniqua mente a otro pueblo de naturales de naçion Cariachiles tambien encomendado en dicho Don Diego de Mendoza siendo

caussa como me ha constado a que no bajen de la Sierra de Maracayo cantidad de indios a poblarse resibiendo la fee catholica todo por las opreçiones y agrauios que resiben los sujetos [...]. (Archivo General de Indias, 1691)

Además, en la misma carta nos muestra el incumplimiento de las funciones específicas por parte de algunas autoridades coloniales de la época, al señalar:

[...] los repetidos encargos que Vrâ Mag.d tiene hechos como tan catholico a sus Gouvernadores Y ministros, quienes quando salen a visitar no ban a sus pueblos sino mandan al encomendero traigan a la çiudad sus indios para visitarlo, el qual procura vengam aquellos que le puedan justificar; da su regalo al Gouvernador Y queda por sancto el encomendero, Y los miseros naturales en maior vejacion; Y Dios al mismo passo castigando con lentitud esta prouinçia Y las demas de las indias Y entiendo (lo qual no permita Su Diuina Mag.d) se a de agrauar a tanto que quizas llegue a total desolaçion,

Porque la sangre ciertos miseros naturales no ha de sesar de clamar Señor, Y lo que más siento es lo poco que a los ministros de Vrâ Mag.d se les da en materia de tanta Ynportançia no atendiendo a mas que a sus combeniençias Y a saçar la sed tan grande que les asiste de dinero, Y si en alguna manera ponen por pretexto a Dios Y a Vrâ Mag.d es para sacarle la sangre a los vesinos Y nada se enmienda [...]. (Archivo General de Indias, 1691)

El visitador culmina su carta en la que acusa a los encomenderos de la provincia del Valle de Upar.

[...] De dose encomenderos que tiene esta juridiçion vecinos desta dha çiudad solo Don Francisco Lopez Montaña cumple con la obligacion de buen encomendero mirando Y atendiendo a los indios como vasallos de Vrâ Mag.d no poniendoles maiordomo, Y resibiendo dellos lo que le dan por cuia rason se hallan opulentos Y gososos de que di infinitas graçias al Señor quando estube en su pueblo; todos los deemmas (sic) son sanguijuelas que tiran a beberles la sangre [...]. (Archivo General de Indias, 1691)

En este informe se puede constatar el trato recibido por los naturales del pueblo de El Molino (San Lucas de

El Molino) durante el tiempo que imperó la encomienda, en la que los encomendados eran tratados solo como un medio o herramienta para producir dinero para los mayordomos y encomenderos.

Aún para 1803 fue encomendero Juan Salvador Anselmo Daza, quien describió mediante un censo la situación de las encomiendas durante ese tiempo en las poblaciones dentro de la jurisdicción de Valledupar, como Atánquez, San Sebastián de Rábago (Nabusimake), Villanueva, El Molino, Santa Ana del Tupe, Becerril de Campos, entre otros (Archivo General de Indias, 1691).

CARIACHILESENL PROCESO DE INDEPENDENCIA

José Polo Acuña destaca a los cariachiles por los diversos grados de

control territorial que tenían sobre la península de la Guajira, además del apoyo de distintas maneras a la lucha militar entre los bandos “patriota” y “realista” (Gutierrez Hinojosa, 2000). Polo Acuña (2011) presenta a la guerrilla del cacique Canopán, perteneciente a la comunidad indígena denominada “cariachiles” o “cariaquiles”, y al que se le podía ubicar en la zona de la península de la Guajira en las cercanías de El Molino, Villanueva y Urumita. Polo señala que dicho cacique se hallaba comprometido con las fuerzas “patriotas”, defendiendo el corredor de Barrancas-Fonseca-El Molino y el control del camino que comunicaba a la provincia de Valledupar con la de Maracaibo, pasando por la Villa del Rosario de Perijá y el río Socuy-Limón. Afirma, además, que para el año de 1741 existían en la zona los pueblos de indios de San Lucas del Molino, Santo Tomás de Villanueva, Santa Cruz de Urumita, San Francisco de Pondore y San Agustín de Farías de los cariaquiles, este últi-



La expansión de los vecinos de Valledupar hacia las tierras ubicadas en los bordes de la mencionada serranía, ocasionó conflictos entre nativos y criollos por el control de sus fértiles terrenos, ubicados precisamente en el área donde se encontraban los pueblos

mo localizado en el piedemonte de la Serranía del Perijá, al extremo sur de la Guajira abajo.

[...] Los indígenas del conglomerado de estos pueblos “colaboraron” en diferentes ocasiones con las autoridades españolas para hacer entradas militares contra los “Chimila” y los Wayuu, dado que conocían bien el territorio y manejaban hábilmente el arco y la flecha, lo que los llevó a denominarlos los “flecheros del Molino”. Canopán resultaba un aliado clave en las pretensiones patriotas de controlar el puerto y la ciudad de Maracaibo, pues su posición estratégica y conocimiento de la zona entre las provincias de Valledupar y Maracaibo lo convirtieron en una fuerza importante. Él lo sabía y por ello enviaba mensajes a los jefes patriotas en el sentido de: si consiguen armas, su tribu o parcialidad prestaría toda la ayuda que el momento exi-

gía”... *El apoyo de los indígenas de El Molino y Villanueva a los patriotas no fue homogéneo, pues existieron facciones que respaldaron el regreso de Fernando VII como la de los Zabaleta, los cuales enfrentaron a la guerrilla del cacique Canopán en su propia zona, momentáneamente con algún éxito.* (Polo Acuña, 2011)

Para José Polo Acuña, las comunidades nativas apelaron al principio de reciprocidad, basado en el parentesco y el compadrazgo, para solidarizarse con la lucha de los oficiales reales con los que tenían alianzas o parentela, y quienes además les reconocían control explícito sobre ciertas zonas de la península de la Guajira⁴

4 El mencionado cacique Canopán fue un jefe proveniente del grupo de los “Cariachiles” o “Cariaquiles”, ubicado en el área del Molino y Villanueva. El nombre Canopán u Ocanopán y Cariachiles aparecen asociados a varios jefes de pueblos entre 1700 y 1803, entre ellos San Juan del Cesar, Villanueva, El Molino y Santiago del Tupe. (Polo Acuña, 2011).

¿Por qué Canopán respaldó a los patriotas?, y ¿por qué otras facciones de pueblos circunvecinos donde él tenía influencia apoyaron a los realistas?

[...] Las tierras jugaron un papel importante en este asunto. La expansión de los vecinos de Valledupar hacia las tierras ubicadas en los bordes de la mencionada serranía, ocasionó conflictos entre nativos y criollos por el control de sus fértiles terrenos, ubicados precisamente en el área donde se encontraban los pueblos de indios de El Molino, Villanueva, Urumita, San Juan y Santa Ana de los Tupes. (Polo Acuña, 2011)

Para Polo Acuña es probable que la restitución de tierras al cacique Canopán, por parte de las autoridades

republicanas, fuera la base de negociaciones en las que él y sus comunidades estuvieran reclamando tierras que probablemente habían sido despojadas por hacendados criollos.

Por sugestivas y recientes investigaciones sabemos que otros grupos indígenas del Caribe, como los de Guazo (Provincia de Magangué) y Malambo (Provincia de Barranquilla), a mediados del siglo XIX, se ampararon en los argumentos de su contribución a las fuerzas patriotas en la guerra de independencia y la ciudadanía política, para defender sus derechos sobre las tierras de resguardo ante la voracidad de las políticas liberales de disolución de las tierras comunales. (Polo Acuña, 2011)

Por otro lado, se menciona que el Marqués de Valde-Hoyos, quien llegó a Valledupar en 1806 y se hizo nombrar alcalde de esta en 1807, tenía encomiendas en El Molino y Villanueva, lo cual aprovechó para armar una fuerza de doscientos hombres de las mismas para contener las fuerzas patriotas en aquella ciudad, contando con el apoyo de Juan Salvador Anselmo Daza y Buenaventura de la Sierra. Este último era hijo de Agustín de la Sierra, quien había participado en entradas militares contra los “Chimila” y tenía estrechas relaciones con las comunidades indígenas de la zona. (Polo Acuña, 2011)

¿Y QUÉ PASO CON LOS CARIACHILES?

En datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua gobernación de Santa Marta, el antropólogo Gerardo Reichel Dolmatoff describe que, para comienzos del siglo XVII, la población indígena disminuyó al momento del contacto con los españoles y la vida en agrupaciones numerosas fomentaron epidemias, además del incremento del mestizaje” (Dolmatoff 1951, p. 42). También se culpa a las diversas instituciones que impuso la corona, los criminales impuestos y los tributarios establecidos con el fin de enriquecer a los españoles, pues agobiaron de tal forma a los cariachiles que muchos en estado de desespero acudieron al suicidio (Morales, 2007).

¡Los Cariachiles no existen!, son muy pocos, pero aún existen y vive en la voz de sus descendientes, de Jesualdo, en la voz de su abuela, es la voz de los Cariachiles. ¡No existe esa raza!, existen muy pocos, pero la memoria de los Cariachiles se conserva en todos los lugares en donde los instrumentos antiguos de los aborígenes elevan un canto de tristeza, protesta o alegría, sin importar que ese eco llegue tarde a los grandes salones del mundo. Los Cariachiles existen y viven en el pensamiento, existe dentro de todos aquellos indígenas cuando hacen reclamación por sus justos derechos. (Morales, 2007)

Para Alcides Vence, los cariachiles no son un pueblo de museo o un pueblo que haya que estudiar a partir de vestigios arqueológicos, ya que los cariachiles aún no se han extinguido. Perseveran por mantener su conciencia como pueblo indígena. El pueblo cariachil tiene una población estimada en más de un millar de personas, descendientes de los hermanos Inés, Sixta y José Andrés Cariachil Vega, habitantes del Municipio de El Molino, territorio que ha sido el asentamiento de estas familias durante varias generaciones y que hasta hoy habitan en el área urbana (Vence, 2007).

TERRITORIO DECARIACHILES

Los cariachiles eran muy temidos y en sus andanzas recorrían el Magdalena Grande. Estos, por ser sedentarios, formaban sus propios pueblos sin que nadie los fundara. De este modo nació San Agustín de Farías de los Cariachiles, Fonseca, Barrancas y el actual San Lucas de El Molino⁵. La implantación del sistema de organización español a fin de regular el nuevo orden durante el periodo colonial también da explicaciones a estas movi- lidades.

5 Barrancas, Fonseca, San Agustín de Farías de los Cariachiles y El Molino, eran parroquias o pequeños poblados indígenas de la tribu chimila. En: Soporte técnico. Esquema de ordenamiento territorial del Municipio de El Molino, La Guajira. Pág. 91. www.corpoguajirasig.net

Los cariachiles, de acuerdo con lo relatado en crónicas, tuvieron movilidad sobre la serranía del Perijá, ubicada en la parte nororiental del territorio colombiano, es decir, sobre la cordillera oriental de los Andes, entre los departamentos actuales del Cesar y la Guajira, comprendiendo de este último la parte sur y del primero solo una parte del norte. Por esta zona se referencia el cerro “Capuchino”, en cuyo sitio se ha encontrado material cerámico perteneciente a los cariachiles.

ENTREVISTA AL CARIACHIL ELI ACOSTA ROSADO EL 31 ENERO 2011

Soy molinero, un cordial saludo a todos mis paisanos, mis coterráneos. He venido aquí porque hace mucho tiempo yo he estado insistiendo con diferentes alcaldes que aquí se constituya un cabildo indígena y luego un resguardo indígena para los cariachiles, para los habitantes de El Molino

que casi todos por algún lado podemos decir que se tiene algo de sangre cariachil. Hay mucho molinero que tiene su sangre Cariachil aun cuando no tenga el apellido, pero si hay muchos y si se constituye un resguardo como el de San Andrés de Sotavento y el de los Kankuamos, nace grande y van a venir muchas cosas buenas, no solamente para el resguardo sino para todo el municipio de El Molino, como está sucediendo en los resguardos del sur de la Guajira.

Yo tengo ya más de 40 años de estar trabajando con indígenas. Antes de entrar al Incora, yo fui profesor en Uribia, que es la capital indígena de Colombia, dicen allá, porque la etnia más grande que tiene el país es la wayúu. Después me vinculé al Incora. Allá duré más de 30 años trabajando con comunidades indígenas y con campesinos. Participé en la creación del gran resguardo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, que primero fue una reserva indígena del Inderena; posteriormente, los arhuacos ikkas pidieron la creación de un resguardo indígena y se creó ese resguardo. La reserva indígena del Inderena nada más tenía 60 mil hectáreas; después se creó el resguardo indígena que incluyó la reserva, y el resguardo ya era de 135 mil hectáreas. Ese resguardo, como todos los resguardos, después de que se creó debió ser ampliado y saneado, porque para la creación del resguardo se pueden usar muchos predios baldíos y también pueden incluirse fincas de propiedad privada, que son los que tienen título de propiedad, o fincas que sean mejoras, o sea, a los que se les llama colonos (los que no tienen título de propiedad). Entonces, hay que comprar las mejoras a los colonos y comprarle la tierra a los propietarios de las fincas que están, que quedan dentro del resguardo. Eso está por ley para ampliar el resguardo y sanearlo. Eso lleva mucho tiempo y mucho dinero, pero como los indígenas de toda América, las organizaciones internacionales ONG, que hay muchas que tienen muchos recursos, una economía muy alta y el Estado tiene que aportar recursos para estos saneamientos...

Se creó entonces un gran resguardo de más de 500 mil hectáreas en la Sierra Nevada de Santa Marta que comprendía los tres grupos étnicos, o sea el ikka, el kággaba, que es el kogi, y el arsario, que son los wiwa. Posteriormente, los kankuamos, viendo que habían perdido su territorio, que habían perdido toda su cultura, su autonomía y su lengua, y todo como sucedió con El Molino y San Andrés de Sotavento, pidieron al Estado constituir su cabildo y el Estado les entregó sus tierras. Crearon entonces el resguardo indígena que llega hasta Río Seco y comprende Guatapurí, Atánquez y todo eso, con los cuatro grupos étnicos de la Sierra Nevada de Santa: se unieron y están trabajando.

Cuando me vine para la Guajira como jefe de zona, creamos como nueve resguardos indígenas: el de María Manglona, el de Caciemapá, el de Sain... bueno, todos esos resguardos. Hay un resguardo que nada más tiene como 80 hectáreas, que fue una familia que se vino por guerra de la alta Guajira, y pidieron que se le constituyera el resguardo. Compraron una finca para ellos y nada más eran como 10 o 12 personas...

...yo tengo un hijo que trabaja y es asistente de Hernando Hernández, indígena embera chamí, representante a la cámara. Nos invitaron a un congreso del 26 al 30 de enero, que se va hacer en Caloto Cauca. Me dieron cupo para que vayan uno o dos representantes de este grupo étnico a participar a este encuentro. Es importantísimo porque allí van a estar todos los representantes indígenas: cabildos, taitas, chamanes y autoridades tradicionales de la Sierra Nevada.

LISTA DE REFERENCIAS

Bibliografía de manuscritos inéditos de archivo histórico nacional de Bogotá. Fondos: Encomienda, Tomo VII, Referencia: MS- 36, Fol 127-804. Fol 127-804.

De Castellanos, J. (1589) Elegías de Varones ilustres de Indias (Biblioteca de la presidencia de Colombia, Bogotá, 1955), 4 tomos.

Del Castillo, N. (1977). Léxico Caribe en el Caribe Insular. Thesaurus. Tomo XXXII

De la Hoz Simanca, J. (2006) Luisa Santiago Márquez. Cien años de la mamá Nobel. Web para profesionales de la comunicación iberoamericana 3(95-VIII)

Esquema de ordenamiento territorial del municipio de El Molino, La Guajira. Recuperado de www.corpoguajirasig.net

Gutiérrez Hinojosa, T. D. (2000). Valledupar Música de una Historia. Bogotá: Editorial Grijalbo LTDA.

Información resultado de la visita del Dr. Juan Quadrado de Lara a poblaciones de indios del Obispado de Santa Marta (1691). Archivo General de Indias. Santa Fe 59 (20) (1a). Transcripción por: Micaela Carrera de la Red (2000).

Morales, J. (2007). El hijo de la selva. Cesar, Colombia: H.M.S, Publicaciones.

Morales, J. (2007) Conversación con Joiro J, San Juan del Cesar Guajira.

Payares Gonzales, C. (2006). Una historia que ha sido mal contada. La aldea grande: un pueblo que nunca existió. Ciénaga, Magdalena. : Meléndez Impresores.

Polo Acuña, J. (2011). Los indígenas de la Guajira en la independencia de las provincias caribeñas de la Nueva Granada: una aproximación. Memoria y Sociedad 15(30): 21-37

Vence, I. A. (17 de Agosto de 2007). El pueblo indígena Cariachil, aún perviven en el tiempo y la Guajira: Sobre el Pueblo Cariachil de El Molino. Recuperado de <http://www.avanza.org.co/index.shtml?x=1656258> ■

EL TERRITORIO, EL CONOCIMIENTO Y LA CULTURA VISTA DESDE LA PERSPECTIVA DEL ESTUDIANTE INDÍGENA DE LA UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

**CÓMO ENTENDER AL SER INDÍGENA SI NO CONOCEMOS SU VISIÓN DEL TERRITORIO. UNA MIRADA SOBRE
LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA Y LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN EL CARIBE COLOMBIANO**

Visión del territorio indígena desde la perspectiva de las mujeres
miembros de ADEIUM. Elaboración colectiva ADEIUM. 2018

Por: Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del
Magdalena, ADEIUM y Grupo de Investigación, Oraloteca



C ONTEXTO GENERAL

Este artículo hace parte del producto de trabajo en construcción colectiva realizado por miembros de la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena, ADEIUM, y miembros del Grupo de Investigación sobre las Oralidades, Oraloteca, de la misma Alma Máter, que tiene el propósito de analizar la perspectiva, e identificar los caminos para reflexionar a través de la voz y el pensamiento, del estudiante indígena frente a las realidades y afectaciones que hoy en día atraviesan el territorio, el conocimiento y la cultura en la región de la costa Caribe de Colombia.

Este texto expone diversos conceptos e ideas que surgen desde la percepción y el lenguaje de los estudiantes indígenas, quienes en sus términos explican y definen las dinámicas y formas de vida de algunas comunidades indígenas que habitan en territorios del Caribe colombiano. Este es un ejercicio pedagógico que reflexio-

na sobre la importancia de la identidad, el pensamiento, los principios y los fundamentos del ser indígena, como elementos que reseñan distintas épocas, tiempos de luchas y resistencia de los pueblos y comunidades en defensa de los códigos ancestrales escritos en la Ley de Origen.

Esto es a manera de extender los procesos de reivindicación integral de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta SNSM y el Caribe colombiano, impulsados a través de la estrategia de restitución y recuperación del territorio ancestral como parte del fortalecimiento cultural de origen. En ese sentido, aquí se resaltan las principales percepciones y conceptos con que los estudiantes indígenas de diferentes disciplinas académicas explican su visión sobre el territorio, el conocimiento, la cultura y la preocupación que los atañe sobre la problemática que atenta contra sus derechos y sus territorios.

Por último, se comparten reflexiones desde la iniciativa de los estudiantes indígenas de la ADEIUM que promoverán la protección y salvaguarda del territorio, la cultura y la identidad del sistema de conocimiento ancestral de la Sierra Nevada y la región.

UNA MIRADA SOBRE PROCESOS DE REIVINDICACIÓN DE TERRITORIOS INDÍGENAS EN LA SIERRA NEVADA Y EL CARIBE COLOMBIANO

Vale la pena recordar que la Constitución Política de 1991 fue un proceso que en materia de reconocimiento de derechos fundamentales de los pueblos indígenas marcó un hecho trascendental en la historia colombiana, dado que volcó el aparato constitucional de 1886 para que el Estado reconociera y protegiera la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, como sujetos sociales de derechos en un contexto histórico específico en la nueva configuración social y política del país. Sin embargo, es conveniente aclarar que la lucha reivindicativa por el restablecimiento de los derechos étnicos se ha gestado desde hace más de 500 años y no solamente en el territorio nacional, sino también en el resto de los territorios ancestrales del continente amerindio, por efectos nefastos de la colonización, la usurpación, la invasión y el despojo territorial incurridos por los europeos a los pueblos étnicos de origen.

Los procesos de resistencia de los pueblos indígenas por la recuperación de espacios del territorio ancestral y la obligatoriedad cultural de la permanencia, el mantenimiento de los principios y los preceptos originarios, durante lustros incansables han sido dinámicos y continuos, pues fueron gestados a través de diferentes temporalidades y contextos políticos que siguen generando otras formas de entender el pensamiento indígena a nivel individual, colectivo, físico, espiritual y en término nacional y regional.

El ejercicio de pensar el mundo indígena como sociedades de orígenes armónicos, presenta una mirada esencial y protagónica de dichas comunidades, que históricamente ha sido permeada por la lógica hegemónica de la modernidad occidental. Esta última impone un sistema como única posibilidad de visión del mundo sustentada en los estándares de la razón y la ciencia. Estos atributos de imposición segregan otras concepciones y conocimientos, que de forma irrespetuosa han sido discriminadas como simples catálogos retrógrados, y son “jerarquizadas” como obsoletas réplicas primitivas, argumento usado como arma principal de la teoría científica que deslegitima la complejidad del pensamiento de las sociedades milenarias. Los pueblos y las comunidades indígenas son grupos sociales que, mucho más allá de los recientes tiempos prehispánicos, resisten y responden con derecho a los actuales contextos sociopolíticos y de relaciones desiguales del poder domi-

nante que trunca el sistema de conocimiento para la relación con la Madre naturaleza.

Actualmente, la Constitución de 1991 consagra el derecho fundamental de reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural. No obstante, el principio sustancial, paralelamente el Estado-Nación, promueve la racialización de esta misma, es decir, el sistema jurídico colombiano y las políticas de desarrollo económico nacional de los gobiernos de turno, generan inconsistencias y contradicciones normativas y legales en el accionar de la obligatoriedad del Estado. Esto debido a que sus programas de gobierno llevan explícita una ambición contraria a la visión de vida de la Madre naturaleza que antagónicamente difiere de las lógicas holísticas que rigen el pensamiento ancestral.

Las empresas nacionales y transnacionales objetualizan como fuentes de mercancías a los territorios ancestrales, rurales y las cuencas hidrográficas, por sus riquezas minerales y otros derivados que, sin importar la vida ambiental del entorno, son explotados indiscriminadamente para el fortalecimiento político del capitalismo y el neoliberalismo en el mundo. En tanto que el sistema de conocimiento ancestral entiende, aplica y vive al interior de la Madre Naturaleza como un cuerpo vivo, articulado e integralmente inmerso en la estructura social, política, económica, espiritual y cosmogónica de los pueblos indígenas.

En la región Caribe de Colombia, los pueblos y las comunidades indígenas de la SNSM desde inicios de siglo XX han impulsado procesos de lucha por la reivindicación de los derechos culturales y étnicos focalizados en la recuperación, la ampliación y la consolidación del territorio ancestral antes usurpado. La constancia indígena protagonizó importantes precedentes históricos, gestando inolvidables huellas en manifestaciones y movilizaciones sociales pacíficas colectivas que se fueron consolidando en iniciativas organizacionales, como formas estratégicas de lucha por la autonomía y la permanencia en los territorios tradicionales.

La lucha por el territorio, la cultura y la identidad son derroteros en la agenda permanente, que los líderes indígenas han asumido para el restablecimiento de sus derechos y la dignificación de ser pueblos de raíces ancestrales. En ese orden de avances alcanzados, es oportuno recordar que la constitución de resguardos indígenas en Colombia es señal inequívoca de que los pueblos indígenas pueden adquirir un nivel de reconocimiento legal, al menos de una parte de su territorialidad, por lo que no significa la totalidad reivindicativa. Dentro de la división administrativa del país, el resguardo es una figura de protección del territorio y es una institución pública de carácter especial; sin embargo, es solo parcial el reconocimiento de la tierra de propiedad colectiva. Además, en la práctica se reduce la concepción que posee el territorio

como base del sistema de pensamiento que establece la Ley de Origen.

*La tierra, la que nos fue dada desde el origen, es la que sustenta nuestra convivencia, nuestra razón de ser como indígenas nativos de la Sierra; en este territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada debemos cumplir. Todos y cada uno de los sitios donde está nuestra historia, son los que componen lo que podremos denominar como territorio propio, como espacio sagrado que alimenta y fortalece y nos da la existencia en este planeta. Este espacio es propio de todos y cada uno de aquellos pueblos a los que la Madre Espiritual les encomendó una misión específica, que debemos cumplir y que tan solo se pueden concretar en el espacio denominado *Umúnukuntú* (Sierra Nevada). En últimas, el territorio es donde están escritas las leyes y la historia sin las cuales no seríamos pueblos con culturas diferentes. (Organización *Wiwa Yugumaiñ Bunkwanarwa Tayrona (OWYBT)* et al. 1999)*

La conservación y la autonomía del territorio no solo pueden limitarse a la jurisdicción de los resguardos reconocidos actualmente, dado que la recuperación física y espiritual de los sitios sagrados son procesos también

para el fortalecimiento de la cultura y el lenguaje. Vale aclarar que la política de conservación y protección del territorio de los pueblos indígenas, en occidente suele interpretarse como conceptos de esencialismos contradictorios a los principios de vida, lo cual es una interpretación absurda que irrespeta el piso de la diversidad cultural.

Las autoridades indígenas exigen que dentro de los procesos se implemente la visión de ordenamiento ancestral del territorio, donde sus saberes y principios culturales sean de carácter vinculante, de manera que el sistema de conocimiento ancestral no sea sujeto de subordinación estatal, sino que se cumpla el debido proceso para que efectivamente las formas de manejo, protección y conservación de los territorios indígenas se construyan en escenarios de diálogo intercultural, que fortalezcan la coordinación y la articulación como estrategia de solución acorde a las complejidades étnicas.

El futuro de la Sierra Nevada se debe orientar hacia la recuperación del territorio tradicional desde la Línea Negra, donde se encuentra la fuerza de todas las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, sitios que son propiedad nuestra. En estos sitios se encuentra el conocimiento, los materiales para trabajar sobre las personas y la naturaleza. Es ahí donde reside el

control territorial. Estos sitios sagrados tan solo tienen razón de ser cuando están intercomunicados. Cada lugar por sí solo no puede cumplir con su principal función de proteger el corazón del mundo, la Sierra Nevada. La Línea Negra traza los límites del corazón del mundo, y ella contiene los guardianes o dueños de todo lo que se encuentra al interior de la Sierra. (Consejo Territorial de Cabildos. 2002)

Las formas de organización de las comunidades son puentes para la interlocución entre los pueblos indígenas y el Estado, para el reconocimiento cultural, la recuperación del territorio y la creación de compromisos y tareas entre las partes. Estas formas representativas expresan que las autoridades y los líderes indígenas han articulado nuevos discursos y prácticas para el fortalecimiento de las estrategias de luchas, y para avanzar en dinámicas políticas de resistencia frente a la problemática territorial.

La posición indígena frente a los diferentes procesos propuestos por la institucionalidad externa, la conservación de nuestro hábitat espacial y territorial consiste en la obligación y la responsabilidad cultural de velar para que los principios indígenas orienten el proceso de ordenamiento integral del territorio. El concepto de territorio va mucho más allá de fronteras físicas, su concepción trasciende desde la dimensión espiritual que está íntimamente integrado en los valores representativos, físicos y simbó-

licos que alimentan la estructura de la oralidad indígena. Esto exige que los principios se implementen como instrumentos de planificación institucional en la política ambiental y de gestión pública alrededor de la SNSM. Bajo ese lineamiento cultural, la historia del proceso de conservación del territorio ancestral ha sido una permanente construcción de estrategias y metodologías de ardua gestión para la defensa y permanencia de los parámetros culturales codificados en la Ley de Origen. (Organización Gonawindúa Tayrona. 2012).

En consecuencia, para claridad del ayer, el presente y el futuro de los pueblos indígenas con relación al territorio, la cultura y el sistema de conocimiento ancestral que confiere el carácter de sociedades originarias, es indispensable precisar que la figura de organización indígena surgida en distintos momentos y épocas cruciales de la Sierra Nevada, NO es resultado de improvisaciones de particulares, sino que surge en respuesta a la angustia y preocupación de los Mamo y comunidades indígenas, por hechos de usurpación y arrebato territorial, profanación y saqueos de sitios sagrados y dificultad de interlocución con el Estado y la sociedad nacional. Las organizaciones son órganos representativos del gobierno indígena, en consonancia con los estándares internacionales consagrados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, adoptado por Colombia como ley de la República mediante la Ley 21 de 1991, que en los Artículos del 7 al 16, en particular

expresan el concepto tradicional del territorio y la legitimidad de posesión sobre él.

En la Sierra Nevada se conformó la Confederación Indígena Tayrona (CIT) como órgano representativo del pueblo arhuaco y con carácter nacional, pero no es una “supra autoridad” sobre la Ley de Origen, máxima autoridad que los rige. En ese mismo orden histórico está la Organización Gonawindúa Tayrona (OGT), la Organización Wiwa Yugumaitun Bunkwanarrwa Tayrona (OWYBT) y la Organización Indígena Kankuama (OIK), constituidas en ejercicio de los usos y costumbres desde la concepción sobre el origen del mundo, la Línea Negra y los sitios sagrados que en conjunto estructuran una misma autoridad y una misma ley que regula la actitud y el comportamiento de los pueblos.

Como se evidencia, es innegable afirmar que la problemática de los pueblos indígenas procede desde el 12 de octubre de 1492, cuando inició la nefasta consecuencia del mal llamado “descubrimiento de América”. Desde aquel aborrecible pasado son permanentes los conflictos de diversos matices negativos para la sobrevivencia cultural de los pueblos. Pero también reflexionamos que en parte los pueblos indígenas hemos sido permisivos a ciertas afectaciones externas engendradas al interior de la cultura y el territorio. Este criterio de carácter sincero es parte del proceso del autorreconocimiento diferenciando, donde no solamente los factores de la colonia y la conquista y las políticas

normativas del Estado son los únicos causantes del exterminio físico y cultural de ser naciones originarias.

Bajo esa visión cultural y de común acuerdo entre Mamo y comunidades de los cuatro pueblos, en el transcurso del año de 1999 se realizó un detenido análisis al interior de los pueblos para definir otras estrategias. De acuerdo con ello, se podía innovar en la Sierra como espacio y puente donde fluyera una sola voz y una sola palabra en defensa del territorio, porque era peligroso que la interlocución se efectuara cada uno por su lado según intereses desconectados de la integridad y la política indígena. Por consiguiente, en el año 2000, en el marco de la unidad fijada en los principios de la Ley de Origen, se conformó el Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, CTC, como máximo espacio político y órgano representativo de los pueblos indígenas para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional, en torno al manejo del territorio tradicional de la SNSM.

El Consejo Territorial de Cabildos es un instrumento político de los cuatro pueblos que no nace en el año de 1999, sino que viene dado desde nuestros orígenes y forma parte de los principios fundamentales de la Ley de Origen que da vida a nuestros cuatro pueblos. Como instrumento político, el Consejo Territorial de Cabildos, responde a las circunstancias actuales de las relaciones entre indígenas

**LA PROBLEMÁTICA DE
LOS PUEBLOS INDÍGENAS
PROCEDE DESDE EL 12
DE OCTUBRE DE 1492,
CUANDO INICIÓ LA
NEFASTA CONSECUENCIA
DEL MAL LLAMADO
“DESCUBRIMIENTO DE
AMÉRICA”. DESDE AQUEL
ABORRECIBLE PASADO
SON PERMANENTES LOS
CONFLICTOS DE DIVERSOS
MATICES NEGATIVOS
PARA LA SOBREVIVENCIA
CULTURAL DE LOS PUEBLOS.**

y Estado, pues la realidad nos ha demostrado que en el marco de la unidad de criterios, se hace más efectiva la aplicabilidad de las acciones concertadas hacia el fin común para nuestro territorio, es decir, la conservación, la unidad territorial y la permanencia de las culturas. (Consejo territorial de cabildos. 2003)

El ejercicio del restablecimiento de los derechos fundamentales de las comunidades indígenas son procesos desarrollados por iniciativa, vocación

y voluntad de la autoridades, representantes y líderes comunitarios, que fundamentan el reconocimiento en el respeto a la Ley de Origen, un tanto relegada con tendencia a la hegemónica segregación racial que establece las lógicas del Estado-Nación. Por ello, el proceso de fortalecimiento y consolidación del sistema de gobierno indígena implica aunar esfuerzos colectivos para revitalizar la esencia de la autonomía territorial mediante estrategias políticas de saneamiento y ampliación de los resguardos, que son tópicos definatorios de las formas de resistencia y lucha de los pueblos indígenas.

No obstante, la representatividad de la diversidad étnica y cultural no requiere ser inscrita en papeles y roles burocráticos, sino materializada mediante el respeto por el sistema de conocimiento del otro-indígena y en la permanencia física y espiritual en los territorios, interconectados por el principio de la integralidad, con la definición de una política indígena con voz legítima y autónoma en la construcción de lineamientos acordes a las complejidades diferenciadas de los pueblos indígenas.

La integralidad territorial y política es la máxima connotación ancestral de nuestros pueblos, que se sustenta en la misión de protección y conservación, acciones que nuestras autoridades deben ejercer y cumplir. El significado profundo y la explicación de la integralidad se resume en un eje básico para el hombre: la vida. Todos los elementos del territorio son portadores de vida y se constituyen

como principio de vida entre todo lo existente, visto desde el orden social y político, como también desde la visualización profunda del pensamiento y del espíritu (Consejo Territorial de Cabildos. 2003, p. 8).

Los fundamentos de nuestra política están basados en el ejercicio de un gobierno propio y del control sobre el territorio tradicional, que nacen desde la Ley de Origen que nos identifica como pueblos autónomos con una cultura diferente, ceñida desde el principio a un sistema tradicional de orden natural, humano y social (Consejo Territorial de Cabildos. 2003, p. 7).

CONCEPTOS Y PERSPECTIVAS DE LOS ESTUDIANTES INDÍGENAS SOBRE TERRITORIO, CONOCIMIENTO Y CULTURA SEGÚN SUS PRINCIPIOS DE ORIGEN

El presente apartado expone la voz desde la de los estudiantes universitarios de las comunidades indígenas de la SNSM y de los pueblos wayuú, y las concepciones de territorio, cultura e identidad, con la intención de explicar las complejidades que se encuentran integradas al ser indígena, tanto individual, colectiva, física y espiritualmente, en pro del fortalecimiento y la visibilización de las luchas que las autoridades tradicionales han gestado por el mantenimiento de la cultura y el territorio.

Igualmente, las voces resaltan que los principios y las normas indígenas

deben ser entendidas desde diferentes ámbitos sociales, específicamente en la Universidad, espacio en el cual los estudiantes indígenas acuden para su formación profesional, con el compromiso de regresar a sus comunidades y generar procesos de cambio significativos a las situaciones de vulnerabilidad a las cuales están sujetas las comunidades indígenas en el Caribe colombiano. Por ello, la Universidad no solo debe limitarse a admitir a los estudiantes indígenas, sino garantizarles formalmente escenarios progresivos de formación donde los sistemas de conocimiento ancestrales sean complementarios y no antagónicos a la formación impartida en el claustro del Alma Máter.

A continuación, se resaltan las principales problemáticas que atentan contra la cultura y el territorio indígena de acuerdo con algunas reflexiones presentadas por miembros de la ADEIUM sobre conceptos y categorías en los temas de territorio, cultura e identidad:

Si buscamos definir nuestra cultura, para nosotros no preexiste una definición literal sobre qué es cultura, o qué es identidad; lo que pasa es que la concepción de la palabra territorio abarca todo lo que profundamente significa lo que es cultura, identidad y el ser indígena. Entonces, en el fondo de este territorio hay una identidad; eso significa que cuando hay una cultura, recíprocamente hay una identidad sobre el territorio. Si preguntó ¿qué significa ser indígena?, la palabra indígena significa ser uno el mismo territorio vivo, ser indígena es ser uno la misma Madre naturaleza,

es ser parte integral de esa estructura, es no estar separado de esos parámetros de la Ley de Origen. La relación entre la naturaleza y el hombre significa juntos y unidos desde la ley de Sé. (Narciso Conchacala. Estudiante Indígena del pueblo Kogui de la SNSM Testimonio Oral.)

¿Por qué el territorio es fundamental para nuestra cultura? Resulta que, si nosotros no reconocemos a nuestra Madre, que es el territorio, tendríamos un primer problema individual. Concebimos y hablamos de que todo lo que estructura la Madre tierra es igual al orden orgánico de nuestro cuerpo humano: nuestros órganos vitales estructuran la simultaneidad de una función armónica en nosotros. Así mismo pasa en el metabolismo funcional del territorio, en su carácter de ser espacio sagrado que para los pueblos indígenas constituyen sitios que se respetan, no se tocan, no se deben destruir. En el caso contrario, poco a poco se iría debilitando esta forma de pensamiento, porque realmente nuestros mapas espirituales de origen no son como la visión humana que delimita la concepción de la Línea Negra.

La Línea Negra es una concepción de los pueblos indígenas de la SNSM. Sobre todo, es el sistema que rige desde los sitios sagrados, y donde están nuestros códigos de pensamiento, nuestro lugar de concentración energética; allí es donde se realizan los pagamentos, son lugares que se deben conservar y proteger, no se deben destruir ni se deben tocar, ni se deben llegar a pisar. Existen caminos ancestrales, llamados también senderos an-

cestrales, que intercomunican todos estos lugares de alto valor cultural; son los que vemos cuando nosotros hacemos nuestro mapa práctico de la Línea Negra: es una concepción que tiene forma de circunferencia.

Desde nuestro ser indígena es importante hablar del territorio porque es el principal elemento que abarca todo lo que concebimos en él sobre el origen del mundo y es la forma fundamental que estructura el núcleo de un pensamiento, como base central de un sistema de conocimiento ancestral. Teniendo presente que muchas veces se habla a la gente de afuera sobre el sentido profundo del territorio y simplemente lo comprenden como algo muy material, como objetos para mercantilizar. Por eso, la única forma en que nosotros podemos defender y salvaguardar nuestra identidad cultural y su sistema de conocimiento es a partir de la concepción tangible e intangible del territorio.

Aunque no es así, porque se ignora que detrás de esa concepción trasciende la recreación del aquí y el ahora del universo, los códigos normativos están inmersos dentro del cuerpo vivo del territorio. Igualmente, se perpetúa el conocimiento ancestral en la integridad humana, como la pedagogía de sentir, pensar y hacer que el sistema de conocimiento ancestral esté vivo y permanente en cada uno de nosotros. (Ati Gúndiwa. Estudiante Indígena de la comunidad Arhuaca de la SNSM. Testimonio Oral.)

Para mí, el contexto estructural del territorio es igualmente el sentido de mi identidad, es la fuente de mi modo

de hablar, sus entrañas diseñan y dinamizan mi lengua materna, mi vestido representa el envoltorio natural de donde yo como y donde yo puedo andar. Para mí, todo eso es la cultura. También, la identidad cultural no queda atrás del concepto del territorio; identidad, cultura y territorio son como una línea interconectada, porque si pierdo mi territorio me vería forzado a desplazarme a otra parte donde el territorio no me conoce. Cuando por alguna causa de fuerza mayor provoca el desprendimiento del yo y del territorio, ya vendría la crisis de permanencia de la identidad original, viendo que la estoy perdiendo, que me hace sentir que ya estoy perdiendo la razón de ser indígena, pensando que ya no tengo territorio, que ya no estoy conectado con mis raíces. Sin temor, los indígenas podemos decir que las palabras cultura, identidad, indígena y territorio son ámbitos de concepciones íntimamente interrelacionados, que todas unidas definen qué significa ser indígena. El indígena en sí mismo conlleva todo esto que expreso porque es la historia y la tradición de su raíz de origen. (Ignacio Acosta indígena Wayuu. Testimonio Oral)

Voy hablar como Kankuama. Los Kankuamos somos uno de los cuatro pueblos que habitan la Sierra y, como decían mis compañeros, pertenecemos a un mismo territorio materno que es el centro del universo, es el punto central de todo esto que estamos compartiendo e intercambiando en este espacio de formación social. Sin embargo, cabe agregar que para los indígenas de la Sierra, el territorio es el espacio sagrado que dejó nues-

tro Padre Serankua, para que hoy en día pudiéramos coexistir los cuatro pueblos indígenas al interior de la territorialidad ancestral de la SNSM. (María Maestre. Indígena Kankuama. Testimonio Oral)

Entre nosotros es habitual decir que hablar sobre el territorio significa revivir la concepción sobre el mismo, y enseguida vemos que nos identificamos como indígenas y nos sentimos parte de una estructura viva, parte de la armonía de un sistema de pensamiento que en conjunto totaliza la imagen del universo y la humanidad. De manera que el concepto de la identidad representa una forma de vida que milenariamente posee una conglomeración social específica que lo identifica dentro y fuera de la sociedad externa. En el caso de mi etnia, dentro de la cultura la conciben como grupo de personas que poseen unas necesidades y características propias que no están desarticuladas del lugar de vivencia tradicional. Esto responde a que nuestro lugar de espacio y tiempo cultural está en un mismo origen del mundo. (Zeynara Zapata. Indígena Arhuaca. Testimonio Oral.)

Desde mi concepción indígena, el territorio es todo, es mi cuna, es mi madre. Básicamente, con el territorio soy parte viva de todo esto que estamos mencionando, porque cultura, identidad e indígena es la esencia estructural que nos identifica ante el mundo externo. La identidad cultural es el fundamento que nos diferencia de los demás, dado que el concepto de la cultura la vemos como unas de las formas diferenciadas en que nosotros nos regimos con estándares propios,

es decir, es la forma como un indígena se rige bajo su Ley de Origen. (María F Zapata. Estudiante Indígena Arhuaca. Testimonio Oral)

Para mí ser indígena va muy relacionado con la vivencia de la cotidianidad social, comunitaria y familiar; es la razón primigenia de que tu nazcas y crezcas en el pueblo, porque un concepto diferente sería si le hiciéramos esta misma pregunta: ¿para ti que es cultura? a un indígena que no hable español, que viva en la Sierra. Seguramente contestaría con lo que él tiene en el diario vivir, entonces, ¿esto tiene que ver con tu identidad? de pronto él lo dice, pero un indígena podría tardar todo un día o meses, donde la vivencia cultural es el yo rescataable en la actitud y el comportamiento de sí mismo. El concepto de llamarse ser indígena desde el origen va relacionado con el territorio en cada individuo y en cada pueblo, donde observamos la gran diferencia entre quien posee y el que no tiene su territorio. Por eso, en épocas de la invasión territorial, la violencia hacía desplazar a los pueblos indígenas a las partes altas de la Sierra; ese fue el sistema estratégico por medio del cual querían acabar con los usos y costumbres, por ejemplo, de la lengua nativa. (Wilfrido Izquierdo. Indígena Arhuaco. Testimonio Oral)

Como indígena nosotros no miramos el territorio simplemente como una parte física o una porción de tierra, no se puede mirar por parches de la visión material. El concepto de territorio va mucho más allá de ser un simple elemento como partícula de un palo. Hoy en día el propósito político de los cuatro pueblos indígenas

está proyectado para la defensa del territorio, cuyo propósito no es simplemente como defensa material para que no construyan infraestructuras, sino más que todo se trata de defender espiritualmente según la Ley de Origen, o sea, realizando pagamentos en prevención de futuras afectaciones al orden físico que lógicamente también haría mucho daño al plano espiritual. (Narciso Conchacala. Indígena Kogui. Testimonio Oral.)

Ser indígena es un orgullo, ser indígena es hacer parte de la Madre tierra, ser indígena es participar en procesos de acuerdo a los usos y costumbres tradicionales que hay en nuestras diferentes comunidades y etnias. Ser indígena es ser parte viva de la Madre Tierra, es pensar y vivir las normas establecidas por la Madre, es seguir cumpliendo los mandatos de la Madre. En sí mismo el territorio es la Madre, es el lugar de donde provenimos todos, es el lugar de origen de la humanidad y el mundo, él es todo. (Lorena Gil. Indígena Kogui. Testimonio Oral)

El territorio es más que ese pedazo de tierra que nos corresponde desde la Línea Negra: es la concepción que nos fundamenta, es lo que nos hace a todos ser parte esencial de nuestra cosmovisión. El hecho de pertenecer al territorio es el derecho cultural que dejaremos a nuestra futura generación, de aquel principio que nos da derecho a pertenecer y ser dueños ancestrales del territorio que habitamos desde el origen. Ser indígena significa mucho más que un simple compromiso, es más un regalo dejado por nuestros ancestros, y ser parte de esa pertenencia indígena es hacer parte del



la Nevada es el
el Universo (Madre)
espirituales en sus
en el equilibrio del



arraigo a nuestra única madre cultural y espiritual reflejada en el contexto de nuestra Madre Tierra. Es la norma que poseemos en común los pueblos y comunidades indígenas que habitamos la Sierra y ese principio nos hace pertenencia original de ella. (María A Zapata. Indígena Arhuaca. Testimonio Oral)

El ser indígena está estrechamente vinculado con el territorio. Aparte del reconocimiento de nuestra identidad, nuestra cultura es más que todo ese sentido de pertenencia y sentirte orgulloso con tus raíces y de lo que tú eres. Por ejemplo, en mi caso, desde que tengo memoria, vivo con que estoy acostumbrada a que la gente me diga arhuaca, indígena o que me diga tú no pareces indígena. Para mí hubo un tiempo que me afectaba y a veces a mí me daba pena, pues, sobre todo, es el sentido de pertenencia y el orgullo de dónde venimos y de dónde somos. (Atymaney. Indígena Arhuaca Testimonio Oral.)

Es fundamental pensar por qué la cultura no es estática y observar que el engranaje del conocimiento se recrea en el tiempo. Por eso mismo, nosotros como estudiantes indígenas y futuros profesionales, con mayor razón tenemos la oportunidad de fortalecer la vocería de ser individuos conscientes de nuestra cultura, arraigados en nuestra identidad para enfrentar esos cambios cruciales. De nuestra parte queda la gran responsabilidad consigo mismo y valorar la oportunidad individual de dar lo mejor de sí, considerando que la reflexión de hoy no es una teoría utópica, sino que es de pellizcarse como muchas de las culturas indígenas en Colombia que, en

su momento, optaron por aislarse de sus principios culturales y ahora han perdido su principal fundamento de lucha: la unidad y la fuerza indígena.

Sé que en teoría política y normativa escrita en papel, existe cualquier cantidad de instrumentos legales que en sus términos amparan, reconocen y protegen a las comunidades indígenas como mandato constitucional nacional e internacional. Ahora, la declarativa está muy bien escrita, pero en mi respetuosa opinión, pienso que esta legislación no garantiza que perduremos en el tiempo como pueblos indígenas, no puede blindarnos contra cualquier factor amenazante de exterminio, la fuerza normativa por sí sola no podría impedir que nuestra cultura no se pueda conservar. Entonces, ahí está el reto en nosotros, que representamos en cuerpo presente esta nueva generación. Teniendo en nuestro poder humano las riendas de orientación ajustadas en nuestras manos, podemos decir, sin temor, en nosotros está esta bella oportunidad de hacer que nuestra cultura perdure en el tiempo, o si por el contrario se debilitará y finalmente morirá el universo cultural de nuestros pueblos de los que orgullosamente hacemos parte. (Ati Gúndiwa. Indígena Arhuaca, Testimonio Oral)

Teniendo en cuenta las reflexiones presentadas anteriormente, es fundamental comprender que el territorio, la identidad y la cultura son una sumatoria de elementos físicos y espirituales, no estáticos en el tiempo ni en el espacio; más bien, la conjunción de estos componentes es dinámica y sumamente política: desde el origen representa no solo la forma de organi-

zación espacial de las comunidades, sino también las memorias de luchas y resistencia que han configurado nuestros ancestros por la defensa de la Madre tierra, el sistema de gobierno propio y las formas de vida orientadas desde las directrices de la Ley de Origen de cada pueblo étnico. Esto es posible a través de un diálogo constante, respetuoso y armónico con la naturaleza y el medio ambiente, que ha sido afectado en grandes proporciones estructurales, y ha sido atravesado por las relaciones del poder económico y las políticas desarrollistas, que han atentado contra la diversidad de formas del conocimiento ancestral.

No obstante, el efecto umbilical del sistema de relacionamiento entre pueblos indígenas y el medio ambiente, como un solo cuerpo de vida natural, mantiene el equilibrio entre lo espiritual y lo material, pues no son elementos antagónicos o descodificados, sino que entre sí cumplen funciones y misiones complementarias que recrean y dinamizan las identidades de los pueblos indígenas del Caribe colombiano, mediante sus propias lógicas de pensamiento y el lenguaje. En ese sentido, se presentan dos cartografías sociales elaboradas por los miembros de ADEIUM que representan la visión propia que tienen los pueblos indígenas sobre el territorio, el mundo y la vida.

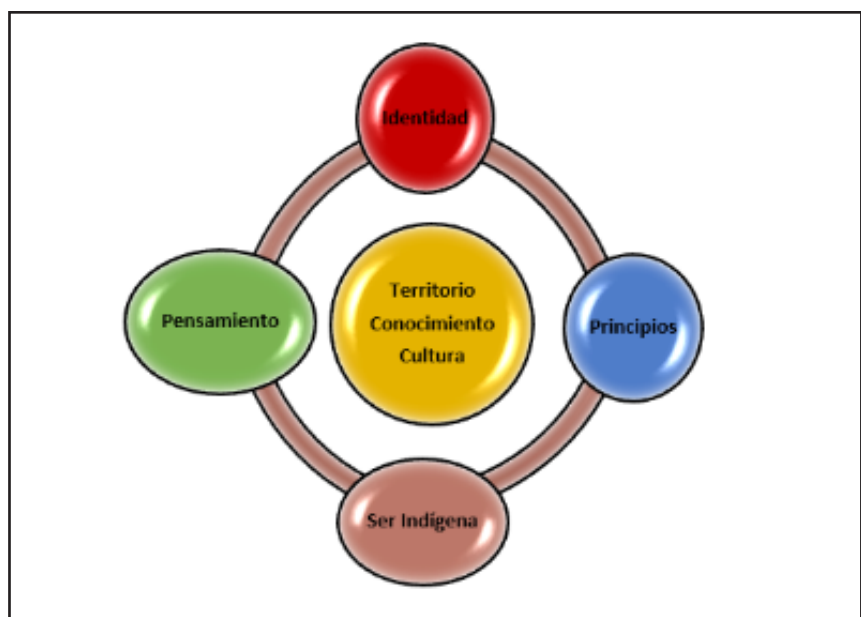
El uso y costumbre del teñido, como pintura de orden cultural que realizamos las mujeres indígenas, no solo representa el distintivo de un oficio femenino, sino que implica revivir y recrear la concepción integral del uni-

verso; es la cercanía de la dimensión del pensamiento para entender la concepción del territorio que no se limita a simples restricciones de la oralidad. Todo hace parte de la forma política como está estructurado nuestro territorio según la voluntad de la Madre de Origen. Por eso, su enseñanza y aprendizaje va mucho más allá de la concepción del territorio.

De aquí se desprende la importancia de uno de los instrumentos tradicionales de donde proviene la construcción del telar; en él están identificados los cuatro sitios sagrados que son la dirección de los cuatro pueblos. Así mismo, estas cuatro direcciones toman el centro ubicado en TAKINA (picos nevados), uno de los espacios centrales de gobierno indígena, es el

punto espiritual de especial relevancia donde se logra el equilibrio, asociado a los cuatro puntos cardinales que nos sostienen, en el caso de la Sierra Nevada.

Para hacer didáctico el ejercicio, hemos dibujado un espiral, que es la forma ideal representativa de cómo interactúan los diferentes niveles del pensamiento, como núcleo interconectado con la vida misma del territorio. Los indígenas cuando se sientan a tejer su vestido tradicional en el telar, deben reflexionar sobre estos cuatro sitios sagrados donde originalmente se asentó cada comunidad, en el caso de la Sierra. Esta dimensión no está desligada de la estructura de vida cultural del mar, de manera que en la parte del soporte es la expansión del



☐ Visión del territorio indígena desde la perspectiva de los hombres miembros de ADEIUM. Elaboración colectiva ADEIUM. 2018

mar, que luego más arriba ven el quinto punto donde se cruza (en la Figura 1). Desde allí se define la dictación de la espiral de origen, que son los diferentes niveles de cómo concebimos el territorio. (Ati Gúndiwa. Estudiante Indígena Arhuaca. Testimonio Oral)

La idea de esta cartelera sobre el territorio es que nosotros escribimos con la primera frase “la Sierra Nevada es el Corazón del Universo”. La Madre, nuestros padres espirituales, en sus sueños sostienen el equilibrio del universo. Mediante esa frase queremos decir que la Sierra Nevada es una Madre y un Jate. Nosotros decimos Jaba y Jate, esos son los padres espirituales Madre y Jate. Que desde un principio nosotros hablamos de la ley Sé, y cuando hablamos de la ley Sé es que es antes de la materialización del mundo, pues en Aluna ya se había creado todo lo que es la Sierra Nevada de Santa Marta, incluso la función armónica de la conexión de los extremos los picos nevados y el mar; pero ahí no termina el mar, sino que es algo interminable, es una conexión infinita.

Esto es una interconexión como nos recuerda la araña cada vez con su telaraña elaborada; como el conocimiento, este es un sistema interconectado. De aquí nace el río y la laguna baja hasta el mar. Mediante el transcurso de todos estos periodos, ellos están cumpliendo una función. Aquí hay unos elementos: cuentas, piedras; estos se intercambian cuando la persona quiere hacer un trabajo tradicional aquí [arriba], pues siempre será buscado de acá [abajo] y si la persona

quiere hacer un trabajo tradicional de acá tiene que buscar de aquí. Eso es intercambiar esas conexiones que hay y a las que aquí nosotros le decimos //sukara//, como de hilar lana.

En un principio, la Madre comenzó a hilar, a hilar conocimiento; y la Madre cogió desde una punta de la SNSM que nosotros llamamos el cerro //buenavintu//; y la Madre comenzó a trazar líneas como un círculo, y allí ella dejó caer una de las funciones para la dinámica del universo. Eso es lo que tratamos de hacer aquí.

Y aquí estamos dibujando el poporo (Sugui) que es lo esencial del indígena, como una forma de pensar. Nosotros decimos que cuando poporeamos, plasmamos nuestras ideas, nuestros conocimientos: aquí se plasma el conocimiento. Eso es lo que estamos haciendo en esta cartelera: es como la representación, es por eso el mensaje que colocamos, que la Sierra Nevada es el corazón del universo, no solamente de la SN, sino del infinito.

Estos son los cuatro padres espirituales y desde un comienzo, desde un principio, nos dijeron que ellos tenían que estar en los cuatro puntos, de Sur a Norte, de Este a Oeste. Dijeron que hay que estar así, uno aquí, uno aquí... y entonces el centro, cuidando a uno solo. De aquí todo era en un centro, los //sesuamas// más grandes de allá arriba de la Sierra; de aquí comienzan como unas jurisdicciones, de esta busca una jurisdicción acá, esta es una jurisdicción para acá... hasta llegar hasta el mar; hay una serie, hay unas

dinámicas, es una telaraña, es como la imagen de una telaraña, de aquí comienza también su jurisdicción, llega hasta cierto punto y de aquí llega hasta cierto punto. Eso comienza así hasta llegar hasta el mar y nuevamente comienza otra vez.

REFLEXIONES DESDE EL PENSAMIENTO INDÍGENA: PROBLEMÁTICAS EN TORNO AL USO Y LA OCUPACIÓN TERRITORIAL EN LA REGIÓN CARIBE

Si bien es cierto que el territorio es parte de la estructura constitutiva de la razón de ser indígena, también es cierto que este piso vital de la cultura, históricamente, ha sufrido sistemáticas afectaciones que han debilitado el *modus vivendi* de la cultura, el pensamiento y el uso y manejo del lenguaje de las comunidades ancestrales asentadas en este espacio original. Igualmente, más que pérdida, el debilitamiento progresivo del ejercicio de autonomía y gobierno propio sobre nuestros territorios ancestrales, es el principal factor determinante del problema de debilitamiento de la identidad cultural étnica de los pueblos.

Es así como en el transcurso del tiempo, las comunidades indígenas son víctimas de los procesos de desplazamiento forzado, despojo de los pueblos étnicos y de la secuela imparable de los procesos de colonización desatados en siglos recientes, dado que el tiempo contemporáneo incursiona en empresas nacionales y transnaciona-

... SE TIENE LA CONNOTACIÓN EN MENT Y EL EQUILIBRIO ENTRE LOS ELEMENTOS QUE CONS

les de carácter extractivista, con autorización del gobierno nacional, y focalizan los territorios indígenas como potenciales para la explotación de recursos fósiles que yacen bajo dichos espacios territoriales. Así, la minería, el cambio climático, la deforestación, el desvío de ríos de cuencas hídricas y el fantasma rampante del turismo se van consolidando, según las comunidades, como principales ejes de las problemáticas frente a la autonomía y la libre autodeterminación de los pueblos indígenas en ejercicio de sus derechos sobre sus territorios. Con este propósito, desde la visión de los miembros de ADEIUM, se presentarán las problemáticas más significativas que atentan contra la identidad y el territorio ancestral:

Para la audición inocua de occidente, efectivamente, sí tiene sentido aceptar la disyuntiva conceptual y reiterar al escepticismo social moderno que para los pueblos indígenas de la SNSM y de la región de Latinoamérica, el fantasma sobre el territorio amerindio comenzó desde el 12 de octubre de 1492 con la intromisión devastadora, depredadora y antropófaga de la invasión europea hacia los diferentes universos de cosmovisiones originarias. Para indígena y no indígena, este párrafo es reabrir comprensión a esa ignorancia y ceguera humana actual, que recuerden que de esos nefastos hechos acaecidos trasciende la imparable problemática que, desde esos albores inciertos de conquista y colonización, han venido generando sistemáticamente esa enorme afectación de gran preocupación con respecto a la permanencia digna de la identidad,

desde luego dejando claro que el problema no apareció ayer, sino es una afectación continuada a las entrañas del territorio indígena que va empeorando mediante imposición de políticas desarrollistas, turismo desahogado por doquier en sus acciones, infraestructuras, destrucción de sitios sagrados, instalación de empresas privadas multipropósitos, procedimientos irrespetuosos con la cultura indígena como sujeto de exhibicionismo comercial entre tantos otros.

Cabe repetir que el elevado grado de afectaciones sistemáticas, que desde décadas recientes agreden al piso fundamental de la cultura indígena, se dimensionan haciendo claridad que son agresiones que matan la salud espiritual de Madre Naturaleza y son los causantes de la disminución de agua, el calentamiento global, etc. Imagine, cómo cuando sospechan que hay algún recurso para proyectar una minería en algún lugar, enseguida dicen, listo saquémoslo, pero no le importa que su macabra actividad va a afectar el cuerpo vital del territorio. Es como la Universidad del Magdalena tiene sus sedes de operación académica, en el caso hipotético, si desde el centro se decide que se destruya, pues lógicamente las sedes también dejarían de funcionar porque el centro se dañó y se destruiría todo. Así habría que entender que la integridad de la Línea Negra trazada por la Madre en el origen es parte estructural del territorio, hoy se ve completamente afectada. Así mismo, la actividad de la gUAQUERÍA en territorio indígena ha extraído todo el oro que existía en la SNSM, que ahora se encuentra en los museos.

Cada objeto sagrado tenía la administración de cuidar algo ahí; eran como unos tesoros, unos bancos por los cuales ellos administraban el recaudo espiritual. Al momento de ser saqueado, ese sitio queda vacío y queda sin vida como un desierto material.

Mantener la coherencia cíclica de la integralidad cultural, es tener claro que en el territorio están dibujadas las normas de principios, en los Sitios y Espacios Sagrados está el sistema de ordenamiento ancestral, en la Ley de Origen a través de los Mamos es la máxima autoridad en los cuatro pueblos, que se circunscribe en el ámbito dimensional de la Línea Negra, los cuales en conjunto constituyen el sistema de justicia propia indígena, en la que no prevalece la concepción del castigo y la tortura física, sino como procedimiento para la restauración de la armonía y el equilibrio del individuo con la Madre Naturaleza. Desde el momento en que llegó la usurpación de la colonización europea, se ha afectado nuestro sistema de justicia propia soportada en la cultura y el territorio, donde la intromisión llegó asociada con otros tipos procedimientos, imposiciones, forzosas adaptaciones integracionistas.

En cambio la aplicabilidad y cumplimiento de la justicia impuesta era totalmente adverso como castigos físicos, multas, etc., legados por los misioneros capuchinos y los inspectores de policía del ayer. En consecuencia, es innegable que en sectores de muchas comunidades se dedicaron a conservar los nefastos métodos y hábitos de aquella vivencia, lo cual,

E DE LA IMPORTANCIA DE LA ARMONÍA TITUYEN LAS PARTES ALTAS Y BAJAS DE LA SNSM.

ahora es un punto de partida para ir retomando lo que refleja nuestra cultura y las diferentes formas de organización que tenían las comunidades y los pueblos. No ha sido fácil conservar la aplicación de la justicia propia, los saberes y los procedimientos culturales de origen, sin embargo, se intensificó trabajos tradicionales de los Mayores para reparar el daño y recuperar la salud del territorio y las personas, no tanto de manera material, sino espiritual basado en los pagos desde diferentes puntos de la Línea Negra, y así poder delimitar una reconstrucción material y espiritual del territorio base de la justicia propia. (Zeynara Zapata. Indígena Arhuaco. Testimonio Oral)

La defensa del territorio no es simplemente defenderlo para que no construyan infraestructuras. El propósito es defender espiritualmente para resarcir las afectaciones espirituales. Aunque se sabe que desde épocas de la conquista y desde hace 50 o 60 años se han venido empeorando distintas afectaciones al territorio y a la cultura, valdría la pena preguntarse: ¿quién repararía toda esa afectación? No sé cómo sería si fuera una reparación directa, porque todos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada sabemos del saqueo y robo de objetos de oro. Ahora la pregunta es, si fuera el caso así, ¿quién repararía directamente el daño? Creo que nadie lo hace, ni el mismo Estado haría ese tipo de reparación de vida cultural. (Narciso Conchacala. Indígena Kogui. Testimonio Oral)

La invasión de nuestro territorio an-

cestral es la principal problemática, sumada a la minería, el turismo, la construcción de proyectos y las organizaciones de creencias religiosas que atentan contra el indígena. Porque la cultura indígena se vive en la práctica de la cultura en cada pueblo, así como los líderes koguis y demás pueblos indígenas de la SN hablan con fuerza sobre la necesidad de empoderamiento, sobre el cual construyen mecanismos de defensa. (Wilfrido Izquierdo. Indígena Arhuaco. Testimonio Oral)

Cuando hablamos de nuestra base de vida, hablamos del territorio en su integralidad, porque se tiene la connotación en mente de la importancia de la armonía y el equilibrio entre los elementos que constituyen las partes altas y bajas de la SNSM. Y para nadie es un secreto: vemos que cada vez más aumentan las afectaciones en las partes bajas con desvíos de ríos y concesiones mineras, etc. Ya vimos lo que pasa en Barrancas, Guajira, con la minería del Cerrejón, la gran extracción de minería a cielo abierto que solamente trajo consigo el hambre, la falta de agua de muchos ríos que integran a la comunidad y las personas que se benefician no es la misma gente del territorio.

Debemos de ser más conscientes y ser verdaderos líderes defensores del territorio, porque una vez hecho el consenso y el acuerdo de que pase la carretera, ahí se desintegra la vida ambiental de la naturaleza, que es la misma de la especie humana; ya no se puede hablar de la integralidad misional del territorio, sino que se des- troza en dos partes, y allí se asientan

los colonos, luego plantaciones de coca y marihuana. Esto conduce a hacer un contexto histórico de cómo ha sido la concentración del territorio, una situación que no ha sido fácil en la constante indígena y, teniendo en cuenta esto, el discurso sobre el territorio no es solamente hablar de una cuestión un tanto ontológica, vista desde la visión indígena, sino profundizar en esta problemática que cabalmente sigue vigente en nuestro territorio.

Entonces, mirando estas afectaciones externas que inciden directamente en nuestro territorio, podríamos centrarnos en cuestionar lo que podía ser la tarea inmediata: ¿cuántas concesiones de minería hay en estos momentos en la SNSM? Se acuerdan de que, a finales del año 2016, sobre el problema de la hidroeléctrica en la cuenca del río Don Diego, fue necesario hacer divulgación con las comunidades, a través de talleres. Nuestra tarea como jóvenes fue ser mediadores entre las partes.

Desafortunadamente, los trabajos o proyectos de investigación, inclusive desde las academias, todo va quedando solo en archivos, quedan guardados en el silencio del tiempo. Es lo más triste porque esas iniciativas deben llegar a los jóvenes y es obligante reconocernos, pero con nuestra mirada puesta hacia las comunidades. Y para avanzar reflexionando sobre el territorio, es también urgente pensar en cuál es nuestra tarea como jóvenes y estudiantes indígenas, porque a pesar de que estamos en diferentes carreras, soy consciente de que hay

absoluta capacidad de poder sostenernos y mantener nuestra identidad, nuestra cultura y la voz del territorio en nuestras venas. Porque si hablamos sobre qué es ser indígena, pues allí podemos hasta llegar a momentos de inconsistencias y contradicciones.

¿Por qué? Resulta que no todos podemos hablar de una raza pura. Es totalmente cierto que muchas veces cuando uno marca una huella diciendo, yo soy indígena, pues en parte es la condición natural de ser indígena que insta un autorreconocimiento pleno, es poseer esa conciencia de esa identidad viva en sí misma; pero también pienso que a veces podría significar cerrar la puerta a los otros, pues implica señalar con: tú eres hippie, o tú eres tal cosa, como una manera de estereotipar. Esa no es mi idea. Acá hay jóvenes hablantes y no hablantes de la lengua materna; nuestra actitud no es tenerlos en un segundo plano. Sinceramente, esto hace parte de un ejercicio de conciencia permanente. En fin, una vez haya conciencia entre culturas, estoy segura de que se podrá mantener la identidad y se podrá tener presente un mejor concepto de vida del territorio en nosotros. (Ati Gúndiwa Villafaña Mejía, Estudiante de Economía, miembro de la Comunidad Arhuaca)

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

La lucha por la recuperación de los territorios ancestrales ha sido un proceso arduo que se ha gestado desde las

mismas voluntades y resistencias de las comunidades indígenas, que han estado a espaldas de las políticas estatales de desarrollo, que retóricamente protegen la diversidad, mientras que se siguen legitimando concesiones mineras a las empresas transnacionales para la explotación en territorios con propiedades y atributos tradicionales de las directrices espirituales de las comunidades étnicas.

El proceso por el mantenimiento de la autonomía y el sistema de gobierno propio ha sido el bastión fundamental de lucha consolidada por la preservación del ser indígena, que ha de ser transmitido generacionalmente por los Mamos y Mayores en condición de guías espirituales, bajo el objetivo de que los jóvenes, mujeres y hombres, asuman procesos de nuevos liderazgos que promuevan el fortalecimiento cultural, la unificación, la potenciación de procesos organizativos y garanticen la posesión física y espiritual de las comunidades en los territorios antes usurpados. Si bien en Colombia existe la consulta previa como derecho fundamental de los pueblos indígenas consagrado en la Constitución, la experiencia de su accionar ha sido poco efectiva frente a las exigencias, peticiones y territorialidades étnicas.

La participación de jóvenes y mujeres en la consolidación de las formas de resistencia es fundamental en la construcción de una política indígena de unidad y cohesión que dé cuenta no solo de las territorialidades, sino del papel fundamental que juegan todos

los miembros de los pueblos étnicos en la estandarización de políticas públicas acordes a la diversidad y principios consuetudinarios del Caribe colombiano, que dinamicen a transformar las relaciones de poder que han sometido históricamente a las minorías, conceptos que racializa y deslegitima el carácter de las complejidades poblacionales étnicas.

Tenemos el deber de evidenciar esas luchas en la vivencia práctica. Tengamos presente que el territorio no se ha defendido gratis, se ha ganado a costa de esfuerzos, voluntades, de sacrificios de nuestros mayores, familiares, tíos, padres, abuelos que estuvieron y siguen involucrados. Tenemos el deber de rescatar lo que mencionamos porque no solo es quedarnos en la sola percepción transitoria, sino también acorde a lo que está sucediendo. (Ati Gúndiwa. Indígena Arhuaca. Testimonio Oral). Siempre se habla de la recuperación de un gobierno propio, digo que es propio porque así se ha concebido mucho antes que todo. Las luchas más frecuentes eran unos asentamientos que nos hacían y de hecho nos castigaban físicamente, pero se ha luchado por la recuperación de esa autonomía ancestral del territorio que siempre ha sido nuestro. Es vital mencionar que la consulta previa de todas estas construcciones no garantiza la preservación del territorio, ya que ellos, quienes concertan con las comunidades, no saben qué es lo que el territorio necesita, porque no han vivido en él. (José F Conchacala. Indígena Kogui. Testimonio Oral)

Nosotros tenemos una Ley de Origen que nos da un espacio y un territorio, y como nos dan ese espacio y ese lugar nos fuimos desplazados hacia las partes altas de la tierra. El papel de los hermanos Mayores es importante para exigir el derecho. Espiritualmente, la naturaleza está diseñada de una manera funcional para que nos sirva y, a causa de todos estos sucesos inapropiados, causen un desequilibrio y por lo tanto decadencia en el desarrollo del territorio. (Wilfrido Izquierdo. Indígena Arhuaco. Testimonio Oral)

Yo podría decir que hay que seguir cumpliendo con esas prácticas de nosotros los indígenas y tener un equilibrio y así a veces se dan restricciones y precisamente sea eso lo que afecta nuestra cultura: el territorio es un cuerpo que tiene vida. (José F Conchacala. Indígena Kogui. Testimonio Oral)

La voz de los jóvenes tiene que transmitir el mejoramiento del territorio a través de la academia. El conocimiento debe desarrollarse desde cómo nosotros estamos concibiendo el territorio en la manera del pensamiento de ser un joven. El impulso conlleva reconocer las problemáticas, de qué manera se puede articular esto en la Universidad y, lo más importante, con las comunidades. El territorio es parte estructural de los filamentos que nos unen a todos los pueblos y las personas del mundo. Creo que nuestras propuestas son parte del engranaje de soluciones de nosotros los estudiantes: el fin es crear un vínculo fehaciente de ser más consciente. (Ati Gúndiwa. Indígena Arhuaca. Testimonio Oral.)

“Luchar por el territorio es luchar por el futuro del mundo” (Zeynara Zapata. Indígena Arhuaca. Testimonio Oral)

LISTA DE REFERENCIAS

Consejo Territorial De Cabildos, Organización Wiwa Yugumait̃ Bunkwanarrwa Tayrona (OWYBT), Organización Indígena kankuama (OIK) Confederación Indígena Tayrona (CIT) Organización Gonawindúa Tayrona (OGT). (2003). Lineamientos para la coordinación institucional. Santa Marta, Colombia

Consejo Territorial De Cabildos, Organización Wiwa Yugumait̃ Bunkwanarrwa Tayrona (OWYBT), Organización Indígena Kankuama (OIK) Confederación Indígena Tayrona (CIT) Organización Gonawindúa Tayrona (OGT). (2002). Políticas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Santa Marta. Colombia.

Organización Gonawindúa Tayrona. (2012). Lineamientos para el ordenamiento y manejo del territorio Sierra Nevada de Santa Marta, desde la visión ancestral del pueblo indígena Kággaba

Organización Wiwa Yugumait̃ Bunkwanarrwa Tayrona (OWYBT), Organización Indígena kankuama (OIK) Confederación Indígena Tayrona (CIT) Organización Gonawindúa Tayrona (OGT). (1999). Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el estado y la sociedad nacional. Valledupar. Colombia. ■

LOS MOKANÁS:



ENTRE TRIÁNGULO NATURAL DE LA TIERRA FORMADO POR EL MAR CARIBE, EL RÍO MAGDALENA Y EL CANAL DEL DIQUE, Y SU PROCESO DE REIVINDICACIÓN

📷 Casa indígena mokaná en Malambo. Fuente: Erik Méndez. 2017



Por: Diego Armando Soledad Sánchez¹

resumen

En el presente artículo se presenta el resultado proveniente de la investigación sobre el grupo indígena mokaná en el departamento del Atlántico, donde se realizó un diálogo entre el pasado, desde la revisión de antecedentes bibliográficos y archivos históricos coloniales, y el presente, por medio de entrevistas a miembros del Cabildo Mayor, el Cabildo Menor y cabildantes, acerca del proceso de reconstrucción del mito, la organización social, la medicina tradicional y las manifestaciones culturales en territorios reconocidos étnicamente por el Estado, en poblados como Malambo, Galapa, Baranoa, Tubará, Puerto Colombia y aquellos en proceso de reconocimiento (Usiacurí)

¹ Editor. Estudiante de antropología de la universidad del Magdalena y semillerista del grupo de investigación Oraloteca.

En el departamento del Atlántico, en la región Caribe colombiana, o en lo que los españoles en el periodo de la Colonia llamaron Partido de Tierradentro, región delimitada a partir del triángulo de tierra formado por el mar Caribe, el río Magdalena y el Canal del Dique, se encuentra el pueblo indígena mokaaná. Se tiene conocimiento de que su existencia se remonta a hace más de cinco milenios, gracias a los hallazgos arqueológicos relacionados con los primeros hombres y mujeres que se asentaron en las orillas de las ciénagas, estuarios, caños y ríos, donde construyeron, a partir del laboreo de la tierra, conjuntos de terrazas para formar focos de concentración en Tubará y Malambo, con la referencia histórica de tener intercambio con indígenas asentados alrededor del río Magdalena².

El cronista español Fray Pedro Simón narra los sucesos trascendentales en la expedición de las Indias y los inicios de la colonización española, en la que se llamó a las comunidades que habitaban el Partido de Tierradentro, aquellos que habitualmente usaban macanas, hondas, y flechas, con el nombre de macanaes o mokaaná. El cronista describe que aquellos son originarios de navegantes que llegaron en piraguas desde la región comprendida entre Maracapana y Caracas, Venezuela. Sin embargo, Trillos Amaya (1998) habla sobre una hipótesis, no comprobada aún, acerca del origen de los mokaánas: posiblemente es un grupo migrante proveniente de las costas venezolanas que, al adentrarse en la desembocadura del río Magdalena, penetraron hasta la depresión Momposina.

Con la creación de los resguardos por la Corona española, se otorga el reconocimiento a los mokaaná por medio del título de resguardo colonial al poblado Tubará. Así mismo, se inicia el proceso de colonización de sus territo-

rios por medio de misiones doctrinales acompañadas por mayordomos, encomenderos y la iglesia católica, esto a pesar de la alusión que hace Don Pedro de Heredia en 1533 sobre las características conflictivas de la mayoría de pobladores de esta comunidad. Sin embargo, algunos no ofrecieron mayor resistencia a la Corona española. En el año 1596 se referencia el inicio misionero con el nombramiento del presbítero Francisco de Castro, doctrinero de Tubará, de acuerdo con el mandato del obispado de Cartagena sobre el control sobre los mokaaná. Este hecho se evidencia en la Plática a los indios hecha por el oidor Juan de Villabona Zubiaurre en la visita oficial que hizo al pueblo de Tubará en agosto de 1610, transcrita por José Blanco.

En el Repartimiento de Tubará a cinco días del mes de agosto de mil y seiscientos y diez años, el señor doctor Juan de Villabona Cubiaurre, del Consejo de Su Magestad, su oydor en la Real Audiencia del Nuevo Reyno de Granada y Visitador general de las provincias de Cartagena, Santa Marta y Antiochia, mandava y mandó que en la visita que se hiciere en cada Repartimiento se dé a entender a los indios estando juntos, cómo por mandato del Rey Nuestro Señor y horden que tiene dada a los señores Presidente y Oydores de la Real Audiencia del dicho Nuevo Reyno, viene a visitarlos y animarlos para que sean buenos christianos y tomen de todo corazón las cosas de nuestra Santa Fe Catolica y doctrina christiana, porque si lo hacen tendrán premio en el cielo toda paz. Y saldrán del lazo del demonio que solo trata de tenerlos cautivos con miseria en esta vida para llevarlos al infierno después de averles hecho pasar tantos trabajos como padecen. Y demás desto decirles como el verdadero Dios a quien se debe toda adoracion es el de los christianos. Y que an de tener mucha reverancia a las yglesias, cruces e imágenes por lo que representan. Y que los indios no an de tener en publico ni en secreto, en los pue-

2 Revisar el artículo: Chaves Mendoza Álvaro. (1979) Panorama Histórico de la costa Caribe colombiana. Revista Universitas Humanística (Facultad de filosofía y letras Pontificia Universidad Javeriana) Bogotá.

blos ni en los montes, adoraciones ni ydolos, ni an de hazer cantos ni borracheras. (Blanco Barros, 1989, p. 253)

Por parte de la naciente República colombiana, acompañada de la Corona española, hubo una invisibilización tanto escrita como social de la existencia del resguardo mokaná. Debido a esto, en la década de 1990 apareció un movimiento reivindicativo de autorreconocimiento mokaná en Tubará, liderado por Campo Elías Coll, que desarrollaba jornadas de organización y concientización sobre la ausencia histórica del Estado entre los descendientes de este pueblo indígena. Este movimiento señalaba la ausencia de autonomía del resguardo sobre su territorio, respaldada por soportes documentales sobre la legalidad de la pertenencia al mismo, afirmando que sus linderos coloniales yacían respaldados por el Archivo Histórico de Indias y el Archivo General de la Nación, y hacía referencia a las 36 mil hectáreas de tierra que posteriormente fueron reducidas a 16 mil hectáreas. De igual manera, este movimiento hacía énfasis en el engaño sufrido a finales del siglo XIX, conocido mediante la tradición oral, que narra la llegada de una familia de blancos quienes, con mediadores de origen indígena, firmaron falsas actas a líderes mokaná de Tubará sin tener en cuenta la consulta popular, lo que generó la invisibilización del resguardo colonial mokaná en escritos notariados de la nación hacia el año 1944³.

Según el Dane, con base en los datos que arrojó el censo del 2005 en el área municipal de Malambo, Tubará, Galapa, Baranoa y Puerto Colombia, la comunidad está constituida por 27.972 indígenas. En el año 2006 el territorio ancestral fue reconocido como parcialidad indígena por el Gobierno Nacional, mediante el oficio No. 106-12023. Esto solo sucedió después de un arduo proceso de recolección de firmas e investigación de archivos coloniales. Posteriormente, se inició un proceso de rescate de

la lengua, reconstrucción del cabildo, reivindicación de la cultura y de las tradiciones ancestrales ante la pérdida de su cosmovisión, consecuencia de la imposición española y de la República de Colombia.

Debido a la prohibición del dialecto mokaná durante la colonización, de acuerdo con la concepción judeocristiana que lo consideraba un lenguaje obsceno derivado de la maldad, los saberes de dicha lengua se encuentran actualmente extintos. Sin embargo, recientes investigaciones lingüísticas relacionan la lengua con la familia Arawak, dado que en ella existen alrededor de 200 y 400 vocablos que se pueden percibir en la cotidianidad, aunque en el presente la lengua castellana sea la prevalente. A su vez, hay significados provenientes de la lengua extinta⁴ que ilustran o expresan lugares reveladores como Tubará, que proviene de Estupará y significa “hombres hacia el mar”, debido a la cercanía al mar; Parruato, que significa “piedra entre laderas”; Guaicucu, que significa “nuestro linaje”; Usiacurí, que está compuesto por los términos Usia (Señoría) y Curí (cacique que habitaba el territorio)⁵.

El mito mokaná

La concepción del universo en la comunidad mokaná se encuentra expuesta en el petroglifo Piedra Pintada, donde, junto a la interpretación de sus símbolos, relata la Ley de Origen concebida en la naturaleza, el ser humano y el territorio. Sin embargo, el relato tiene como objetivo la reconstrucción del mito, tomando fuentes orales de los

3 Entrevista a Digno Santiago. Tubará (Atlántico). 2017

4 Entrevista con Elín. Galapa (Atlántico). 2017: “La lengua no se encuentra extinta, pero se puede recuperar, porque existen vocablos que hacen parte de nuestros ancestros”.

5 Entrevista a Digno Santiago. Tubará (Atlántico). 2017



📷 Cabildante Elin en Galapa. Fuente: Erik Méndez, 2017

cabildantes⁶. Esta concepción establece un orden social inherente a su cultura, que se mantiene viva gracias a la tradición oral que ha impregnado sus pensamientos y quehaceres diarios, identificando al ser mokaná: entendiendo al ser como la esencia misma del habitante dentro de su pueblo.

El pensamiento está representado por los territorios o lugares ancestrales donde la conexión con los antepasados y el presente determinan el equilibrio y la memoria de su pueblo. Es por ello por lo que los relatos se encuentran en diferentes zonas del territorio. Tal es el caso de la historia del Pozo Chacanita, en Usiacurí, donde se cuenta que en la Luriza⁷ vivía un cacique llamado Chaco, el cual tuvo una hija llamada Chacanita. Esta era ciega y, un día, al sentirse sola, salió a caminar por horas, recorriendo la orilla del arroyo hasta llegar a una fuente de agua donde se lavó la cara, y, al pasar los días, recobró la vista. En

alusión a ese hecho se le colocó el nombre de Pozo Chacanita⁸.

Por otra parte, encontramos la relación que tiene el pueblo con el río Magdalena, donde el intercambio comercial y cultural con los diferentes poblados a lo largo del afluente determina la trascendencia, para el ribereño indígena de Malambo, de La historia de la Mohana⁹. En este relato se cuenta que se ve, en las tierras fangosas, el espíritu habitante del agua en tiempo de la creciente del río Magdalena. Ahí se manifiesta como una mujer que viene a buscar hombres que le gustan. A ella se le describe como una mujer hermosa con cabello largo, piel morena, voz tierna y con buen cuerpo, quien aprovecha sus encantos para atraer a los hombres y después envolverlos con trago extraído del río. Relatan los ancianos que al señor Do-

mingo, quien trabajaba para un terrateniente, le contaban desde muy niño la historia y le advirtieron de no acercarse a la ciénaga porque le podía pasar. Sin embargo, un día La Mohana lo vio, siendo niño, junto a su abuelo

6 Entrevista a Roque Blanco (Cabildo Gobernador Mokaná). Malambo. 2017

7 Es un caserío de Usiacurí y reserva natural del municipio ubicado a seis minutos del casco urbano.

9 Entrevista a José Castro. Malambo (Atlántico). 2017

cuando se acercaban a la ciénaga a conversar. Entonces, desde ese día ella lo vio y juró esperarlo hasta que pudiera llevarlo... Una tarde, ya adulto, se fue para la orilla de la ciénaga y se sentó (olvidando lo que le habían contado). Se puso a tomar solo y se le acercó una joven hermosa preguntándole que si se podía sentar junto a él. Domingo estaba confiado e impactado por su belleza, por lo que le brindó un trago y ella lo aceptó. Luego se reía tanto que sentía un eco eterno que, al percibirlo, y al recordar sobre las historias que le habían contado, reaccionó demasiado tarde porque estaba dominado por el trago. La Mohana se le lanzó a los brazos y él empezó a acariciarla. Luego la besó y ella lo abrazó. Él quiso soltarse, pero ella lo arrastraba poco a poco a la orilla. Sintió temor porque sus manos eran frías, pero contó con la suerte de que el sobrino estaba cerca y de inmediato cargó su escopeta. La Mohana, al sentir el tiro, lo soltó y él pudo salir a la orilla de la ciénaga. Se salvó, le contó a un viejo y este le dijo que ella no descansaría hasta llevarlo. Entonces, le hizo un ritual de liberación que lo salvó de La Mohana.

En las narrativas y relatos contados por ancianos, las metáforas entre la naturaleza y la humanidad se ven representadas en historias como la de Tío Tigre, Tío Conejo, Tío Burro y Tío Zorro, donde se resalta la importancia que tiene la palabra dentro de la comunidad en general. De igual manera, la tradición oral ilustra el protagonismo de animales, tal como se puede percibir en el relato sobre La Lechuza, donde aquella, que es más grande en comparación con la pavita, se encarga de ser anunciante de la muerte o de un embarazo escondido; se diferencia porque cuando canta en dirección de la casa que sobrevuela es porque hay una preñada escondida, y cuando canta en dirección o sobrevuela una calle con cuatro esquinas hay muerte cerca.

El sincretismo en la identidad del pueblo mokaaná, debido a siglos de relación con la institución católica y los pueblos circundantes, generó encuentros y particularidades en narrativas orales, donde podemos percibir las prohibiciones y la maldad en el pensamiento judeocristiano y su represión social, representados en la figura de brujas, espantos, sucesos inexplicables en la comunidad y en los

animales. Un ejemplo claro de esto es el relato de El Zángano, en el que se cuenta que un hombre de belleza inigualable iba todos los días a la ciénaga para ver su reflejo. En ese entonces el agua era clara, hasta que un día, por tanta vanidad, le fueron saliendo escamas y su cuerpo se fue poniendo como una rana gigante. Se dice que cuidaba y merodeaba la ciénaga, pero al ver gente, sin distinción de ser hombres o mujeres, se las llevaba y aparecían sin lengua. Se alimentaba de almas y era un hombre fuerte. Su debilidad era parecida a la de los batracios que, al sentir la sal y la pimienta en tiempo de quema, desaparecía y no se acercaba, aunque en el presente ha sido visto pocas veces.

En tiempos de luna llena se realiza en la comunidad mokaaná, en agradecimiento a la Madre Tierra o amma-kasha-ra, con la participación de las princesas o doncellas y representantes del cabildo, la conmemoración de festejos dirigidos hacia el encuentro y la interlocución con los sabios ancestrales. En el encuentro, la relación del pasado y el presente se conmemora con la realización de pagos y plegarias por el bienestar de la comunidad y la naturaleza, donde las danzas, el ofrecimiento de chicha y los pagos permiten obtener la arcilla no contaminada para la elaboración de las vasijas. Este encuentro es realizado en el lugar sagrado resguardado ancestralmente por monos aulladores, serpientes e insectos, que está ubicado en Morro Hermoso, en cercanía a Tubará, llamado Kamenjorú, que significa “la esquina tranquila del dios Hu” o conocido popularmente como Piedra Pintada. Este lugar es considerado el centro y principal sitio sagrado de la cultura mokaaná, y es recorrido a pie desde tiempos milenarios, sin la ingesta de agua, por vía del poblado de Sipacua y Juarú, con el fin de purificarse hasta llegar al petroglifo que representa simbólicamente la Ley de Origen y la unión de la naturaleza con el Dios protector Hu, que significa la sabiduría, poder o señor de los cielos.

De esta forma es como se aprecia la importancia que tienen los relatos para los mokaaná, los cuales no solo sirven para establecer un orden social, sino que hacen parte de su cosmovisión y en ellos se instituyen analogías con los animales para resaltar la importancia que estos tienen, o el poder de la palabra. De igual manera, por medio de

estos se genera cierto control dentro de la comunidad, identificando sitios de peligro y que deben ser evitados por salud y bienestar no solo del individuo, sino de la familia o comunidad.

Organización Social

Según el pensamiento ancestral, los territorios de la etnia se clasifican por medio de clanes o castas existentes de acuerdo con las fuerzas de la naturaleza. Esto ayuda a mantener una relación simbólica con el territorio, presentándose en los diversos poblados una relación totémica emparentada con los elementos tierra, agua y aire: la tierra está simbolizada por una serpiente (Usiacurí), un oso hormiguero (Baranoa), un fique (Pital de Megua), un conejo (Sibarco) y la rana (San Rafael); el segundo elemento, el agua, se simboliza con el morrocoyo (Malambo), el puerco espín (Cipacua), el caracol de tierra (Tubará), el caracol marino (Puerto Colombia) y el pez (Galapa); y por último, el elemento aire con la catanea y la cigarra (Piojó).

La comunidad cuenta con una organización sociopolítica tradicional, conformada por el Cabildo Mayor, ubicado en la Casa Mokaná de Malambo, que es determinado como el órgano rector de autoridad u orden que se establece mediante elecciones internas. El resultado establece, por un lapso de tres años, al gobernador del cabildo como máxima autoridad ancestral, y a sus organismos de apoyo como secretaria, procurador y tesorero, entre otros. Además, durante este periodo se eligen cabildos menores o locales, conformados por gobernadores locales y consejos de apoyo elegidos en los territorios de Malambo, Galapa, Puerto Colombia, Baranoa, Usucurí y Tubará.

Las funciones que desempeña el Cabildo Mayor, actualmente representado por el gobernador Roque Blanco, son proteger la Ley de Origen y mediar ante los llamados “occidentales” (que son todos aquellos que no pertenecen



a la comunidad) y los entes territoriales nacionales como el Ministerio del Interior, la Gobernación del Atlántico y las alcaldías municipales, con el fin de servir como puente de diálogo ante determinaciones sobre la parcialidad indígena en asuntos políticos, económicos y culturales.

A su vez, el Cabildo Mayor realiza una asamblea o minga donde, una vez al mes, se reúnen con el Consejo de Ancianos, que lo conforman aquellos cabildantes hombres o mujeres que tienen edad superior a 50 años. Esto es debido a que esa es considerada la edad de la experiencia o sabiduría desde la cual se pueden brindar determinaciones que salvaguarden el presente y el futuro. En el caso del Cabildo Menor, conformado por gobernadores o líderes locales de pueblos autorreconocidos, es el que comunica propuestas productivas y capacitaciones de acuerdo a las necesidades, por ejemplo, en artesanías en totumo.

El conocimiento sobre la naturaleza y la cultura de los cabildantes es otorgada o deliberada por los consejos de



📍 Sitio de reunión mokaná en Baranoa.
Fuente: Erik Méndez. 2017

apoyo, tales como el Consejo de Mujeres, dedicado al tejido de mochilas y alfarería; el Consejo de Hombres que se dedica a la enseñanza sobre la agricultura tradicional; el Consejo de Etnoeducación es el encargado de crear cátedras o programas para la educación en saberes ancestrales, enfocados en la formación temprana de niños y adolescentes; el Consejo de Cultura, el cual dirige las festividades y las conmemoraciones; el Consejo de Salud se rige por curanderos ancestrales que preservan el uso de plantas nativas para curar los males espirituales y corporales de los miembros; el Consejo de Medio Ambiente se encarga de preservar el ambiente natural del resguardo mokaná.

Tradiciones culturales

De las manifestaciones culturales que se practican en la comunidad, encontramos el evento que moviliza anualmente a las parcialidades indígenas: el festejo del Prin-

cesado Mokaná. Este es realizado desde el año 2008, cuando recibieron el reconocimiento. Su propósito es el encuentro de los cabildantes con la identidad cultural, donde inicialmente eligen, a partir de rasgos de parentesco y conocimiento de las manifestaciones culturales, a una niña llamada doncella que representará departamentalmente la cultura mokaná. Alrededor de esta festividad se presentan manifestaciones como la Banda de Niños Pito Atravesado Mokaná y danzas tradicionales como La Cucamba, que hace referencia a un ave que no vuela más de un metro de altura y que imita al dios Hu; la Danza De La Vida y La Muerte, donde aparecen la vida y la fertilidad, representadas en parejas de hombres y mujeres que realizan movimientos de seducción hasta que aparece el golero, haciendo ronda alrededor de estos, intentando detener la vida y asegurando para sí la muerte en la tierra. Por otra parte, durante el princesado se realizan juegos como el concurso de agarre al cerdo, que consiste en engrasar al animal y soltarlo para que la comunidad lo agarre; el juego de la lleva; carreras de mulos; carreras de sacos y la bolita de uñita.

Al mismo tiempo, durante el evento se presenta el Festival Gastronómico, donde se da a conocer el sector económico tradicional basado en la relación con la tierra como fuente de subsistencia, exhibiendo los frutos de la tierra ancestral como guandúl, plátano, ahuyama, ñame, batata, frijón de Zaragoza y patilla. Las muestras gastronómicas se obtienen de la yuca, con la que se realiza el casabe, el bollo de yuca, la arepa de yuca, el sabú, el puré de yuca, la yuca frita, las croquetas de yuca, la malteada de yuca, el pastel de yuca, el enyucado, los rosquetes y las carimañolas; y los obtenidos del maíz como la chicha, la mazamorra, el rungo de millo y la arepa. Luego se exhiben los trabajos realizados a base de tejidos y artesanías, donde hombres y mujeres enseñan y venden collares, bolsos, pulsos, canastos, manillas, mochilas y artículos decorativos a base de materias primas como la palma de iraca, originaria de Usiacurí; el bejuco y el totumo o calabazo.

La comunidad cuenta con una organización sociopolítica tradicional, conformada por el Cabildo Mayor, ubicado en la Casa Mokaná de Malambo, que es determinado como el órgano regidor de autoridad u orden que se establece mediante elecciones internas.

El equilibrio de la naturaleza se presenta por las fuerzas que hay en el territorio. El indígena representa una fuerza que habita en él y su relación crea desequilibrios que conllevan sentir las enfermedades. La tradición oral dice que los curacas o curanderos son los elegidos para la sobrevivencia de los mokaná, respaldados por el dios Hu. Los saberes tradicionales en las curaciones son heredados por ancianos curacas que, a base de plantas nativas medicinales, preparan baños tales como:

El Baño de Guarumo: Usado en niños. Se cocinan en cantidad de números impares (tres, cinco o siete) de plantas, acompañadas por rezos, invocando la sabiduría y la benevolencia del dios Hu para sanar los males que atacan a la semilla de la tierra mokaná concebida en los niños.

El Baño de Malambo: Concebido como el árbol del bien o el mal, es usado para sanar gripas y espasmos.

El Baño de Matarratón: Es usado para aliviar la comezón de la varicela y el sarampión.

Así mismo, se preparan infusiones a base de la hoja de pata de vaca, aranto, leche de la mora verde, hoja de paraíso, guasimo, wahco, hierba santa o hierbabuena, orégano, sábila y toronjil utilizados para sanar desequilibrios como la gripa, fiebre, picaduras de serpientes y golpes.

Conclusiones

El objetivo principal de la investigación estuvo en rescatar los saberes locales, sin embargo, durante la investigación, junto a líderes y cabildantes se exteriorizaron problemas y procesos que enfrenta la comunidad. Entre ellos se pudo destacar la ausencia de empleo, el conflicto social, la falta de autonomía del territorio por no poseer tierras o el título de resguardo, la creación del sistema etnoeducativo, las amenazas y la injerencia de grupos políticos prometiendo el sostenimiento del resguardo ante entes nacionales a cambio de votos en jornada electoral, violando la autonomía política, hecho que está siendo denunciado por parte de los habitantes.

Después del reconocimiento en el año 2008, los mokaná manifiestan que la reconstrucción y la investigación sobre su cultura se realiza en el día a día, por lo que manifiestan que ha sido un trabajo conjunto entre la comunidad, los líderes indígenas de otras etnias, los investigadores y las instituciones de educación superior, logrando planes de salvaguarda como la emisora comunitaria pública Mokaná Stereo, los festivales y el censo de autoreconocimiento.

En suma, el fortalecimiento de la comunidad se ha enfatizado en la conservación del conocimiento ancestral con el programa “Proyecto Educativo Comunitario de Indígenas Mokaná” en el que docentes etnoeducadores están en la construcción de cátedras para la constitución de escuelas dirigidas a niños y niñas. con el respaldo de las universidades del departamento del Atlántico, con el fin de formar a los cabildantes para liderar la comunidad.



📷 Artesanías en palma de iraca.
Fuente: Erik Méndez. 2017

Lista de referencias

Blanco Barros, JA (1987) Plática al indio hecho por el oidor Juan de Villabona Zubiurre en la visita oficial que hizo al pueblo de Tubará – agosto de 1610. En: San Luis Bertrán en la Historia y en la Geografía del Departamento del Atlántico. Anexo No. 17.

Hoz Siegler, A y Baquero Montoya A. (2010) Cultura y tradición oral en el Caribe colombiano: propuesta pedagógica para incorporar la investigación: recolección de la tradición oral en el Departamento del Atlántico. Barranquilla Colombia, Ediciones Uninorte.

Trillos Amaya, M. (1998). Ayer y hoy del Caribe colombiano en sus lenguas. Observatorio del Caribe Colombiano, Ministerio de Cultura, Universidad del Atlántico, ICFES y Sistema Universitario Estatal del Caribe, SUE. Bogotá. ■

LOS ARHUACO.

EL TRASEGAR CONSECUENTE DEL AYER Y LOS NUEVOS



RETOS Y DESAFÍOS CULTURALES DEL CONOCIMIENTO ANCESTRAL DEL PUEBLO ARHUACO



📷 Vista panorámica capital del pueblo arhuaco – SNSM.- Foto: Ati Gúndiwa Villafaña Mejía. 2012

Por: Dwinaríngam̄ Makú y Ati Gúndiwa

“El Derecho en sus distintas expresiones es parte esencial en la vida diaria de toda persona. Conocerlo es obligación porque el Derecho rige nuestros comportamientos y a la vez que nos exige, nos protege”.

José Gregorio Hernández Galindo

Resumen

La Ley de Origen, concebida como máxima autoridad de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de los pueblos hermanos de la región Caribe, consiste en hacer un engranaje armónico de pensamientos que tejen la estructura del universo y las constelaciones espaciales, que se arraigan desde el origen con el nacimiento de un niño o una niña, de una planta o de un insecto, de una palabra o una melodía.

Estas son otras formas de comunicación integral entre el plano tangible y el intangible, que representamos la especie humana en el entorno am-

biental. Esto es lo que prevalece en la razón de ser de nuestras generaciones para que nuestra juventud y nuestra niñez presente, conozcan el ayer, se motiven por el presente y se impulsen a dinamizar sus ganas y voluntades de poseer un sentido de pertenencia para cuidar y proteger la madre naturaleza como cuna y fuente de vida de todos.

Introducción

La dinámica secuencial de tiempo y espacio que describen los escenarios de origen, son los hilos conectores para incentivar la realidad del presente y permiten configurar el futuro de la cultura que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta

SNSM concebimos como el movimiento cíclico de la palabra, desde que solo fue pensamiento. El contenido y la estructura del presente artículo no es una improvisación de sus autores, sino que, el propósito del mismo, exclusivamente responde a una necesidad urgente, en especial, en nuestra juventud indígena en vista de los distintos factores internos y externos que atentan y debilitan paulatinamente el estatus cultural que por derecho propio debemos mantener los pueblos originarios de la SNSM, y en la integralidad territorial y espacial del Caribe colombiano.

La breve historia, y no amplia y compleja como efectivamente son sus argumentos culturales, es suficiente para escribir un sinnúmero de libros. Por eso, en esta ocasión solo nos limitamos a escribir para compartir, quizás de forma escueta, lo que el Mamo Camilo Izquierdo, del pueblo arhuaco, nos relató cuando le preguntamos, ante la presencia expectante de jóvenes, sobre cómo veía él la situación actual de la cultura y las condiciones

1 Integrante del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. Por su excelente y ejemplar trayectoria ejercida en su vida familiar y comunitaria, es autoridad tradicional al interior de su etnia y considerado así mismo en los demás pueblos originarios. Personaje de amplio conocimiento y experiencia sobre la problemática general que atañen a los cuatro pueblos indígenas de la SNSM.

2 Miembro activo de la comunidad arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estudiante de Economía en la Universidad del Magdalena y presidente de la Asociación de Estudiantes Indígenas de la misma universidad (ADEIUM).

de la Ley de Origen frente a la pervivencia de los Mamos, encargados de esa sagrada misión. Esta primera parte es preferiblemente esa introducción histórica para avivar motores en la atención humana.

Sobre el pasado histórico del pueblo arhuaco, advertimos que es un tema bastante trajinado por distintos medios de divulgación por autores externos. Consideramos que ya no cabría duda de que todo el mundo sabe y conoce la información. Sin embargo, en esta ocasión lo escribimos entre pensamientos y manos indígenas, pues no es lo mismo que otros digan o escriban de nosotros. Bajo esa condición ética elaboramos un texto sucinto con la idea de que luego podría servirnos como instrumento para ejercicios pedagógicos con los jóvenes de la misma comunidad. Por razones explícitas, los autores del escrito somos personas absolutamente convencidas de que el proceso del relevo generacional de los pueblos indígenas es factor primordial y que, por derecho propio, ya está sobre sus hombros la obligación y la responsabilidad consigo mismo de garantizar la permanencia y el seguimiento de su identidad cultural.

La integralidad textual básicamente se perfila hacia la concatenación de tres momentos específicos: 1) la mirada retrospectiva de lo que antes pasó en el pueblo arhuaco para que propios y extraños tengan una noción como referencia analítica y punto de partida hacia la reflexión siguiente; 2) a grosso modo esboza la trascendencia del pensamiento indígena frente a la problemática actual en la que nos encontramos los pueblos originarios de

la Sierra Nevada; no obstante, esto no implica quedarnos solo lamentando como simples víctimas de la adversidad externa, sino que le apostamos a fortalecer “nuestra voz en nuestra propia voz”, que despierta el dinamismo coherente en nuestras mentes colectivas para digerir de forma eficiente el mensaje escrito. Luego, con estos insumos de ideas, llegamos al escenario último, 3) planteando nuestras percepciones y propuestas que enfatiza la necesidad de materializar espacios de diálogo intercultural que sirvan como cámaras de oxígeno para el entendimiento del amable lector; nuestras reflexiones conclusivas se orientan hacia la juventud y los jóvenes estudiantes, los niños y la comunidad que en conjunto ostentamos la posibilidad de ser garantes de nuestro legado de origen.

En síntesis, entendemos que el prolongado trasegar del ayer frente las complejidades culturales, sociales y políticas actuales y, más la incertidumbre generalizada en todos los ámbitos de la cotidianidad, hace que avizoremos un futuro bastante incierto en el que cada uno de los lectores indígenas y no indígenas tendrá que contribuir con su valiosa atención y análisis. El objetivo es que esto se convierta en verdaderos laboratorios humanos para generar y elaborar el respeto y la comprensión entre pensamientos distintos, procedimiento que no se logra de un día para otro, ni haciendo dispendiosas explicaciones que no conducen a nada útil, sino que la urgencia es trascender nuestras energías hacia cómo asumir nuestros compromisos ambientales y culturales, recordando la agonía de un planeta del que hacemos parte.

RELATO DEL MAMO CAMILO SOBRE LA DESTRUCCIÓN DEL ESPACIO SAGRADO DE BUNSÍMAKE

Nuestra historia relata la tradición arhuaca. Cuenta que, en el sitio donde hoy día está la edificación del colegio de bachillerato Centro Indígena de Educación Diversificada CIED, de Nabusímake, y antes de ocurrir la incursión de la agresión capuchina, ese sitio era un plano físico muy bonito y era un lugar sagrado. Estaba una gran roca muy respetada, de color blanco resplandeciente, y se hallaba un “Gwiáchuntü” (piedra sagrada) llamado “Bunsímuke”. Su fuerza visual era incontenible; allí nació el pensamiento, ahí amaneció el primer día de luz del universo, nació todo: era el símbolo del amanecer de todo lo que existe.

En ese tiempo, al lado, junto a “Bunsímuke”, había una gran Kunkurwa (templo sagrado) y unos Mərundwa (árbol sagrado) donde la comunidad se reunían a cumplir sus compromisos y obligaciones culturales que habían cuidado por muchísimo tiempo atrás. Por esa época no se tenía otra figura de autoridad sino los Mamos y sus Mayores de apoyo tradicional. De la palabra “bunsi” (blanco) trascendió el nombre “Bunsímuke” original. Pero por encima de lo sagrado y lo cultural de ese espacio, allí, sobre ese plano tradicional, bajo la orden de la Misión Capuchina de la Iglesia Católica, fueron construidas las ins-

talaciones del Orfanato de las Tres Ave María.

Esa gran roca sagrada fue destruida, luego triturada para ser incorporada como simple material para reforzar la construcción del orfanato y la iglesia. La Kankurwa fue violentada y destruida; obligaron a nuestra gente a que sus tirantas fueran colocadas en esa construcción. Con ese afán de “los curas” de someternos, destruirnos cultural y socialmente, forzaron a cortar nuestros árboles ancestralmente sagrados, “M̄rundwa” de “Bunsím̄ke”, que eran de atractiva frondosidad, con tallos de enorme grosor y de gran altura.

Bajo amenaza ordenaron que, con esta madera, se construyeran grandes canoas colectivas para fermentar guaparo, para luego ser colocadas dentro de una de las casas del pueblo. Estas canoas eran de enorme longitud y peso; requerían de mucha gente para transportarlas y de enorme capacidad para fermentar grandes cantidades de bebida embriagante. Luego la gente era obligada a consumir y provocarles las consecuencias de las borracheras.

Todo estaba muy bien premeditado para satisfacción de sus fines nefastos contra el sistema de conocimiento y nuestra forma de gobierno propio. Así comenzó la imposición de un nuevo sistema de mandos y autoridad ajena a los orígenes. Con la incursión capuchina en nuestro territorio tradicional “Bunsím̄ke” en 1916, todo cambió negativamente. Nuestro sistema cultural de vida se rompió en su estructura de tiempos y espacios ancestrales. Esa gente vestida de negro no respe-

taba a nadie, todo se tenía que hacer solamente bajo el mandato impuesto por ellos.

ORIGEN Y PRESENTE DE NUESTRO IDIOMA IK̄Ń

En el principio, nuestro idioma no existió así con los sonidos como lo hablamos actualmente nosotros. En aquel “Sein zare” (origen intangible) del mundo, nuestro “Ga’k̄Ńnam̄” (sistema de voces) creado como instrumento sagrado de vida del pensamiento, primero existió solamente en estado intangible, que la Madre Universal cuidaba con mucha prudencia, lo mantenía protegido en lugar reservado, en una K̄nkurwa exclusiva que solo ella sabía, porque temía que por algún descuido se lo podían arrebatar.

Del idioma ik̄Ń, después de transcurrido mucho tiempo en estado espiritual, la Madre sintió la necesidad que debía “entregar” el instrumento del habla pero que ya fuera poseído de la vibración de ruidos y sonidos para el uso colectivo de sus hijos. Sin embargo, a pesar de que era consciente de la necesidad existente sobre el lenguaje, esa entrega no la realizó de un momento a otro; fue un largo proceso de experimentos diversos; ante todo, puso a prueba distintos procedimientos empleando órganos vitales por separado, para verificar y comprobar cuál podría ser el conducto más adecuado para una eficiente comunicación.

La necesidad de entrega del idioma con sonido surgió porque el ser indí-

gena espiritual había nacido desprovisto de todo conducto para comunicarse con los demás. Era un ser que nació sin ojos, sin oídos, sin nariz, sin orejas; aquello es una enseñanza cultural para hoy, cuando lo vemos descrito gráficamente en las rocas sagradas, donde están dibujadas las fases de transición de la palabra espiritual al plano físico del lenguaje de sonido humano.

Cumplidos esos procedimientos previos fue cuando la Madre tomó la decisión de hacer esa “entrega social y espiritual” de nuestro idioma. Por eso, desde aquella voluntad materna seguimos hablando nuestro lenguaje, donde el cuerpo espiritual del lenguaje de “Sein zare” aún pervive en la palabra y en la comunicación de los Mamos con los “Marunsama Jina” (elemento de poder del Mamo) y los “Ka’duk̄w̄ Jina” (espacio sagrado donde el Mamo se sienta a ejercer el poder) a partir de Seinkutumaku (Línea Negra) que encierra nuestro Um̄Ńk̄ŃŃ (territorio SNSM) como imagen central del Universo.

Esto significa que, desde el origen, nuestro órgano “KoríḡŃŃ” (lengua), principal responsable de estimular la vida hablada de nuestro “Ga’k̄Ńnam̄”, ha tenido especial relevancia como madre y raíz de la palabra en movimiento, y su principal lugar donde se debe realizar el respectivo pago, por su permanente misión con el pensamiento, es “Gorék̄ŃŃ” (sitio sagrado), un importante Sitio Sagrado del pueblo arhuaco que queda un poco más arriba de donde se une el río Nabusím̄ke con el afluente de Mako-geka. Ahí está ese “Gwiách̄ŃŃ”.

DIFERENCIA ENTRE IKʷN Y BUNACHʷN

Desde la reflexión anterior se diferencia claramente que nuestro “Ga’kʷnamʷ” posee unas raíces lingüísticas propias que, desde su origen, lo identifican como tal. Mientras que el idioma castellano también tiene su propia estructura, esa es totalmente diferente y es una particularidad comunicativa que diseña su propia base de principios en el conocimiento externo. Sin embargo, es importante establecer la diferencia categórica entre estos dos idiomas, lo cual implica manejar con cuidado sus reglas, sobre todo durante el proceso de enseñanza/aprendizaje cuya motivación obliga a no descuidar las raíces diferenciales, a no olvidar su historia ancestral, desde cuando el mundo era intangible; todo ello significa no revolver su estructura particular con incidencias de otros idiomas. La gran diferencia se da en la práctica, asumiendo con vigor la intensidad pedagógica que ilustra cómo organizar su estructura lingüística, que consiste en priorizar de qué manera armonizar adecuadamente el criterio de complementar la reciprocidad entre el idioma ikʷn y el castellano sin generar miopías ni contradicciones que afecten la salud integral de nuestro idioma milenario.

CAMBIOS DE AUTORIDAD Y GOBIERNO

Por una parte, la actual imagen del centro de gobierno de Nabusimake

es una gran demostración de resistencia cultural, social y política. Sin embargo, su conjunto físico de casas construidas no tiene un asiento de origen tradicional, sino que es una clara muestra del efecto impostor del sistema de los capuchinos que hizo todo para destruir, en los indígenas, sus formas organizativas culturales, y someternos a estar concentrados en un espacio inmediato, que les permitiera forzarnos de modo más fácil, aplicando sus improperios e imposiciones arbitrarias. Por lo tanto, la reflexión del ayer no se entiende como una manera de agredirnos a nosotros mismos, sino que es comprender la trascendencia de lo que dice la oralidad del Mamo arhuaco.

Antiguamente, la gente del pueblo arhuaco tenía como costumbre tradicional reunirse y concentrarse con mucho rigor espiritual solamente en Numaka, único Centro de Gobierno Ancestral, sitio y espacio principal, donde absolutamente todo tuvo origen. Entonces la estrategia de los “misioneros” junto con el inspector de policía era literalmente acabarnos y destruirnos a la fuerza. Mediante actitudes humillantes, así como hasta llegar al extremo de que el hombre blanco, vestido de sotana, con revólver en cintura, amenazaba y obligaba a nuestra gente desprotegida e impotente a construir casas más cerca de ellos para poder desarraigarnos de lo nuestro.

El pretexto misionero de construir un poblado encerrado de muralla de piedras los favorecía para tenernos en la mira de ellos. El capricho de los capuchinos de obligar a la comunidad indígena a construir un nuevo pueblo

con ubicación central, obligando a la comunidad, fue simplemente una estrategia malintencionada para ellos poder garantizar la osadía de protagonizar, de forma más fácil, el dominio sobre nosotros.

El Mamo cuenta cómo a esa gente de sotana no le importaba el respeto a la autoridad del Mamo y mucho menos a sus autoridades de apoyo tradicional. Cuando sabían que el Mamo jefe de Numaka se encontraba en trabajos tradicionales y en “Marʷneykʷ” (trabajo tradicional en ayuno), inmediatamente enviaba a sus súbditos (semaneros) con la orden tajante de traerlo como sea, a la fuerza y en contra de su voluntad, y cuando lo traían al pueblo enseguida la autoridad de sotana ordenaba que el Mamo fuera puesto en el centro del escarnio público en vista de todos.

La opinión externa debe saber que desde épocas remotas y en el tiempo actual es un precepto cultural que al Mamo y los miembros de la comunidad, en determinados trabajos tradicionales, la Ley de Origen les exige no consumir alimentos con sal durante el tiempo que la Madre espiritual lo establezca. Por eso, ya con el Mamo puesto allí en medio del público venía lo peor para la cultura indígena, pues es cuando los jefes de la iglesia católica de aquel tiempo, bajo amenaza, ordenaban obligar al Mamo a consumir comida hecha con sal y que, a pesar de los ruegos del Mamo, quien suplicaba que por favor tuvieran consideración, que no hicieran eso con él, no valía y sin ninguna contemplación fue cometida dicha gravísima violación del “Marʷneykʷ”: lo hacían comer alimentos impedidos en ese mo-



© Mulkuakungwi SNSM. 2018 Foto: Devis Lacera.

mento por la Ley de Origen, que fue un acto deplorable en contra de uno de los principios pilares de la cultura arhuaca. Con esa constante agresión, los Mamos ya no podían gobernar con tranquilidad sus costumbres y tradiciones propias.

Todo lo que sucedió en el pasado, y lo que todavía cuentan nuestros Mamos, exige pensar muy bien en estas recordaciones para no confundir ni enredar nuestro pensamiento, que permita entender que no es solamente echarle “la culpa” al de afuera, sino que es un momento de autodiagnóstico para reflexionar también sobre la responsabilidad de nuestra condición de ser *iktá*, porque sería muy grave si no reconocemos nuestros errores y falencias expresadas en una autoconfección sincera.

Nunca habrá “*Ga’kūnamū*” suficiente ni completo para transmitir y explicar a la nueva generación lo que realmente sucedió en esos tiempos de angustia y zozobra de nuestros ancestros y antepasados, porque muy poco se sabe sobre esos aspectos trascendentales, para que todos y todas, hombres

y mujeres, niños y niñas, sepan todo el impacto de agresión que sufrimos desde aquel pasado reciente.

SOBRE EL PRESENTE Y FUTURO DEL CONOCIMIENTO

El sistema de conocimiento ancestral del pueblo arhuaco está estructurado en los lineamientos generales como directrices del mandato establecido por la Madre en la Ley de Origen, que es la máxima autoridad que rige la actitud y el comportamiento espiritual de sus miembros étnicos. Vale precisar que en cada uno de los pueblos indígenas que habitamos el territorio de la SNSM, todos estamos orientados en la aplicabilidad del sistema de conocimiento, interpretado por cada una de las lenguas cuyo fundamento proviene desde los mandatos de protección y conservación de la vida como marco rector del conocimiento para la armonía y el equilibrio del hombre con la Madre naturaleza.

Es por ello que en la jurisdicción tradicional de Nabusímake aún está

vivo nuestro sistema de conocimiento que la Madre dejó en los “*Ka’-dūkwtá*” de Numaka, Sewkúmtake, Tirugeka, Seykwínkuta. También está Ati Jóruwán, Jwíriwán, Serechtán, Ka’sunapunktáyán, Go’rékután. Alrededor de Nabusímake están los Kwímákuntá (cerros sagrados), nuestras Kunkurwa ancestrales: Inarwa, Búnkuta, Burukútití, Jwíchuchú, Kurúkuta, Bunwana, Jwisingeka, en los cuales se mantiene el fundamento de todas nuestras tradiciones del pueblo arhuaco de la SNSM.

Por una parte, los miembros arhuacos sabemos que aún poseemos muchas cosas importantes como los Mamos, los Sitios Sagrados, los elementos de usos tradicionales, etc., pero por otra parte no podemos esconder nuestra angustia ni negar que estamos muy preocupados por el presente y el futuro de nuestro “*Kunsamū Jina*” (historias y tradiciones que estructuran el Sistema de Conocimiento Ancestral) porque la pregunta obligada es ¿qué va a ser de nosotros los arhuacos, viendo que actualmente los Mamos, casi todos, se van muriendo? Ya nos

estamos quedando solos. Entonces, cabe la pregunta otra vez, ¿cuántos Mamos quedan en vida por Nabusí-make o por Serankwa? ¿Cuántos habrá por Jua'noswí, Séynimin y en otras comunidades? Es muy triste decirlo, pero la verdad solo queda uno o dos Mamos por zona o por comunidad, situación que es profundamente preocupante cuando hablamos de territorio, cultura y conocimiento.

El Mamo se cuestiona expresando que no es suficiente que solo él sepa y conozca que aún existe en vivo nuestro sistema de conocimiento espiritual, sino que la pregunta inversa es ¿qué estamos haciendo las comunidades y los dirigentes en general para potencializar lo poco que aún nos queda? Insiste, ¿cuántos niños aprendices tenemos para ser los próximos Mamos? ¿Entre todos los miembros del pueblo arhuaco, qué estamos impulsando para lograr la permanencia y el seguimiento de la cultura? En vista de estos interrogantes, realmente estamos frente a una situación bastante difícil en la cultura. Y lo más preocupante es que no se está haciendo ningún esfuerzo para recuperar, fortalecer y robustecer nuestra identidad en las condiciones auténticas que merecen ser y estar en la SNSM.

HACIA LA TRASCENDENCIA DEL PENSAMIENTO INTERCULTURAL

Es una oportunidad proactiva compartir algunas ideas que se despren-

den del alma y del corazón, con la sinceridad y el respeto que halaga el potencial humano de un relevo generacional vibrante. Qué maravilloso es ser parte de esa fuente de capacidad y talento que interpretará sin rodeos el mensaje inmerso en este artículo, tras concebir las palabras dibujadas desde el universo del pensamiento, que serían simples cavidades inútiles sin la importancia intangible, si no es calada desde la energía intrépida y fugaz que en cada instante nace, crece y recrea la vida en ti.

El aprovechar este espacio con la libertad de expresar algunas ideas, es parte del ejercicio democrático desde que la Constitución de 1991 confirió a Colombia el carácter de país multiétnico y pluricultural, cuyo precepto quedó consagrado explícito en el artículo 41 de la Carta Política como obligación del Estado, pero que hasta ahora tiene en total abandono. Es un histórico desafío pedagógico, político y jurídico que obliga a los estamentos estatales a transformar la heterogeneidad poblacional en una nueva sociedad nacional de equilibrio y armonía racional, con capacidad de aprender y desaprender paradigmas, armonizar aspiraciones y expectativas de pueblos e instituciones, de generar espacios de acercamiento y diálogo entre pensamientos y concepciones diversas.

Recordando que estamos frente un tiempo globalizado donde todo el mundo habla sobre el origen y el futuro de las cosas habidas y por haber, hasta el punto en que ciertas personas ajenas, que no son parte biológica de los pueblos indígenas, se pavonean

ufanándose de ser más indígena que los mismos de la cultura, llegando a sentirse y hasta con derecho de llevarse encima la representación y la vocería ante escenarios públicos y privados que frecuentan para analizar temáticas de orden interno y externo, relacionados con territorio y cultura de los pueblos de la SNSM.

Lo anterior implica la desconexión entre el cordón umbilical del hombre civilizado y los valores sagrados del universo de vida cultural y ambiental. Esto es fácilmente detectado con el desprendimiento social de este del medio natural, lo cual empeora la preocupación en pueblos y comunidades, sin que la incidencia signifique nada para nadie, pero invita a que se pellizque a crear otras estrategias socio-pedagógicas que propicien estimular la concurrencia de pensamientos diferentes para una participación humana más activa y protagónica, mediante la formación y la conformación de jóvenes con vocación de liderazgo que siguen luchando por defender y mantener con vida la integralidad de la Madre naturaleza y la sociedad.

Además, el deterioro progresivo del universo pensador del individuo complejiza de forma rampante la inconsistencia de la normatividad cultural, jurídica y legal de la política académica y pedagógica, pues no solamente se reflejan en el vacío de la teoría institucional de cuatro paredes y no solo mirando el marco de la inversión presupuestal. Esta mirada dice que la más alta dimensión de la preocupación humana está en el enorme flagelo de desconocimiento e ignorancia social, que se expande como la peor

pestilencia que carcome las entrañas de los principios que tejen el universo del pensamiento de la juventud, los niños y las mujeres; se expande a ese determinante potencial que edificarán los pilares para encumbrar un sistema educacional inspirado desde la vocación de gratitud a la Madre Naturaleza por el agua, bosques, montañas, aire, mar, rocío, amanecer, etc.

De manera que la preocupación convoca a indígenas y no indígenas a darse la oportunidad, o a darse “la pela” de cuestionarse si efectivamente el fortalecimiento de la identidad cultural y el ejercicio autónomo de los pueblos se alcanzan con más alharaca de seguir produciendo videos, más productos filmicos, audiovisuales, fotos, libros, revistas, reportajes, declaraciones, etc., donde otros se jactan en eso, quizás como hazaña de apoyo fehaciente creyendo que sí están fortaleciendo la identidad cultural, lo cual es una gran mentira de angustioso impacto que embelesa a incautos y a “permissivos civilizados”. Es que ahora todo está volcado a impulsar y promover la retórica de la oralidad irresponsable, aunque en algunos casos ni sabrá lo que está diciendo, sin embargo, parece estar convencido de que el método del “bla, bla” es el garante de la pervivencia de la cultura y el sistema de conocimiento ancestral de los pueblos kogui, wiwa, arhuaco y kankuamo de la SNSM.

En todo caso, el análisis de estos aspectos negativos de impacto interno y externo no genera ni tristeza ni vergüenza de nada, sino que recrea el espíritu de coraje y rabia cultural, viendo que después de más de 500 años de civilización educadora, los pueblos originarios de raíces prehispánicas aún no hayan alcanzado a ponderar esa diferencia de fondo con altura. Las remotas recordaciones de épocas de infarto son un incitador que provoca a preguntarse ¿cuál ha sido el

papel preponderante que ha jugado la academia en la formación de la nueva sociedad civilizada? ¿En qué han incidido los grandes y célebres intelectuales que se inmortalizaron escribiendo carreta barata sobre la SNSM y los pueblos? ¿Cómo así que esta misma sociedad milenaria mira con pleitesía a semejante atrevimiento de los que no entienden ni saben de ella?

Es cuando la crítica constructiva impulsa a mirar hacia atrás, que nos permite identificar factores de riesgo y amenazas generados desde el ayer aborrecible, así como percibir con más realismo las inconsistencias que subsume a la humanidad y el entorno integral que constituye el órgano de vida de este planeta en agonía. No estamos soñando en utopías somnolientas ni confirmando acciones de lejano alcance de la sociedad milenaria, sino que la convocatoria del mensaje es respetar y valorar el tesoro de la vida y la existencia reflejada en la integridad biológica, cultural y espiritual de un mosquito, un pájaro o una hoja seca que ondula con la danza vibrante del viento; es desafiar si de verdad somos capaces de integrar y desintegrar al mismo tiempo el espacio de vida, si poseemos el principio de la intrepidez de aprender y desaprender lo que corresponde a la dimensión de universos pensantes en cada individuo; es disentir si existe o no la capacidad y el altruismo humano para identificar el “reconocimiento ignorante del yo egoísta”, investido de espectro destructor que carcome en el mundo la vida.

Igualmente, este espacio de pensamientos colectivos y asociativos trae a colación la densidad imaginaria de la tanda de opiniones y conceptos de ilustres académicos y catedráticos de talla nacional e internacional, que platican sobre la Madre naturaleza, de pueblos indígenas y de comunidades locales, que por mucho que hinquen

hacia delante su tesis nunca podrán salirse de sus parámetros de occidente. No pueden desbordarse de la frontera que impone la concepción mediática de las cuatro paredes que campean, fluyendo la grandeza económica del capital mundial ante la ignorancia de muchos que ven y no ven nada. El surgimiento de “supuestos indígenas transformados, quizás del tercer milenio”, tranquilamente podrían creerse hasta con autoridad moral para sermonear de cultura, Sitio Sagrado, Línea Negra, etc., como animalillo domesticado que vocifera la sonoridad ingenua de unas palabras, simples expresiones sin sentido hasta para el mismo orador que lo dierta.

La cultura enseña a encender luces en el pensamiento para entender e interpretar la profundidad inmersa desde el contenido simple de una palabra original hasta la complejidad del universo de “Sein Zare”. Ahí está el reto generado desde el espíritu analítico que desafía a entender otras formas distintas de sentir y pensar con la fuerza de la interconexión de mente, corazón y vocación humilde, de manos de un hijo y una hija del pueblo arhuaco de la SNSM. En asuntos culturales es innegable interpretar el valor y la importancia que tiene la teoría estampada en libros y cuadernos finitos; todos ellos exigen el justo nivel que les corresponden; por tanto, se respeta la hipótesis de enfoque diferencial mirado desde fronteras de letras y números cortoplacistas de argumentación teórica.

Estas ideas orientan a pensar hasta qué punto es valorado el fundamento de vida que contiene el sistema de la oralidad tradicional de los pueblos indígenas, que sin letras ni números estéticos y sin afán de objeciones de estilos y de modalidad léxica, expresa lo que dice a profundidad. En su adentro prescribe el cuerpo integral

de los elementos de vida que interconectan sus funciones y construye el camino de la integralidad ampliada al infinito de su contorno social: el universo como nave y morada de vida integral y estructura existencial. El crecimiento de la enseñanza de origen no se aprende a través de pañitos de agua tibia ni con el disfrute de momentos frágiles de equivocarse, sino que la norma encarece la necesidad de fortalecer y de desarrollar las entrañas del pensamiento y el espíritu, para que se fusionen como herramientas útiles para la humanidad.

El trasegar cíclico del día y la noche están interconectados para armonizar una secuencia lógica de un ayer con las perspectivas dicentes del aquí y el ahora del presente de los arhuacos. Dando sentido a que el fenómeno suceda en una explícita pedagogía de origen para que el ser pensante alcance a entender y no olvide de dónde viene, dónde está hoy y hacia dónde está destinado a viajar, sobre la base de respeto y cumplimiento de las normas que la vida exige. Imagina que el buen estudiante madruga para afilar su pensamiento y quiere terminar bien su proceso de formación académica, mientras que el perezoso se relaja más de la cuenta porque cree que su avance académico es parte de su suerte económica.

El análisis busca valorar las historias y las tradiciones sobre hechos, acontecimientos y circunstancias del ayer cultural que llega a nosotros esencialmente para detenerse en la concepción primigenia de la mujer en los pueblos indígenas. Una concepción exenta de interés poético o literario, pues sus términos explicativos no son motivos para engolosinar expresiones filosóficas que halaguen al oído equivocado de nadie. Se trata de reflexionar sobre el origen de la integridad existencial generada en la concepción del sol, el agua, los sitios sagrados y

cada uno de los elementos que son hijos e hijas de una madre de origen, porque el prodigio de la continuidad de la vida está expresa en sí misma. La presencia de la mujer indígena es la fiel concepción del ser madre de la creación de vidas, sobre quien hasta las mismas lenguas maternas se quedan cortas a la hora de ponderar la fuerza femenina como principal fundamento de la universalidad humana. En realidad, la creciente miopía humana del tercer milenio impide establecer diferencias razonadas frente a los problemas que suceden a nuestro alrededor, donde lo más detectable es la cada vez más decreciente extensión de los picos nevados, ríos y ojos de agua que se secan, espantosos veranos que a todos asusta, el efecto de tiempos locos desordenados por la actitud irresponsable del hombre, que se convirtió en un sujeto insensible (o quizás un objeto obsoleto) que ni siquiera se pellizca viendo aún los calamitosos desastres que lo atropellan.

Como parte de la diversidad de pensamientos existe el enorme e imperdonable error humano cuando, de grandes sectores de la dirigencia del liderazgo social, su deleite particular solo se limita a hablar sobre temas de ponderación económica, de megaproyectos con grandes ofertas de inversión, sin excluir el olfato del interés individual; se ufanan de la relación diplomática internacional con Estados y altos gobiernos de la hegemonía mundial. Esto evidencia que no existen espacios ni tiempos posibles para tratar sobre la importancia del proceso generacional de los pueblos indígenas y tocar la compleja situación que afronta la juventud y la niñez; sino que es con dignidad y respeto como la conglomeración humana de nuestros hijos, que hoy representen una oportunidad de opciones posibles, será que la vida pueda seguir en cuna consciente de la pervivencia

y el seguimiento recíprocos entre sí, entendidos como hombres y mujeres, de adultos y juventudes, conformados en una misma unidad de vida con el universo. La oralidad de las comunidades locales infiere preguntarse ¿qué hemos entendido desde aquel concepto de universo con relación a los personajes resplandecientes que vemos en el firmamento, las cosas físicas que vemos en tierra seca, lo que vemos en el mar, como barcos anclados? Fácilmente estos ojos físicos los detectan inmediatamente, pero la orientación no termina ahí en la mirada del inmediateismo físico, sino que el propósito es trascender el pensamiento hacia ese otro universo constituido de la fuerza energética del niño que nace hoy o el niño que pronto nacerá, de ese joven que hoy es un adolescente empeñado en su vocación profesional y mañana será un universo adulto, pronto con carácter de asumir la condición de ser padre o madre de familia. Mientras evoluciona el proceso del pensamiento crítico es indispensable la disposición para explorar el tema que sigue.

ESPACIO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

La idea proyectada al escribir este mensaje, no se inspira ahora por efecto de un factor coyuntural que haya encendido la chispa de luz en la cobertura del pensamiento arhuaco; sino que el sentido profundo del momento va mucho más allá de la inmediatez humana, tanto que podría ser la respuesta tardía de lo que debía ser luego de muchos años un contacto empírico con la cultura y el abrazo permanente de la Madre naturaleza, que a través de su lenguaje espiritual enseña la inseparabilidad de sus mandatos. De allí se percibe que de esa confluencia de historias y tradiciones culturales se fun-

damenta el diálogo intangible del universo con nosotros, que como fuente diáfana de horizontes resplandecientes llega al pensamiento como ápice de encuentro espiritual de la razón, la existencia y la reciprocidad de la vida integral entre todo lo que existe.

Por eso, el diálogo entre humanos supone que hay que propiciar el encuentro entre visiones, culturas, proyectos de vida, sensibilidades y experiencias que no coinciden, que se contradicen, que contienen disputas y disensos porque son a la vez imagen y representación integral del universo, pero también proyecto y producto de la diversidad humana y del entorno del sistema de conocimiento ancestral. Se considera así, porque se acepta la idea de que el territorio y la Ley de Origen son un crisol de experiencias,

sensibilidades, lógicas y relaciones de diversa procedencia de la SNSM de cara a la humanidad y el mundo.

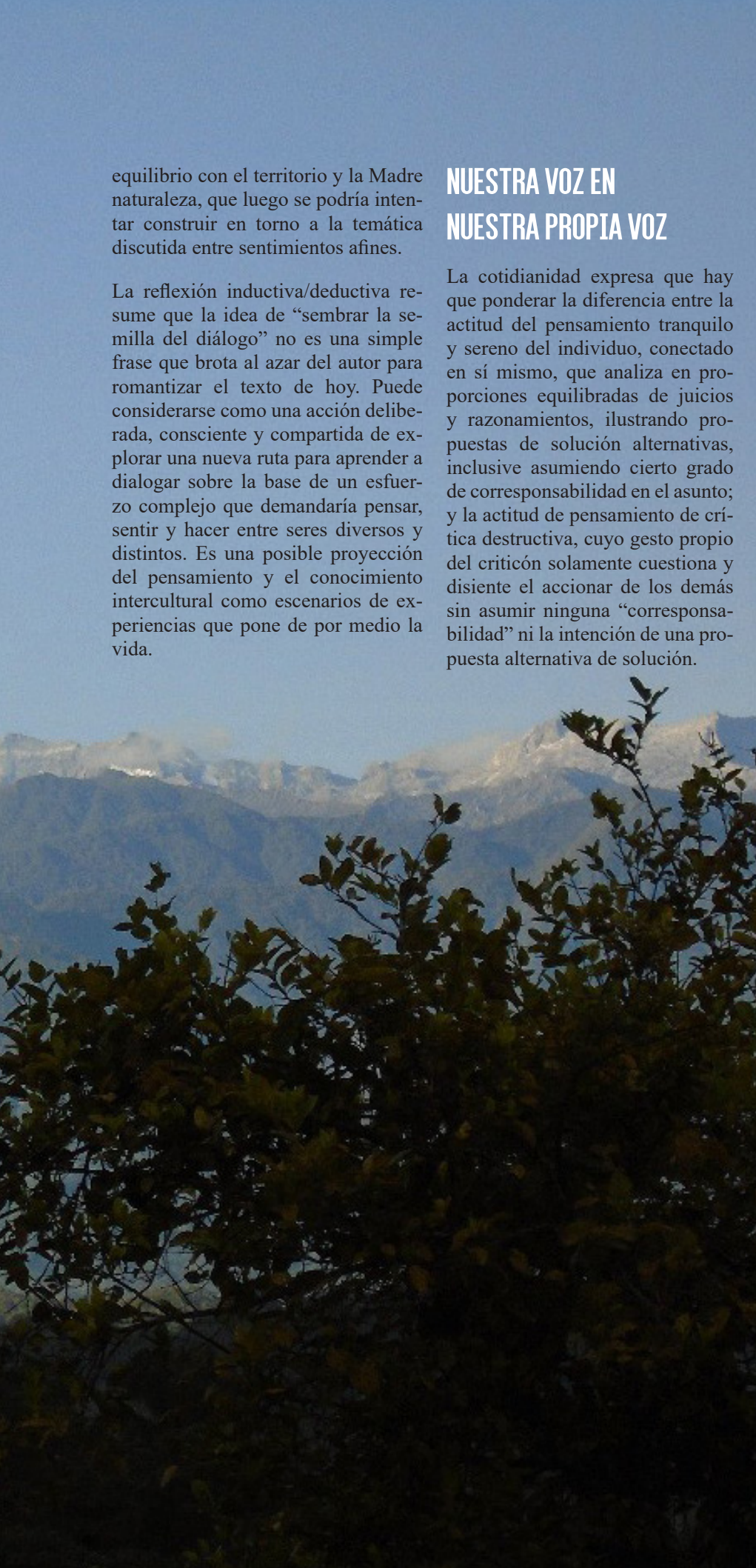
Por ello, pretender disolver el carácter diverso y relativo del sustrato profundo del territorio en la Sierra Nevada y el sistema de conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, para erigir una sola forma de experiencia o relación atribuyéndole un carácter absoluto, universal o eterno, solo al otro, es un procedimiento inadecuado y la reincidencia un error histórico. Definitivamente, no se trata de sacralizar o desacralizar formas de vida creadas por las comunidades indígenas, o las comunidades campesinas, o las comunidades externas.

Sí, efectivamente sembrar ese diálogo intercultural no es fácil, es un enorme esfuerzo, arduo, paciente

y desarmado, que abre unos surcos como puentes y oídos profundos para escuchar, analizar y diferenciar entre distintas experiencias, sensibilidades y anhelos afines, con el propósito de compartir valores profundos para la preservación y el mejoramiento de la vida espiritual y cultural entre congéneres de una misma nave espacial: el universo.

Entonces, sin rodeos podemos decir que el concepto de diversidad y relatividad son nociones claves para comprender la relación entre los grupos humanos y la naturaleza: su forma metabolizada en el territorio y el sistema cultural del conocimiento ancestral, que brinda pistas mutuas. Así como hoy, cada instante es una invitación del universo para sembrar el diálogo entre nosotros, es el consenso del pensamiento para la armonía y el





equilibrio con el territorio y la Madre naturaleza, que luego se podría intentar construir en torno a la temática discutida entre sentimientos afines.

La reflexión inductiva/deductiva resume que la idea de “sembrar la semilla del diálogo” no es una simple frase que brota al azar del autor para romantizar el texto de hoy. Puede considerarse como una acción deliberada, consciente y compartida de explorar una nueva ruta para aprender a dialogar sobre la base de un esfuerzo complejo que demandaría pensar, sentir y hacer entre seres diversos y distintos. Es una posible proyección del pensamiento y el conocimiento intercultural como escenarios de experiencias que pone de por medio la vida.

NUESTRA VOZ EN NUESTRA PROPIA VOZ

La cotidianidad expresa que hay que ponderar la diferencia entre la actitud del pensamiento tranquilo y sereno del individuo, conectado en sí mismo, que analiza en proporciones equilibradas de juicios y razonamientos, ilustrando propuestas de solución alternativas, inclusive asumiendo cierto grado de corresponsabilidad en el asunto; y la actitud de pensamiento de crítica destructiva, cuyo gesto propio del criticón solamente cuestiona y disiente el accionar de los demás sin asumir ninguna “corresponsabilidad” ni la intención de una propuesta alternativa de solución.

Hecha la diferencia de actitudes individuales, entendemos que el pensamiento es el centro del universo, que unifica todas las energías posibles que cohesionan la artillería de la actitud y el comportamiento del individuo en la sobrevivencia de este planeta. Este pensamiento joven, adolescente y niño, es el principal eje determinante en el espíritu orientador de estas líneas inspiradas en cómo el pensamiento y la gallardía espiritual de quienes conforman la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena, ADEIUM, son el principal órgano de recepción del pensamiento pluricultural que, sin tarjeta de invitación, ya son actores protagónicos en la transformación y desarrollo del diálogo con el universo del yo en profundidad.

El universo de nuestro pensamiento es el espacio vehicular por excelencia que porta en su interior la semilla del crecimiento espiritual del mismo, como conducto inspirador de vocación y liderazgo en la transmisión de principios y valores éticos y morales con la madre naturaleza. Este núcleo del ser humano hace entender la necesidad y la importancia de salvaguardar la vida como elemento integrador de “nuestra voz en nuestra propia voz”, que desde su origen implica ostentar reglas de orden, disciplina y responsabilidad. Es hora de representar dignamente a sus raíces de origen, es el momento de enarbolar la identidad de un país de naturaleza amerindia y a las instancias fraternas de Latinoamérica y el mundo.

Nuestro universo vocacional significa entender que la importancia histórica y el alcance del derecho de asociación de los estudiantes indígenas para el fortalecimiento, permanencia y seguimiento de la identidad cultural en la Universidad del Magdalena, fue solo el primer impulso para hacer nacer aquel anhelado espíritu asociativo y solidario, para tender otros puentes de diálogo y entendimiento incluyente, con la innovación de un órgano



📷 Participación en la actividad intercultural realizada en la comunidad arhuaca de Kütünsama. Foto: ADEIUM. 2018.

de ideales que garantice una figura representativa que sirva como herramienta formal de gestión.



Logo de la ADEIUM

Los fundamentos de análisis y reflexión tocados en párrafos anteriores, advierten que hacer mención a la

Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena, ADEIUM, no significa ningún interés publicitario sobre un aspecto que no está en la mente de sus órganos de dirección ni en la mentalidad de sus integrantes formalmente inscritos. El hecho de mencionarla solamente consiste en informar y compartir a la opinión pública el nacimiento reciente de una experiencia en construcción, que lógicamente tiene grandes retos internos, como la complejidad de gestión externa para materializar las acciones propuestas en el catálogo de sus fines. La complejidad de gestión no significa quedarse en la impotencia y los lamentos que solo hinchaban el discurso del “yo victimizado”; entonces, más allá de la crasa ironía y la falta de voluntad política institucional, la apues-

ta de la Asociación es poner sobre la mesa de la misión visionaria y en el espacio de la vocación humana, el potencial del dinamismo emprendedor que tiene para continuar cohesionando los principios y los valores inmersos en el órgano representativo de cara al mundo. La apuesta de la articulación armónica entre disciplina académica y disciplina ancestral de la cultura indígena, deben fluir por el mismo cauce, y debe desembocar en un mismo punto de encuentro de los fines diseñados, donde sus aguas humanas constituyan un solo río como instrumento útil para la comunidad y el mundo.

La gestión por una materialización efectiva de los principios de equidad, en igualdad de condiciones para hombres y mujeres, sigue siendo di-

fácil en los fines de la asociación, si la meta es que se respeten sin distinciones de clases sociales y demás derechos reconocidos y publicitados. Es el factor que dificulta efectivizar de manera diferenciada lo que a cada uno corresponde. Entonces, la materialización de este fundamento es uno de los principales retos que tiene la asociación para que el desempeño de los fines orientados a diferentes escenarios formalmente establecidos, sean el amanecer de nuevos días de la Sierra Nevada, como el amanecer de un nuevo sol cuando nace un niño indígena.

Siguiendo las líneas de reflexiones anteriores, esa fue la similitud inspirada en las arterias de la Asociación para ampliar que la estructura del pensamiento fuera como la estructura del cuerpo humano, y la enseñanza de los ciclos evolutivos del tiempo y el espacio no fueran esferas de tiempos desconectados, sino que cada uno danza en cumplimiento de sus normas de origen. De igual modo, a continuación se mencionan algunas expresiones del día de conformación formal de la Asociación.

Al respecto, lo que sí se tiene claro es que nadie es experto en conducir esta iniciativa de asociarnos, así como ninguno está “sobrado” de experiencia y conocimiento para constituir una Asociación con este carácter y de esta naturaleza. Estamos involu-

LA APUESTA DE LA ARTICULACIÓN ARMÓNICA ENTRE DISCIPLINA ACADÉMICA Y DISCIPLINA ANCESTRAL DE LA CULTURA INDÍGENA, DEBEN FLUIR POR EL MISMO CAUCE, Y DEBE DESEMBOCAR EN UN MISMO PUNTO DE ENCUENTRO DE LOS FINES DISEÑADOS, DONDE SUS AGUAS HUMANAS CONSTITUYAN UN SOLO RÍO COMO INSTRUMENTO ÚTIL PARA LA COMUNIDAD Y EL MUNDO.

crados en este histórico momento de formalización es porque precisamente queremos aprender y desaprender, queremos escuchar otras voces. Es porque aspiramos conocer más de nosotros mismos, aprehender muchas otras enseñanzas y aprendizajes que enriquecerán nuestros esfuerzos en la materialización de los fines de solidaridad de nuestra vocación humana de respeto y diálogo intercultural.

Hoy cabe recordar que desde el primer momento en que se fue mostrando el espíritu de constituirnos en una Asociación, no negamos que siempre sentimos temor a la misma idea, pero

nunca bajo criterios negativos, sino sencillamente porque la proyección, a pesar de su generosa bondad en aquel momento, aún era incierta en su consolidación formal. Ese temor colectivo nos indujo a buscar otra explicación más expedita sobre el concepto de “asociación”, porque queríamos llenar la mente de fundamentos lógicos que contribuyeran a consolidar un criterio categórico y contundente.

En aquel momento recordamos que los Mamo y Mayores del pueblo arhuaco aconsejan observar, aprender e imitar el orden organizacional y la jerarquía de mandos y autoridad que vivencian las familias de las hormigas, de diferentes estados y estilos laboral, como el “Búgiri”. También recordamos que en el pueblo arhuaco hacen mucho énfasis sobre el orden ancestral de la vida, a partir de la admirable puntualidad y responsabilidad laboral y participativa del sistema de organización social de la hormiga arriera, conocida como “Jinsakwaru”, que no habla como nosotros, pero que sí enseña su accionar como ejemplo para el hombre.

Con la enseñanza de la hormiga seguimos reforzando el análisis para sustentar mejor el concepto asociativo que en esos días había estado pellizcando la mente de todos. La reflexión de las hormigas nos empujó a recordar otra bellísima reseña cultural que Mamo y Mayores dicen: “Basta

salir en una noche y contemplar la inmensidad del firmamento estrellado”. Allí vemos siempre miles de cuerpos de luz que iluminan y embellecen la gran mansión del silencio infinito de la vida y la existencia. Esto, sencillamente el panorama, explica que, desde el origen, el sistema de astros y estrellas evidencian diariamente que la asociación de sus luces y reflejos, de sus tamaños, de sus roles y distancias iluminadas, todas en unidad constituyen el piso de vida.

Es importante reseñar que la búsqueda de más precisión sobre el concepto de asociación y constitución provocó indagar en otros rincones de la información. Cuando estábamos prácticamente intrigados por encontrar precisiones puntuales, ahora es confortante compartir que fue por pura coincidencia que tropezamos con la Constitución Política de Colombia de 1991, que en el Artículo 38 establece: Se garantiza el derecho de libre asociación para el desarrollo de las distintas actividades que las personas realizan en sociedad.

La voz arhuaca no puede cerrar la participación sin dejar abierta la enseñanza de las hormigas, la pedagogía sublime de la noche y las estrellas que aplauden mentes que siguen construyendo el fundamento de las palabras que buscan transmitir y estructurar el alcance inspirado en la Asociación desde aquel 16 de septiembre de 2017, fecha histórica cuando se conformó la Asociación de Estudiantes Indígenas de la Universidad del Magdalena. Estén seguros de que esto será

un hecho, tras concebir que las palabras dibujadas desde el universo del pensamiento asociado es el espacio intrépido y fugaz de energías que en cada instante nace, crece y se recrea la vida en ti.

A PESAR DEL ESPECTRO DE RIESGOS Y AMENAZAS

El transcurso de las páginas históricas del trasegar reciente del pueblo arhuaco se transporta a la trascendencia del pensamiento unido, cual riachuelos de aguas cristalinas en la edificación de un espacio de diálogo intercultural, que significa instituir un laboratorio de pensamientos distintos en dónde reproducir propuestas y alternativas que apuesten a superar la complejidad e incertidumbre de la problemática. En término didáctico, es mirar con detenimiento las causas y los factores que engendran la crisis cultural en todos los ámbitos sociales, que a pesar de ello no hemos perdido del todo.

La vida en cada instante ofrece dos momentos diferentes para entender el mensaje que llega sin necesidad de alharacas ni micrófonos publicitarios que ensordecen aún más la miopía y la terquedad humana que sepulta el autorreconocimiento de los errores individuales del “yo pensante”. Se trata de diferenciar que el verdadero problema se identifica teniendo claro que una cosa es ver la realidad desde una mirada negativa, que hace

ver todo sin salida ni solución, y otra cosa es ver la realidad desde una mirada propositiva, que nos lleva a ser proactivos.

El contexto cultural del pueblo arhuaco ofrece la vocación de entender dos escenarios, espiritual y material, que se integran y desintegran simultáneamente frente las adversidades del pasado y del presente, valorando que en la Sierra Nevada persiste el universo intangible del *zein zare*. En él está el mundo espiritual de todos los elementos del cuerpo de la Madre naturaleza. Es el plano espiritual que desde el origen es la plataforma intangible del mundo, el territorio, la fauna, la flora, los pueblos indígenas; el sol, la luna, las estrellas y las constelaciones que se encuentran unidas en el núcleo del pensamiento.

El nivel físico y material de la cultura arhuaca, desde los ojos de carne y hueso, de alguna manera contradice el grueso del problema general. Entran aquí en escena las afectaciones físicas que agreden al plano intangible de los principios de la cultura, que son todas las agresiones que el individuo comete, advertido que no los infringe el individuo espiritual. La actividad del turismo hace presencia con una política sin pie ni cabeza cuya desorientación no sabe qué suelo toca y es el factor que, por excelencia, su intromisión sutil agrede en los dos planos antes enunciados.

Tampoco tiene comparación la agresión de los procesos mineros en la Sierra Nevada promovidos desde el orden central, en procesos de concer-



📷 Nabusímake 2013. Foto: Diawin Zalabata Mestre.

tación y procedimiento de consultas “tardías” más que previas, convertidos en otro fantasma de eminente preocupación espantosa que vulnera tiempos y espacios culturales en los pueblos indígenas y las comunidades. Entre las partes constituyen trámites extenuantes hacia el entorpecimiento y expansión del interés individualista y la desintegración social en franca contradicción con la realidad de los fundamentos de vida con el planeta madre.

Son interminables las causas que podrían enumerarse en centenares de artículos y sendos despliegues de lamentaciones periodísticas por la agresividad al mundo cultural, provocados no solamente por factores externos sino también, más grave

aún, cuando vemos que proviene por estricto apoyo interno. Esa es la situación en la que no debemos patinar por la impotencia humana cuando se desconocen las bases fundamentales poseídas en el centro de cada ser pensante con respecto a la complejidad del problema que lo rodea.

Gracias a la generosidad del universo de “Sein zare”, desde el origen venimos poseídos por el potencial infinito de la mujer que representa el prodigio de la concepción más grande en este planeta. Su esencia espiritual nunca será entendida solamente con expresiones de emoción efímera. Es hora de que la energía femenina tome el rol cultural y sea actriz protagónica desde la misión diáfana de niña, adolescente, madre, docente, estudiante

universitaria o en función de su carrera profesional.

Hacemos especial llamado a la fuerza del potencial humano de la juventud presente en este planeta, principales actores del inseparable proceso denominado el relevo generacional de nuestra gran familia humana. Invitamos de alma y corazón a que no infieran a repetir sentimientos copiados de otras latitudes literarias que solo llevan gama de textos desconectados de la realidad viva de la sociedad joven. La nueva sociedad está en etapa de crecimiento y desarrollo de su potencial universal que, para aquellos, los hace ver simplemente como sujetos inexpertos o personas ineptas; adjetivaciones que no corresponden cuando no hay la mínima capacidad de

incentivar la más humilde propuesta como pauta de orientación adulta para el joven.

No sobra traer a colación la energía humana de los niños y las niñas presentes en este maravilloso mundo o de quien disfrutamos la oportunidad de plasmar estas líneas en un mes de julio del año de 2018. Para los críticos del diálogo de sordos puede ser descabellado mencionar la fuerza angelical de la niñez como parte protagónica en este escenario para abrir ventajas positivas que posee la humanidad en potencia. Somos conscientes y absolutamente convencidos de que solamente la unidad y la cohesión de energías de todas las edades, sumadas serán los garantes en la sobrevivencia de la cultura y el sistema de conocimiento ancestral inmerso en la vida de todos.

En búsqueda de caminos, espacios y tiempos para seguir el propósito de sembrar diálogos interculturales, es oportuno mencionar la ADEIUM como instrumento y órgano de gestión, constituida formalmente de manera que el mensaje reitera la invitación para seguir aunando esfuerzos por el logro de los fines propuestos. El espíritu de entusiasmo y la valoración profunda pretende avanzar con más decisión humana para asumir nuestra actitud, con dignidad la cimiento de un pueblo ancestral y como parte nuclear de una sociedad en crecimiento genial y estudiantes de diferentes disciplinas académicas para la sociedad. De igual modo, es propicia la ocasión para expresar nuestras palabras de respeto y confianza al Dr. Pablo Vera Salazar, rector de la Universidad del Magdalena, de quien esperamos que, a través del programa de gobierno, impulse en pro de nuestros fines y

propósitos, pues es parte estructural en la política de mayor inclusión e innovación en el Magdalena, el país y el mundo.

A las instancias y órganos de la Universidad del Magdalena que han apoyado con especial disposición humana y profesional, llegan nuestras sinceras expresiones de reconocimientos y agradecimientos por su encomiable aporte los momentos cruciales de los estudiantes. Con prudencia nos dirigimos al profesor Fabio Silva para que siga impulsando la oralidad como medio transcendente en la transformación de la nueva sociedad. De igual modo, al profesor Eduardo Forero, que ni por equivocación disminuya su ímpetu y alegría que da estabilidad en su vocación para forjar procesos de pensamientos críticos en la nueva generación de ideas que entre todos construiremos desde lo local para la humanidad.

El territorio se constituye en capas de protección del sistema de conocimiento ancestral que es el alma existencial de los pueblos indígenas de la SNSM. La fruta vegetal en su interior conserva la vida espiritual de un árbol integral y al interior del cascarón humano subsiste el universo intangible de “Sein zare”. Así mismo, los principios y fines de la Asociación requieren la consecución de un local físico como espacio para su plan operativo y administrativo, y la creación de un espacio de diálogo intercultural formalmente establecido en la Universidad del Magdalena, como estrategia del gran desafío que el estudiante indígena, o no indígena, debe asumir en aras de la coordinación y articulación armónica de visiones distintas orientadas hacia un mismo horizonte: la vida con la Madre naturaleza.

CONCLUSIÓN

Con el desarrollo analítico del presente artículo esperamos visibilizar la consecuente necesidad prioritaria de ponderar el potencial humano poseído en los estudiantes indígenas de la Universidad del Magdalena, quienes en su condición natural de ser parte viva de la diversidad étnica y cultural de la SNSM y de la región Caribe, son los llamados en primera fila para que tomen la batuta de este proceso innovador y vinculante de carácter social y académico frente a la nueva realidad cultural, para que a futuro exista la esencia de la paz con la madre naturaleza y con nosotros mismos como seres vivientes dependientes de su bondad materna.

Nuestra misión de pensar en términos retrospectivos y de largo aliento con el mundo, se fortalece con el llamado al pensamiento y al corazón para establecer espacios de diálogo intercultural como única fórmula con capacidad, que garantice construir una verdadera coordinación y articulación de la diferencia interétnica, transformada en acciones sobre cómo aportar para que las disciplinas académicas, cualquiera que sea la carrera, contribuyan a elaborar y adecuar verdaderas herramientas útiles para la comunidad local, regional y nacional, claro está, inspirados en la noción de país que incumbe a todos, donde aspiramos que la nueva generación trascienda a ser actores protagónicos desde el nivel personal, familiar y comunitario.

El artículo no es suficiente ni es fórmula mágica de verdades culturales ni nada parecido, solo es una invocación generadora de más inte-

rrogantes en búsqueda de armonizar conocimientos compartidos que han de convertirse en un excelente vaciado de arcillas mentales para motivar diferentes factores y elementos de gestión y planificación, bajo la expectativa de que la Universidad del Magdalena, y otras que a futuro se articulen con el mismo propósito, aúnen esfuerzos presupuestales que faciliten la consecución de un espacio específico al interior del Alma Mater para fortalecer el funcionamiento de la ADEIUM, teniendo un local definido en dónde operar sus fines y principios asociativos.

Nuestra participación es motivo de alegría y felicidad fraterna. Aunque las dificultades propias se presentaron en momentos de la elaboración, no llegaron a truncar nuestra inspiración vocacional, sino a prevenir a nuestra actitud para que la satisfacción de haber cumplido la palabra empeñada no solamente es haber rellenado unas páginas de papel sin que la objetividad trascienda a constituirse en semillas humanas de sendas proyecciones culturales y académicas.

Por tanto, esperamos que con la voluntad política institucional, con el apoyo decidido del rector de la Universidad del Magdalena, podamos institucionalizar formalmente un espacio de diálogo intercultural permanente como parte de los programas curriculares que contribuyen a garantizar la convivencia armónica entre la disciplina académica y la disciplina de los pueblos indígenas y comunidades locales, para retroalimentar la formación intercultural que requieren nuestros hijos. ■



Diálogo con José Conchacala Gil:

el Sugui en la comunidad indígena kággaba

📷 Fuente: Oraloteca.2018.



Por: José Conchacala Gil
Estudiante de Derecho de la Universidad del Magdalena

Luis Fontalvo Ramos
Estudiante de Antropología de la Universidad del Magdalena

Introducción

SUGUI (POPORO): UNA CONCEPCIÓN EQUIVOCADA

El Sugui (Poporo), como lo denominamos los kággaba, es una representación de la unión que existe en la naturaleza: unión necesaria que debe existir para el equilibrio natural, como los dos ojos, dos orejas, las montañas, las lagunas, la luna y el sol, el cielo y la tierra, adentro y afuera, noche y día y así, otra clase de uniones. Es el símbolo de la mujer y el hombre en una unión más allá de lo físico. El Sugui es también la responsabilidad espiritual y material con la armonía de la naturaleza de mantener el equilibrio entre el humano y la naturaleza a través del conocimiento ancestral que nos fue dejado por la Madre, consagrado en la Ley de Origen o Ley Se.

El Sugui se asume como permiso para interactuar con la naturaleza ya que marca una etapa de iniciación, donde el comportamiento es primordial para el buen vivir con el entorno familiar, social y ambiental. Desde que se recibe este “ser”, pues todo en la naturaleza tiene vida, toda acción repercutirá de una manera más directa en la naturaleza; lo importante es estar en armonía con todos los seres espirituales, cumpliendo los principios de la Ley Se. Sugui gaja (poporear) se practica en todo momento y en todo lugar como el acto de pensar. El Sugui está conformado por un Sugui (calabazo), Sukudla (palito), Jañu (hoja de coca) y Nugui (conchas de mar en polvo). También

se nos entrega el Nuai, que se extrae y prepara con la hoja de tabaco especial de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este Ser espiritual (Sugui) se entrega de acuerdo con el comportamiento o conducta de cada hombre, ya que esto revela a los Mamos que es hora de iniciar con determinado muchacho el proceso espiritual de entrega.

El Sugui se recibe mediante un trabajo tradicional-espiritual muy sagrado, privado y personal, en una integración con los padres de la pareja que se ha de unir. Esto significa el hecho de recibir el Sugui, pues para nosotros como kággaba es nuestra compañera, la pareja espiritual, la mujer, símbolo de mujer; por lo mismo no lo pueden utilizar las mujeres.

Algunas personas utilizan el Sugui de una manera inadecuada, ya que no cumplen con los principios establecidos en la Ley Se, sino que es tomado como moda, desconociendo el verdadero sentido ancestral. Desde la mirada de los kággaba esto es negativo, porque nos fue entregado con normas para tenerlo, ejercerlo y cuidarlo, y al no cumplir con ello se afecta, se viola.

Esta práctica ancestral, milenaria y propia de la SNSM, es calificada por algunos grupos de pensamiento occidental como un vicio, algo que se hace por el simple hecho de satisfacción; es decir, como una práctica superficial: es una concepción equivocada y errónea originada en la ignorancia acerca del sentido de esta práctica cultural.



Fuente: Danny Martínez. 2018.

APROXIMACIÓN A LOS SIGNIFICADOS Y REPRESENTACIONES DEL SUGUI

Dentro del ejercicio de acercamiento a los significados que conciben miembros de las comunidades indígenas, fue necesario preguntarse por su organización y relación con las redes de símbolos que hablan de elementos propios de su cultura, como también de la manera como definen e interpretan el mundo construido históricamente de una manera diferente a la sociedad occidental.

A través de los lazos de amistad establecidos con José Conchacala Gil fue visible que, dentro de su cotidianidad y los continuos encuentros, siempre había presencia de un elemento ma-

terial conformado por la calabaza, la cal y la hoja de coca, que figuraban a simple vista como elemento distintivo, al igual que el vestido de su cultura kággaba. Esta práctica cultural, dentro y fuera de los establecimientos universitarios, es estereotipada y recreada en contextos lejanos a los de su origen, denotando la necesidad de confrontarse en el ejercicio de observación tanto al sentido común, como a los imaginarios sociales externos y las interpretaciones compartidas por José Conchacala.

Retomando, el Sugui o Munyi representa una práctica en el cual se pasa de un estado social a otro. En este caso, se adquieren responsabilidades con la naturaleza, el pueblo y el mismo ser indígena. A esto José Conchacala lo define:

Bueno, el Sugui para nosotros en comunidad kággaba significa mujer. ¿Por qué? Porque el indígena kággaba es una

mujer. Este es una mujer, una compañera, por eso no lo puedes dejar. Esto representa una práctica, digamos que una identificación más que todo material-físico y espiritual, porque si a uno le entregan el Sugui, pasas a una etapa donde adquieres ciertas responsabilidades con la naturaleza, con el pueblo y contigo mismo. ¿Por qué? Porque ya cualquier acto que hagas o pensamiento que tengas va a repercutir de una manera más directa en la naturaleza. ¿Por qué? Porque cuando tú estabas pequeño, o cuando no tenías digamos una consciencia clara todavía pues tú hacías las cosas, pero tú no eras consciente. En cambio, cuando a ti te entregan esto, no te entregan solamente el Poporo, sino también un conocimiento. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

De lo anterior se debe resaltar que los elementos que hacen parte del Sugui están articulados a la identificación femenina y masculina, donde a través de lazos afectivos se adquieren compromisos ligados a las normas y las leyes que rigen el orden de la naturaleza. Es decir, que lo conocido como Poporo a base de calabaza representa la trayectoria de la sexualidad en la vida del hombre kággaba y las obligaciones de la adultez.

Así mismo, es notable que el Sugui se encuentra asociado a una práctica social que marca formas de relaciones interpersonales entre los miembros de la comunidad. Este no solo tiene permitido su uso en espacios de utilización ceremonial o sagrada del territorio, sino que además se utiliza para las reuniones, el debate y el compartir dentro de la comunidad y fuera de ella.

Yo lo hago porque siento que estoy practicando algo que es mío. O sea, porque a veces la gente le da pena; “me están viendo”, dicen. Yo no pienso así, yo lo hago porque pienso que a mí no me debería dar pena mostrar y practicar mi cultura, poporear donde sea. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

Alguno de los problemas principales identificados para la práctica del Sugui dentro de la comunidad kággaba, es la presencia de diferentes religiones en los asentamientos, que produce lazos de amistad entre indígenas y personas religiosas, y se ponen en juego las obligaciones adquiridas por el Sugui en los trabajos tradicionales de la comunidad. Estas amistades representan un factor de riesgo para la permanencia de la práctica cultural del Sugui, que además atenta directamente contra el desarrollo personal del indígena y su paso a una vida sexual articulada al progreso espiritualidad.

Lo que pasa es que el cristianismo, la religión, está acogiendo niños, digamos, tú sabes, hay comunidades donde hay indígenas cuyos padres se vuelven amigos y después el evangélico quiere apoyar al hijo a estudiar y el papá dice que sí, pero lo están volviendo evangélico y ya después termina evangélico. Y después, no quieren poporear, no quieren hacer los trabajos rituales porque esos no son de dios. (Conversación, José Conchacala Gil, 2018)

ANÁLISIS SIMBÓLICO



Muchas veces el Kogui te dice: ¿dónde dejaste tu Sugui? te están diciendo: Dónde dejaste tu mujer; cuando te dicen, ¿dónde está tu mujer? están diciendo donde está el Sugui”

Metáfora del Sugui, José Conchacala Gil, 2018

De acuerdo con Clifford Geertz, la cultura se transmite a través de símbolos que cobran sentido en unas concepciones heredadas, donde los seres humanos establecen, comunican y desarrollan conocimientos sobre su vida (Geertz, 1973). En ese sentido, la entrega del Sugui en la comunidad kággaba hace alusión a un



proceso ritual¹ de ciclo vital donde ocurre el tránsito de la niñez hacia la adultez y utiliza guías o líderes espirituales que se les llama Mama. Así mismo, la entrega

¹ El proceso ritual es entendido como una serie de actos ordenados por objetos, palabras, gestos, lugares y un tiempo determinado donde cada uno de estos elementos tiene su propia historia (Turner, 1988)



📷 Fuente: Danny Martínez. 2018.

del Sugui significa maneras de cómo vivir, comportarse, sentir y actuar dentro de una comunidad que se diferencia entre sus mismos habitantes.

En la comunidad, para entregarte este Poporo te buscan una mujer. Sí. Uno no puede recibir esto sin una mujer. Entonces te buscan una mujer y con ella haces todo el proceso espiritual, con ella haces todo lo que te dice el Mamo, y

después te entregan esto. Por eso dicen que te entregaron el Sugui, o sea te entregaron el Poporo pero también la mujer. Entonces se trata de que tengas una esposa, pero tú con ella debes mantener un orden, y el Poporo significa eso, que ya tienes mujer. Ya puedes, tienes el permiso espiritual pero no así desordenadamente, sino que tú tienes que regresar donde el Mamo que te entregó esto para ver tú como vas con esa

pareja. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

Dentro de la secuencia de actos del proceso de entrega del Sugui, la mujer, además de ser el elemento que representa lo material y espiritual, participa como testigo activo de la comunidad, que transforma y marca el tránsito hacia un orden establecido mediante el permiso espiritual. Significa, ante todo, tener una esposa y asumir reglamentaciones sobre la protección del pueblo y la naturaleza.

Dentro de la preparación del proceso espiritual, nos cuenta José Conchacala sobre los momentos de limpieza y descontaminación que implica la necesidad de relatar los pensamientos y sueños que pueden afectar los lugares de la naturaleza. Ello permite establecer los límites en cuanto a los comportamientos, no tanto al individuo sino a la naturaleza común de la comunidad. Dichos límites, según Mary Douglas (1973), obedecen a ideas creadas sobre cosas que contaminan ciertos procesos, es decir, que superan los límites establecidos por la objetividad y el orden establecido en la comunidad. Existe detrás de la preparación del proceso espiritual una carga simbólica frente a aquellos actos considerados lesivos y que imposibilitan el mismo tránsito de un estado social a otro.

Yo llegué, estaba en el colegio. Salí, llegué allá a la finca, me llevaron a la loma. Tú tienes que contar todo lo que uno ha hecho, todo lo que uno ha pensado y lo que ha soñado. Son como energías, es como basura que tú tienes. Tú tienes que sacar todo eso para pasar por ese proceso espiritual. Entonces para pasar ese proceso hay que ir limpio y para eso tú debes decir todo lo malo que hayas hecho, todo lo bueno que tu hayas hecho y el Mamo se encargará de dejar todo eso en diferentes partes donde él conoce. Y la cuestión es que tú debes cumplir ciertas acciones de la forma que el Mamo te diga, sí. Porque todo eso tiene un propósito y es como tener esa energía para invertir en la naturaleza. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

El proceso que permite la entrega del Sugui conlleva el tránsito de la vida del niño al adulto que adquiere una lucha constante dividida entre el orden y el desorden, que permitirá el desarrollo personal, social y espiri-

Tu sexualidad te puede llevar a ser una gran persona, como también te puede volver una persona mala, o sea para el desarrollo personal de uno. Tanto en lo personal, como en la sociedad y espiritual. Está en eso, en el orden, porque si llevas un desorden estás afectando la naturaleza, sí...

tual. Los Mamos marcan las reglas y normas de la naturaleza como mandatos y responsabilidades que cumplir.

Tu sexualidad te puede llevar a ser una gran persona, como también te puede volver una persona mala, o sea para el desarrollo personal de uno. Tanto en lo personal, como en la sociedad y espiritual. Está en eso, en el orden, porque si llevas un desorden estás afectando la naturaleza, sí... O sea, tratan de orientarlo, de prepararlo a lo que va uno. A estar con la mujer, a estar con el pueblo, a cumplir con las responsabilidades, a cumplir con la espiritualidad. Es una etapa donde tú aquí haces un proceso, su duración es de

acuerdo con la consulta del Mamo. Yo me demoré 3 días: en 3 días me entregaron todo. Me entregaron una aseguranza y me vine para acá y ahí termina. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

Sobre las normas y deberes sociales, espirituales y propias de cada indígena, existe una transformación que marca la visión de cómo el comportamiento propio puede llegar a alterar la vida en relación con el equilibrio de la naturaleza. Por ello, el adulto, al recibir el Sugui, debe adquirir simbólicamente también la capacidad de consciencia sobre las consecuencias finales que trae consigo la adquisición del estatus social del adulto. Al respecto, José Conchacala afirma que:



📷 Fuente: Danny Martínez. 2018.

Es un proceso por el que tiene que pasar todo hombre y cuando a ti te entregan eso tú tienes que asistir al pueblo, ya tú tienes que cumplir con lo que hace el pueblo. O sea, si en el pueblo hay una reunión, tiene que ir. Si en el pueblo tiene que hacer un trabajo, tiene que ir. Algo que no hace el pelao que no tiene esto, el pelao que no tiene esto está en la casa. En cambio, cuando ya tiene esto, tiene una responsabilidad al interior del pueblo y con los familiares. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

Por último, el cumplimiento de las normas por parte del kággaba representa, además de responsabilidad, toda una eficacia

simbólica² vista desde el valor y el respeto de la comunidad legítima ante las generaciones más jóvenes. Por lo tanto, el Sugui permite y representa el acceso a un conocimiento directamente ligado al orden de la naturaleza y el sistema tradicional.

Y esto también está articulado en esas normas, principios espirituales, donde yo como kággaba debo tener esto porque me identifica que soy grande, que soy adulto, sí.

² La eficacia simbólica de acuerdo a Levi-Strauss (1987) hace alusión a la capacidad de generar e influir sobre otros sujetos y personas, existe un intercambio de transmisión de eficacia simbólica.

Que ya puedo tener mujer en la comunidad, que puedo tener relación sexual, y a través de eso estoy ayudando a la naturaleza, como también la puedo afectar. (Testimonio oral, José Conchacala Gil, 2018)

LISTA DE REFERENCIAS

Douglas, M. (1973) Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid, Siglo Veintiuno España Editores.

Geertz, C. (1973) La religión como sistema cultural. Interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona. 89-97.

Levi-Strauss (1987) La eficacia simbólica. Ediciones Paidós S.A. Barcelona.

Turner, V. (1988) El proceso ritual: estructura y antiestructura. Madrid; Tauros.

VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN



Gestión de Conocimiento

- Grupos de Investigación
- Proyectos de Investigación
- Jóvenes Investigadores
- Semilleros de Investigación
- Programa Ondas
- Movilidad de Investigadores

Transferencia de Conocimiento

- Propiedad intelectual
- Formación y Capacitación a Investigadores

Editorial Unimagdalena

- Edición, impresión y difusión
- Distribución, canje y comercialización



www.unimagdalena.edu.co
investigacion.unimagdalena.edu.co





ORALOTECA

Grupo de Investigación sobre las Oralidades



Editorial
UNIMAGDALENA



ORALOTECA
Grupo de Investigación sobre las Oralidades



Una universidad
+Incluyente e innovadora
PERIODO 2016-2020