

# Aportes para el entendimiento de las territorialidades indígenas. Cuerpo, persona y territorio en el caso del pueblo iku\*

ANA MILENA HORTA

En este artículo discuto las posibilidades que se abren para la defensa del territorio indígena desde una perspectiva de análisis ontológica y señalo algunas limitaciones de los discursos ambientales y multiculturales. A partir del caso de la ocupación del cerro Inarwa por el ejército, en territorio del pueblo iku, en Colombia, y de una metodología etnográfica, profundizo en el territorio indígena como tejido de relaciones entre seres del cosmos. Estas relaciones movilizan potencias que se incorporan para constituir cuerpos y personas. Tanto el territorio como el cuerpo son entidades inestables e interdependientes que se transforman en función de las relaciones que establecen.

PALABRAS CLAVE: territorio, ontologías, cuerpo, persona, Colombia

## **Contributions for the Understanding of Indigenous Territorialities. Body, Personhood and Territory in the Case of the Iku People**

In this paper I discuss the opening of possibilities for the defense of indigenous territory from an ontological perspective, pointing to the limitations of environmental and multicultural discourses. Starting from the military's occupation of the Inarwa mountain, in the territory of the Iku people in Colombia, I offer an ethnographic analysis, understanding indigenous territory as a weave made of relationships between beings of the cosmos. These relationships mobilize powers that are incorporated, constituting bodies and persons. Both territory and bodies are unstable and interdependent entities that are transformed according to the relationships they establish.

ANA MILENA HORTA

Universidad Federal de Río Grande  
del Sur, Porto Alegre, Brasil/Centro  
de Investigaciones y Estudios Superiores en  
Antropología Social-Unidad Ciudad de  
México, Ciudad de México, México  
anamilenahorta@yahoo.es

KEYWORDS: territory, ontologies, body, person, Colombia

**E**n un marco de políticas extractivistas y neoliberales, la explotación de recursos naturales y el despojo territorial para desarrollar megaproyectos son amenazas frecuentes para los territorios indígenas, frente a las cuales sus defensores suelen articular argumentos ambientalistas, derechos colectivos y políticas multiculturales. Si bien estos argumentos han sido útiles en las luchas indígenas, tienen inconvenientes, pues parten de nociones que se suponen universales, como territorio y naturaleza, pero no necesariamente se corresponden con las nociones de los mundos indígenas. Con frecuencia se considera la naturaleza como algo externo al individuo humano, sobre la cual éste proyecta sus representaciones culturales, mientras que el territorio suele ser entendido como un escenario sobre el cual tiene lugar la cultura. Esto tiene sentido en el ámbito de la lógica racional moderna eurocéntrica, que establece jerarquías epistemológicas que legitiman la ciencia como saber experto que relega a otros conocimientos como creencias o saberes culturales.

Como crítica a este marco eurocéntrico han surgido diversas perspectivas teóricas que reivindican otros sistemas de conocimiento. Si bien esta reivindicación epistemológica es de suma importancia, no sólo se ha llamado la atención sobre la necesidad de reconocer otras formas de entender el mundo, sino otros mundos con configuraciones ontológicas diferentes a la establecida por la racionalidad moderna eurocentrada, basada en la división naturaleza/cultura (Stengers, 2005; Descola, 2012). Es decir que el debate epistemológico podría empezar por abordar las maneras en las que se configura la existencia mediante lógicas diversas de relaciones entre los seres del cosmos, y entenderlas como bases que generan sistemas epistemológicos legítimos.

Los planteamientos teóricos enmarcados en lo que se conoce como el “giro ontológico” avanzan en esa dirección al cuestionar la jerarquía y las dicotomías del pensamiento moderno eurocéntrico, y al abordar otras lógicas de construcción de mundos que enfatizan el carácter relacional, compuesto y procesual de la sociabilidad (Henari, Holbraad y Wastell, 2007). En este marco, es posible plantear universos en los que existe una continuidad ontológica entre seres diversos que se afectan y se constituyen mutua y constantemente en las relaciones que establecen, pues no son seres dados, sino inestables (Vilaça, 2005). En estos universos no existe una separación

---

\* Agradezco a las profesoras de la línea de docencia Diversidad Cultural, Poder y Justicias del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, así como a los evaluadores anónimos de esta revista por sus enriquecedores comentarios a versiones previas de este texto.



JUSEZAM-WIKIMEDIA ▶ Arhuacos en Bogotá, Colombia, en la marcha conmemorativa de los 100 años de su primera visita a la ciudad, octubre de 2016.

entre gente y territorio, pues ambos se originan en las relaciones que establecen (De la Cadena, 2015).

El cuerpo de estos seres inestables no es una categoría biológica dada, es parte de su inconstancia en tanto “haz de afecciones y capacidades” que se construye continuamente a lo largo de la vida (Viveiros, 1996: 128).<sup>1</sup>

En este artículo dialogo con estas perspectivas para dar sustento etnográfico a las propuestas de documentar y analizar otros universos ontológicos, a partir de un trabajo de campo de larga duración con el pueblo arhuaco o iku.<sup>2</sup> Con base en el conflicto de la ocupación de un cerro, profundizo en la territorialidad iku, según la cual las relaciones entre seres del cosmos son las que tejen el territorio, a la vez que construyen los cuerpos y personas iku. Esta construcción se estudia aquí desde la primera etapa de vida, el *gunseymake*.

### La ocupación del cerro Inarwa

La Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombia, es uno de los macizos montañosos costeros más altos del mundo. A 40 km del mar Caribe se encuentran picos nevados de 5 770 msnm, que albergan varios ecosistemas y un alto índice de biodiversidad.

Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta son cuatro: iku, kogui, wiwa y kankuamo.<sup>3</sup> Si bien tienen algunas diferencias entre sí, acentuadas por los procesos de contacto con sociedades no indígenas, los cuatro identifican un mismo origen cosmológico y se rigen por la Ley

1 La traducción es mía.

2 Iku es su etnónimo, arhuaco es exónimo.

3 Otros pueblos habitan las estribaciones de la Sierra, como los ette ennaka.

de Sé, Ley de la Madre o Ley de Origen, que corresponde al pensamiento de la Madre Universal, madre primigenia que organiza el mundo y dispone la función de todos los seres existentes, así como las relaciones que éstos deben establecer entre sí para mantener en circulación la vitalidad y el equilibrio tanto de la Sierra Nevada, entendida como el cuerpo de la Madre, como del universo y de todos los seres que lo componen (OGT, 2012).

La ubicación estratégica y la geografía de la Sierra Nevada de Santa Marta han propiciado la presencia de distintos actores armados del conflicto nacional. Sin embargo, éste no ha afectado de la misma forma a toda la Sierra.<sup>4</sup> La presencia del ejército nacional tampoco es uniforme y responde a diferentes estrategias en cada área.

En 1962, el ejército ocupó el cerro Inarwa, ubicado en territorio iku, con el objetivo de aprovechar los 3000 msnm del cerro para instalar antenas de comunicaciones y hacer labores de inteligencia. En esta área no se han instalado ni ha habido enfrentamientos con actores armados ilegales, si bien han pasado por ahí. El ejército construyó una pequeña base, suficiente para cuidar las antenas, y a partir de 1982 permitió la instalación de antenas de empresas públicas y privadas, sin concertarlo con los iku.

Desde su arribo en 1962, el ejército prohibió el ingreso de los indígenas a Inarwa, que en su lengua ikun quiere decir “cerro padre del maíz y de los alimentos”. De manera que los iku no pudieron volver a llevar a cabo los “trabajos tradicionales” —intercambios rituales con seres del cosmos que permiten que fluyan en equilibrio las potencias que posibilitan la vida al constituir relaciones en las que el territorio existe— (OGT, 2012).

La Confederación Indígena Tayrona (CIT), organización iku, instauró una acción de tutela que la Corte Constitucional falló a su favor.<sup>5</sup> La sentencia T-005 de 2016 reconoce un “impacto cultural como modalidad de daño inmaterial” y ordena que se facilite el ingreso al cerro y se inicie un diálogo

entre las partes para acordar medidas de compensación y reparación, así como para discutir la posibilidad del retiro de las antenas y la base militar (Corte Constitucional de la República de Colombia, 2016).

Una vez emitida la sentencia, directivos de la CIT me invitaron a enfocar mi tesis de doctorado en este caso, gracias a relaciones construidas desde 2011, año en el que comencé a trabajar sobre territorialidad indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. Tras establecer acuerdos de colaboración mutua, concordamos en que me centraría en el Inarwa y las prácticas culturales que se tejen en torno a él.

En una reunión de líderes y mamós<sup>6</sup> iku en la que se socializaba la sentencia, se preguntaban por qué la Corte no había reconocido un “daño a la naturaleza”. Sus abogados decían que no había habido una “afectación a los recursos naturales”, por lo cual la Corte hablaba de daño cultural. Para los iku, se trataba de un problema que había afectado las relaciones con quienes ellos llaman los *anugwe jina*, expresión que traducen como los “seres de la naturaleza”, pues la imposibilidad de ingresar al cerro y realizar trabajos tradicionales, y la destrucción de rocas para la instalación de las antenas, debilitaron y aislaron a ese ser que es Inarwa, al impedir que éste mantuviera conexiones con otros seres del territorio.

Comencé a entender que la naturaleza de ellos no es la nuestra. Esa idea diferente de naturaleza incide en la concepción del territorio, a partir de otra configuración ontológica. Esa diferencia pue-

---

4 Los límites de este artículo no me permiten profundizar en la complejidad del conflicto armado en la región, pero esta cuestión tampoco fue planteada por los actores del caso que aquí se aborda. Sobre la violencia en la Sierra Nevada de Santa Marta, véase Villarraga (2009).

5 La acción de tutela es un mecanismo judicial previsto en la Constitución Política de Colombia de 1991, cuyo objetivo es garantizar los derechos fundamentales; es similar al derecho de amparo mexicano (Uscanga y López, 2011).

6 Personas que tienen el conocimiento de la Ley de Sé, podría decirse que son el equivalente local de los chamanes.

de tener relación con el reclamo indígena de que las figuras de protección del territorio actuales, que referiré más adelante, si bien han sido útiles y concertadas con ellos, no logran articular la complejidad de su territorio, que para ellos es un tejido de relaciones (OGT, 2012).

Esto no quiere decir que haya un error en la definición de los términos naturaleza y territorio, sino que, en este diálogo, hay múltiples voces que reflejan diferencias epistemológicas y ontológicas, de relaciones entre mundos diferentes. Según Eduardo Viveiros de Castro (2004), una posibilidad metodológica de la antropología es explicar esos mundos diferentes en relación, no mediante la definición de un término o categoría que establezca la univocidad —por ejemplo, una sola noción de territorio—, sino más bien al profundizar en lo que él llama un “equivoco controlado”. Así, el ejercicio de “traducción” de la antropología no sería establecer un solo sentido para un referencial, se trataría más bien de una “operación de diferenciación —producción de diferencia— que conecta los dos discursos en la medida en que no están hablando de lo mismo, en tanto que señalan las exterioridades discordantes más allá del homónimo equivoco entre ellos” (2004: 20).<sup>7</sup> La labor de la antropología sería señalar tanto la existencia de ese universo dominante como las lógicas del universo que suele ser silenciado; evidenciar la “multivocidad” que converge en el referencial, las tensiones entre estos universos y la diferencia que el sentido dominante deja fuera.

Señalaré esa diferencia para entender las relaciones con el Inarwa en el universo iku, al apuntar las tensiones entre naturaleza y territorio del pensamiento racional moderno que han incidido en la Sierra Nevada de Santa Marta y los *kadukwe* y *anugwe jina* indígenas que han sido traducidos de manera unívoca, para el diálogo interinstitucional, como “sitios sagrados” y “seres de la naturaleza”.

Posteriormente, profundizaré en el Inarwa como un *anugwe jina*, un ser que tiene injerencia en

la gestión de la vida al incidir en la construcción y regulación de cuerpos y personas, como argumentaré a partir de relatos etnográficos centrados en el *gunseymake*, la primera etapa de vida, según los iku.

## La Sierra Nevada de Santa Marta

Los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta han defendido el territorio por medio de una lucha conjunta y con acciones independientes. Estas iniciativas, que para el pueblo iku se remontan a 1916,<sup>8</sup> han tenido lugar en diversos contextos histórico-políticos y se han articulado a partir de jerarquías de poder-saber con las ciencias de la conservación, la biología y la antropología, entre otras disciplinas, saberes y prácticas, para conformar redes sociotécnicas que han construido a la Sierra Nevada de Santa Marta como un territorio asociado a la conservación ambiental y cultural (Orrantia, 2002).

En esta Sierra tuvieron lugar estudios que combinaban la arqueología con la etnografía, los cuales demostraron que existía una cierta continuidad de los principios cosmológicos entre los tayrona, presuntos autores de las evidencias arqueológicas estudiadas, y los indígenas actuales (Reichel-Dolmatoff, 1965; 1985).<sup>9</sup> La armonía entre las construcciones líticas y el medio circundante llevó a que se valoraran los conocimientos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como una filosofía ecológica compleja, vital para la conservación del área (Orrantia, 2002).

El carácter comprometido de la antropología durante la década de 1970 en Colombia

---

7 La traducción es mía.

8 En 1916, una comisión de líderes iku caminó hasta Bogotá para comunicarle al presidente los abusos que sufrían por parte de los colonos (Bosa, 2016).

9 Estos estudios fueron liderados por Gerardo Reichel-Dolmatoff desde los años cuarenta y se extendieron hasta los ochenta, tiempo durante el cual esta teoría se sofisticó.

y las reivindicaciones del movimiento indígena (Caviedes, 2011), tanto en el ámbito nacional como en la Sierra Nevada de Santa Marta, motivaron la exigencia de la participación indígena en el ordenamiento del territorio, iniciativa que se vio fortalecida con la declaración de Colombia como nación pluriétnica y multicultural en la Constitución Política de 1991. En esta misma época aumentaron los intereses económicos en el área; la extensión de la frontera agrícola, el cultivo de marihuana, el conflicto armado colombiano y el narcotráfico eran amenazas significativas para la conservación.

En 1995 se ratificó la Resolución de la “línea negra”,<sup>10</sup> que delimita el territorio ancestral de los pueblos serranos. Esta línea se forma a partir de los sitios sagrados, esto es, accidentes geográficos —desembocaduras, lagunas, cerros, etcétera— en los que se realizan prácticas culturales. “Línea negra” y “sitios sagrados” son conceptos provenientes de la cosmología serrana, traducidos para la interlocución con el Estado.<sup>11</sup>

Para facilitar el diálogo, los cuatro pueblos han elaborado documentos sobre su cosmología y territorio, que han traducido apoyándose en las ciencias que han reivindicado el valor de sus conocimientos para la conservación. Si bien esta estrategia ha facilitado la interlocución, la ciencia suele ser incapaz de referir universos cuyas lógicas de existencia son diferentes, pues tiende a capturar la multiplicidad por medio de lo unívoco (Deleuze y Guattari, 1994).<sup>12</sup> Así, esta articulación de conocimientos surge de una intención honesta de reivindicar los conocimientos indígenas, pero puede ejercer un colonialismo epistémico en dos sentidos: al imponer una noción de mundo específica y al reconocer la primacía del conocimiento científico como regla para validar otros conocimientos.

Los sitios sagrados, entonces, se convirtieron en el principal argumento contra las múltiples amenazas que acechaban a la Sierra Nevada de Santa Marta. Varios proyectos de cooperación con las organizaciones indígenas han incluido la identificación y caracterización ambiental y cultural de

estos sitios. En el contexto de las políticas y prácticas multiculturales del país, en cuyo marco la cultura ha sido entendida como un listado de atributos estáticos relacionados con la tradición (Bocarejo y Restrepo, 2011), la práctica interinstitucional de ordenamiento del territorio tiende a simplificar estas iniciativas en mapas y listados de puntos georreferenciados con “significados culturales”. Esto no implica el acogimiento de otra noción de territorio sino la superposición de “sentidos culturales” en una única noción de territorio preestablecida: un escenario geográfico, un polígono en el que tiene lugar la cultura como creación cognitiva que se proyecta sobre una exterioridad dada.<sup>13</sup>

Los líderes indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han señalado las limitaciones de ese entendimiento de los sitios sagrados. La “multivoicidad” del término se perdió al ignorar el universo ontológico del que provenía.

10 En la sentencia 002 de 1973, del Ministerio de Gobierno, se identifica la “línea negra”. Ésta fue ratificada por la resolución 837 de 1995, del Ministerio del Interior, en la que se reconoce la “línea negra” como demarcación del territorio ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. El decreto presidencial 1500 de 2018 ratificó y amplió la resolución.

11 La figura del resguardo refiere al territorio de propiedad colectiva indígena en el que se reconoce cierta autonomía administrativa, características que no tiene la figura de territorio ancestral. Existen cuatro resguardos en la Sierra Nevada de Santa Marta. El Inarwa está en el resguardo arhuaco o iku.

12 En este sentido, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1994) diferencian la ciencia de Estado, como aquella que unifica y simplifica, de una “ciencia nómada” que resalta la multiplicidad.

13 Por ejemplo, los Planes de Manejo y Ordenamiento de Cuenecas deben articular el ordenamiento indígena del territorio. En mi experiencia, en estos espacios de planeación interinstitucional, en 2012, no se articulaban categorías como los *ezwamas* —base del ordenamiento del territorio serrano, que responde a la jurisdicción de una entidad primigenia—, sino que se mantenían las categorías biológicas del entendimiento del área y se dejaba un apartado para mencionar los sitios sagrados que se encontraban en ella.

La Organización Gonawindua Tayrona (OGT), de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, publicó una cartilla en la que se señala la dificultad de traducir su territorio, y que términos como “línea negra” o “sitio sagrado” “son una aproximación en castellano, ya que no encontramos palabras para explicar y expresar el sentido profundo que tiene para nuestro ser indígena, es algo que se vive en espíritu” (OGT, 2012: 11). Los cuatro pueblos señalan que no se trata sólo del sitio, sino de las relaciones que se establecen allí, y a partir de allí con todo el territorio. Estos “espacios” se llaman *kadukwe*; son padres, madres, origen de todo lo que existe en el universo —animales, conocimientos, sentimientos, etcétera—, y como “dueños” regulan y vigilan su creación, al poseer ese conocimiento. Estos seres deben establecer relaciones entre sí y con los humanos para que fluyan la vitalidad y los conocimientos que permiten la vida del territorio, cuerpo de la Madre Universal, y de los seres que lo conforman. La cartilla presenta la idea de la conexión y la interdependencia como condición de la existencia.

Es la Ley de la Madre: debe haber un flujo de intercambio entre los seres para mantener las conexiones que posibilitan el equilibrio y la vida. Nadie vive en aislamiento. Las conexiones se realizan, por ejemplo, en la reciprocidad cotidiana llamada *makruma*, en los ciclos y movimientos de la naturaleza y en los trabajos tradicionales, es decir, en los intercambios con seres diversos para mantener el equilibrio del universo (Ferro, 2012). Si se comprende de este modo, el territorio es un tejido de conexiones entre todos los seres del cosmos.

Por otro lado, entender el territorio como un espacio objetivo en el que se proyecta la cultura tiene sentido en el pensamiento racional moderno, cuya configuración ontológica particular se basa en la separación de naturaleza y cultura, al establecer una dicotomía de la que se desprenden otras, tales como sujeto/objeto, alma/cuerpo, ciencia/creencia, etcétera (Ingold, 2001; Stengers, 2005; Latour, 2007; Descola, 2012).

Así, la naturaleza se entiende como una exterioridad a la experiencia humana, regida por sus propias leyes, mientras que la cultura se basa en representaciones internas del mundo exterior, compartidas por un grupo social compuesto por seres humanos. Esta división, impuesta como universal, implica una jerarquización epistemológica: las ciencias como el único conocimiento capaz de acceder a las leyes que gobiernan ese mundo natural objetivo y externo; y los conocimientos o saberes culturales como construcciones cognitivas, creencias, representaciones folclóricas o inocentes de aquel mundo complejo al que sólo acceden las ciencias como saberes expertos (Ingold, 2001). Es decir que no se reconoce que estos otros conocimientos puedan afectar la realidad.

Esta jerarquía epistemológica, sumada a la noción de cultura en el marco del multiculturalismo en Colombia, relacionada con la tradición —atributos estáticos que forman unidades diferenciadas— y erigida como única pauta de diferencia (Bocarejo y Restrepo, 2011; Chaves, 2011), niega los procesos históricos que han subalternizado a los pueblos indígenas epistémica, política y ontológicamente. Al no reconocer los procesos de subalternización y la lucha indígena por su subsistencia, se les niega a los pueblos su carácter de actores políticos e históricos. Su cosmovisión se traduce en forma unívoca, restándole toda su diferencia y potencia ontológica. Como consecuencia de esta reducción, y en un contexto neoliberal, si bien se han creado mecanismos y espacios para la participación indígena en el ordenamiento del territorio, no se cuestiona la concepción eurocéntrica de territorio, y los conocimientos indígenas se quedan como anotaciones al margen, mientras las herramientas conceptuales para ordenarlo provienen de las ciencias de la conservación. Los conocimientos culturales se quedan en la burbuja de lo abstracto, como conocimientos incapaces de afectar el mundo. Las ciencias deslegitiman estos otros conocimientos porque se consideran irracionales o supersticiosos.

Según Philippe Descola (2012), el pensamiento racional moderno establece que sólo los humanos, como especie, poseen características metafísicas, que él llama “interioridades”. Éstas incluyen intencionalidad, subjetividad y la capacidad de sentir afectos y emociones. En esta configuración ontológica, Descola identifica un naturalismo, diferente de una configuración animista, en el que las interioridades pueden ser compartidas por seres humanos y otros seres del cosmos; así, la humanidad puede ser una condición compartida con otros seres.

Los *anugwe jina* son seres con interioridades, con pensamientos/conocimientos que les permiten relacionarse e incidir mutuamente en su vitalidad y la del territorio que componen. Esta característica de los seres se llama *anugwe*, potencias que sostienen la vida; la vitalidad del territorio está relacionada con el intercambio de *anugwe*. *Jina* es “conjunto de”, así que *anugwe jina* se refiere a todos los seres que tienen *anugwe*, los que nosotros llamaríamos cerros, piedras, animales, etcétera. Por esto, los iku traducen *anugwe jina* como “seres de la naturaleza”, para que los *bmachi* —los no indígenas— podamos entender. El problema es que en esta traducción se impone la univocidad del universo racional moderno y se pierde la particularidad de la experiencia y actualización del universo indígena.

Los *anugwe* no corresponden a un espíritu o alma, pues la dicotomía alma/cuerpo no forma parte del universo serrano. Los *anugwe* se manifiestan en el cuerpo. Existe una continuidad entre estos planos —visible e invisible— y la existencia de uno no es posible sin el otro, de manera que el pensamiento es el origen primordial de toda la existencia, el Seyn Zare, según la Ley de Sé.

Para los iku, el cuerpo de una persona no está dado, se constituye constantemente en las relaciones que establece un ser con otros mediante el intercambio de *anugwe*. El territorio tampoco está dado, es la interacción entre los seres del cosmos y las prácticas que regulan esas relaciones.

Los procesos históricos que han construido relaciones de subordinación, tensiones y negociaciones hacen que estos mundos no puedan pensarse como aislados o como dos tipologías definitivas.

Debido a las limitaciones de este artículo, no abordaré esos aspectos pero profundizaré en la diferencia, excluida en la traducción unívoca, mediante la exposición de las relaciones que surgen a partir del Inarwa y producen cuerpos, personas y territorio.<sup>14</sup>

### El cerro Inarwa

Inarwa es el padre del maíz, los alimentos y las semillas. Como todos los seres del mundo, este cerro tiene una función, relacionada con su *anugwe*; es decir, un pensamiento, un conocimiento específico por medio del cual puede afectar y es afectado por otros *anugwe jina*.

Cuentan los mamos que “antes de que amaneciera”, todo existía como gente en el pensamiento de la Madre: Seyn Zare, el momento en el que todo estaba oscuro, el primer estado de existencia invisible e infinita. La Madre Universal materializó a la gente al asignar formas y lugares de acuerdo con el *anugwe* de cada quien. Luego, el mundo amaneció como lo conocemos (Mora, 2018).

La Sierra Nevada de Santa Marta es el cuerpo de la Madre. La vitalidad de este cuerpo depende de las conexiones entre los seres que lo conforman. Estas conexiones tienden al caos, por lo que deben ser mediadas<sup>15</sup> por los mamos, quienes las

---

14 Considero que se trata de mundos con conexiones parciales entre sí (Strathern, 2004), que inciden en los procesos de construcción de cuerpos, personas y territorio.

15 En el sentido de Bruno Latour (2007), es una moderación que implica una intervención y la creación de algo nuevo. El mamo facilita las conexiones al intervenir los *anugwes* de los seres con su propio *anugwe* para que la relación se dé en equilibrio.



equilibran al conectar opuestos potenciales: lo positivo con lo negativo, tierras altas con bajas, lo frío con lo caliente.

Inarwa separa lo frío de lo caliente. Gracias a él, las lluvias se mantienen en las tierras fértiles de las partes altas. Dicen los mamos que cuando los cerros eran mamos se les pidió abstinencia sexual para sustentar la fertilidad de la tierra. Inarwa fue el único que logró que el calor, la fuerza sexual que viene de abajo, no se apropiara de todo su cuerpo. En el cuerpo de la Madre, Inarwa es su ombligo. Desde ahí regula la reproducción y cuida la semilla. Mamo Miguel me explica que *inan* quiere decir abstenerse. Inarwa también viene de *in*, que quiere decir maíz y gente. Inarwa es padre de lo que alimenta y lo que hace que la gente sea gente (entrevista con Miguel Niño, Seykuinkuta, Nabusímake, septiembre de 2017).

En el universo iku, los trabajos tradicionales son intercambios de alimento. Todo aquello con lo que una persona entre en contacto es su alimento: al ver, escuchar, ingerir, todo se incorpora al cuerpo y al *anugwe*, su pensamiento. Alimento es *anugwe* de otro ser que se incorpora al propio cuerpo, constituyéndolo. Siendo padre de alimentos, Inarwa regula las relaciones entre los seres. Al ser el ombligo de la Madre, cuida de la placenta, el alimento primordial. La placenta da lugar a la semilla a partir de la cual se entiende la vida, en cuatro fases reguladas por Inarwa: *gunseymake* —la semilla es sembrada y germina—, *munseymake* —preparación para la reproducción—, *jwa ungavi* —la unión de dos seres—, *eysa* —la muerte—.

Cada fase está marcada por un ritual, en el que la persona adquiere el *anugwe* que necesita para la nueva etapa de vida al corporeizar potencias de otros seres del territorio. Mediante el intercambio de alimento físico y espiritual, el ser fortalece y ratifica sus redes de conexiones con el colectivo<sup>16</sup> de seres humanos y extrahumanos, conforme a su experiencia con el territorio.

Voy a centrarme en la etapa del *gunseymake*, para señalar cómo se construye inicialmente una persona, su cuerpo iku y las redes de conexión en las que fluye tanto la vitalidad del ser como del territorio, sin perder de vista la presencia de Inarwa.

### **El *gunseymake*: la construcción de la persona**

La primera etapa de vida de todos los seres existentes se llama *gunseymake*. *Gun* se refiere a un ser que no ha madurado pero tiene el potencial para desarrollar lo positivo y lo negativo —*duna* y *gansigna*—, así que los padres deben regular ese potencial, el cual será afectado por sus propios *anugwes* y los de otros seres con los que entre en contacto, por ejemplo, mediante la ingesta, por lo cual las dietas tienen gran importancia. Una vez que el bebé nazca, deben hacer trabajos para que sus relaciones con los seres del cosmos se den en equilibrio.

Desde que Ibet supo que estaba embarazada, su padre y otro mamo empezaron a orientarla a ella y a su esposo. Debía comer sólo comida *kia* —tradicional—, principalmente maíz *wirua*, cocinado en olla de barro. Debía mantener restricciones: no comer nada que hubiera sido mordido o robado. Tampoco podía comer animales rastreros, como iguanas o ratón de monte, pues son potencias del territorio que implican comportamientos o cuerpos indeseados para un ser en formación. Durante todo el embarazo, los padres deben limpiar constantemente sus pensamientos y sentimientos, pues la concepción y el embarazo son momentos de siembra; lo que piensen y sientan constituirá al nuevo ser. La limpieza se hace depositando en algodones los pensamientos *duna* y *gansigna*, según indicaciones del mamo. Estos algodones son *a'buru*,

---

16 En el sentido de Latour (2007), es una red fluida de interrelaciones entre seres humanos y extrahumanos.



JUSEZAM EN WIKIMEDIA ▶ Arhuacos en Bogotá, Colombia, en la marcha conmemorativa de los 100 años de su primera visita a la ciudad, octubre de 2016.

materiales que el mamo media y entrega al *anugwe jina* que corresponda. Otros *a'burus* pueden ser hojas de maíz, piedras, hojas, palos, etcétera, con los cuales se limpia lo negativo y se potencia lo positivo.

Dice Ibet: “continuamente lo ponen a uno a hacer limpieza, a uno y al papá. Para que todo esté en armonía, porque no es que uno se limpie solo, lo ponen a limpiar las aguas, el aire, el río, los animales, todo, para que ella entre en todo con armonía” (entrevista con Ibet Izquierdo, Nabusímake, agosto de 2016).

Asimismo, los padres deben “preparar el camino” para el nuevo ser. Ibet tejió cada mes de su embarazo una franja de una mochila, para traer el *anugwe* de la niña. En esta mochila, guardó los *a'burus* que le hicieron a la niña después de que nació.

Cada mamo tiene su manera de “abrir el camino” para el nuevo ser. Plácida tejió para sus hijas

un cordón grueso amarrado con un hilo blanco y otro rojo, cada mes debía hacerle un nudo para que el “espíritu de la niña vaya subiendo” (entrevista con Plácida Izquierdo, Simonorwa, septiembre de 2016). La existencia del nuevo ser está en el plano de Seyn Zare, donde todo existe en *anugwe*, donde todo se origina. Los trabajos tradicionales le dan forma a ese *anugwe* que se va incorporando durante el embarazo, gracias a los pensamientos de los padres y a los objetos que ayudan a traer ese *anugwe* al mundo visible. El tejido es central en ese proceso.

El nacimiento es un evento de violencia debido al dolor y el derramamiento de sangre, lo que puede fortalecer el potencial negativo del bebé y contaminar a todos los seres con los que éste entre en contacto. Por ello debe realizarse la ceremonia *Jwa mksasi*, para equilibrar el potencial del nuevo ser y establecer sus primeras relaciones con el colectivo a

partir de la limpieza y el intercambio. Se utilizan varios tipos de materiales, entre los cuales figuran fluidos recogidos en el momento del nacimiento.

Las madres deben recoger en algodones sangre y fluidos del cuerpo del recién nacido y entregarlos al mamo, quien equilibra la fuerza positiva y la carga negativa de la sangre al establecer una mediación entre su *anugwe*, el de la sangre y el de otro ser que su pensamiento le indique. Así, la sangre potencia su fuerza y se convierte en alimento poderoso capaz de curar las peores enfermedades de todo el colectivo. Según mamo Miguel, el cuerpo de la Madre se cuida con sangre de los recién nacidos: la sangre de la cabeza se entrega al padre Chundwa<sup>17</sup> para fortalecer los nevados, mientras que la sangre de pies y manos fortalece las tierras bajas y ayuda a curar las heridas que se han abierto por la extracción de arena y la minería.

La madre del bebé guarda los algodones con la sangre potenciada en la mochila que tejió durante el embarazo, pues son la potencia vital del nuevo ser y las enfermedades que sufra deben ser tratadas con estos *a'burus*. Cualquier trabajo posterior debe apoyarse en esta fuerza de su origen. Estos *a'burus* forman parte de su *mrrunsama*, es decir, de la materialización de su *anugwe*, su otro cuerpo.

Durante el primer año se celebra el *Jwa mknksi*, el cual, según Jeremías, puede traducirse como “inyectar o llenar de sangre —*jwa*— al nuevo ser” (entrevista con Jeremías Torres, Simonorwa, septiembre de 2016). Los *iku* explican que este ritual es parecido al bautizo, pero aclaran que se trata de “un registro con la Madre naturaleza”.<sup>18</sup>

Lo primero es ir a consultar al mamo, que le indicará al padre adónde debe ir a buscar agua, madera y otros materiales con las características señaladas por el mamo. Con éstos, los padres y el mamo realizan el trabajo espiritual, que puede durar una semana.

Plácida me muestra los *a'burus* de Seynektm, su hija de tres años de edad. Son cerdos, chivos, vacas, hechos de una madera amarillenta que talló el padre de la niña, “para que se lleve bien con ellos

[los animales], que no se le vayan” (entrevista con Plácida Izquierdo, Simonorwa, septiembre de 2016). La madera es del árbol que el mamo vio que podía alimentar a la niña. Luego Plácida saca un pequeño huso de madera, alrededor del cual hay un cordón con una *tuma*<sup>19</sup> de color coral y centro blanco. Más tarde, mamo Miguel me explicó que esa *tuma* es el corazón del *mrrunsama*, donde se unen los opuestos complementarios: el rojo, de la potencia de la sangre, y el blanco, la fuerza en equilibrio.

Este *mrrunsama* tiene amarrado un hilo y un comienzo de tejido de una mochilita de algodón y otro de fique que atraviesa dos pedacitos de concha de mar. Este *a'buru* es el que materializa el conocimiento de tejer mochilas. Las niñas, al principio, tejen mochilas de fique y de algodón blanco. Una vez que tengan su primera menstruación, harán otro *a'buru* para tejer, con otros colores, relacionados con fuerzas más pesadas que deben ser equilibradas: el rojo y el negro. Según Plácida, para un niño se hacen cosas diferentes, como un arco y flechas.

Entre más materiales se tenga, más preciso es el *a'buru*. Cada material implica un conocimiento/pensamiento/habilidad, el *anugwe* de un ser que hay que limpiar y alimentar. La limpieza se hace de noche y al amanecer se alimenta lo positivo. Se pide permiso a estos seres para que el nuevo ser se nutra de ellos y se les alimenta con los materiales hechos por los padres y los fluidos del niño. Los materiales específicos dependerán de la consulta que haga el mamo sobre los seres que deben alimentar al nuevo ser, de acuerdo con la función que éste tendrá en el mundo y su lugar de nacimiento. Todos los *a'burus* se guardan en la mochila tejida durante el embarazo y constituyen el *mrrunsama*.

17 El pico nevado Colón, el más alto de la Sierra Nevada de Santa Marta.

18 Nota de campo, 2016.

19 Piedras talladas, cuentas de collar que suelen atribuirse a los ancestros tayronas.

Los *a'buru* son la materialización de conocimientos y habilidades adquiridos en las relaciones con otros seres que se equilibran mediante el intercambio. Los padres limpian y entregan sus pensamientos como alimento; el nuevo ser entrega sus fluidos, y los seres del cosmos reciben y transforman el potencial negativo gracias a la mediación del *anugwe* del mamó. Los objetos del *mrrunsama* contienen tanto las relaciones establecidas como los conocimientos o *anugwes* adquiridos en estas relaciones.

El *mrrunsama*, como la persona, se seguirá construyendo a lo largo de la vida, en tanto la persona establezca nuevas relaciones y adquiera nuevos conocimientos. El *mrrunsama* de la hija de Ibet, por ejemplo, ya tiene los *a'burus* que hizo para aprender a bailar. Cuando la niña tenga su primera menstruación, algunos *a'burus* se intervendrán o cambiarán para materializar su disposición a establecer otro tipo de relaciones: las sexuales.

Estos materiales no sólo determinan una función dentro del colectivo —ser hombre o mujer, o tener cierto conocimiento—, sino que tienen que ver con incorporar potencias del territorio, del cuerpo de la Madre, relacionadas con responsabilidades o conocimientos.

El *mrrunsama*, al constatar que la persona ha adquirido un *anugwe*, es decir, un conocimiento/pensamiento/habilidad, ha sido interpretado como un “permiso” (Arenas, 2016). Sin embargo, el profesor Faustino Torres y mamó Miguel afirman que tiene que ver con el conocimiento oculto —*mrrum*— que constituye a la persona en la medida en que determina su responsabilidad y función en el mundo. Así, el *mrrunsama*, al ser una manifestación visible del yo que existe en el *anugwe*, es otro cuerpo; es el cuerpo que confirma las relaciones que el yo ha establecido con otros seres que lo constituyen, que lo han alimentado con su *anugwe*, con pensamientos/conocimientos que otorgan funciones en el mundo y en el entramado del colectivo con los *anugwe jina*. El *mrrunsama* da cuenta de la inestabilidad

y la constitución continua de los seres, así como de su experiencia del territorio en la formación de relaciones que permiten la existencia mutua.

Para la etapa final del *Jwa mknisi*, se convida a los familiares y amigos para realizar *a'buru* y comer. Hombres y mujeres trabajan diferentes materiales que se depositan en hojas de maíz: es alimento *duna* que será entregado por el mamó y el padre en un *kadukwe* al terminar la ceremonia, junto con los *a'burus* que los padres trabajaron anteriormente. La comida que se reparte, el *zurru*, es un puñado de frijol y maíz tradicional con todo lo que se tenga en la huerta. Esto que se comparte es el primer alimento sólido del nuevo ser. Mediante este intercambio de alimentos, en *anugwe* y comida, se equilibran las relaciones del colectivo al que ingresa el nuevo ser. La ceremonia se cierra al amarrar las relaciones con un hilo de algodón que se anuda alrededor de las muñecas de los asistentes, este hilo materializa las relaciones construidas y las hace presentes en el cuerpo.

El maíz, me dice Ángel, es el elemento que articula todo el trabajo, es lo que se come y en lo que se envuelven los *a'burus*:

El maíz no es sólo físico. Cuando hay un intercambio entre la gente, como en el bautizo, en ese momento están haciendo intercambios con los seres existentes, los cerros. Entonces es como comunicación que enlaza y articula con todos los seres [...], es como un elemento que se usa para articular con toda la existencia (entrevista con Ángel Izquierdo, Itirugeka, Nabusímake, octubre de 2016).

Con el maíz se reafirma la colectividad de la gente *iku*, conformada por los seres del cosmos que intercambiaron *anugwe* y se alimentaron entre sí. El nuevo ser se compone de esas relaciones y de los objetos que las materializan. Ese intercambio moviliza “alimentos espirituales”, conocimientos/habilidades que componen el *anugwe* de esa persona, potencias presentes en el territorio que se materializan

en su otro cuerpo, el *m̄r̄unsama*. El cuerpo produce fluidos que son materializaciones de su fuerza espiritual, potencias que son alimento de los seres del cosmos.

La persona está compuesta por las relaciones del colectivo. Así como el territorio es un tejido de relaciones que componen el cuerpo de la Madre, las personas y sus cuerpos también están compuestos por esas redes de relaciones entre seres diversos.

En la ceremonia de *Jwa m̄k̄nsi*, el maíz actualiza el *anugue* del Inarwa. Mamo Miguel señala que, así como el territorio tiene los códigos de la Ley de Origen, el cuerpo de las personas también los tiene, pues todos los seres que están en el cuerpo de la Madre están en el cuerpo de las personas. Su presencia es actualizada por los *a'burus*. Inarwa, por ejemplo, se actualiza en el cuerpo del nuevo ser, que, al pasar por la ceremonia de limpieza y armonización de sus relaciones, y constituir así su propio *anugue* y *m̄r̄unsama*, se convierte en un potencial alimento que entra a formar parte de las redes de intercambio que conforman el territorio y permiten la vida. Inarwa está presente en ese cuerpo y deberá ser alimentado para la regulación de la existencia, mediante la continuidad de los intercambios, el cuidado de la placenta, los ritos de las fases de vida y la abstinencia sexual cuando sea necesaria.

Al parecer, el sentido de la ceremonia *Jwa m̄k̄nsi* como “inyectar sangre al nuevo ser” tiene que ver con que la sangre fluye entre los seres que están en conexión, pues la vida sólo es posible en una relación de interdependencia. Los seres son porque

se relacionan. El nuevo ser se llena de vitalidad al constituirse de y en las relaciones que establece, al alimentar y ser alimentado. En ese proceso se incorporan conocimientos sobre la Ley de la Madre, y en este sentido entiendo una frase de Jeremías: “cada cuerpo contiene el mundo” (entrevista con Jeremías Torres, Simonorwa, septiembre de 2016).

## Comentarios finales

La noción de interdependencia es central en las relaciones que establecen los seres humanos y los *anugue jina*. Tanto los cuerpos como el territorio —el cuerpo de la Madre— son redes de relaciones en un mundo en el que existe una continuidad ontológica entre seres diversos que se constituyen y reconfiguran entre sí al afectar mutuamente sus interioridades y manifestaciones visibles, cuestiones inseparables en este universo de principios complementarios.

El universo iku desafía nuestras categorías analíticas eurocéntricas para abordar su territorialidad y las prácticas que lo recrean. Los planteamientos del giro ontológico permiten establecer diálogos con estos otros mundos, sin partir de jerarquizaciones epistemológicas coloniales que le restan potencia a las lógicas indígenas que regulan las relaciones entre los seres del cosmos, al entenderlas como simples visiones de un mundo dado. Esas otras lógicas constituyen otras políticas, mientras que la Ley de la Madre, de acuerdo con Isabelle Stengers (2005), puede ser interpretada como una cosmopolítica iku. **D**

## Bibliografía

- Arenas Gómez, José, 2016, *Sembrando vidas. La persona l'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*, tesis de doctorado en antropología social, Universidade de Brasília, Brasília.
- Bocarejo, Diana y Eduardo Restrepo, 2011, “Introducción”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47, núm. 2, pp. 7-13.
- Bosa, Bastien, 2016, “¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 52, núm. 2, pp. 107-138.
- Cadena, Marisol de la, 2015, *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Duke University Press, Durham y Londres.

- Caviedes Pinilla, Mauricio, 2011, *Oro a cambio de espejos: discurso hegemónico y contrahegemónico en el movimiento indígena en Colombia, 1982-1996*, tesis de doctorado en historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Chaves, Margarita, 2011, "Presentación", en Margarita Chaves (comp.), *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp. 9-24.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, 1994, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- Descola, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Ferro, María del Rosario, 2012, *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Henari, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell (eds.), 2007, *Thinking through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, Londres.
- Ingold, Tim, 2001, *The Perception of Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Nueva York.
- Latour, Bruno, 2007, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Mora Calderón, Pablo (ed.), 2018, *Niwi Úmukin. Imagen y pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Mincultura, Bogotá.
- Organización Gonawindua Tayrona (OGT), 2012, *Jaba y Jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*, Organización Gonawindua Tayrona, Santa Marta.
- Orrantía, Juan Carlos, 2002, "Matices kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, enero-diciembre, pp. 45-75.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1965, *Colombia. Ancient Peoples and Places*, Thames and Hudson, Londres.
- , 1985, *Los kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Procultura/Nueva Biblioteca Colombiana/Presencia, Bogotá.
- Stengers, Isabelle, 2005, "A Cosmopolitical Proposal", en Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, pp. 994-1003.
- Strathern, Marilyn, 2004, *Partial Connections*, Alta Mira, Nueva York.
- Uscanga Barradas, Abril y Carlos Mauricio López Cárdenas, 2011, "La protección de los derechos fundamentales frente a particulares: el amparo en México y la acción de tutela en Colombia", en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, vol. 61, núm. 256, pp. 337-361. Disponible en línea: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/30379/28219>>.
- Vilaça, Aparecida, 2005, "Chronically Instable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 11, pp. 445-464.
- Villarraga Sarmiento, Álvaro (coord.), 2009, *Cuando la Madre Tierra llora. Crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta), 2003-2008*, Fundación Cultura Democrática, Bogotá.
- Viveiros de Castro, Eduardo, 1996, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en *Mana*, vol. 2, núm. 2, pp. 115-144.
- , 2004, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", en *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-22.

## Entrevistas

- Ángel Izquierdo, Itirugeka, Nabusímake, octubre de 2016.
- Ibet Izquierdo, Nabusímake, agosto de 2016.
- Jeremías Torres, Simonorwa, septiembre de 2016.
- Miguel Niño, Seykuinkuta, Nabusímake, septiembre de 2017.
- Plácida Izquierdo, Simonorwa, septiembre de 2016.