

## El punto cero de la intersección: el origen

¿Y CÓMO SE SIENTE LA VIOLENCIA? COMO VEREMOS, SE SIENTE COMO UNA CRISIS EXISTENCIAL, COMO LA DESESPERANZA, COMO LA PÉRDIDA DEL FUTURO. SE SIENTE COMO CONTRADICCIONES IMPOSIBLES DE RESISTENCIA DENTRO DE LA OPRESIÓN, COMO LA LUCHA DE LA HUMANIDAD DENTRO DEL TERROR. LA VIOLENCIA SE TRATA DE LA IM/POSIBILIDAD, DE LA CONDICIÓN HUMANA Y EL SIGNIFICADO DE LA SUPERVIVENCIA.

*Carolyn Nordstrom, Shadows of War<sup>1</sup>*

AL MENOS CUATRO FUERON LAS ASAMBLEAS DEL PUEBLO ARHUACO EN LAS QUE tuve que participar antes de poder sentir que lograba transmitirles con claridad los objetivos de la investigación de la que emergió esta obra. Desde la primera exposición en la reunión de la localidad de Besotes, en julio de 2017, hasta la que tuvo lugar en marzo de 2018 en Sabana Crespo (*Gunaruwn* en idioma *ikun*), las preguntas que me inquietaban eran las mismas, pero siempre

1 Traducción propia.

salieron depuradas después de cada intercambio, de cada jornada y de las varias horas de escucha de la lengua propia y ajena de los *iku*.

Durante los primeros nueve meses de trabajo de campo los vacíos de información de contexto y las continuas anotaciones que hacía respecto a hechos, temas, personalidades y conceptos sobre los que debía profundizar me llevaron a recorrer las oficinas ciudadanas de la Confederación Indígena Tayrona y la Organización Indígena Gonawindúa Tayrona, en Valledupar y Santa Marta, respectivamente, y a establecer contactos con las directivas de los tres resguardos arhuacos<sup>2</sup> actualmente reconocidos: el kogui-malayo-arhuaco, en el departamento del Magdalena, y businchama y arhuaco, en el departamento del Cesar, así como con autoridades *iku*, profesionales no indígenas y funcionarios de diferentes instituciones del Estado colombiano, con quienes pude circular el proyecto y, con ello, reenfocarlo a una versión más bien nueva, más bien otra, para mi sorpresa.

Entre preparaciones de documentos, conversaciones informales, intercambios de alimentos y colaboraciones en agendas aparentemente apartadas de mis preguntas de investigación, la vida en los espacios y los tiempos de los *iku* fue integrando mi cotidianidad y dando lugar al momento de bisagra en el que intereses específicos de los arhuacos y mis posibilidades de trabajo encontrarían una superficie común para establecerse y definir itinerarios y repertorios limitados, pero compartidos (Castillejo-Cuéllar, 2015).

Fue entre marzo y abril de 2018 cuando mis preguntas por el manejo de la muerte violenta, en casos en los que los cuerpos «son sangrados, su vida ha sido apagada antes de tiempo, han sido desaparecidos, torturados y desmembrados; sus restos han sido enterrados en cualquier parte o arrojados a los ríos» (Benavides y Montero, 2019, p. 181), y por las nociones de sanación y armonización del daño y las maneras de enfrentar el dolor de la violencia en el mundo indígena, encontraron una escenificación concreta que conectaba con la historia presente y pasada de los indígenas *iku*.

Esto surgió a partir de una invitación de los familiares de Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Antonio Hugues Chaparro<sup>3</sup>, autoridades

- 2 Propiedades colectivas que tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables y que son reconocidas constitucionalmente como instituciones legales y socio-políticas especiales regidas por la autonomía y el sistema normativo de los pueblos indígenas (Constitución Política de Colombia, 1991, arts. 63 y 329).
- 3 Deliberadamente resalto los nombres de las tres autoridades indígenas y conservo solo los nombres tradicionales en idioma *ikun* de las personas arhuacas que colaboraron con mi investigación, con el ánimo de resguardar y preservar su identidad. Los demás nom-

indígenas (*sakuku*) que fueron retenidas el 28 de noviembre de 1990, torturadas, asesinadas y enterradas sin identificación, en hechos que hasta la fecha constituyen uno de los sucesos que con más fuerza se manifiesta en la memoria del dolor y la narrativa colectiva arhuaca. La solicitud de los familiares consistía en la elaboración de un peritaje antropológico que hiciera parte de la demanda judicial de los indígenas respecto de estos crímenes.

En los siguientes seis meses de trabajo continuo, hasta la entrega y radiación del documento pericial ante la Corte Suprema de Justicia en septiembre de 2018, integré un esfuerzo colectivo que recorrió múltiples localidades (Marcus, 2001) para lograr comprender y explicar el contexto, los daños generados y las acciones políticas y jurídicas de los *ikw* en torno a las muertes de Luis Napoleón, Ángel María y Antonio Hughes. Caminar en la búsqueda de familiares, mayores y conocedores de la historia y de la vida de los tres *sakuku* hizo parte de este proceso, así como el rastreo y estudio de fuentes escritas externas (periódicos, expediente judicial, etnografía serrana, jurisprudencia) y de documentos del archivo propio de los arhuacos.

Este libro parte de la ilustración de este evento y del proceso colaborativo que tuve con los *ikw* como interlocutores activos, más que como fuentes de información (Castillejo-Cuéllar, 2009), frente a mis preguntas e intereses de investigación, para poder dar cuenta etnográficamente de los manejos y desequilibrios constitutivos de la muerte en contextos localizados, en los que colectivos indígenas enfrentan la violencia en su cotidianidad y además emprenden procesos de movilización sociolegal (judicialización).

De manera que este libro es, como todos, la historia de una conversación situada (Haraway, 1991), de una idea que se tejió en el compromiso con los lugares, los sujetos y los tiempos de la violencia, en su convulsiva e irregular rebeldía a la conceptualización, la generalización y la unificación teórica y explicativa (Blair, 2009; Sémelin, 2002; 2007; Balandier, 1970; Scheper-Hughes y Bourgois, 2004; Ferrandíz y Feixa, 2004), y como posibilidad de complejizar los análisis sobre esta, captando las pluralidades y los matices de las experiencias en los ámbitos más intangibles de la existencia de quienes la sufren (Nordstrom, 2004).

La mirada atenta al lugar (Shaw, 2007; Theidon, 2006), a lo localizado, significa un cambio en la escala analítica del que emergen interpretaciones sobre las violencias como factores comprensivos de las fracturas del orden

---

bres son reales y se usan porque pude solicitar la autorización explícita para mencionarlos; con los que esto no fue posible, preferí suprimirlos.

de la vida y de las relaciones, así como de las posibles salidas y formas de enfrentarlas (Castillejo-Cuéllar, 2014). Acercándose a los mecanismos y registros donde las comunidades de lugar desarrollan sus nociones y sentidos de la muerte y de la vida, lo cotidiano surge como «el universo de encuentros estructurados cara-a-cara», como reciprocidades que obedecen a reglas y «patrones de interacción social» (Castillejo-Cuéllar, 2015, p. 19).

Ritualidades, lenguajes, intercambios y sensibilidades hacen parte de estos encuentros estructurados que se pueden distinguir en la observación de contextos localizados y a partir de los cuales es posible identificar también los espacios y los tiempos que quedan para la recomposición de la vida y la definición de las expectativas de justicia, a través de la invocación de la presencia del Estado.

Esta invocación de los tribunales a la vida política y social (Sieder *et al.*, 2011) constituye precisamente el punto de origen de lo que propongo como la *justicia de la intersección*, un escenario de relacionamiento entre indígenas, que sufren/resisten la violencia, y el Estado que la genera/la juzga, escenario que tiende a no ser ni armónico ni equitativo y, por el contrario, está lleno de tensiones y movimientos que conllevan la confluencia de epistemologías y prácticas diversas capaces de problematizar (codificar) y pluralizar (disputar) las concepciones y procedimientos judiciales estatales.

Presento esta idea de la intersección porque fundamentalmente estoy interesada en las líneas y los sucesos relacionales localizados entre los indígenas y el Estado en contextos de violencia, en una antropología que se ocupa de los territorios y los sujetos del dolor, pero que también se hace presente en el ámbito de las disputas por la continuidad de la vida y la búsqueda de la justicia; y porque considero que en las líneas que se intersectan «hay ideas, categorías o tensiones que normalmente se conectan entre sí en diferentes formas» (Tuhiwai, 2016, p. 264) que pueden generar espacios y encuentros valiosos para el análisis etnográfico de las justicias.

Sin embargo, valga aquí aclarar que la perspectiva de la que hablo no parte de leer los temas clásicos de la antropología jurídica que tratan los sistemas normativos como estructuras del pluralismo jurídico y que han sido tan vastamente trabajados en la literatura latinoamericana (Chenaut y Sierra, 1995; Martínez, 2011; Martínez *et al.*, 2012; Roldán, 1999; Perafán, 1995; García y Chávez, 2004), y tampoco considera los problemas del tratamiento diferenciado o de las garantías procesales de la justicia estatal frente a indígenas que infringen la ley (Sánchez, 2010; Sánchez y Gómez, 2008; Escalante, 2015; Ortiz, 2000; 2018) o los avances jurisprudenciales del derecho nacional

e internacional en relación con los derechos de los pueblos indígenas (Iturralde, 2004; Stavenhagen, 2008; Padilla, 2016; Ruiz-Chiriboga y Donoso, 2019; Anaya, 2005; Gómez, 1995); igualmente, tampoco aborda las reformas judiciales y los desafíos de la interculturalidad y del multiculturalismo neoliberal en tiempos de la globalización contemporánea del derecho (Hale, 2005; 2004; Santos, 1995; 2002; 2009a; Aragón, 2016; Rodríguez, 2012; Sierra y Aragón, 2013); ni, finalmente, caracteriza el juzgamiento por parte de las autoridades indígenas de hechos que encajan dentro de sus competencias materiales, personales y territoriales (Sánchez, 2006; Piñacué, 1997; Yrigoyen, 2004; Gómez, 2008; Rueda, 2008; Solano, 2000; Carrillo, 2013). Se trata más bien de una renovada antropología o etnografía de la ley (Castillejo-Cuéllar, 2017) que está atenta a los contenidos y sentidos de las intervenciones fuera y dentro de escenarios e instituciones legales; a las trayectorias y coordenadas espaciales y temporales a través de las cuales se judicializa la violencia; a las interacciones entre los tiempos y espacios de los funcionarios estatales, abogados e indígenas; y a la producción de dispositivos (serie de prácticas y mecanismos), registros particulares y conocimientos expertos que se expresan en el (des)encuentro de los indígenas con la justicia del Estado.

Esta etnografía puede permitir la revelación de formas y sentidos dinámicos y no anticipados de la judicialización en situaciones de violencia, atendiendo a las historias locales, a los ámbitos discursivos diversos para hablar del dolor y a las relaciones cotidianas de quienes exigen justicia; e igualmente puede acentuar los matices y zonas grises de la acción judicial del Estado para poner en discusión las categorías universales del derecho. En este sentido, la etnografía de la ley alcanza a contrastar las distintas escalas sociolegales a través de las cuales se exige y se forja la justicia sobre la base de experiencias de sociedades o colectivos concretos (Castillejo-Cuéllar, 2014).

El desarrollo de la especificidad y la diferencia de esta mirada busca, al decir de Eric Wolf, «conectar las conexiones en la teoría y en el estudio empírico» (1982), cuestión que no solo orientó mi trabajo de campo, sino la escritura y la estructuración de cada uno de los cuatro capítulos que presento, los cuales proyecté como unidades argumentativas autónomas que se valen de teorías y metodologías particulares para desarrollar sus debates de fondo, pero que siguen siendo dialogantes y constitutivas del hilo vital que sostiene el libro.

De esta manera, concibo el capítulo primero como una necesaria búsqueda de la comprensión de los contenidos y sentidos de la vida y de la

muerte violenta entre los indígenas *iku*, para la cual me aproximé a los intercambios, concepciones, prácticas materiales y espirituales que los arhuacos movilizan cotidianamente y que fueron susceptibles de ser leídos a través de los diálogos y preguntas a los indígenas y de los recorridos varios de una presencia etnográfica sostenida en su territorio. Con la elaboración sintética de toda esta labor, en el capítulo sustento lo que propongo entender como vitalidad *iku*, que, en su continuidad con la idea de la muerte desde la perspectiva arhuaca, permite explicar la interpretación y las prácticas culturales para el manejo ritual y social del deceso de lo material, lo que para los indígenas se entiende como *eysa* o mortuoria.

Seguidamente, y como resultado de un ejercicio de análisis documental de prensa, archivo propio de los arhuacos, etnografía sobre la Sierra, y de conversaciones en profundidad con los indígenas, desarrollo un ejercicio de historias paralelas, basado en el enfoque de historias conectadas trabajado por autores como Clifford (1997), Subrahmanyam (1997), Gruzinski (2010) y Bernand (2018). Así reconstruyo apartes de los recorridos vitales de las tres autoridades indígenas asesinadas para que, en contraste con contextos explicativos ampliados, se puedan establecer las conexiones de sus historias personales con sucesos de la historia del territorio serrano y de sus entornos regionales y nacionales relevantes. El punto clave de estos recorridos no es que «cuentan una historia de manera simple, sino que estas nuevas historias contribuyen a una historia colectiva en la cual toda persona indígena tiene un lugar», además que con esto el pueblo indígena se convierte «en una historia que es una colección de historias individuales, revelándose siempre a través de las vidas de las personas que comparten la vida de esa comunidad» (Tuhiwai, 2016, pp. 194-195).

A partir de estas redes conectivas (Wolf, 1982), en el primer capítulo también presento una lectura de los desequilibrios y el daño (*tünna*) generados por las muertes de los *sakuku* Luis Napoleón, Ángel María y Antonio Hugues, así como de las respuestas e interpretaciones que desplegaron los familiares y el pueblo *iku* para enfrentar el dolor por su pérdida. Para ello, pongo en diálogo los hallazgos de la experiencia etnográfica en campo —respecto de los conceptos y sentidos del mundo arhuaco ligados a la Ley de Origen, el ejercicio de gobierno, el concepto de autoridad, la larga temporalidad de la violencia, la historia organizativa del pueblo, las teorías locales para la recomposición del orden y las exigencias de reparación del daño— con lo planteado por la asamblea arhuaca en el comunicado que emitió el 23 de enero de 1991 desde Nabusímake, en respuesta al asesinato de sus autoridades.

En medio de esta intertextualidad, adicionalmente desarrollo la categoría *evento de muerte* como quiebre epocal (Sarlo, 2012, p. 62), por su capacidad para hacer daño, que fundó nuevas coordenadas de tiempo para los procesos de consolidación política, cultural y organizativa de los arhuacos, y a partir de la cual leo la «fractura de la vida» (Castillejo-Cuéllar, 2015) que trajo esta experiencia de violencia para la historia íntima y colectiva del pueblo *iku*.

Posteriormente, el segundo capítulo es el lugar de la reflexión en el que sigo las trayectorias y coordenadas espaciotemporales de la judicialización de las muertes de Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Antonio Hugues Chaparro, con el propósito de rastrear los términos de la relación entre esta experiencia de violencia de los arhuacos y las prácticas, tiempos y espacios del derecho estatal. Para este esfuerzo tomo como unidad de análisis etnográfico el expediente judicial acumulado durante décadas de recorrido por los pasillos y las oficinas de la justicia nacional e internacional, ante las expectativas de justicia de los arhuacos. Este expediente lo pude obtener gracias a los familiares de los tres *sakuku* y su abogado, y resultó siendo, como explico en el capítulo, un extraordinario recurso formado por capas espesas con valiosa información sobre la manera como las muertes de los tres *sakuku* transitaron entre los espacios interiores y exteriores de la justicia estatal (Muzzopappa, 2010).

Sobre esta base reconstruyo en detalle los hechos específicos y conexos del *evento de muerte*, así como el inicio de las denuncias que el Estado recibió por lo sucedido, junto a las demás acciones políticas que llevaron a cabo los arhuacos con su experiencia organizativa y su capacidad para la gestión de alianzas, redes de cooperación y convocatoria a sectores sociales y medios de comunicación. Gracias a la riqueza del expediente judicial, como dispositivo de registro particular (Castillejo-Cuéllar, 2017) de la intersección ya establecida entre los indígenas y el Estado, distingo las literalidades de la gramática del derecho, las acciones y puntos de vista de los intervinientes y sus relaciones con los intersticios de la producción jurídica (Barrera, 2009), así como los vacíos y los silencios sobre el mundo de la vida y de la experiencia social (Trouillot, 2003) que no logran acceder a la lógica de la creación de los documentos judiciales.

De igual manera, delinee las temporalidades y espacialidades que establecen las jurisdicciones a nivel nacional en el ámbito tanto de la justicia administrativa como de la justicia penal militar, la justicia ordinaria y la justicia constitucional, y exploro los desarrollos del intento de judicialización «desde afuera» (Sieder, 2011) que implementaron los arhuacos ante el Comité de

Derechos Humanos, con el apoyo de abogados expertos en derecho y litigio internacional, como estrategia ante la falta de respuesta del Estado, y cuyos resultados constituyen el intersticio que denomino *justicia aparente*.

En la continuidad del flujo de las interacciones entre funcionarios estatales, abogados e indígenas propias de los caminos de la judicialización, en el capítulo tres me ocupé de los nuevos tiempos y espacialidades que se generan para la demanda de justicia de los arhuacos, a partir de las cualidades de revisión de las decisiones judiciales que se expresan en la heterogeneidad y la jerarquía de las instancias de justicia estatales (Trouillot, 2003); de las contingencias, ficciones y elasticidades del tiempo jurídico; y de las acciones de los indígenas que se ubican entre los bordes del derecho y de la política.

Sobre esta base estudio los giros jurídicos del «caso», al incorporarse a la estrategia de defensa de los arhuacos el concepto de lesa humanidad, como posibilidad de evitar el cierre del proceso judicial y la renuncia del Estado a la persecución de los implicados, dada la cercanía de los plazos para la prescripción de las investigaciones y, por ende, la acentuación de la percepción de impunidad frente a las muertes de los *sakuku*.

Considerando los paralelismos de otras de las actuaciones de los indígenas en la intersección con el Estado, profundizo también en la localización que estos provocan al trasladar la justicia oficial a sus lugares fundamentales de la vida. Al respecto, exploro la experiencia de desplazamiento del Estado al territorio de los *ikH* y los efectos que ello tuvo en la reinscripción de los indígenas en el ciclo permanente de producción y apropiación de la retórica de la deuda histórica (Jaramillo, 2012) y la identificación de su espera paciente (Auyero, 2019), como una mediación que se hace presente en la intersección con el Estado.

A su vez, a partir de la localización de la justicia del Estado en el territorio *ikH*, reflexiono sobre la posibilidad de que esta se convierta en un ejercicio de coproducción en el que los indígenas problematizan la justicia estatal y son parte de «configuraciones compartidas y cocreadas por ambas instancias» (Uribe, 2019, p. 185) sobre la base de los movimientos y adyacencias respecto de los lenguajes y procedimientos del derecho, pero, sobre todo, con la referencia a sus concepciones y prácticas de lo justo y al uso de la oralidad, la integración de la ritualidad, la espiritualidad y la participación comunitaria.

Finalmente, en el capítulo cuatro despliego los análisis de la etnografía de la ley frente a la producción de un dispositivo y registro particular del (des)encuentro de los indígenas con la justicia del Estado, correspondiente a un peritaje antropológico solicitado por los familiares y su abogado para

incluirlo en el proceso de judicialización vigente ante la Corte Suprema de Justicia. Apoyada en la literatura latinoamericana sobre peritaje antropológico (Francia, 2015; Carrasco, 2015; Escalante, 2002; Ixchú, 2010; Fabre, 2011; Loperena *et al.*, 2018; Hernández, 2018; Valladares, 2012; Rodríguez, 2017; Sánchez y Gómez, 2008; Sánchez, 2010; Ortiz, 2000) y de la experiencia colaborativa y colectiva del «grupo del dolor» de la que hice parte por invitación de los indígenas arhuacos, reconstruyo el proceso de solicitud de lo que llamo el *encargo pericial*, su elaboración en el marco de una metodología dialógica (Hernández, 2018) y de defensa participativa (Saavedra, 2018), y su posterior presentación (recorridos) ante los representantes de la justicia estatal y de la justicia tradicional de los pueblos indígenas.

De este modo, reconstruyo los círculos de significado, procedimientos y prácticas rituales que tuvo el peritaje en las dos epistemologías de lo justo y frente a los cuales el papel del perito se sitúa —no sin problemas de traducibilidad, jerarquías de conocimiento, limitaciones de tiempos, exigencias de las etnografías rápidas— en la intersección de las justicias, con el objetivo de mediar entre el lenguaje existencial de la violencia y la diversidad jurídica y cultural y el lenguaje de la institucionalidad y del derecho, para incidir mediante la labor profesional y disciplinar de la antropología en el acceso a la justicia de los indígenas (Ramírez, 2012) y mover los márgenes para la exigencia de reconocimiento de la diferencia por parte de la justicia estatal. 🍄



# Capítulo 1

## Vitalidad *ikʰ* y muerte violenta en la Sierra<sup>1</sup>

A NOSOTROS CON ESTA MUERTE NOS TAMBALÉO EL ESPÍRITU, NOS TOCARON LAS FIBRAS DESDE MUY ADENTRO. ESTAMOS AMENAZADOS, PERO GRACIAS A LA TRADICIÓN, TODAVÍA ESTAMOS VIVOS.

*Gwati Guneywya*

LOS SERES DE LA VITALIDAD CULTURAL, ESPIRITUAL Y NATURAL DE LA SIERRA Nevada de Santa Marta (SNSM) han sido objeto de los más diversos esfuerzos analíticos y, en especial, de estudios arqueológicos y etnográficos (Reichel-Dolmatoff, 1967; 1985; 1991; Dussán y Reichel-Dolmatoff, 2012; Giraldo, 2010; Uribe y Osorio, 2002; Ardila, 1984; Cadavid y Groot, 1985; Oyuela, 1985; Cardoso, 1986) que han buscado dar cuenta del complejo y rico universo simbólico-material (Ferro, 2012; Orozco, 1990; Arenas, 2016; Horta, 2015; Barbosa, 2011; Campos, 1976; Serje, 2008; Viloría, 2005) que se gestó en un territorio con unas características ambientales particulares, con las continuidades y transformaciones históricas propias de este espacio y de su gente

1 Apartados de este capítulo fueron publicados previamente en Rivera (2022; 2023; 2025).

(Uribe, 1990; 1991; 1997b; 1998; 2019; Schlegelberger, 2016; Ulloa, 2004): «la gran sociedad indígena serrana», «las cuatro patas de la mesa» integrada por los indígenas *iku* (*ika*, arhuacos, *i'ku*, *ijka*, que habitan el costado suroriental), los *kogi* (*kogui*, *cogui* o *kággaba*, ubicados al norte del territorio), los *wiwa* (arsarios, malayos, *sanká*, habitantes de la zona oriental) y los *kankuamos* (*kankui*, atanqueros, también del oriente) (Uribe, 1997a).

Sobre esta base, en este primer capítulo hago una aproximación sintética a los sentidos de la vida que plantea la perspectiva arhuaca y abordo las relaciones de esta perspectiva con la experiencia de violencia en el mundo serrano y, de manera particular, respecto de las muertes de los indígenas Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Antonio Hugues Chaparro. Con la ilustración de estos hechos y la comprensión de sus desequilibrios constitutivos, que aquí analizo como *eventos de muerte*, ahondaré en algunos de los elementos contextuales, concepciones del daño (*tünna*) y prácticas rituales que asignan localmente los indígenas *iku* a la muerte violenta (*buti sinü regawi agwana*) como formas de enfrentar el dolor (*chui mikünisi*) y la desarmonía que esta genera.

Hablar de la vitalidad de los *iku* en estos términos resulta una tarea compleja, en términos escriturales y etnográficos, porque en ella se entrecruzan constantemente planos analíticos referidos a la materialidad, la espiritualidad<sup>2</sup> y la sociabilidad de los indígenas, que además son compartidos con los otros tres pueblos serranos. Como intentaré mostrar, lo que llamo vitalidad *iku* es la noción densa de una serie de relaciones, intercambios, concepciones, prácticas materiales y espirituales que los indígenas arhuacos movilizan en cada uno de los aspectos de su desarrollo personal y colectivo y que, en

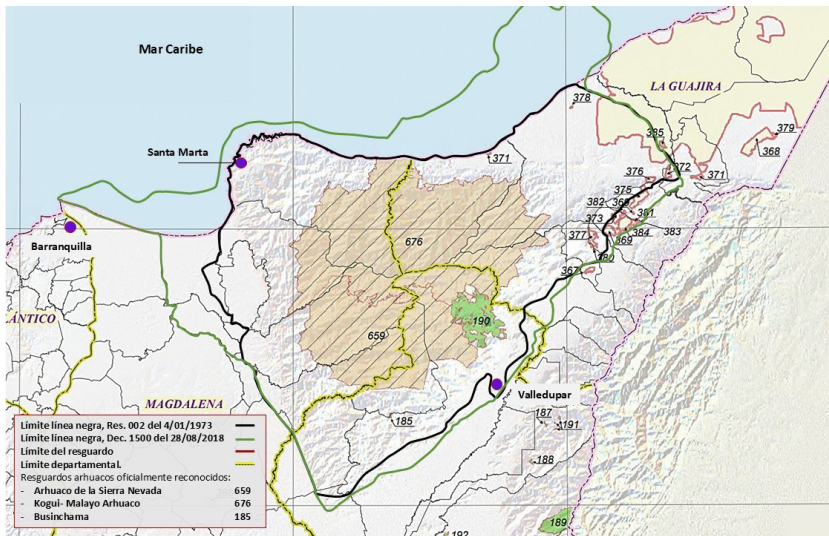
- 
- 2 «Los *l'ku* entienden el mundo como un compuesto de elementos visibles y no visibles, lo que generalmente es expresado en términos de una oposición entre una esfera espiritual (*tikurigun*) y una esfera material (*tina*)» (Arenas, 2016, p. 104). «Más que una oposición entre inmaterial y material, los *l'ku* caracterizan estas dos fases de una misma unidad a partir de sus características sensoriales o mejor, diferenciando a partir de la posibilidad o no de aprehenderlas a partir de los sentidos propios de nuestros cuerpos. De esta forma, podríamos señalar que *tikurigun* es caracterizada por la invisibilidad, diferente de *tina* que es marcada por su inequívoca marca sensorial» (p. 175). Otras etnografías sobre la Sierra Nevada de Santa Marta que aluden a la espiritualidad arhuaca hablan de ella como «una segunda vitalidad que también brota de la tierra. O mejor, que está guardada dentro de la tierra. Los indígenas se refieren a ella como una vitalidad “espiritual”. Esta es la verdadera vitalidad, más importante aún para los Hermanos Mayores que aquella que les genera el alimento material [...]. Es de esta vitalidad espiritual que depende la vitalidad material» (Uribe, 1998, p. 74) y la definen como parte de lo «intangibile», como «el mundo del pensamiento que da origen al mundo» (Horta, 2015).

el ejercicio cotidiano de la experiencia en el territorio (*Niwiumuke* en idioma *ikun*), tienen diferentes expresiones, susceptibles de ser leídas por la sistematicidad de la convivencia etnográfica.

## Seres y sentidos de la vitalidad *ikʉ*

La Sierra Nevada de Santa Marta es una masa montañosa ubicada al norte de Colombia de forma piramidal y aislada de la cordillera de los Andes. Se eleva abruptamente desde las bajas tierras tropicales y alcanza una altitud de 5.575 y 5.770 metros sobre el nivel del mar en los picos nevados Colón y Bolívar, lo cual la convierte en uno de los macizos montañosos costeros más altos del mundo. La SNSM tiene una base triangular de 120 km de lado desde el nivel del mar hasta la zona nevada, por lo que posee una variedad de climas y suelos y un amplio sistema hídrico de al menos 36 ríos principales y varias quebradas que constituyen una rica fuente de agua y la hacen especialmente biodiversa (Dussán y Reichel-Dolmatoff, 2012; Uribe y Osorio, 2002).

FIGURA 1. Delimitación de resguardos arhuacos



FUENTE: elaboración propia sobre mapa de resguardos indígenas del ICAC de 2012.

La SNSM abarca los departamentos del Cesar, Magdalena y La Guajira; los resguardos indígenas Kogui-Malayo-Arhuaco (aprobado mediante Resolución 0109 del 8 de octubre de 1980), Arhuaco (creado por Resolución 078 del 10 de noviembre de 1983), Businchama (creado por Resolución 032 del 14 de agosto de 1996), Kankuamo (constituido mediante Resolución 12 del 23 de abril de 2003); poblados campesinos y afrodescendientes, tierras<sup>3</sup> que no hacen parte de los resguardos indígenas, un área de reserva forestal, el Parque Arqueológico Ciudad Perdida o Teyuna, tres Corporaciones Autónomas Regionales (Corpamag, Corpocesar y Corpoguajira) y dos parques nacionales naturales (PNN): el PNN Sierra Nevada de Santa Marta y el PNN Tayrona, este último declarado por la Unesco en 1981 como Reserva del Hombre y de la Biosfera, junto con el Macizo Sierra Nevada de Santa Marta.

Con todo ello, en la Sierra se produce una confluencia no solo de poblaciones e intereses diversos, sino de normatividades, jurisdicciones y formas de gobierno sobre los sujetos y el espacio con conceptualizaciones diferentes sobre el territorio y su ordenamiento que, en la práctica, resultan traslapadas y en muchos casos atomizan de manera conflictiva el ejercicio de su control y manejo (Bocarejo, 2011a; Uribe y Osorio, 2002). Esta particular «geografía política» tiene «múltiples problemas de articulación [...] y disputas que definen el alcance de la política territorial indígena» (Bocarejo, 2011b, p. 156), en medio y pese a las cuales se desarrollan la vida, las relaciones sociales e institucionales y la permanencia de los *iku* en el territorio.

Frente a estos aspectos de la materialidad serrana y en contraste con la gobernanza fragmentada creada por la coexistencia de múltiples actores e intereses, el pensamiento *iku* condensa diversas elaboraciones que entienden el territorio no solo como un espacio geográfico único, sino como un sujeto vivo, integral y significativo donde «se desarrolla la cultura, el conocimiento, las relaciones sociales, culturales y espirituales, que constituyen el fundamento de la permanencia como pueblo» (CIT, 2015, p. 23), toda una categoría espesa que da lugar a una variedad de dinámicas de apropiación y a procesos sociales e identitarios de territorialidad que sustentan la vitalidad de los indígenas (Porto, 2002).

- 
- 3 Los indígenas de la SNSM se han trazado como propósitos principales de su consolidación cultural y organizativa la «ampliación y saneamiento territorial». Para ello han emprendido una gestión fuerte que con recursos del Estado y de la cooperación ha financiado la compra de tierras que no están anexas a los límites de sus resguardos reconocidos, sino en diferentes poblaciones de las partes bajas y medias donde habitan primordialmente campesinos (Bocarejo, 2011, p. 112).

De este modo, el territorio, como espacio relacional concreto, es el posibilitador de la identidad cultural y la base insoslayable (Haesbaert, 2013) para establecer los intercambios y las relaciones entre todos los seres (humanos y no humanos), pues en él «están representados cada uno de los seres de la naturaleza y el cosmos, su estructura organizativa, las normas que establecen los derechos de cada ser, sus medios de defensa y sus funciones, así como los referentes de los padres espirituales» (Sey Awiku, 2020).

La vitalidad *ikū* es, pues, mutuamente constitutiva de la vitalidad territorial, pues esta da y hace todo lo que se necesita para ser, porque «la madre es la que nos da el sustento, la que nos amamanta permanentemente, la fuente del alimento, del aprendizaje, del conocimiento, la riqueza, todo lo proporciona la madre tierra» (entrevista al mamo Dwiaringumū, 27 de junio de 2018, Duanama; traducción del *teti* Seykúngumū). Esta constitución se explica, desde el punto de vista arhuaco, en el reconocimiento de la existencia de los humanos como seres vivientes que intrínseca y extrínsecamente «somos parte de la misma naturaleza que nos rodea [...] para nosotros la naturaleza es tan humana como lo humano es naturaleza; somos una sola expresión de existencia con igual derecho y deber de permanecer en el tiempo» (CIT, 2015, p. 125). Esto constituye, al decir de Arturo Escobar, un «entendimiento profundo de la vida», mediante una «ontología relacional» por la que «nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo» (2015, pp. 29-31).

A la luz de esta comprensión, el territorio encuentra límites y fronteras diferentes a los impuestos por la estatalidad y por el avance de las dinámicas de apropiación por parte de privados, y ello genera escenarios colectivos «de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano» (Escobar, 2015, p. 33). Este sentido unificado los *ikū* lo asumen como un legado ancestral que se expresa en lo que enuncian como la *línea negra* (Figura 1) divisoria o de demarcación original del mundo, entendida como:

Una sucesión de hitos geográficos sagrados ubicados en el contorno de la Sierra Nevada, entre estos sitios existe una canal energética de interconexión como la del agua con los picos nevados y demás accidentes geográficos y las cuatro franjas del mar (*mukuriwa*, *zanuriwa*, *tukuriwa*, *gunuriwa*), las lagunas glaciares y las lagunas costeras, nacimientos de agua en los páramos y las desembocaduras de los ríos; de tal manera que entre todos conforman