

Prólogo

GUILLERMO PADILLA

LA FOTO DEL SAKUKU¹ MAYOR JOSÉ CAMILO NIÑO SUÁREZ QUE SE PRESENTA AL inicio de este libro es muy significativa, es la imagen de un hombre curtido por una vida de servicio; los pliegues de su rostro, como los de la Sierra Nevada, no dejan dudas sobre su pertenencia étnica, aunque su ropa diga otra cosa; su sombrero de vaquero, su pantalón formal y las mangas de su camisa arremangadas lo muestran listo para lo que se ofrezca. De sus dos manos poderosas sobresalen venas como ríos torrenciales que bajan de la Sierra Nevada. Las tres mochilas reglamentarias del *teti* arhuaco: la grande de lana, seguramente tejida por su mujer, como debe ser; y la pequeña que cuelga de la gaza donde probablemente reposa el *ayu*, que, junto con el *poporo* —no lo vemos en la foto pero seguramente está adentro—, son el principal elemento de identidad material del arhuaco. La tercera mochila es la de *fique*, donde se cargan los productos de la huerta que se pueden intercambiar y que alimentan a la familia.

En la mano derecha sostiene una taza de peltre con café, lo que explica que no veamos en sus pómulos la bola del *ayu* del mambeo; sus ojos parecen mirar al pasado y una frase toma forma en sus labios entreabiertos, quizás un consejo, un recuerdo o una advertencia, como las muchas formuladas en

1 Es un sabedor, autoridad y guía del pueblo Arhuaco.

tantos años como autoridad y que le han hecho ganar el respeto de propios y ajenos. Esta fotografía, seguramente tomada en el interior de su casa, nos deja ver al fondo las paredes de barro de donde cuelgan otras mochilas que guardan los pocos haberes de una sociedad no consumista que apenas guarda lo indispensable, pues la Sierra ofrece todo lo que el arhuaco necesita para vivir: materiales para construir las viviendas y las *Kunkurwa jina* (casas ceremoniales), el alimento que los diferentes pisos térmicos ofrecen y que satisfacen lo indispensable para mantenerse sanos y bien nutridos.

José Camilo Niño es la representación del líder social con autoridad moral ganada en toda una vida de servicio honesto a su comunidad; es también un ejemplo de los avatares de un pueblo que lucha por su sobrevivencia cultural.

Este libro relata los impactos que el pueblo Arhuaco ha enfrentado en las últimas décadas, su resistencia contra una ingeniería neocolonial orientada a eliminar los distintivos culturales que los sitúan como un pueblo con un mandato de origen para cuidar la Sierra Nevada como corazón del mundo, con una espiritualidad propia, representada en los mamos que vivifican el apego a su imperativa Ley de Origen, la cual sitúan por encima de cualquier otra norma, en cuanto es anterior, y por cuya vigencia y práctica depende el bienestar de toda la humanidad y de la naturaleza de la cual formamos parte.

José Camilo Niño, educado en sus primeros años por los misioneros —experiencia de la cual devienen varios elementos que observamos en él—, se autodefine como católico y se expresa en castellano, se muestra agradecido por el legado que recibió de ellos: disciplina para el trabajo y responsabilidad frente a su familia y la comunidad; a la vez que ha sido un abanderado de la educación escolarizada.

En sus relatos, José Camilo no nos habla en profundidad de los costos que su pueblo estaba pagando por estos aportes de los misioneros, pero que sí están presentes en su propia vida: la valoración de una educación de afuera, que era considerada superior a la que se recibe desde adentro; el reemplazo de su manta tradicional por la vestimenta occidental; el apego a las leyes del Estado más que a las que la cultura propia enuncia, sintetizadas en los conceptos inmersos en la Ley de Origen, la *línea negra*, el *kunsamú* y el *ánugwe duna* (espíritu positivo); el reemplazo del sistema de autoridad que crea otras formas que desplazan las tradicionales; el desplazamiento del idioma propio por el castellano, que llevó a varias generaciones de arhuacos a perder el uso del *ikun*, en su comunicación familiar y social; y, por último, el catolicismo como guía del espíritu.

Vamos por partes: en la Sierra observamos dos modelos educativos que compiten y que gracias a la actitud de respeto con la que José Camilo los valora, pueden llegar a ser complementarios; sin embargo, estos han sido motivo de preocupación por parte de las autoridades tradicionales. Por una parte, tenemos la educación que el niño y la niña reciben de sus padres, la comunidad y los mamás, que les permite desarrollar su vida en un contexto de valores adaptados a la realidad que los circunscribe; de ellos aprenden a cultivar la tierra, a hacer sus casas y obtener de la tierra lo que necesitan para vivir bien.

Las niñas aprenden a hilar la lana y a tejer mochilas, a cocinar y a obtener de la tierra todo lo que se necesita para estar saludables. Los niños aprenden a trabajar, a tejer sus mantas y *tutusoma*, a cuidar animales y a mejorar con puentes, caminos y cercas la vida comunitaria. Desde la infancia se aprende a respetar sus autoridades y a situar los derechos comunitarios por sobre los individuales. Además, aprenden a respetar la naturaleza y a agradecer, con los pagamentos a la vida y la armonía, por los alimentos, el agua y la buena salud. Esta educación los apega a la tierra, los hace orgullosos de su identidad y su cultura, les da argumentos para defender la Sierra de los daños ocasionados por quienes solo conciben la naturaleza como algo de dónde obtener provecho y dinero.

La educación escolarizada, por su parte, enseña castellano, matemáticas, rudimentos sobre agronomía, ciencia y tecnología, historia, geografía y otras ciencias sociales. El problema es que el énfasis exclusivo en este modelo educativo puede hacer sentir a los estudiantes y sus familias que lo importante está afuera; es decir, el camino de la educación escolarizada, si se quiere avanzar en ella, los puede llevar a sentir que forzosamente hay que salir de la Sierra. Tal es el caso de muchos de los jóvenes arhuacos que logran llegar a las universidades y como profesionales se quedan viviendo en las ciudades. Esta situación llevó a las autoridades tradicionales a solicitar una moratoria de la educación escolarizada, una vez que lograron recuperar el control de esta educación luego de la salida de la misión capuchina en 1983; había que evaluar el modelo educativo que se quería en la Sierra; el reto era generar uno que se ajustara a sus necesidades y aspiraciones. La moratoria buscaba combinar armónica e interculturalmente ambos modelos en uno; esto es algo que aún no termina y que seguramente los mantendrá ocupados por más tiempo. Este es además un reto que no solo preocupa a los arhuacos; bien podríamos decir que es un asunto de interés global, e interesa incluso a aquellos Estados que han asumido constitucionalmente la valoración y protección de la diversidad étnica y cultural.

No es que los arhuacos tradicionales no valoren la educación escolarizada y la tecnología e información que circula por el mundo; de hecho, la cantidad de jóvenes arhuacos graduados en universidades nacionales y extranjeras evidencia una gran diversidad de campos del saber y el interés de este pueblo por aprender. Lo que se cuestiona es la pretensión de folclorizar y empequeñecer la sabiduría de la propia cultura.

Las prevenciones existentes sobre la imposición de un modelo educativo sobre el otro vienen de la presencia de la misión capuchina por 66 años en la Sierra y los efectos que produjo entre el pueblo Arhuaco. La división entre *tradicionales* y *mestizos*, que menciona el presente texto y sobre el cual el *sakuku* José Camilo Niño opina en varios momentos, no se refiere solamente a asuntos de identidad étnica o a la clase de vestuario de las personas que habían pasado por la misión. Era un asunto de mayor envergadura y complejidad. Para la época, cuando se cuestionaba seriamente la permanencia de la misión capuchina en la Sierra por parte de las autoridades indígenas, en Nabusímuke² (para ese entonces San Sebastián de Rabago), la población en este lugar se encontraba dividida entre dichos sectores: los tradicionales o de manta y los mestizos; ambos, hasta cierto punto se encontraban enfrentados, no solo en cuanto al apoyo o no a la misión, sino por las miradas que cada sector tenía alrededor de la modernidad y su asimilación a la sociedad dominante. Por ejemplo, los mestizos querían que llegara electricidad a Nabusímuke y cuestionaban la resistencia de los mamos y los tradicionales a esta. El argumento para su oposición era que con la electricidad llegaría también la televisión, con su pernicioso consumismo y se incrementaría el interés del *bunach#* (hombre blanco) para colonizar la Sierra; por todo esto, los riesgos eran mayores que los beneficios.

Los mestizos, llamados así no por razones genéticas sino de identidad cultural, también conocidos como abajeros, en su mayoría no hablaban *ikun* (idioma nativo), no vestían la manta tradicional, generalmente no visitaban ni ocupaban a los mamos, en su mayoría eran católicos y no participaban de actividades comunitarias, tales como rituales o pagamentos, ni participaban en las asambleas.

La agudeza política de Luis Napoleón, Lucho, el inolvidable cabildo gobernador de la época, lo llevó a intuir que la misión capuchina se mantendría en la Sierra mientras el pueblo Arhuaco se encontrara dividido; de modo que era indispensable acabar con esa separación. Para Lucho era claro que los capuchinos debían irse, pues su permanencia

2 Palabra *ikun* de significado compuesto, con la que se alude al nombre ancestral con el que se reconoce la capital espiritual de la Sierra Nevada de Santa Marta.

en la Sierra significaba un riesgo demasiado alto; su presencia, sus políticas y arrogancia estaban erosionando las estructuras culturales del pueblo, se estaba generando un tipo de subjetividad individualista y competitiva que podía llevar al traste la continuidad cultural del pueblo Arhuaco; era imperativo entonces resguardar la integridad cultural del pueblo, protegiéndolo de influencias de la sociedad mayoritaria que podrían resultar muy graves para el pueblo y la Sierra.

Como lo narra el presente texto, la misión capuchina había cometido un grave error que fue aprovechado por el sector tradicional; se trató de la expulsión de monjas colombianas, que eran muy apreciadas por su servicio y actitud con los arhuacos, para reemplazarlas por monjas españolas. Luis Napoleón convenció a las autoridades centrales de que había llegado el momento de incorporar a representantes del sector mestizo en la directiva central; esto no fue fácil, pues había resistencia en ambos sectores, pero una vez reafirmado este logro, cobra relevancia la anécdota que se narra más adelante sobre cómo la Señora Inés Torres —destacada figura en la región, nieta de un gran mamó y uno de los más prominentes apoyos de la misión capuchina en Nabusímuke— entró a la asamblea en la noche con una gran olla de tinto; tal era la prueba de que se había logrado la unión de los dos sectores y que de esta forma comenzaba el proceso de reunificación de la comunidad, lo que fue fundamental para la salida de la misión capuchina y la consolidación de la autonomía del pueblo Arhuaco.

José Camilo Niño, como autoridad que servía a ambos sectores, se plegó al proceso de reunificación y fue un actor discreto que acompañó las decisiones de la asamblea y la nueva directiva central, aun cuando, como lo dice en este texto, no estaba totalmente de acuerdo con la forma en que se estaba procediendo con la misión.

Es mucha y muy valiosa la información que este libro comunica en relación con episodios y procesos que han tenido mucha incidencia en la resiliencia cultural y consolidación de la organización del pueblo Arhuaco, pero no quiero dejar pasar por alto la relevancia que tiene la manta para la formación psicológica e identitaria del hombre arhuaco. No se trata solo de un mecanismo para lucir como tradicional ni de un hábito, como se menciona en el texto, sino que es un elemento con mucha incidencia en la constitución mental, ética y moral del arhuaco.

Hace algunos años, conversando con el excabildo gobernador Julio Alberto Torres, en su finca, en un hermoso lugar al lado de un río que forma una cascada, le pedí que me relatara lo que para él era un día normal. Respondió que se levantaba antes del amanecer, desayunaba y salía para su huerto a trabajar, regresaba pasado el mediodía, se daba

un baño y almorzaba, después se sentaba frente al telar a tejer su manta y allí, en el silencio de la tarde, reflexionaba sobre su vida, sus actividades, sus relaciones familiares y comunitarias; eran unas horas en las que meditaba sobre sí mismo y entendía lo que tenía que cambiar o lo que iba bien.

La manta, bellamente entretejida, el *tutusoma* (gorro), blanco y sólido, así como las mochilas que su esposa le teje, son la representación visual de un *teti* en armonía y paz consigo mismo. Es además la representación de la corporización de la Sierra en el hombre. El *tutusoma* representa las nieves perpetuas, a donde van las almas luego de desencarnar, con la acción del sol regresan al ciclo vital en forma de corrientes de agua que van dando vida a su paso. Este proceso está representado en el cuerpo por las venas, que cumplen idéntica función. Por eso los arhuacos se oponen a cualquier intento de construir presas o hidroeléctricas en la Sierra, pues parar una vena no solo daña el lugar donde esto se hace, sino que puede causar la muerte de todo el cuerpo.

Cuando un arhuaco comete una falta grave, luego del juicio es enviado a la casa de pensamiento (*gwamunmuke*), lugar oscuro donde se le prohíbe usar su manta, *tutusoma* y *poporo*, allí el trasgresor regresa metafóricamente al vientre de la madre, donde debe reflexionar sobre sí mismo para, con la ayuda del mamó, volver a nacer como un hombre nuevo, solo en ese momento se le regresa el privilegio de usar su manta de nuevo.

He tratado de enmarcar culturalmente la importancia del traje arhuaco para que el lector entienda la trascendencia que implicaba el hecho de que la misión capuchina sustituyera la manta por el pantalón y camisa campesina y obligara a hablar castellano, a llevar el cabello corto y a reemplazar su cosmogonía espiritual por el catolicismo.

El hecho de que el *sakuku* José Camilo Niño, haya permanecido con la identidad cultural de sus ancestros arhuacos, a pesar de los cambios adoptados, habla bien de su fortaleza interior, pero lamentablemente no es el caso para muchos otros a los que la misión capuchina hizo mella en su constitución cultural interna. Este libro es una invitación a pensar los enrevesados caminos de la identidad y la resiliencia cultural de pueblos, que como el arhuaco, se aferran a una identidad que los coloca con la solemne misión de cuidar el planeta y a la humanidad. Nada mal para los tiempos de cambio climático en que vivimos. ■

Introducción

MUCHO SE HA ESCRITO SOBRE LA HISTORIA, CULTURA E IDENTIDAD DEL PUEBLO Arhuaco o *ik#* de la Sierra Nevada de Santa Marta. Son abundantes las referencias históricas y etnográficas sobre este pueblo tradicional que, desde hace siglos, ocupa este territorio junto con los koguis, wiwas y kankuamos, considerados los «hermanos mayores» de la humanidad. Asimismo, son comunes las narrativas sobre las historias y cosmovisiones detrás de las mantas blancas, los gorros *tutusoma*, los poporos y las mochilas que caracterizan al pueblo Arhuaco; pero poco se ha escrito sobre otras formas de ser arhuacos, sobre aquellas personas y familias que encarnan sincretismos, cambios, movimientos —y sobre todo resistencias¹— ante los procesos de exterminio y aculturación de los pueblos indígenas en todo el territorio nacional.

La historia de José Camilo Niño Suárez permite explorar otras posibilidades de pensar lo indígena, en las que llaman la atención sincretismos religiosos y culturales que ponen en constante diálogo cosmovisiones tradicionales y occidentales. Para la lógica exotizante —propia del multiculturalismo— José Camilo y su familia representan la excepción a la regla; son arhuacos con una participación activa dentro de su comunidad, pero

1 Resistencias entendidas no solo como oposición ante la cultura occidental, sino como adaptaciones estratégicas y sincretismos entre lo occidental y lo tradicional.

no encajan en la imagen común del «*indígena tradicional*» o de «*manta*». En apariencia lucen como campesinos mestizos, aunque en esencia son indígenas con cosmovisiones y prácticas propias, resultantes de procesos históricos concretos; como bien lo menciona José Camilo, «el hábito no hace al monje».

Esta historia de vida se enfoca en comprender cómo en la trayectoria y experiencia del *sakuku* mayor José Camilo Niño se han articulado lógicas occidentales y tradicionales en cuestiones como la impartición de justicia, la resolución de conflictos dentro de la comunidad y su relación con el mundo de los blancos o *bunachu jina*. En este sentido, el texto se estructura en cuatro partes. En la primera se expone el abordaje metodológico de la construcción de esta historia de vida y una aproximación teórica acerca de la identidad, de los retos y desafíos que implica una vez se tornan difusas y porosas las fronteras identitarias erigidas —no en pocas ocasiones— con dureza y rigidez.



SAKUKU MAYOR JOSÉ CAMILO NIÑO SUÁREZ.

FUENTE: fotografía tomada por Rommel Rojas (2017).

En la segunda parte se presenta la experiencia de vida del *sakuku* mayor José Camilo Niño desde su infancia, la relación con sus padres, su familia y su comunidad, y se ahonda en temas clave como la instaura-

ción de la misión capuchina en Nabusímuque y los impactos de la violencia bipartidista de mediados del siglo xx en territorio arhuaco.

En la tercera parte se abordan sus inicios como autoridad política, al ocupar cargos como semanero, inspector de policía, cabildo central y dirigente campesino de las escuelas radiofónicas de Radio Sutatenza. Asimismo, se exponen algunas de sus experiencias más importantes como autoridad política a través de la descripción de casos concretos de impartición de justicia, resolución de conflictos por tierras y sobre el funcionamiento del programa de escuelas radiofónicas (EE. RR.) y de Acción Cultural Popular (ACPO) en Nabusímuque.

En la cuarta parte se presenta la etapa más actual como autoridad política, luego de su nombramiento como *sakuku* mayor en 2002. De igual forma se destacan sus experiencias más importantes al ejercer como registrador del Estado civil y como concejal de Pueblo Bello, además de la experiencia de la creación de la Comisión de Justicia, conformada por varias autoridades políticas y tradicionales del pueblo Arhuaco. En esta etapa se plantean algunas rupturas y divergencias culturales en el interior de la comunidad y los impactos del conflicto armado en territorio arhuaco, particularmente en Nabusímuque.

Por último, es importante resaltar que su trayectoria familiar y su particular posicionamiento como arhuaco, líder y autoridad política son cuestiones transversales a lo largo de este texto. De igual forma, será importante abordar su relación con autoridades «tradicionales», centradas en ocuparse de los conflictos entre los intereses del pueblo Arhuaco y los *bunachH jina*, en temas como la defensa del territorio, los bienes comunes y la implementación de modelos de desarrollo no concertados con las comunidades. Además de ocupar espacios centrales de intermediación con el Estado colombiano.

La interrelación de múltiples formas de ejercer autoridad en el municipio permiten dar cuenta de realidades y dinámicas variopintas que operan en las comunidades, además de la exacerbación de conflictos internos debido a la relación entre estos pueblos indígenas y el Estado colombiano en lo concerniente a la autonomía territorial y el sistema de transferencias que se hizo operativo a través de la ratificación del Convenio 169 de la OIT en la Constitución Política de 1991², en lo que se conoce como *derecho multicultural*.

En este caso destaca la importancia de José Camilo como autoridad política y *sakuku* mayor de Nabusímuque; su experticia y trayectoria hablan por sí mismas, pues desde muy joven fue un activo, perspicaz y

2 Específicamente en el artículo transitorio 56 y el artículo 329.

destacado líder que supo sobrellevar y resolver diversos conflictos dentro de su comunidad. Para mencionar solo algunos, vale la pena resaltar la resolución de cientos de conflictos por linderos entre indígenas y colonos, homicidios y delitos menores en la comunidad. Además, también fue un audaz mediador en los problemas generados por la llegada del conflicto armado a la región y por la intromisión de agentes como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) y grupos paramilitares como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), entre otros.

Consideraciones metodológicas

Una de las principales razones que destacan la importancia metodológica de las historias de vida en los procesos de investigación social es que aportan perspectivas, conocimientos y versiones alternativas que usualmente son omitidas de la historia oficial de una sociedad. En este sentido, las historias de vida ofrecen la oportunidad de construir “otras historias” a partir de experiencias personales y lugares de enunciación concretos sobre los hechos y acontecimientos más determinantes en la consolidación de la historia de un grupo social (Puyana y Barreto, 1994).

En las historias de vida se profundiza en las experiencias de personas excepcionales en su grupo social y en relatarlas de tal forma que permitan conocer nuevas perspectivas de los procesos histórico-sociales de una sociedad y/o comunidad. Así pues, la excepcionalidad de estas personas reside precisamente en el hecho de que el ejercicio de la historia de vida desdibuja la figura del individuo en la medida en la que se personaliza en él [o ella] un proceso colectivo.

En consideración de la importancia de las historias de vida como metodologías propias de la historiografía y la investigación social, es necesario resaltar que, si bien están construidas sobre la base de hechos históricos concretos —especialmente, acontecimientos— no se limitan a describirlos, sino que en ellas predomina el posicionamiento de nuevas estructuras de atribución de sentido a la historia de una sociedad particular.

En Colombia se han desarrollado diversas formas de hacer historias de vida; están aquellas enmarcadas en una escritura mucho más literaria y cercana a la cotidianidad de quienes protagonizan la historia, tal como las ha implementado el sociólogo Alfredo Molano para entender las complejidades del conflicto armado y la guerra en diversas regiones del territorio nacional. En este caso, la historia de vida no se construye a partir de una persona central que reúna aquella excepcionalidad a la

que acabamos de hacer referencia, sino que el relato se construye a partir de la articulación de diversos relatos e historias de vida.

Por otra parte, manteniendo una mayor cercanía al lenguaje cotidiano y construyendo el relato a partir de una persona central, destaca la historia de vida de Trino Morales, dirigente indígena guambiano del departamento del Cauca, quien durante su vida ocupó cargos centrales en organizaciones de gran importancia para el movimiento campesino e indígena en Colombia, como lo son la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). En este caso, la construcción de un relato autobiográfico entre Trino Morales y Cristian Gros tuvo como principal objetivo resaltar el trabajo político y comunitario de Trino Morales, pero, más allá de eso, da cuenta de las contradicciones y conflictos surgidos dentro del movimiento indígena y campesino como resultado de la interlocución de estas organizaciones con el Estado colombiano. Por lo demás, estas son contradicciones que generalmente se omiten en los análisis y relatos historiográficos del movimiento indígena en Colombia.

Desde otra perspectiva, destacan importantes historias de vida que son construidas en mayor cercanía con los investigadores sociales. Una de las más reconocidas es el trabajo realizado por la socióloga e historiadora Rocío Londoño sobre la historia del líder campesino Juan de la Cruz Varela y el movimiento agrario de la región del Sumapaz. Si bien en este caso la historia se centra en la experiencia narrada por Juan de la Cruz unos meses antes de fallecer, el relato también es nutrido con la revisión de documentos oficiales, prensa y registros parroquiales que permitieron entrelazar fuentes orales y escritas. De cualquier modo, este ejercicio de contraste no se hizo con el objetivo de cuestionar la veracidad de los hechos, pues los relatos autobiográficos no son sometidos a verificación, en tanto que se centran en la interpretación y la experiencia personal de hechos centrales para la historia de una comunidad.

En este caso, es importante mencionar que la historia de vida también fue nutrida por los relatos de otras personas de la comunidad, familiares, militantes y otros dirigentes políticos, que pueden ofrecer distintas perspectivas de un mismo acontecimiento, lo que enriquece la lectura y comprensión de un hecho histórico.

Por esta vía se encuentra el trabajo de la antropóloga Myriam Jimeno con Juan Gregorio Palechor, quien fue un importante dirigente del CRIC en el departamento del Cauca. En este caso, la autora hace un rastreo y un análisis sobre la importancia de las historias de vida como metodo-

logías en la investigación social que permiten posicionar experiencias subalternas de la historia social.

En términos generales, el texto de Jimeno está centrado en el concepto de *etnicidad*, entendido como la producción de identidades culturalmente diferenciadas de la sociedad nacional mayoritaria. En el caso concreto de Palechor, el relato se construye con el objetivo de comprender «el tránsito permanente entre instituciones nacionales e indígenas, el flujo de ideas y conceptos que no respetan barreras artificiales» (Jimeno, 2006, p. 59). Paralelamente es un texto nutrido por discusiones conceptuales y académicas como bases interpretativas de la historia de Palechor por parte de la autora.

La revisión de estas formas de hacer historias de vida fue una herramienta y una orientación fundamental para decidir cómo construir la de José Camilo Niño. En primer lugar, es importante tener en cuenta que este fue un ejercicio solicitado por su hijo, Ricardo Camilo Niño, secretario técnico de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI), con miras a contar su historia, su perspectiva sobre aspectos determinantes en la historia del pueblo Arhuaco y, en últimas, para dejar un registro de su legado como líder indígena para su familia, su comunidad, el movimiento indígena —y los movimientos sociales en general—, la comunidad académica y la sociedad colombiana en su conjunto. En este sentido, este ejercicio no se llevó a cabo desde una perspectiva estrictamente académica o teórica, de manera que se procuró construir la historia de vida de la forma más cercana posible al lenguaje y los relatos de José Camilo y de las demás personas que participaron en este proceso.

En el caso del *sakuku* José Camilo Niño, se reconoce una figura excepcional, no solo por la articulación que tuvo durante toda su vida entre las cosmovisiones y prácticas indígenas y occidentales, sino también porque en su historia y en la de sus ancestros confluyen los acontecimientos más importantes para el pueblo Arhuaco en el último siglo. Sin lugar a duda, uno de los más importantes fue la expulsión de la misión capuchina del territorio arhuaco, razón por la cual es un tema relevante en este relato. A pesar de que se ha escrito bastante sobre el tema y de que se ha dialogado con otros líderes arhuacos como Leonor Zalabata (Villafaña, 2010) y Álvaro Torres (Rodríguez et al., 2012), entre otros, poco se ha escrito sobre la perspectiva de personas formadas en la misión, quienes de una u otra forma fueron afines a algunos aspectos del trabajo misional en el territorio arhuaco.

En consideración con la complejidad del tema —ya que existen múltiples lugares de enunciación— se procura contrastarlos, sin llegar a afirmar que una u otra forma sea más verídica que las demás. En este caso,

no solo se tiene en cuenta el relato de José Camilo, sino también la perspectiva de otras personas de su familia, de su esposa María Hipólita Izquierdo, de su hermano Celso y de sus amigos Miguel y Joaquín Robles. Por otra parte, se consideró el relato de personas externas a la comunidad arhuaca, que en aquel entonces (finales de la década de 1970) llevaban a cabo un trabajo de acompañamiento del movimiento indígena arhuaco, como el del abogado Guillermo Padilla, quien estuvo presente en la toma de la misión capuchina en 1982.

Los relatos sobre su infancia, la relación con sus padres, su abuelo y sus hermanos son de gran importancia para comprender cómo ese proceso de aculturación impuesto por la llegada de la misión capuchina, no solo produjo reacciones pasivas o de resistencia directa (como en el caso de familias que migraron a otras zonas más apartadas de la Sierra). También se desarrollaron otro tipo de estrategias que contemplan interesantes sincretismos entre las prácticas y cosmovisiones ancestrales y las occidentales. Como se expone a lo largo del texto, si bien es cierto que la adopción de creencias católicas produjo cambios culturales importantes en José Camilo y su familia, eso no quiere decir que hayan olvidado sus creencias ancestrales, ni las enseñanzas de los mamos sobre su visión del mundo y la Ley de Origen.

Justamente una de las razones que potencian la importancia de la historia de José Camilo es que en él se desdibujan las fronteras o esencialismos de lo que implica ser indígena. A partir de su experiencia es posible reconocer cómo históricamente se fueron distanciando las demandas de las comunidades indígenas y campesinas, que hasta la década de 1970 tenían necesidades muy similares y eran presa de opresiones semejantes. La participación activa de José Camilo y de otros miembros de su familia en la consolidación de la Junta de Acción Comunal y en la implementación de las Escuelas Radiofónicas de Radio Sutaenza permite entender cómo estos mecanismos de organización social y educativa fueron herramientas fundamentales para hacer menos asimétrica la relación con el mundo occidental. En este caso, es necesario mencionar que, desde perspectivas más tradicionales, estas estrategias fueron criticadas al considerarse como métodos para aculturar al pueblo Arhuaco, lo que ha suscitado desacuerdos con personas como José Camilo, para quienes la educación es una herramienta fundamental para enfrentar la dominación ejercida sobre el pueblo Arhuaco por parte de los *bunachujina*.

Desde el punto de vista de José Camilo han sido importantes múltiples esfuerzos para dar a conocer a los indígenas el mundo de los blancos, sus saberes y sus prácticas, pues justamente considera que el

desconocimiento del mundo de los *bunachu jina* y de su forma de pensar es lo que ha permitido la dominación y la explotación que históricamente los blancos han ejercido sobre los pueblos indígenas³.

En síntesis, la importancia del trabajo de José Camilo en su comunidad radica en el sincretismo que articula formas de pensamiento indígenas y occidentales, y el cual es considerado en este caso como una estrategia de frontera propia del pensamiento indígena y al mismo tiempo como resultado de los procesos históricos del pueblo Arhuaco. Uno de los aspectos en los que ha sido más visible la importancia de este sincretismo fue en el ejercicio de José Camilo como autoridad política, pues a pesar de que ocupó cargos como inspector de policía (considerado una figura impuesta por los *bunachu*) en su forma particular de impartir justicia se evidencia una constante articulación entre lo tradicional y lo occidental, lo cual no solo se refleja en la cercanía con la que trabajó con algunos mamos, sino también en la empatía que tuvo para comprender las condiciones de vida de los arhuacos ajusticiados por las autoridades.

Por otra parte, la historia de José Camilo reviste gran importancia en la medida en que permite conocer los conflictos y las contradicciones que han surgido en el interior del pueblo Arhuaco como resultado de diversos hechos —especialmente por la llegada y expulsión de los capuchinos— que no son tan visibles en la imagen del indígena prístino y completamente armónico que se ha construido desde el multiculturalismo. Al igual que cualquier otra sociedad, en el pueblo Arhuaco son comunes los conflictos internos, las disputas y las contradicciones implícitas al enfrentar los escenarios de dominación en los que históricamente han vivido.

En este caso, es importante mencionar que, a diferencia de las historias de vida anteriormente mencionadas —centradas en personas visibles tanto en el interior de las comunidades como en el movimiento indígena nacional—, en la experiencia de José Camilo Niño se reconoce una persona muy importante que ha hecho grandes aportes y que ha tenido un trabajo constante en su comunidad, mas no es una figura visible al exterior de su comunidad ni en el movimiento indígena.

Contrario al caso de líderes más visibles externamente, más cercanos a la plataforma de la Confederación Indígena Tayrona (CIT); el tra-

3 Valga la pena mencionar, como muestra de ello, que esa fue una de las razones que impulsaron a un grupo de arhuacos, quienes, cansados de las estafas y abusos de los *bunachu*, decidieron viajar a Bogotá en 1916 para solicitar al Gobierno nacional docentes que les enseñaran matemáticas y técnicas de los blancos. Por ello, como resultado de esta solicitud, el gobierno conservador de José Vicente Concha les encargó esta tarea a los misioneros capuchinos.

bajo comunitario y político de José Camilo fue de otro talante. Sin bien participó como parte de la mesa directiva del cabildo (organizado desde la figura de la CRT), su trabajo fue más visible en el interior de su comunidad, razón por la cual fue uno de los mayores concededores de sus problemáticas internas, de sus necesidades y contradicciones. En este sentido, esta historia de vida es un aporte en la medida en que evidencia la importancia de otro tipo de figuras de liderazgo arhuaco que se encuentran al margen del movimiento indígena nacional.

Como ya se mencionó, uno de los aspectos metodológicos más importantes de esta historia de vida es que fue solicitada por Ricardo Camilo Niño, quien es un líder indígena (actual secretario técnico de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas), lo cual marca una diferencia significativa con la mayoría de historias de vida aquí mencionadas, las cuales han sido iniciativa de los y las investigadoras y autores de estas. Este hecho evidencia una conciencia sobre la importancia de más de 50 años de trabajo comunitario, así como la necesidad de dar a conocer otras formas de ser indígena y la pertinencia de registrar ese legado no solo para las nuevas generaciones en el interior de la comunidad arhuaca, sino también fuera de ella.

Al respecto, vale la pena mencionar que durante años José Camilo llevó un registro escrito de sus experiencias cotidianas; sin embargo, por desafortunadas circunstancias dichos textos fueron destruidos. De alguna u otra forma, este ejercicio puede darle continuidad a esos registros personales que surgieron de sus manos, pero que ahora culminan con nuestro acompañamiento en el proceso de escritura.

Las experiencias relatadas son resultado de conversaciones y entrevistas con José Camilo, además de algunos miembros de su familia como su esposa María Hipólita Izquierdo, sus hijos Luis Ángel y Ricardo Camilo y sus hermanos Celso y Alfredo Niño. La mayoría de estos encuentros se dieron en Nabusímake, en la Sierra Nevada de Santa Marta durante enero y noviembre de 2017; otros encuentros tuvieron lugar en la ciudad de Valledupar y unos más en Bogotá en febrero de 2018.

El mayor reto en esta etapa del proceso fue la escucha atenta, pues tal como lo menciona Alfredo Molano al hacer algunas reflexiones sobre las historias de vida,

[Este es] un momento en el que uno vuelve a hacer lo que casi nunca hace: escuchar. Escuchar a otra persona es una disciplina difícil en la medida en que uno no está escuchando, sino que está objetando lo que la otra persona dice. En una historia con la gente, en una entrevista, es necesario abrirse realmente sin consideraciones, abrirse a lo que la otra