



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

El Cerro Inarwa: Despojo Territorial vs Reclamación Autonómica Arhuaca

TESIS

Que para optar al grado de
Maestro en Antropología Social

PRESENTA

Edgar Ricardo Naranjo Peña

DIRECTORA DE TESIS

Dra. Xochitl Leyva Solano

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; enero de 2015.



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE**

PROMOCIÓN 2012-2014

COMITÉ DE TESIS

Título: El cerro Inarwa: Despojo territorial vs Reclamación Autónoma arhuaca

Alumno(a): Edgar Ricardo Naranjo Peña

DIRECTOR (A):
Dra. Xochitl Leyva Solano

LECTORES:
Dra. Ángela Santamaría Chavarro

Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez

Dr. Axel Köhler



DEDICATORIA

*In memoriam de Mercedes León de Peña, Fanny Graciela Naranjo y Fabio León.
A mi madre, a mi padre y a mi hermano por acompañarme
y apoyarme en todas mis decisiones, motivaciones y equivocaciones.
Al Pueblo Arhuaco, resplandor de la Sierra Nevada de Santa Marta,
defensores (as) perpetuos(as) del corazón del mundo. Del corazón de la vida.*

AGRADECIMIENTOS

*“La gratitud, como ciertas flores,
no se da en la altura y mejor reverdece
en la tierra buena de los humildes”.*

José Martí

Las palabras son escasas y en muchos de los casos no alcanzan a englobar los profundos sentimientos de cariño y agradecimiento, que hacen que mi corazón palpite con fuerza y constante efusividad. Este trabajo no habría podido llevarse a cabo si mi familia no me hubiera apoyado. El acompañamiento a distancia pero incondicional de mi madre Carmen Alicia Peña, de mi padre Edgar Naranjo y de mi hermano Juan Sebastián Naranjo, fueron los sustentos emocionales que me permitieron seguir adelante en este caminar.

Sin lugar a duda no puedo olvidar las palabras de fuerza y ánimo que mis compañeros(as) de maestría me repetían constantemente en momentos difíciles. Muchas gracias Jazmín, Quetzal, Toa y Laura. Viviré eternamente agradecido con Mónica Marín, Ollinca, Jair y Juan Carlos por recibirme con tanto cariño en el seno de su hogar, ofrecerme su linda amistad y brindarme sus sabios consejos, los cuales recordaré por siempre. Así mismo no le dejaré de agradecer a Vicky López Tovilla quien me ayudó a salir adelante y siempre estuvo ahí para apoyarme incondicionalmente.

En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, internada en el majestuoso valle de Jobel, aprendí de la mano de grandes personas los conocimientos necesarios para reconocer algunas de las problemáticas sociales que aquejaban a la población chiapaneca, gracias a esto logré observar la realidad de este sureste sublime con distintos ojos. Muchas gracias por sus comparticiones Andy, Kiro, Miguel, Efraín, Pedro y los compañeros(as) que asisten sin falta al seminario de los jueves en el CIDECI, especialmente a Claudia Serrano. En este lugar me encontré con el amor y al conocer a Carolina López y su hermosa familia (Doña Martha; Bety; Julieta; Roberto, Irasema; Josué; Rocío y Aurora) mis pensamientos y actitudes fueron cambiando y al ver el proceso de escritura desde otra perspectiva, logré seguir caminando en este oficio de redacción, el cual en muchos de los casos empezó a generarme muchas complicaciones.

Sin embargo los ánimos no decayeron, debido al apoyo y orientación que la doctora Xochitl Leyva Solano siempre me brindó, su tiempo y sus conocimientos -experiencias de vida, me ayudaron a construir este trabajo de investigación, cuyo resultado es el fruto de las discusiones reflexivas que tuve particularmente con Xochitl en los espacios destinados para las tutorías. Así mismo este trabajo no habría podido gestarse sin la colaboración de los aportes de algunos(as) maestros(as) del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el financiamiento recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). En Colombia no me cansaré de darle las gracias a las autoridades del Pueblo Arhuaco, principalmente al excabildo gobernador Rogelio Mejía Izquierdo, Sebastián Ramos y a los Zakukos mayores Camilo Niño y Tobías Torres, así como a las autoridades locales de Nabusimake y Simonorwa. En este trayecto aprendí de la mano de la lideresa arhuaca Leonor Zalabata un sin número de enseñanzas referentes al proceso reivindicativo arhuaco, con sus palabras y las de Norey Izquierdo, Javier Torres Solís, Misael Robles, Ibet Izquierdo, Raúl Robles, Dwiningumu Robles y Margarita Márquez, tuve la oportunidad de sentirme incluido en este caminar comunitario. Infinitas gracias.

No dejaré de recordar las palabras y consejos de July Calderón, quien me acompañó constantemente en un largo periodo de mi vida. El amor por la escritura y el compromiso social visto desde la academia se lo debo a la doctora Ángela Santamaría. Quisiera agradecerle nuevamente a la doctora Santamaría por participar en este último proceso de revisión y evaluación de este trabajo de grado, al igual que al doctor Axel Köhler y a la doctora Enriqueta Lerma, quienes desde sus respectivas posturas y formas de pensamiento me indicaron desde el diálogo un camino a seguir en este arduo trabajo.

RESUMEN

El cerro Inarwa: Despojo territorial vs Reclamación Autónoma arhuaca

Edgar Ricardo Naranjo Peña

En este trabajo se identifican algunos de los elementos o recursos (discursos y prácticas) políticos, jurídicos y rituales utilizados por los(as) arhuacos(as) para impulsar el proceso de reclamación del cerro Inarwa (ocupado y transformado por las fuerzas militares colombianas). Estas estrategias se encuentran interconectadas con aquellos procesos históricos que han ido fortaleciendo la reivindicación de la autonomía territorial arhuaca. Antes de llegar a este punto se presenta un panorama general acerca del Pueblo Arhuaco en torno a su representación en la vida nacional; la ubicación de su territorio y la organización sociopolítica. Seguido de esto y al reconstruir la historia de la ocupación de este cerro a partir de los relatos de algunos(as) mayores(as) de la comunidad, se amplifica el debate sobre los conceptos de despojo, territorio y autonomía. Estas conceptualizaciones se fueron construyendo a partir de las reflexiones-discusiones de los arhuacos en relación con estas temáticas y los aportes de algunos investigadores como Harvey (2003, 2009); Lefevbre (1974); Santos (1995); Fernández(2008); Leyva (2001), entre otros(as). Con todos estos componentes se describen entonces ciertas facetas de la reclamación del cerro Inarwa, la cual se encuentra inmersa al interior de un contexto y coyuntura específica. Por esto se debe comprender como un proceso en el cual por un lado se han comenzado a articular las diferentes estrategias (jurídicas y políticas) al interior de la organización política conocida con el nombre de Confederación Indígena Tayrona (CIT) y por el otro se han desplegado las primeras acciones comunitarias para consolidar esta reclamación. Esta investigación se inscribe en un marco metodológico reconocido como co-labor, en donde el investigador(a) participa de manera comprometida en los procesos sociales y reivindicativos de una comunidad, un movimiento o un grupo determinado.

Palabras clave: Pueblo Arhuaco; Cerro Inarwa; Despojo; Territorio; Reivindicación Autónoma; Co-labor.

Índice General

LISTA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1. Pueblo Arhuaco: territorio ancestral y vida nacional.....	20
1.1. Representaciones del Pueblo Arhuaco en la vida nacional	20
1.2. Ubicación espacial del territorio arhuaco.....	26
1.2.1. Ubicación geoestratégica de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	26
1.2.2. De lo geoestratégico al corazón del Mundo.....	30
1.2.3. Ubicando el territorio ancestral del Pueblo Arhuaco y su organización sociopolítica	32
1.3. Rememorando las disputas por el territorio	37
CAPÍTULO 2. Rememorando la Ocupación-Transformación del cerro Inarwa.....	41
2.1. La historia que conocen los(as) mayores(as) arhuacos(as).....	45
2.2. Remembranzas de la apropiación-metamorfosis de la montaña sagrada	49
2.2.1. “Cuando dicen que lo vendieron ahí está el negocio” (Alfredo Niño)	49
2.2.2. “Se cayó la piedra sola- decían” (Gertrudis Izquierdo)	52
2.2.3. “Cuidado que el día de mañana van a salir ustedes que los mandaron” (Zakuko Camilo Niño)	53
2.2.4. “Por todo ese precipicio, por todos esos filos lo iban llevando en mula” (Camilo Niño)	54
2.2.5. “Hasta las piedras las fregaron” (Zakuko Tobías Torres)	55
2.2.6. “Los mamos dijeron que no, que no necesitábamos esa luz” (Camilo Niño).....	56
2.2.7. Así salimos y dejamos la casa hasta la huerta (Zakuko Tobías Torres).....	57
2.3. Desposesión por acumulación: La ocupación del cerro Inarwa en la fase constitutiva del paisaje del capitalismo.....	59
CAPITULO 3. Autonomía territorial arhuaca	69
3.1. Protegiendo – delimitando el territorio ancestral por la presencia estatal	71
3.2. El territorio según los arhuacos.....	76
3.2.1. El cerro Inarwa: cintura del cuerpo de la SNSM.....	80
3.2.2. ¿Por qué se debe restablecer el equilibrio territorial?	83
3.3. Del territorio arhuaco al debate de los múltiples territorios y territorialidades.....	85
3.4. Reivindicando autonomía rememorando el pasado inscrito en el territorio	88
3.4.1. Del discurso a la práctica autonómica en el seno del movimiento indígena colombiano.....	91
3.5. La autonomía territorial arhuaca en el debate de las autonomías	96

3.5.1. <i>Algunas precisiones conceptuales y prácticas de la autonomía</i>	97
3.5.2. <i>El movimiento indígena y la conceptualización de la autonomía indígena</i>	98
INTERLUDIO. <i>La coyuntura: tiempos de concertación y salvaguarda territorial</i>	103
CAPITULO 4. <i>Múltiples luchas de reclamación del Cerro Inarwa</i>	110
4.1. <i>La problemática del Inarwa en el "Proceso arhuaco"</i>	110
4.2. <i>Escribiendo la reclamación del cerro Inarwa</i>	114
4.3. <i>Mediación e incidencia política-legal en la oficina de la CIT</i>	119
4.3.1. <i>Entre la planeación y coordinación de la reunión con el viceministro de defensa</i>	122
4.3.2. <i>Acordando los preparativos para la reunión en Nabusimake</i>	126
4.3.3. <i>Siguiéndole el rastro a las noticias presentadas por los medios de comunicación</i>	130
4.3.4. <i>Gestionando la salida hacia el territorio arhuaco</i>	137
4.4. <i>De la oficina al territorio ancestral: Nabusimake y la reclamación comunitaria</i>	138
4.4.1. <i>El Inarwa y el territorio</i>	140
4.4.2. <i>Antes de registrar las denuncias hay que pasar a presentarse con las autoridades</i>	144
4.4.3. <i>¿y ustedes que piensan de la reclamación?</i>	149
4.4.4. <i>Rumbo a Simonorwa</i>	152
4.5. <i>Preparando mi salida del territorio arhuaco</i>	153
4.5.1. <i>Tiempos de asamblea comunitaria</i>	155
4.5.2. <i>Despidiéndome del territorio. Regresando al valle de Nabusimake</i>	159
4.6. <i>Reflexionando en Valledupar acerca de lo político y lo cultural en la reclamación</i>	161
CAPÍTULO 5. <i>Recorrer, vivir y comprometerse con las luchas arhuacas</i>	164
5.1. <i>Enfocando el debate hacia las antropologías del mundo</i>	165
5.2. <i>Antropologizando la mirada: construyendo puentes y diálogos</i>	169
5.2.1. <i>Experiencia en el posgrado</i>	170
5.2.2. <i>Experiencia con mi directora de Tesis</i>	172
5.2.3. <i>Experiencia con el zapatismo</i>	174
5.3. <i>De los libros al diseño de la metodología colaborativa</i>	175
5.4. <i>Mirando, tropezando y aprendiendo</i>	184
5.4.1. <i>Construyendo las primeras huellas del camino</i>	194
CONCLUSIONES	202
BIBLIOGRAFÍA	211

LISTA DE ABREVIATURAS

AGN Archivo General de la Nación
AICO Autoridades Indígenas de Colombia
CAIV Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar
CIESAS Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIED Centro Indígena de Educación Diversificada
CIT Confederación Indígena Tayrona
COLCIENCIAS Departamento Administrativo de Ciencia y Tecnología
COMPES Consejo Nacional de Política Económica y Social
CONAFOR Comisión Nacional Forestal
CONTCEPI Comisión Nacional de Trabajo y Concertación para la Educación de los Pueblos Indígenas
CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca
DAI División de Asuntos Indígenas
DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística
EIDI Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena
ELN Ejército de Liberación Nacional
EPSI Entidad Prestadora de Salud Indígena
ESMAD Escuadrón Móvil Anti Disturbios
EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FARC Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
INCORA Instituto Colombiano de la Reforma Agraria
INCODER Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
LISNM Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta
MARES Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas
MNC Mesa Nacional de Concertación
SNSM Sierra Nevada de Santa Marta
USEMI Unión de Seglares Misioneros

INTRODUCCIÓN

El contenido de este trabajo y la discusión planteada en torno al proceso actual de reclamación del cerro Inarwa, ocupado, despojado y transformado por el Ejército nacional de Colombia desde el año 1962, busca amplificar las reflexiones comunitarias organizativas acerca del uso y significado que se le ha dado a la palabra reconocida como “autonomía territorial”. Categoría discursiva empleada por los líderes arhuacos para sustentar y fortalecer la delimitación y protección cultural de su territorio ancestral, localizado en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM).

Para llegar a este punto de análisis, se fueron abordando a través de los innumerables diálogos mantenidos en diferentes lugares, un sin número de temáticas referentes al debate de la producción social del espacio visto desde diferentes miradas y enfoques. Estas aproximaciones me hicieron detener mi atención en la problemática anteriormente señalada, la cual fue tomando cuerpo a partir de la modificación-transformación de las preguntas de investigación y los diferentes objetivos.

Conforme a esto y evocando las memorias de hace más de dos años, recuerdo que al culminar un proceso de aprendizaje laboral en un centro de educación superior de la ciudad de Bogotá a comienzos del año 2012, empezaba a preparar los requisitos exigidos por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), para ingresar como estudiante al programa de Antropología Social en la sede sureste, ubicada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

En esos momentos me encontraba vinculado a un proceso de educación denominado “Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena” (EIDI). Allí me pude dar cuenta de algunas de las realidades que estaban afectando a los cuatro pueblos indígenas (Koguis, Wiwas, Kankuamos y Arhuacos) de la SNSM, sobre todo los impactos negativos que generaban los enfrentamientos entre los diferentes actores armados en la región (guerrilla, paramilitares y ejército) y el impulso de los megaproyectos (construcción de presas, puertos marítimos y explotación de carbón). De acuerdo a esto, me enfoqué en las negociaciones que se estaban llevando entonces entre los líderes arhuacos y los funcionarios del Estado colombiano con respecto a estos dos fenómenos puntuales.

Al enviar mi propuesta de investigación a México, fui aceptado en el CIESAS y en el transcurso de unas semanas logré ponerme en contacto con la antropóloga mexicana Xochitl Leyva, quien al revisar mi anteproyecto me sugirió dejar de lado las metanarrativas,

desprenderme de las referencias bibliográficas y aterrizar en el centro de la problemática. Aparentemente creía manejar la temática, pero estaba equivocado. Xochitl me pedía identificar los vacíos para justificar lo que hacía falta en el proyecto de investigación. De un momento a otro comencé a darme cuenta, que si bien comprendía los fenómenos mencionados acerca de los megaproyectos, el conflicto armado y los procesos de interlocución-negociación entre los funcionarios del gobierno colombiano y los líderes arhuacos, estaba dejando en segundo plano la perspectiva territorial.

Al dialogar permanentemente con Xochitl, mis compañeros(as) de la maestría, el campo de estudio se fue desplazando hacia los límites del debate acerca del territorio. Me comencé a interesar entonces, en las diferentes concepciones que se tejían sobre el espacio y el nivel de negociación que se fundaba en torno al nivel de permanencia en un lugar determinado. Rápidamente encontré que los cuatro pueblos de la SNSM habían delineado una frontera conocida con el nombre de la Línea Negra para delimitar sus territorios. Así me concentré en las voces de los(as) arhuacos(as) para entender cómo comprendían desde su cosmovisión los fundamentos de esta línea divisoria.

Mientras le contaba a Xochitl las percepciones que se tejían con relación a la Línea Negra, ella me indicaba que debía reconocer la existencia de la cosmovisión del Estado colombiano en torno a este mismo territorio. Aquí surgió entonces el primer punto de encuentro del análisis. Considerar en mi trabajo de campo la revisión de las diferentes prácticas de negociación acerca de la delimitación del territorio, puntualmente apreciar en el campo las visiones disímiles que los(as) arhuacos(as) y los(as) funcionarios del Estado mantenían sobre la Línea Negra.

Posteriormente pasé a revisar algunos hechos que determinaron la entrada de nuevos grupos sociales al territorio (campesinos, misioneros religiosos, fuerzas militares). Todo esto con el fin de identificar en los discursos y las prácticas de los(as) arhuacos(as), cómo la cosmovisión se anteponía como el recurso tradicional capaz de soslayar el avance de los foráneos sobre el espacio habitado. En la búsqueda de las pequeñas fichas que me llevaran a componer el rompecabezas del proyecto de investigación, me centré en uno de los momentos que había generado la delimitación del territorio ancestral, el reconocimiento legal de la Línea Negra.

Al percatarme que el Estado colombiano había aprobado los límites establecidos de la Línea Negra, no comprendía por qué se estaban incrementando los megaproyectos en las zonas de frontera de esta línea divisoria. En las conversaciones que sostenía con Xochitl, ella

me preguntaba lo siguiente: ¿cómo puedes establecer una metodología de etnografía que te permita reconstruir el estado actual de esta negociación? Al redactar una primera propuesta, tuve que socializarla ante mis profesores(as) de seminario de investigación en el CIESAS. El profesor José Ramón me indicó que tenía dos temas de investigación, el primero tenía que ver con los conflictos territoriales y el segundo con la cosmovisión. La recomendación y la reflexión del día fue la de seguir enfocando la temática, evitando que la discusión se siguiera ampliando. En esta medida, debía identificar un caso específico en donde lograra analizar un conflicto territorial.

Al reunirme nuevamente con Xochitl y al contarle cómo me había ido en la discusión de mi propuesta, consideramos identificar un punto o caso de estudio en el que confluyeran tres aspectos fundamentales: conflicto, territorio y cosmovisión. Después de pensarlo y revisar mentalmente algunas de las problemáticas que había encontrado en mis diálogos con los(as) arhuacos(as) en el escenario de la EIDI, se me vino a la memoria la problemática de la ocupación militar en el año de 1962 del cerro sagrado Inarwa. Con la descripción de este caso podría analizar la disputa que se generó por la ocupación de la montaña, describir la afectación territorial y precisar cómo la cosmovisión se fundamentaba como el recurso que fortalecía la reclamación actual y la reivindicación de la autonomía territorial, en el marco de un proceso histórico.

Para esto debía comenzar a rastrear los elementos que habían justificado ésta ocupación militar. Al identificar algunas generalidades tuve la oportunidad de reunirme con Xochitl quien se encontraba con Kiro, un joven activista proveniente del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca. Después de presentarnos, tomé asiento y les comencé a contar lo que había encontrado. En primer lugar y al centrarme sobre algunas características del territorio, les precisé que desde la década de 1970 algunos actores armados habían incursionado en la región para controlar el territorio y aprovechar su ubicación geoestratégica.

Por su parte el interés del Estado pretendía restablecer el orden en la región incrementando el pie de fuerza militar, sumado a esto se consolidaron los diferentes proyectos de desarrollo que pretendían agilizar la producción agrícola en la zona. En el marco de este contexto general, las fuerzas militares arribaron al territorio arhuaco en la década de 1960. Al culminar mi relato, Xochitl le dio la palabra a Kiro y él nos contó la situación en la que se encontraba su pueblo natal en el Istmo, San Francisco del Mar. Allí se estaba llevando a cabo un proceso de consulta comunitaria para impedir el establecimiento de un proyecto eólico que tenía como fin la construcción de un centenar de turbinas eólicas sobre el territorio. En este

caso específico, ya se comenzaban a registrar algunas problemáticas tales como el incremento de amenazas a los líderes comunitarios, el robo de equipos de comunicación, la cooptación partidista de algunos líderes para agilizar la puesta en marcha de la construcción de esta obra. Todas estas reflexiones-consideraciones fueron ampliamente tratadas en la tesis de Kiro, intitulada "Comunalidad y resistencia huave en San Francisco del Mar, Oaxaca, frente al megaproyecto eólico". Al contrastar los dos casos vimos que estábamos frente a dos visibles hechos de despojo territorial de los pueblos, en la actual fase del capitalismo.

De repente comencé a comprender el fenómeno de lo que se reconocía como despojo territorial, ya que la temática resonaba una y otra vez en los diferentes espacios de discusión en los cuales participaba activamente en San Cristóbal de las Casas. Por ejemplo en los seminarios de análisis de los jueves celebrados en el CIDECI-Universidad de la Tierra, se precisaban al releer ciertos comunicados, los hechos en los que se socializaban las diferentes movilizaciones en contra de los megaproyectos. Este era el caso de los pueblos que se manifestaban en contra de la construcción de la autopista privada Toluca-Naucalpan; la cancelación definitiva del Plan Integral Morelos que perseguía la consolidación de proyectos carreteros, termoeléctricos y la construcción de un gasoducto. En el caso de la Tribu Yaqui la movilización en contra de la construcción del acueducto independencia. Volviendo al estado de Oaxaca el grito de defensa de la tierra y el territorio por el impulso de los megaproyectos respaldados por la empresa Gas Natural Fenosa.

Desde un aspecto general y al seguir analizando estas informaciones con Xochitl y con un muy buen amigo anarquista llamado Andy, se advertía la clara estrategia del Estado mexicano de recuperar por los medios indirectos (reformas legales, programas asistencialistas de gobierno) y directos (represión policial y paramilitar) algunos de los territorios en los que se encontraban la mayor parte de los recursos naturales.

Gracias a todas las fuentes de información que iba analizando en los espacios colectivos en los que participaba, me empezaba a dar cuenta de lo que estaba ocurriendo en el estado de Chiapas con respecto a la construcción de la hidroeléctrica en el municipio de Tila y la constante presencia en el territorio de los(as) funcionarios(as) de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), quienes al estar acompañados por la policía municipal realizaban estudios sobre el suelo sin consultarle a la comunidad. En este mismo sentido escuchaba los diferentes conflictos territoriales tales como la construcción de la carretera San Cristóbal de las Casas- Palenque; la privatización de las tierras en la Reserva de la Biosfera de Montes Azules y los

acuerdos establecidos entre el gobierno federal y los líderes lacandones para desplazar a la población asentada en este lugar.

Sin lugar a duda podía observar la relación existente entre el despojo y la represión, en donde el cumplimiento de los megaproyectos y la privatización de las tierras se veían respaldados en estos casos específicos por la presencia de la policía y las fuerzas militares. Al retratar un bosquejo de lo que generó en la región la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el año de 1994, escuchaba constantemente de palabras de Xochitl, Andy y otros(a) compañeros(as) los efectos de la guerra de baja intensidad librada al interior de los territorios en donde se habían fortificado el zapatismo. Por ejemplo con la propagación de los programas asistencialistas, la cooptación partidista y la avanzada paramilitar sobre los territorios autónomos zapatistas (caracoles), se reflejaba un estado de persecución gubernamental que desde todos los puntos de vista intentaba fragmentar y debilitar la estructura de un proceso autonómico, concebido a partir de un mandato popular suscitado a partir de la expresión ¡ya basta! Rotunda negación ante un sistema político y económico considerado por los(as) zapatistas como “el mal gobierno”.

Sin perder de vista las diferencias históricas, sociales, políticas y culturales entre el caso colombiano y mexicano, existía un patrón específico que de alguna manera consolidaba la puesta en escena de un fenómeno mundial, que al ser revisado en profundidad resaltaba la capacidad del reacomodamiento del sistema económico capitalista. La reinversión de los flujos monetarios concebidos a partir de la construcción de grandes obras públicas tales como carreteras, puertos, presas, eólicas y la extracción de los recursos minerales ubicados particularmente en las regiones habitadas por los pueblos indígenas, aceitaban las cadenas que engranaban la articulación del motor de la economía global. De acuerdo a esto, ¿cómo podía ubicar y reconocer la problemática del Inarwa al interior de este fenómeno global, conocido con el nombre del despojo territorial? ¿En el marco de estos hechos se podían rescatar experiencias de resistencia en contra de este fenómeno?, si así fuese ¿cómo se estaría comprendiendo-debatiendo al interior del territorio arhuaco?, ¿se estarían llevando acciones puntuales para recuperar este cerro?

En el caso mexicano logré identificar la capacidad organizativa de las comunidades huaves, yaquis, tarahumaras, tzeltales, zapatistas, las cuales mediante acciones directas tales como la toma de carreteras, denuncias públicas-legales se movilizaban en contra del avance de estos planes de inversión, considerados por las comunidades como proyectos de “destrucción y muerte”. Pasando a la realidad colombiana, concretamente la problemática reseñada, seguía

rastreado con insistencia el continuum de la transformación de este paisaje, ocasionado por la materialización de intereses particulares. Beneficios políticos y económicos que despertaron el sentir del pueblo arhuaco en pro de la defensa de su territorio y autonomía. Justamente el análisis y discusión de este hecho a mi modo de ver, acrecentaría el debate acerca de las estrategias concebidas desde los pueblos para contrarrestar el avance de esta (re)producción espacial centrada en el fortalecimiento del modelo económico capitalista.

Sin pretender realizar un análisis comparativo en esta investigación entre las diferentes realidades (mexicanas y colombianas), pude establecer un espacio en el que las problemáticas me ayudaron a esclarecer algunas de las características vitales del despojo por un lado y por el otro presenciar la constitución de múltiples autonomías, como la zapatista. Es por esto que sin descartar estas experiencias otras, me permití escuchar estas voces y registrar sus luchas, para establecer mis propios mecanismos de análisis en función de escudriñar el proceso comunitario de resistencia del pueblo arhuaco, sustentado en la defensa del territorio y la promoción del discurso autonómico.

Al encontrar el centro del análisis, la pregunta central de este trabajo pretende describir, identificar y analizar ¿Cuáles son los elementos (discursos y prácticas) políticos, jurídicos y rituales de la reclamación del cerro Inarwa (ocupado y transformado por las fuerzas militares) que sustentan la reivindicación de la autonomía territorial del Pueblo Arhuaco?

Para desarrollar en profundidad este cuestionamiento, el primer objetivo procura rescatar los testimonios orales que posibilitaron la comprensión de la ocupación y despojo de este lugar. Bajo esta perspectiva, el segundo objetivo trata de analizar el proceso actual de reclamación de la montaña a partir de la revisión de las estrategias rituales y jurídicas utilizadas por la comunidad y las autoridades tradicionales y civiles, para visibilizar la problemática e incidir directamente en las decisiones gubernamentales que posibiliten la devolución legal del cerro y el reconocimiento de la autonomía territorial arhuaca.

La metodología que desarrollé en los cuatro intensos meses de trabajo de campo para cumplir con los dos objetivos anteriormente presentados, se fue construyendo en el seno de las clases de la maestría, las discusiones con Xochitl, la relectura de otras experiencias y la concertada en el trabajo de campo con algunas autoridades, líderes y jóvenes del Pueblo Arhuaco. Aunque esta discusión se desarrollará a lo largo del trabajo, me gustaría resaltar que la ruta metodológica se estructuró en este sentido para apoyar el proceso de reclamación del cerro Inarwa. Por esta razón fue fundamental compartir el material escrito que traía de México con las autoridades encargadas de liderar la recuperación actual de esta montaña, para ponerme

al servicio de esta reivindicación puntual. Con el fin de registrar la historia de la ocupación-transformación del cerro Inarwa, logré conversar con algunas de las autoridades más reconocidas de la región de Nabusimake y Simonorwa, quienes me fueron narrando los hechos que trajeron consigo la llegada del Ejército Nacional a la cima de la montaña.

Estas versiones las logré recopilar en una grabadora de voz y en el marco de contextualizar algunos detalles y observaciones de estas entrevistas, describí en mis notas de campo algunos rasgos particulares de los mayores(as) entrevistado(as) en torno al rol que cada uno(a) ocupaba al interior de la comunidad. Así mismo y en el marco de colaborar en el proceso de reclamación, se me asignó la función de diseñar algunos formatos que nos permitieran registrar las denuncias de la afectación individual y colectiva de la ocupación del Inarwa. Al lograr registrar en los formatos y en la grabadora de voz dos denuncias específicas, una sobre el robo de animales y la otra sobre el desplazamiento forzado de una familia en particular, logré articular estas versiones en la cadena de historias que me encontraba rastreando. Estos hechos se ubicaron en un periodo de tiempo determinado (1980 -1990) y evidenciaban una preocupación general: la presencia de los actores armados en el territorio.

Por otro lado, incontables fueron las veces en las que tuve que desplazarme de un lugar a otro para realizar estas entrevistas, factor que me permitió entender la relación que cada lugar tenía con el territorio. La comprensión mental por mi parte de este espacio producido social y culturalmente por los(as) arhuacos(as), fue plasmado en mis notas de campo. Allí logré dibujar algunos mapas en los que se presentaba la conexión de estos lugares. Sus interpretaciones fueron el resultado de los conocimientos que me iban socializando aquellas personas que nunca me dejaron sólo. Este es el caso de Misael Robles, joven arhuaco que conocí en el marco de la primera sesión de la EIDI y quien a pesar de sus responsabilidades laborales siempre estuvo ahí para explicarme detalle por detalle el significado de los lugares visitados o los que podíamos observar a lo lejos (montañas).

La fase actual de la reclamación en la cual estuve participando, me permitió analizar las estrategias más relevantes que se desarrollaron al interior del territorio y fuera de éste. Todas estas discusiones, dudas y actividades las pude ir registrando en mis notas de campo. Así mismo, realicé una serie de entrevistas a un pequeño grupo de jóvenes(as) quienes me fueron brindando sus impresiones acerca del estadio de esta reclamación. En el ejercicio de escritura de este trabajo, cabría destacar que las narraciones de los(as) mayores(as) mantienen el orden de su discurso, sin embargo y para plasmar estas versiones en el papel fue necesario editarlas. En el caso de las entrevistas realizadas a ciertos(as) líderes(as) y jóvenes(as), retomé algunos

fragmentos de sus argumentos para entrelazar el tejido del texto, el cual en muchos casos se construyó a partir del entrecruzamiento de las distintas miradas.

Para complementar y enriquecer el contenido de este trabajo en términos conceptuales. El reto que tengo es el de analizar a partir de la ocupación-transformación de este lugar, la construcción que los arhuacos hacen sobre su territorio, su ritualidad y su autonomía territorial. El brillo propio de estos conceptos me permite iluminar la discusión que muchos(as) autores(as) han ido tejiendo acerca de las categorías anteriormente mencionadas¹. Pero, ¿cómo podríamos darle luz a estas discusiones tan diversas que pareciesen estar distanciadas de la realidad, con el resplandor de las conceptualizaciones realizadas por los(as) arhuacos(as)?, pues poniéndolas frente a frente para que la discusión adquiera sentido.

De acuerdo a esta primera aproximación metodológica y conceptual, me permitiré trazar la ruta de este sendero. En la búsqueda de orientar al lector, en el primer capítulo se destacan de manera descriptiva y puntual ciertos detalles específicos acerca del reconocimiento del Pueblo Arhuaco en la vida social-cultural de la nación colombiana. A continuación se describe la ubicación geoestratégica de la SNSM y la comprensión que los arhuacos han mantenido acerca de su paisaje. Todo esto para localizar espacialmente el territorio en donde se encuentran actualmente asentados los arhuacos y presentar su organización sociopolítica actual. En torno a esto se identificarán las principales disputas territoriales.

En el segundo capítulo se identifican dos caminos. Antes de ser abordados, se describen las historias personales de los(as) mayores(as) entrevistados, identificando de este modo su vinculación (funcionalidad) comunitaria. Al culminar la presentación de los(as) mayores, en primer lugar se retoman sus voces para (re) contar el proceso de ocupación y transformación del cerro Inarwa. En segundo lugar buscó fortalecer, argumentar y justificar que en el año 1962 el Ejército nacional de Colombia despojó un territorio sagrado. Esta afirmación intenta contrastarse con algunos de los posicionamientos de autores tales como David Harvey (2003, 2009) y Henri Lefebvre (1974) en torno al debate que se ha llevado con relación a la producción del espacio vista desde el capitalismo.

En el tercer capítulo se esclarece la trascendencia del territorio ancestral arhuaco en el marco del surgimiento de un proceso de delimitación-protección territorial, originado para evitar la agudización de los fenómenos descritos en el capítulo dos. Aquí puedo ubicar cómo el

¹**Territorio:** Santos, 1995; Trinca, 2000; Claval, 1998; Christlied y Zambrano 2006; Fernández, 2008; Lefebvre, 1974; Tuan, 1974; Montañez y Delgado, 1998. **Ritualidad en la montaña:** Wilson, 1999; Iturbide, 2004; Iwaniszewski, 2001; Villela, 2001. **Autonomía:** Ulloa, 2010; Rodríguez, 2010; Polanco y Sánchez, 1999; Mier, 2009; Modonesi, 2009; Morante, 2001; Leyva, 2001, 2005; Lestel y Mercado, 2008; Liffman, 2012; Kuppe, 2010; Gonzales, 2010; Cleaver, 2009; Burguete, 2010; Bengoa, 2000; Albertani, 2009.

reflejo de la visión arhuaca sobre el territorio, fundamenta la discusión que otros autores han hecho sobre la categoría de los territorios y las territorialidades. Seguido de esto y al identificar el uso (práctico y discursivo) que los arhuacos le han ido dando a la palabra de la autonomía territorial en función de salvaguardar su territorio. Se ubicaran algunos de los elementos principales que determinaron el surgimiento de esta categoría a nivel nacional e internacional, en el seno de los diferentes movimientos sociales, especialmente el movimiento indígena.

Con el fin de enlazar los hechos presentados en el capítulo dos y tres (ocurridos en la década de 1960) con la mirada que obtuve sobre el proceso de reclamación del cerro Inarwa en la actualidad (2013). Quisiera hacer un alto en el camino para emplear un concepto utilizado en los campos de la música conocido con el nombre de "interludio", espacio neutral utilizado para conectar dos piezas musicales. El propósito de este interludio escrito es el de establecer un puente de comunicación entre dos épocas, contextos y coyunturas diferentes. Por este motivo se presentarán de manera general algunos de los hechos políticos y económicos más trascendentales, que en la actualidad influyen de manera directa e indirecta en el comportamiento de la sociedad en el departamento del Cesar y más puntualmente en las decisiones de las autoridades del Pueblo Arhuaco. Bajo esta perspectiva, en el cuarto capítulo se tendrán en cuenta entonces, las estrategias generadas en la actualidad por la CIT para defender el territorio a partir de la puesta en marcha del discurso autonómico.

Partiendo de estas estrategias se consolidan algunas de las versiones conseguidas en el trabajo de campo con respecto al valor cultural-espiritual que tiene el cerro sagrado Inarwa. Desde estas visiones identificaré desde mi mirada particular los procesos de reclamación del cerro sagrado Inarwa en los diferentes campos de observación: 1) Oficina de la CIT en el municipio de Valledupar; 2) Comunidad de Nabusimake 3) Comunidad de Simonorwa.

Para establecer la conexión de esta reivindicación con el proceso de reclamación territorial asumido desde el discurso de la autonomía, se debe precisar que en cada lugar las estrategias cambiaron. En algunos casos lo político se articulaba más con lo jurídico (caso de la CIT) y en otros lo político seguía siendo parte de la estructura y entramado cultural (caso de Nabusimake y Simonorwa). Cabría destacar que la mirada del autor de esta investigación, se contrasta con algunas de las percepciones registradas en la comunidad de Nabusimake acerca del estadio actual de la reclamación política-cultural del cerro Inarwa. Por esta razón, se presentaran las percepciones obtenidas acerca de la conexión entre el cerro Inarwa, el territorio y las reivindicaciones autonómicas arhuacas, las cuales llenaron de sentido algunas discusiones

que retomé para comprender lo que se ha conocido en el debate antropológico-arqueológico con el nombre de la ritualidad en la montaña.

Para finalizar, en el quinto capítulo, se hace más que necesario identificar a partir de qué fuentes, autores y experiencias construí mi metodología, la cual reconozco como colaborativa. En función de esto ubicaré mi trabajo al interior de las discusiones que se han dado en la disciplina antropológica, todo esto para relatar mi experiencia colaborativa en este recorrido de cuatro meses. Este relato se cruzará de manera general con la historia de mi vida, la cual se fue relacionando de manera directa con esta experiencia de lucha territorial al interior de la SNSM, más precisamente en el territorio ancestral del Pueblo Arhuaco.

CAPÍTULO 1. Pueblo Arhuaco: territorio ancestral y vida nacional.

En las aulas del CIESAS y en otros espacios alejados de la escuela, solían preguntarme ciertas generalidades referentes al Pueblo Arhuaco, fundamentalmente en los ámbitos territoriales, sociopolíticos y culturales. Evidentemente mis respuestas o argumentos se articulaban a partir de la información que había rastreado en las bibliotecas de la ciudad de Bogotá y de los aprendizajes continuos que recibí al interior del territorio arhuaco. Intentando describir con especial detalle los aspectos históricos y cotidianos de la vida social de este pueblo, no podía distanciarme de mis propias interpretaciones. “El bunachi o hermanito menor” (hombre blanco) hablaba de los(as) arhuacos(as) sin serlo, de su comunidad sin pertenecer a ella y de su territorio sin conocerlo completamente.

Sin embargo debía dejarle en claro a los(as) profesores(as), compañeros(as) y conocidos(as), algunas consideraciones que me permitieran ubicarlos espacial y contextualmente en la discusión que empezaba a proponer. Trasportándolos con mis descripciones hacia ese espacio nombrado por los cuatro pueblos de la SNSM como el corazón del mundo. Con esta misma motivación, el capítulo en mención pretende ofrecer una aproximación general y no pormenorizada acerca del Pueblo Arhuaco.

En primer lugar se identificará la imagen que a nivel nacional se ha ido construyendo de los arhuacos, quienes han sido nombrados-representados por los geógrafos, misioneros católicos, (as) antropólogos(as), periodistas y funcionarios del gobierno. Cabría preguntarse si este ejercicio de escritura e investigación también se podría ubicar en el centro de estas representaciones. Al recorrer un buen trayecto de esta discusión se localizará espacialmente al territorio arhuaco, con el fin de describir los elementos centrales de la organización sociopolítica del Pueblo Arhuaco y señalar las principales disputas territoriales que se han dado a lo largo de la historia.

1.1. Representaciones del Pueblo Arhuaco en la vida nacional

Recuerdo que un día llegué a mi casa, encendí la televisión y me quedé viendo una telenovela conocida con el nombre de “Chepe Fortuna”. La historia que se entretecía presentaba la consagración de la unión amorosa de un pescador y una agraciada empresaria al interior del territorio arhuaco. Quedé absorto al observar lo que ocurría en la escena. Los(as) protagonistas principales se encontraban vestidos con la manta blanca utilizada por los(as) arhuacos(as). El pescador (Chepe) le preguntaba a los(as) arhuacos(as): - ¿Y aquí es donde hacen el pagamento?

Con razón es que ustedes se hacen matar por su tierra-. La ilustre joven empresaria (Niña Cabrales) reflexionaba y decía: - Estos lugares están conectados entre sí para el mantenimiento de la vida, ¿no es así?-

El pescador la observó y le dijo:-¿Qué será que nos van a poner a hacer?-. La



Fotografía 1: Así se grabó el matrimonio de Chepe Fortuna. **Fuente:** RCN (2012)

empresaria respondió:- Pues no sé exactamente, algún tipo de ofrenda ¿Qué estás pensando Chepe? ¿Qué nos van a sacrificar ahí?-Aunque no los sacrificaron, los dos enamorados cumplieron su objetivo principal, el tan anhelado casamiento bajo las “costumbres” indígenas. Pensé en el momento, cómo la territorialidad indígena o apropiación de un territorio particular se concebía desde un punto neutral, en donde las dos clases evidentemente diferentes al unísono de la ritualidad arhuaca se unían en

intensa armonía. Los(as) arhuacos(as) defensores(as) de la madre tierra, gestores de la vida y quienes no han recurrido a las vías de hecho para recuperar sus tierras, eran representados(as) como aquellos(as) guardianes(as) del medio ambiente, defensores de un territorio sagrado capaz de lograr lo impensable, sellar un amor “imposible”.

Al identificar en este pequeño episodio ficticio la manera folclórica en la que se presentaba a los(as) arhuacos(as), quise sumergirme al interior de algunas bibliotecas públicas con el fin de conocer en detalle ciertas particularidades de este pueblo. En cada visita consultaba la base de datos, pedía unos cuantos libros y al revisarlos me encontraba con un sin número de anotaciones de geógrafos(as), misioneros(as) y antropólogos(as), quienes desde sus propias interpretaciones fantaseaban con sus descripciones, creaban personajes y situaciones, interpretando a su modo el mundo arhuaco. Algunos(as) de estos(as) científicos(as) sociales (Yesid Zornosa, María Eugenia González, Juan Friede, Jesús Ortiz, Astrid Ulloa, Ángela Santamaría, Gloria Amparo Rodríguez, Liliana Munera), fueron apoyando los procesos reivindicativos del Pueblo Arhuaco. Sumándose en este caso a las diferentes estrategias proyectadas por las autoridades arhuacas para recuperar el territorio ancestral.

Bajo este panorama y al revisar las consideraciones de un geógrafo anarquista francés llamado Elisée Reclus (1869), me percaté de que sus ideas políticas llenaban de sentido sus observaciones. Sus experiencias de vida militante en Francia, lo llevaron a entender los diferentes contextos desde sus percepciones europeas sobre la “libertad”. En palabras de Reclus, “los descendientes de los antiguos Taironas están en un estado de transición. No han

entrado aún en la corriente de la vida civilizada, como sus hermanos de los Estados de Santander y Boyacá, y sin embargo no viven ya en su fiera y salvaje libertad antigua” (Reclus, 1869:58).

Continuando con mi búsqueda, me encontré con el trabajo del padre José de Vinalesa (1952), misionero capuchino y miembro del Instituto de Investigación Etnológica del Atlántico. Los relatos del padre Vinalesa acerca de los(as) arhuacos(as) estaban cargados de un discurso enraizado en el catolicismo, en donde constantemente se deslegitimaban las acciones rituales arhuacas. Para el padre capuchino, “un aire de misterio, envuelve la típica figura de los indios arhuacos, sumidos en el fanatismo de un sistema religioso que los esclaviza. Los sombríos y profundos barrancos de su abrupta serranía, y los negros peñascos de la misma, humedecidos por la neblina, están como reflejados en los rostros inmutables de estos indios que nunca sonríen” (1952: 31).

Al encontrarme con los estudios antropológicos, me llamaron la atención las notas etnográficas del antropólogo alemán Gerardo Reichel-Dolmatoff (1991), quien al hacer una comparación entre el Pueblo Arhuaco y los demás pueblos indígenas que habitaban en la región, intentaba descifrar quien de ellos era más puro y menos contaminado por la civilización. Según Reichel Dolmatoff, “aunque tradicionalmente la Kankúrua conlleva un elaborado simbolismo religioso, tal como lo había observado en los Koguis, la función de aquel lugar era otra entre los IKA. Para los Kogui la casa ceremonial era un verdadero templo, un recinto sagrado, para los IKA la función de las Kankúrua se había convertido, en algunos casos, también en un foro público, ante todo para discutir asuntos administrativos de la comunidad” (1991: 187). Desde su perspectiva antropológica Reichel-Dolmatoff aseguraba que el nivel de relacionamiento arhuaco con otros grupos (campesinos, extranjeros y misioneros) y la interacción con las instituciones del Estado, fue debilitando las prácticas culturales de este pueblo, alterando de esta manera la visión propia del territorio.

La discusión planteada acerca del nivel de aculturación arhuaca tomo otro rumbo de análisis, en el que se planteaba como punto central las categorías de la dominación y el poder de la colonización. Sin perder el argumento de Reichel-Dolmatoff, los(as) antropólogos (as) colombianos(as) Yesid Zornosa (1976) y María Eugenia González (1976) consideraban que el debilitamiento cultural del Pueblo Arhuaco se encontraba ligado con la implementación de un sistema político dominante, capaz de generar paulatinamente un elevado grado de descomposición cultural, a partir de la imposición de mecanismos dirigidos para fragmentar

socialmente a la comunidad. Entre ellos figuraban la violencia, la evangelización e ideologización.

Bajo este contexto y en el orden de estas interpretaciones, en el territorio arhuaco ya se estaban discutiendo estas problemáticas, especialmente la de la evangelización y el papel que cumplían los misioneros religiosos de la orden capuchina en el territorio. En algunos sectores conservadores y religiosos, los(as) antropólogos(as) que se desplazaban hacia la SNSM comenzaron a ser señalados y vilipendiados. Desde esta perspectiva, sus ideas habían influenciado a los indígenas quienes con el discurso foráneo de los derechos querían desterrar a los misioneros capuchinos. Pensaba que este debate se había superado, sin embargo en el transcurso de mi trabajo de campo pude platicar con Eliecer Suescun, habitante del municipio de Pueblo Bello quien recordaba con especial motivación a los(as) antropólogos(as),

Los antropólogos entraban a la sierra y comenzaban a investigar la sierra, iban a la nevada y comenzaron a meterle al indígena los derechos y ellos empezaron a prestarles atención. Ya con ellos empezaron los choques, porque los indios ya sabían los derechos. Entonces ya empezaron a despertarse y empezaron a reclamar lo de ellos, los cerros, los nacimientos de agua. Antes ellos ignoraban todo, ignoraban mucho y con los antropólogos empezaron a darse cuenta de donde vienen y ahí están en esa pelea. Ellos ya tenían otra imagen de los religiosos y discutían con los curas, que tenían derechos, qué ellos eran nativos. Vino el choque y se acabó la misión (Entrevista Eliecer Suescun, 2013).

Con o sin influencia de los(as) antropólogos(as), los(as) arhuacos(as) lograron de manera pacífica la salida de los misioneros capuchinos en el año de 1982 y a raíz de esto los estudios antropológicos se fueron centrando en los alcances y consecuencias de este hecho, los cuales trajeron consigo el (re)ordenamiento de las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales del Pueblo Arhuaco. Así lo interpretaría la antropóloga colombiana Tulia Almanza (1984), quien se encargó de revisar aquellos procesos de capacitación educativa, en la que nuevas instituciones públicas (ministerio de educación) y privadas (Unión de Seglares Misioneros (USEMI) introdujeron modelos educativos, cuyos elementos principales intentaban tomar distancia del que anteriormente habían implementado los misioneros capuchinos.

Desde esta misma mirada el teólogo alemán Bruno Schlegelberger (1995), al rescatar los hechos que dieron consigo la salida de los misioneros capuchinos, fundamentó su análisis a partir de la descripción del nivel de relacionamiento que el Pueblo Arhuaco comenzaba a tener con otros actores, como los funcionarios del gobierno y los religiosos pertenecientes a otras sectas. Al escudriñar el pasado del nivel de relacionamiento que los arhuacos habían tenido con los católicos. El autor a diferencia de lo expuesto por Reichel Dolmatoff, valoraba el nivel de preservación cultural que se había mantenido a pesar de la fuerte influencia ideológica y religiosa que en sus palabras había logrado fragmentar a la comunidad.

Aunque desde estas interpretaciones se describen de manera transversal las diferentes etapas históricas de la apropiación territorial del Pueblo Arhuaco, no se resaltan de manera puntual las problemáticas territoriales existentes. En este aspecto descubrí el trabajo del historiador Juan Friede (1963), quien describió los procesos de disputa territorial generados por la reclamación de las tierras por parte de los líderes arhuacos. Este factor según el autor desencadenó el proceso interno de discusión en torno a la delimitación legal del territorio y el reconocimiento de la Línea Negra.

Si bien Friede (1963) identificó el origen de la reclamación territorial del Pueblo Arhuaco. En su trabajo no logré encontrar aquellos elementos argumentativos que me permitieran rastrear la existencia o el reconocimiento en el discurso y en la práctica de la categoría de la autonomía. Este concepto fue trabajado por la antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2010), quien determinó cómo la autonomía indígena en la SNSM se ha construido a través del relacionamiento permanente en el ámbito local (conflicto armado) , nacional (construcción de megaproyectos) y transnacional (neoliberalismo, Derechos Humanos, Ambientalismo).

La autonomía relacional se constituyó como un mecanismo de resistencia ante el diseño de políticas de desarrollo, que buscaron solidificar un proyecto de extracción de los recursos naturales al interior de la SNSM. Este fenómeno ha sido estudiado por la antropóloga colombiana Liliana Munera (2009) y la abogada colombiana Gloria Amparo Rodríguez (2010), quienes analizaron y describieron de manera detallada los actuales conflictos territoriales que se han gestado en la SNSM, generados por la presencia de nuevos intereses económicos de carácter nacional y la incursión de nuevos actores armados en la región.

Al percatarme de esta discusión que comenzaba a destacar los actuales desafíos del Pueblo Arhuaco, frente a los principales espacios de negociación e interlocución con el gobierno colombiano, en materia de territorio, tierras y autonomía, concluí mi búsqueda con el trabajo de la socióloga colombiana Ángela Santamaría (2012). El trabajo de Santamaría (2012), me permitió medir el campo de acción real de la autonomía relacional propuesta por Ulloa (2010). En su texto se identifican aquellos espacios constituidos por el gobierno colombiano en torno a la temática de la vulneración de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la SNSM y la participación de los representantes de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) al interior de estos escenarios creados por las instituciones del Estado.

Como se puede ver en este pequeño recorrido de interpretaciones, representaciones y análisis, estos resultados enmarcan la motivación y visión que tuvieron los diferentes investigadores(as) sobre los(as) arhuacos(as) en un tiempo y contexto particular. Sin embargo no dejaba de preguntarme qué pensarían sobre el territorio arhuaco los actores armados que transitan día tras día por esta región; los funcionarios del Estado que buscan ampliar las solicitudes mineras o los empresarios de las transnacionales que buscan extraer recursos minerales en el departamento del Cesar. Las hetero-representaciones sobre los(as) arhuacos(as) se venían enfocando desde múltiples perspectivas, esto se reproducía tanto en los libros como en las producciones audiovisuales. Sin lugar a duda la gota que rebosó el vaso, fue el episodio de la novela que me llevó a reflexionar acerca de la mediatización-manipulación de la información. La teleaudiencia colombiana veía frente a sus ojos a un puñado de indígenas cuyas tradiciones aún pervivían, cuyos discursos llenaban de esperanza y regocijo a la población.

Mientras tanto los efectos del conflicto armado habían ocasionado desplazamientos forzados en la zona y la construcción de presas y grandes puertos estaba fisurando el equilibrio territorial y social de este pueblo tan bien representado en la telenovela. Sin apartarme de las diferentes percepciones que se construyeron sobre los arhuacos a nivel nacional, especialmente en el campo de las ciencias sociales. Consideré pertinente retratar desde mi mirada, concebida a partir de las pláticas con algunas(as) arhuacos y los recorridos realizados por el territorio, la fase actual de la reclamación del cerro Inarwa. Para traer a colación no sólo la problemática acerca de la ocupación militar de la montaña, sino la posibilidad de construir un diálogo en el texto que me permitiera entretener el caso en cuestión con el debate concebido por los(as) arhuacos frente al territorio y la autonomía territorial.

Por esta razón, no podía dejar de señalar aquellas ideas que se fueron gestando con respecto al Pueblo Arhuaco. Ahora no podría dejar de presentar la ubicación del espacio que históricamente han producido-constituido los(as) arhuacos(as), en el que se localizan sus principales instituciones y autoridades. En este espacio se identifican una serie de disputas históricas, en las que se han ido estableciendo-instituyendo diferentes regímenes de gobierno.

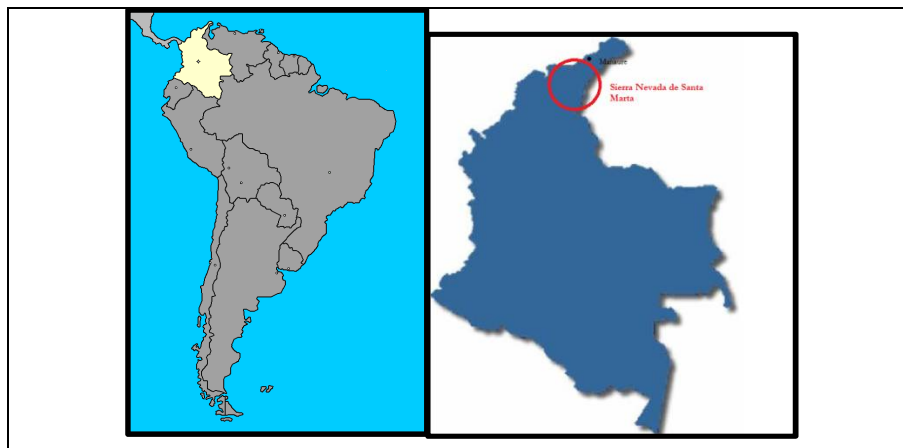
1.2. Ubicación espacial del territorio arhuaco

El espacio habitado por el Pueblo Arhuaco, se ha ido modificando-transformando de acuerdo a los intereses comunitarios de producción social, económica y política, cuyos elementos se encuentran íntimamente relacionados con su cosmovisión, visión particular que se ha ido construyendo a lo largo de la historia. Para reconocer ese sistema comunitario arhuaco cuyos referentes se encuentran enclavados en las cumbres de las montañas, los contornos de las piedras, los cauces de los ríos y las profundidades de las lagunas, presentaré algunas generalidades geográficas sobre la región en donde concreticé este trabajo, uno de los macizos montañosos más importantes del país conocido con el nombre de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), cuya trascendencia geoestratégica la han convertido hoy en día en el centro de atención de un sin número de actores (funcionarios del gobierno, empresarios, actores armados), quienes intentan aprovechar su ubicación y riqueza natural para fortificar sus determinados intereses (económicos y militares).

1.2.1. Ubicación geoestratégica de la Sierra Nevada de Santa Marta

La SNSM se localiza en la zona norte de la República de Colombia, es una serranía independiente de la cordillera de los andes, “de tres caras o vertientes en forma piramidal y base triangular de 21.158 km². Con picos de 5.775 m cubiertos de nieve, es en el mundo el sistema montañoso más alto cercano al mar” (MAPP/OEA, 2008:26).

Mapa 1: Localización de la SNSM en Colombia



Fuente: Fotos dibujos cultura geográfica (2014)

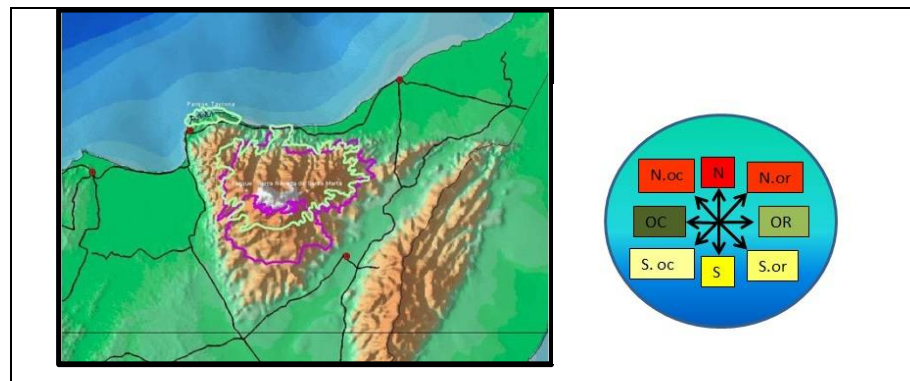
Al interior de esta serranía se encuentran reunidos todos los ecosistemas. Hacia el centro de la SNSM, se ubican los seis picos nevados de esta serranía en donde de occidente a oriente se localizan las montañas, “La Reina (5.532m); Ojeda (5.401 m); El Guardián (5.251m); Cristóbal Colon (5.775m); Simón Bolívar (5.775m) y Simonds (5.600m)” (Vinales, 1952). Por el Noroccidente (N. occ) se identifican las principales playas que bordean el mar atlántico. Además de esto y al ir aumentando la altura, la aparición de los bosques tropicales y de niebla transforma el paisaje. Al interior de este lugar habitan venados, armadillos, guatinajas², osos hormigueros, reptiles y una gran variedad de culebras. Debido a las condiciones climáticas se pueden encontrar cultivos de naranja, plátano (banano), entre otros frutales.

Cabría destacar que al interior de esta zona se han ejecutado proyectos de construcción portuaria que intentan establecer nuevas redes de movilización de los recursos extraídos. Por ejemplo en el año 2001 se consolidó de manera formal el Proyecto Multipropósito Puerto Brisa en el municipio de Dibulla. Este puerto se comenzó a construir, en el momento en el que el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, le otorgó a esta sociedad española el permiso de construcción el día 30 de junio del año 2006 (Mora, 2010). Con el establecimiento de este gran centro de acopio y distribución de productos, se intentaba agilizar la cadena de producción-exportación del carbón, mineral extraído en la zona Nororiental (N.or) de la SNSM, lugar desértico en donde se encuentran un sin número de recursos como carbón, gas y petróleo.

² Roedor conocido en la región por su carne.

Desplazándonos hacia el Suroccidente (S. occ) y el Suroriente (S. or) de la SNSM, se aprecia la fertilidad de las extensas llanuras y valles, en las que se encuentran los cultivos de algodón, maíz, plátano (banano), yuca, arroz y café. En estas zonas, la concentración de la tierra por parte de unas pocas familias, agudizó la problemática social del campesinado costeño. Según las cifras recogidas en el informe de la zona V del proyecto Nunca más (2000), en el año de 1960 el Comité Nacional Agrario, entidad gubernamental encargada de preparar la entrada en vigor de la ley de reforma agraria, constató que “el 16% de grandes propietarios poseía el 85% de la superficie apta para producción agrícola y el 84% de pequeños propietarios poseía el 15%. Entre los años de 1962 y 1967 los propietarios de predios de más de 200 hectáreas pasan de controlar el 55% de la superficie a controlar el 63.4% del área total (Proyecto Nunca Más, 2000: 20). Debido a esto, los campesinos se vieron obligados a trabajar en las haciendas bajo muy malas condiciones salariales o se desplazaron hacia las zonas más altas del macizo en búsqueda de nuevas tierras. Actualmente, en la zona suroriental las extensiones de tierra se utilizan para el engorde de ganado, la siembra de palma africana y la extracción de carbón.

Mapa 2: la SNSM y sus puntos cardinales



Fuente: Policía Nacional (2014)

Por otro lado, se puede mencionar que en la SNSM nacen los principales afluentes de la región, entre los más importantes se identifican los ríos Ariguaní, Guatapurí, Fundación y Ranchería. Sus caudales, los cuales han sido desviados y represados en algunos tramos, surten de agua a las poblaciones que se encuentran en los valles más fértiles. Al contrastar la importancia natural de este paraje con el incremento de proyectos de inversión económica, se debe reconocer que debido a la riqueza de su biodiversidad, la SNSM fue declarada en 1979 por la UNESCO como reserva del hombre y de la biosfera (MAP/OEA, 2008:26). Este factor ha sido visiblemente desatendido por las instituciones del Estado colombiano, que a lo largo de

los últimos años han diseñado planes de inversión centrados en la constitución de distritos de riego como es el caso del Proyecto Río Ranchería, cuya licencia ambiental otorgada en el año 2005 establecía la construcción y operación de esta obra cuyo alcance tiene estipulado el establecimiento de la presa El Cercado (Rodríguez, 2010).

Además de esto, la SNSM se constituyó como un corredor geoestratégico muy importante, ya que al conectar las zonas marítimas con las de la sabana, se fueron estableciendo los primeros caminos comerciales en donde el desarrollo regional se diversificó (Pumarejo y Morales, 2003). Con el fortalecimiento del comercio ilegal, los contrabandistas al recorrer los caminos en mal estado, lograban transportar y distribuir en Colombia las mercancías conseguidas en el país vecino, Venezuela. Al diversificarse los cultivos ilícitos de marihuana en la década de 1970 y hoja de coca en la década de 1980 principalmente en la zona Nororiental de la SNSM, los diferentes actores fueron utilizando los caminos anteriormente controlados por los contrabandistas para transportar los insumos y distribuir lo producido. La lucha por el control del territorio, las rutas y el negocio de la droga se incrementó y la desestabilidad social y la debilidad institucional generó en la década de 1970 la aparición y posterior incursión de las guerrillas (FARC, ELN, EPL) (Uribe, 1993).

Las acciones militares de los(as) guerrilleros(as) se dirigían hacia las familias más reconocidas de la región. Estos grupos armados al atacar sus objetivos en los valles se desplazaban fácilmente hacia las zonas más altas. Por este motivo, la SNSM era vista como un corredor estratégico en el que el personal armado se podía movilizar fácilmente. Por su cercanía a Venezuela y a las costas del atlántico, se lograron establecer sendas redes de tráfico de armas en las que se beneficiaban los diferentes actores armados ilegales. Para el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe (1993), “la difícil topografía no impide el desplazamiento a pie entre sus vertientes y sus respectivas áreas planas de influencia. Esta característica hace que un grupo de rebeldes bien disciplinados pueda atacar con facilidad varias regiones vitales para la economía nacional, y retirarse después rápidamente a su refugio montañoso, donde la acción del Ejército se dificulta no sólo por la topografía sino también por su desconocimiento geográfico y cultural del macizo” (Uribe, 1993: 79).

Entre el periodo comprendido de 1990 hasta el año 2006, la presencia de los grupos insurgentes disminuyó en las zonas bajas, debido a la fuerte presencia de grupos paramilitares, quienes neutralizaron el accionar guerrillero, generando un estado de intimidación que trajo consigo el asesinato de líderes campesinos e indígenas, masacres, torturas y desplazamientos forzados.

Esta época se reconoció en la región como la etapa de la violencia. Todas estas consideraciones de tipo geoestratégico han sido tenidas en cuenta por los diferentes actores armados, quienes han intentado establecer un control directo sobre este corredor, el cual comunica tres regiones: la sabana (departamento del Cesar); la costa (departamento del Magdalena), el desierto y la zona de frontera (departamento de la Guajira). Desde esta perspectiva los intereses que se han tejido sobre este espacio, han girado en torno a la explotación económica de los recursos naturales y el control militar de los corredores ambientales. Sin embargo desde la visión de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM (Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos) el territorio va más allá de cualquier interés individual, grupal, local y nacional. Este espacio de carácter ancestral se constituye como el centro de todo y el origen de la vida. Su equilibrio ha dependido de la preservación de todos los ecosistemas naturales.

1.2.2. De lo geoestratégico al corazón del Mundo

Alejándonos de la visión centrada en la identificación estratégica de esta serranía, ubicamos en el pensamiento de los Koguis, los Wiwas, los Arhuacos y los Kankuamos, el reconocimiento que estos pueblos han concebido sobre la SNSM, considerada como el corazón del mundo. En palabras del Mamo Antonio Pérez (2005),

Al principio, en la formación del mundo, siendo en estado de tinieblas, mucho antes de aparecer nuestro Padre Sol (Kaku Bunkwa kukwi) y nuestra Madre Luna (Ati Tima), para dar luz al mundo de cómo se había formado nuestra Primera Madre, la Tradición y los Mamos dicen: primeramente, donde fue formándose la tierra se denomina el Cerro Gunmake Gunllunmake. Allí fue donde empezó la creación de cuantos seres que debían de existir en el mundo entero. Cual origen nuestras primeras con su sangre roja y blanca quienes son cuatro Madres y cuatro Padres. Y se denominan así: 1) La primera madre se llama Gunnaleijúban; 2) La segunda Madre se llama Alunnejúban; 3) La tercera madre se llama Gonaleijúban; 4) La cuarta Madre se llama Zaraleijúban. Y los cuatro primeros Padres primitivos se denominan así: 1) El primer padre se llama Alunneitana; 2) El segundo padre se llama Mamulunneitana; 3) El tercer Padre se llama Gunnalunneitana; 4) El cuarto Padre se llama Zasaleitana. Dicen que estos seres existían en espíritu antes de formarse el mundo, y en esa forma espiritual se vinieron dándose sus nombres, para representar como nuestros primeros Padres y nuestras primeras Madres. Y de una vez se hicieron ellos amos de nuestra sangre que circula en las venas de nuestro cuerpo y de nuestros cabellos, y así existir entre los hombres y mujeres, quiere decir que ellos fueron nuestros primeros autores PADRES Y MADRES PRIMITIVOS. Dice la historia de las tradiciones que el mundo para formarse en un principio, el Creador en espíritu fue el Mamu Niankwa y otro hermano que se llama Kaku Serankua, los verdaderos constructores, empezando la obra en forma de un caracol (Mamo Antonio Pérez en Ortiz, 2005: 25).

Mamu Niankwa y Kaku Serankua crearon con el pensamiento los primeros Cerros, padres y madres de todo: animales, plantas, aguas, pueblos, “en ellos está representado el universo, en los cerros nacieron las distintas razas” (Mamo Juan Marco Pérez en Ortiz, 2005:

91). El territorio se vio delimitado por los puntos sagrados representados en los primeros cerros, planicies y lagunas. La expansión y extensión del territorio fue establecido por estos sitios, los cuales se encuentran conectados por una línea divisoria que fue reconocida por la comunidad como la Línea Negra, frontera cultural concebida por el excabildo gobernador arhuaco, Rogelio Mejía Izquierdo (2012) como,

El límite imaginario ancestral de los pueblos indígenas. Ponte a pensar que es una casa, en la casa tú tienes una dimensión cuadrada o redonda, entonces ese espacio que tú tienes es donde dominas, es el espacio donde tú te sientes bien, entonces el territorio indígena está demarcado por unos sitios sagrados alrededor de la sierra, alrededor del territorio, alrededor de la parte plana, los sitios sagrados son los que te dan el sostenimiento cultural, son los que te vitalizan como pueblo porque ahí están los códigos, las leyes que dicen que debes hacer (Izquierdo, 2012).

Los límites de la Línea Negra, se encuentran plenamente identificados por la comunidad. En este espacio se pueden encontrar los cerros sagrados o pilares del sostenimiento del entorno natural de los cuatro pueblos de la SNSM, que en palabras del excabildo gobernador, le dan el sustento y el equilibrio material-espiritual al planeta tierra. Al interior de estas grandes montañas se encuentran codificadas las leyes de la naturaleza y en ellos se encuentran un sin número de reliquias que explican el origen y la representación del mundo. Según el Mamo Antonio Pérez, “a referencia de los dueños de los animales dejaron las reliquias en idénticas figuras, en valiosos tesoros que existen en los Cerros Sagrados o Kankuruas (Mamo Antonio Pérez en Ortiz, 2005: 54). Así mismo, según el líder arhuaco Vicencio Torres (1978), los primeros padres se pusieron de acuerdo para dividir la SNSM en cuatro clases distintas de raza indígena, con ideas, lenguaje y leyes diferentes al interior de la Línea Negra,

Los indígenas a quienes les toca atender, velar y asistir la parte de arriba, que es el lado Este o sea el punto por donde sale el sol, son los de la tribu casta Malayos, que son también poporeros y habitantes de esta Sierra Nevada. Ellos velan para impedir que las enfermedades de distinta clase, calamidades, crisis, hambre, pestilencias se traspasen hacia acá, en el centro de nuestro Resguardo del Territorio de Indígenas. Ellos quedaron en toda la orilla de la cabecera del Mar de las Antillas en el punto denominado Pueblo de Dibulla. Otra tribu indígena perteneciente a la raza arhuaca, de casta Vintukua, son los residentes de la Sierra Nevada, los que habitan el lado Oeste, o sea por donde se oculta el sol (Torres, 1978: 18).

A cada pueblo se le había asignado una determinada función para preservar y sostener el cuerpo vivo de la SNSM, cuyo corazón irrige con su palpitar los órganos vitales del territorio ancestral y del mundo entero. Cada elemento natural tiene su lugar establecido. Aquí los recursos son vistos como el sustento del equilibrio natural y no como el insumo de producción económica convertido finalmente en capital financiero. En este caso el factor geoestratégico visto desde un sentido económico y militar, se ve desplazado y en su lugar se

nos presenta un panorama en el que la defensa del territorio es sinónimo de salvaguarda cultural.

1.2.3. Ubicando el territorio ancestral del Pueblo Arhuaco y su organización sociopolítica

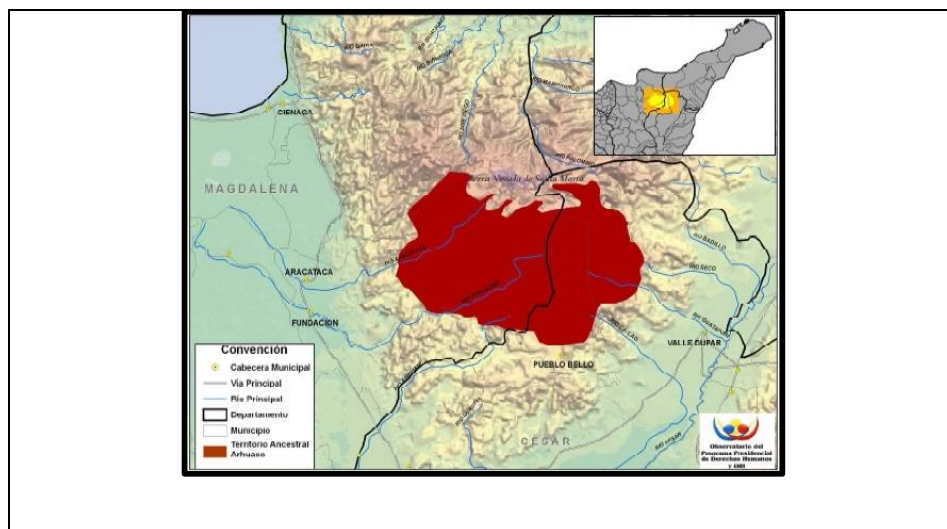
Retomando las palabras de Vicencio Torres (1978) y al intentar focalizar aún más el área en donde pude desarrollar el trabajo de investigación, se hace necesario asimilar cómo para los cuatro pueblos de la SNSM los diferentes territorios se encuentran conectados entre sí. De su preservación depende la armonía no solamente del corazón del mundo sino del planeta entero. Sin perder de vista esta consideración, debo presentarle al lector(a) el lugar en donde se desarrollará la trama principal de este documento, el territorio del Pueblo Arhuaco, ubicado en el margen suroriental de la SNSM. Algunas poblaciones se encuentran localizadas en lo más alto de la serranía y las demás en los valles o planicies. Según el historiador Juan Friede las comunidades arhuacas, “colindan con el antiguo territorio de los chimilas, tribu casi desaparecida. En Atanquez y Donachuy con los Koguis de la subtribu caucuama, que en la segunda mitad del siglo pasado emigró de las vertientes septentrionales (San Miguel) presionada por los colonos del litoral. En el Patillal, Potrero y Potrerillo sus vecinos son los sanká” (Friede, 173: 2).

En las zonas bajas, la toponimia designada por los(as) arhuacos(as) para identificar los lugares de sus asentamientos, fue remplazada por la que los españoles le dieron a lo largo del proceso de conquista. En cambio, en las zonas más altas los nombres de estos sitios se mantuvieron intactos, debido a que allí no se constituyeron poblaciones españolas por causa de su inaccesibilidad (Reichel-Dolmatoff, 1991). En el caso de los pueblos españoles ubicados en la parte baja del territorio, se encuentra el caso de San Sebastián de Rábago.

Conforme iba pasando el tiempo se instauraron otras poblaciones en el transcurso del siglo XIX, las cuales en su momento fueron conocidas como las Cuevas y la Caja. En la actualidad y en la medida en que este territorio fue reconocido legalmente por el gobierno colombiano, los(as) arhuacos(as) refundaron San Sebastián, dándole por nombre Nabusimake, lugar en donde nace el sol. El espacio en donde se había asentado la población de las Cuevas recuperó su significado tradicional, Simonorwa. En ese mismo sentido la Caja fue identificada como Yewrwa. Al interior de estas planicies cuyas alturas máximas alcanzan los 2.000 m, la población cultiva naranjas, tomates de árbol, zapotes, mandarinas, guayaba, maíz y frijol. Además de esto se crían ovejas, vacas, cerdos y pollos.

Esta situación varía en las partes más altas en donde la altura máxima alcanza los 4.000m. Aquí los habitantes cultivan papa, habas y cebollín. Mantener la cría de animales resulta complicado por las condiciones adversas del clima, en donde las temperaturas son muy bajas. En la actualidad y por la influencia de agentes externos a la comunidad, se sembraron en las lagunas de los páramos alevinos de trucha arcoíris, factor que ha ocasionado un fuerte desequilibrio en el ecosistema de alta montaña. Cabría resaltar que los principales poblados en esta zona son identificados por los(as) arhuacos(as) como Mamankaná y Serankua.

Mapa 3: Localización del Resguardo arhuaco en la SNSM



Fuente: Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2014).

En estos momentos y según los datos registrados por el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2010), el territorio arhuaco tiene una extensión de 195.900 hectáreas cuadradas (2010: 1) y el número de habitantes registrado en el 2005 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) fue de 22.134 personas (DANE, 2005), sin embargo para las autoridades del Pueblo Arhuaco la cifra actual asciende a las 33.000.

La mayor parte de este territorio, se encuentra contenido al interior del departamento del Cesar y en menor medida en el departamento del Magdalena. Entendiendo la lógica del ordenamiento territorial dispuesto por el régimen gubernamental colombiano, este territorio indígena depende de la jurisdicción departamental. En el caso de los departamentos se puede mencionar que al ser entidades territoriales, gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, los cuales deben articularse con los de la nación (Presidencia de la Republica, 2014: 90).

Al contar con un presupuesto anual para la inversión socioeconómica de la región, el gobernador elegido por elección popular y los diputados de la Asamblea departamental designados por este mismo sistema electoral, establecen los planes y programas de desarrollo económico específicos para consolidar la acción gubernamental en los diferentes territorios. Cabría destacar que al interior de la asamblea se discuten los presupuestos que se designarán en el año para la construcción de obras públicas, distribuir recursos, aprobar la creación de un nuevo municipio y ratificar los contratos celebrados por el gobernador, quien en el aspecto municipal tiene la potestad de inhabilitar o retirar de su cargo a cualquier alcalde que deje de cumplir las funciones establecidas en la constitución política (Presidencia de la Republica, 2014: 92).

De acuerdo a esto, al precisar que el territorio arhuaco se encuentra en las jurisdicciones municipales de Valledupar (capital del departamento del Cesar), Pueblo Bello (Cesar), Fundación y Aracataca (Magdalena) (Observatorio Programa Presidencial de Derechos Humanos y DHI, 2010), se deben tener en cuenta algunas características de los municipios que de manera directa e indirecta reflejan la obligatoria articulación entre las entidades territoriales indígenas y municipales. En los municipios existen dos autoridades principales, el alcalde y los delegados del Consejo Municipal, elegidos popularmente por un periodo de cuatro años. Las acciones que se consolidan al interior de estos espacios de gobierno se relacionan con la prestación de los servicios públicos, la construcción de infraestructura, la puesta en práctica del programa de desarrollo nacional y departamental y la consolidación de un plan de ordenamiento territorial (Presidencia de la Republica, 2014: 99).

Con el reconocimiento legal del territorio arhuaco en el año de 1996, el régimen administrativo que lo acobijaba le dio el estatus de entidad territorial, en el que se le atribuían ciertos derechos y responsabilidades. Conforme a esto y partiendo de lo establecido en el artículo 330 de la constitución política,

los territorios indígenas estarán gobernados por consejos formados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades y ejercerán las siguientes funciones: 1) Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios 2) Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo 3) Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por la debida ejecución 4) Percibir y distribuir recursos 5) Velar por la preservación de los recursos naturales 6) Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio 7) Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional 8) Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren (Presidencia de la Republica, 2014: 107).

El territorio arhuaco al encontrarse inmerso en las jurisdicciones departamentales y municipales, recibe los impactos de los diferentes programas, planes y políticas públicas que en esta medida se consolidan en el gobierno central y se reformulan en los gobiernos departamentales y municipales. Todas estas políticas han conducido a establecer modelos de desarrollo centrados en la urbanización, promoción de proyectos agroindustriales, represamiento de los ríos y la construcción de nueva infraestructura que permita agilizar la distribución de los recursos minerales obtenidos en los diferentes límites de este territorio.

Debido a la reciente constitución del resguardo arhuaco, se fueron instituyendo autoridades de carácter civil (Giraldo, 2010), las cuales se establecieron lentamente en el marco del relacionamiento que los líderes arhuacos comenzaron a tener con los funcionarios del gobierno colombiano. La estructura actual de este gobierno indígena no se apartó del sistema de cargos concebido en el seno de la primera organización arhuaca conocida con el nombre de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (LISNM), cuyo accionar se centró en la reclamación de las tierras y la delimitación del territorio entre 1940 y 1970.

En función de establecer las decisiones comunitarias ligadas a los acuerdos establecidos con el gobierno nacional, departamental o municipal, la comunidad se reúne en una Asamblea General para definir las pautas o políticas que asumirán en el transcurso del año. La Directiva Central, compuesta por el Cabildo Gobernador, el Secretario General, el Tesorero y el Fiscal, desarrolla sus funciones al interior de las oficinas de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), organización constituida en el año de 1983 para salvaguardar el territorio ancestral y representar legalmente los intereses del Pueblo Arhuaco. Los objetivos de la CIT se fundamentan en torno a, “posicionar a nivel nacional la política arhuaca sobre el territorio, la identidad cultural y el gobierno propio desde la concepción arhuaca; trazar políticas propias encaminadas a la defensa de la cultura y el territorio sobre educación, salud, economía y derechos humanos” (La mochila arhuaca, 2014).

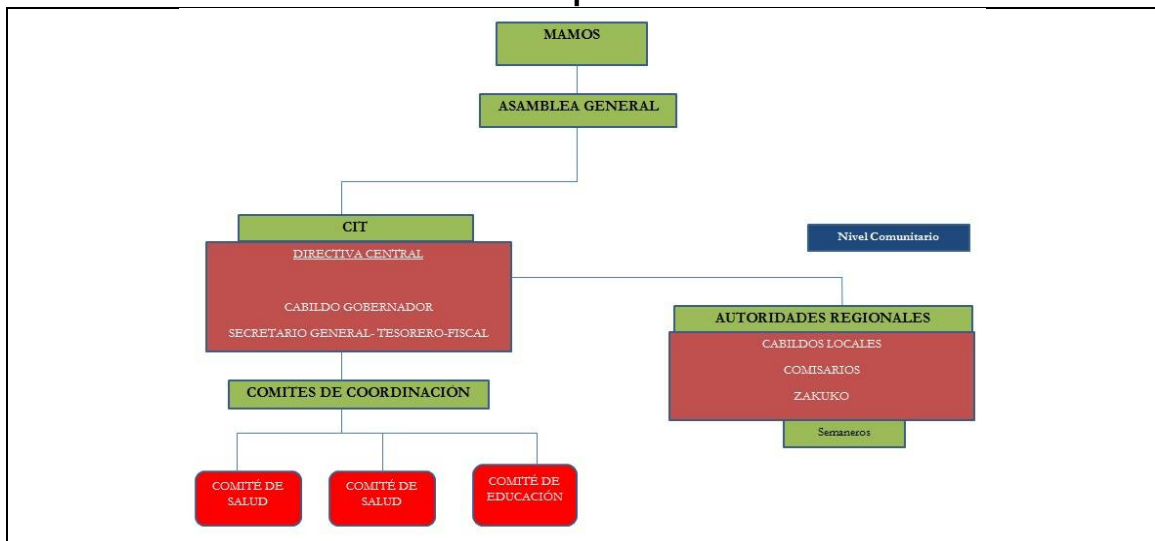
Con la salida de los misioneros capuchinos en el año de 1982 se constituyeron los comités de historia, salud y educación, instancias especializadas de coordinación compuestas por los(as) representantes arhuacos(as) de cada región: centro, oriente y occidente. En la medida en la que se consolidaron estas instancias de gobierno, prevalecían a nivel regional otros cargos tradicionales como los Cabildos Locales, Semaneros, Comisarios y Zakukos. Sin embargo la función político-espiritual más importante la han desempeñado los mamos, quienes han sido los encargados de velar por el equilibrio social de la comunidad (Giraldo, 2010). Según la antropóloga Tullia Loaiza (1984), “la primera gran función del mamo es la de conservar y

transmitir la ley tradicional. Tradición en Ika se expresa con la palabra Kunsama, que significa cuento o leyenda. Esta tradición es por tanto el conjunto de normas y preceptos contenidos en los mitos y leyendas que sirven de punto de referencia para la interpretación y justificación de todos los eventos y aspectos de la vida social” (1984: 50).

Los mamos son los encargados de elegir a las autoridades tradicionales a partir de una acción reconocida en la comunidad como la adivinación, según el líder arhuaco Norey Izquierdo (2013), “las autoridades son adivinadas por los *Mamos* entre personas de la comunidad que tengan buen criterio, que sean ejemplo de vida, conocedoras de la tradición, con buena palabra para dar consejo” (2013:42).

En las comunidades, las discusiones centrales y la toma de decisiones se fundamentan a partir de las consideraciones de los mamos, quienes al interior de los diferentes centros ceremoniales conocidos con el nombre de “Kankuruas”, establecen los lineamientos que determinan las diferentes acciones y decisiones de las autoridades locales tales como los Cabildos y los Comisarios, estos últimos encargados de guiar y aconsejar a la comunidad en torno a la administración de Justicia propia (Izquierdo, 2013). La estructura sociopolítica del Pueblo Arhuaco, descrita anteriormente se puede identificar en el siguiente cuadro:

Cuadro # 1: Estructura sociopolítica actual del Pueblo Arhuaco



Fuente: Elaboración propia. Información tomada de CIT (2001).

1.3. *Rememorando las disputas por el territorio*

Al interior del espacio que ha sido reconocido socialmente por los(as) arhuacos(as) como el territorio tradicional-ancestral, se han presenciado a lo largo de la historia ciertos momentos que evocan la presencia de foráneos en la región, quienes al imponer nuevas formas de organización social, cultural, política y económica generaron diversas maneras de comprensión y producción social de este espacio.

Con el establecimiento del régimen colonial, las comunidades indígenas de esta serranía se vieron obligadas a desplazarse hacia las zonas más altas de la SNSM, debido a que en el proceso de acumulación de capital, las instituciones coloniales buscaron concentrar a la población para centralizar la fuerza de trabajo indígena en la búsqueda de la extracción de los recursos mineros. Con respecto a esto se fueron estableciendo pueblos de indios³ y se reconocieron los títulos reales de los resguardos⁴. Bajo esta lógica territorial y cómo ya se mencionó anteriormente, en el Valle de Nabusimake (habitado por los(as) arhuacos(as)) se fundó un pueblo español llamado San Sebastián de Rábago.

A partir del grito de independencia, la deslegitimación de las instituciones coloniales reanimó la distribución espacial del territorio colombiano en función del reconocimiento de una República autónoma, libre e igualitaria. Los pueblos españoles, los pueblos de indios, los resguardos y demás estancias territoriales coloniales, fueron renombrados y en la mayoría de los casos eliminados. En torno a esta nueva "organización territorial", el macizo de la SNSM se fue ubicando a través del tiempo en los límites de las Provincias (Santa Marta--Magdalena 1821), Estados Región (Magdalena 1855-1895) y Departamentos (Magdalena, la Guajira y Cesar 1895-1945). La jurisdicción política-administrativa en este sentido, se fue distribuyendo

³"Pueblo de indios: Es un conjunto de ranchos a los que llegan parte de los indígenas de una comunidad cuando tienen que cumplir con la obligación de tributar o recibir las instrucciones del cura doctrinero, principalmente; pero no es un sitio de vida permanente: es el lugar de reunión "al son de la campana". En realidad, en el espacio natural de la época siguen habiendo los que se aparecen al pueblo de indios y los que nunca se aparecen por allí (como antecedente aun hoy 1985); y los totalmente enmontados que abandonando los guayacos, viven en las profundidades de las selvas sin que el dominador sospeche su existencia (Findji y Rojas, 1982:38).

⁴"El resguardo consistía en una comunidad indígena que vivía dentro determinadas tierras que no siempre estaban determinadas de forma estricta (Gonzales 1976: 27) sino que incluían, frecuentemente, las tierras situadas dentro del radio de una legua media a partir del centro del asentamiento. Las tierras de resguardo se diferenciaban de otras posesiones en el Nuevo Reino en el hecho de que no podían ser compradas o vendidas. (Gonzales 1976:28). Dentro del resguardo el terreno se subdividía en tierras comunales, bosques y pastos, parcelas individuales de las que los miembros de la comunidad poseían los derechos de usufructo y de un centro urbano con iglesia" (Findji y Rojas, 1982:76-77).

de entidad en entidad de acuerdo a los diferentes cambios establecidos en las constituciones políticas (Borja, 1996).

Cabría destacar que en 1871 el Estado soberano del Magdalena cedió al gobierno nacional los territorios de la nevada y motilones con el fin de reducir y civilizar a los indígenas, consolidar la explotación económica aumentando la migración de extranjeros a la región. En el momento que esta legalización se materializó, el gobierno central le concedió a la Iglesia la labor de emprender el proceso “civilizatorio”, institucionalizando su accionar al interior de los territorios indígenas (Pumarejo, 2003).

Desde su llegada a Nabusimake en 1916 la misión capuchina desplegó en esta región un control político, social y económico sostenido por la promoción de un mensaje religioso de carácter “civilizatorio”, que pretendía la conversión de un centenar de indígenas a la religión católica. Bajo este principio los misioneros capuchinos mantenían un control político sobre la región y poco a poco se iban apropiando de las extensiones de tierra más fértiles que según Juan Friede (1973) oscilaban entre “300 y 500 hectáreas” (1973: 106).

Los capuchinos introdujeron en el sistema organizativo del Pueblo Arhuaco nuevas instituciones como la del orfanato, la cual se encargó de reunir en sus instalaciones a niñas y niños para enseñarles a los niños a cultivar la tierra y a las niñas a hilar los telares. Según Friede el modelo de educación implantado por los capuchinos no solamente se basó en la explotación de sus aprendices sino que intentó fragmentar la organización social de este pueblo, en la medida en la que se fueron enviando estudiantes arhuacos(as) a otras regiones.

Para Reichel-Dolmatoff (1991), la composición de los linajes arhuacos no se ha podido registrar de una manera ampliada y detallada, ya que según sus informantes “estas tradiciones se habían perdido en parte por el mestizaje con los llamados “civilizados” y además por las enseñanzas de los misioneros católicos quienes, como parte de su obra evangelizadora, trataban de desacreditar las antiguas tradiciones indígenas, que en el caso de la organización social aborigen, se relacionaban con las creencias religiosas de los indios” (Reichel- Dolmatoff, 1991: 85-86).

Los intereses del Estado retumbaron en la región con el desarrollo de programas de inversión que buscaban incrementar la producción agrícola y comenzar a reducir el poderío que los capuchinos habían estado consolidando. Debido a esto y para reforzar o poner en marcha la modernización de la región, se iniciaron las primeras grandes obras al interior de este territorio, en donde por ejemplo, en el año de 1962 se construyó en el cerro Inarwa una torre de radiotransmisión que comenzó a ser custodiada por el ejército nacional. Además de esto se

cimentó una carretera que posteriormente fue utilizada para establecer una red de tendidos eléctricos administrados por la empresa Electrecaribes S.A.ESP.

Cabría mencionar que en la actualidad se registran 400 antenas, “gracias a los medios de comunicación se confirmó que el Ejército ha recaudado por concepto de renta entre \$ 60 y 70 millones al año por cada antena de propiedad de entidades distintas a las FFMM que hace permanencia en el sitio sagrado Arhuaco” (Arias, 2012). Además de esto y desde la construcción de las primeras antenas se le prohibió el ingreso a este lugar a la comunidad. Con base en esto las autoridades que quisieran ingresar al cerro sagrado tendrían que tramitar un permiso de acceso en el municipio de Valledupar.

En qué momento los intereses del Estado colombiano se establecieron de forma permanente en este territorio, ¿cómo se podrían reconstruir aquellos hechos que marcaron la intervención directa de las instituciones del Estado con la presencia simbólica de la antena de radiotransmisión militar? Los intereses gubernamentales estaban puestos sobre el terreno y las disputas por el control territorial se acrecentaron de tal modo, que los misioneros capuchinos reclamaban con ahínco su derecho de permanencia en este lugar, culpando a los funcionarios del gobierno por la intervención desmedida de sus discursos y acciones, las cuales según los misioneros generaron un nivel elevado de fragmentación al interior de la comunidad.

Este hecho fue presentado por los padres capuchinos Guillermo Rozo, Javier Rodríguez y Manuel Castellás en el documento intitulado “Primera fase del anteproyecto de transformación del centro misional de San Sebastián de Rábago 1970-1971”. Para los capuchinos; “se reconoce y constata la creciente animosidad y resistencia de muchos nativos (Mestizos e Indígenas) a la obra de la Misión. Animosidad que al parecer ha existido siempre; por algunas fallas de metodología misional y que en los últimos años se ha agudizado por las incomprensiones de algunos funcionarios oficiales de la Comisión Indigenista que han creado barreras de segregación racial entorpeciendo e incluso anulando el proceso de culturación e integración humana promovida por la Misión en más de cincuenta años” (AGN. Caja 50, Carpeta 1).

Los episodios reflejaban el grado de tensión y conflictividad entre los diferentes actores, quienes querían administrar- gobernar a su modo este espacio. En esta medida ¿cómo estarían viviendo los niños del internado este tipo de confrontaciones? ¿Qué sentirían al ver por primera vez a los soldados que fueron ingresando al territorio? ¿Cómo percibirían la construcción de la antena militar en la cima del cerro Inarwa? Justamente estos aspectos son los que se desarrollaran de manera específica en el siguiente capítulo, en el que se retomarán

los testimonios de algunos mayores, quienes al estar internados en la misión capuchina, presenciaron en su niñez la puesta en marcha de la construcción de esta obra pública al interior del territorio arhuaco.

CAPÍTULO 2. Rememorando la Ocupación-Transformación del cerro Inarwa.

El reencuentro con la historia nos aproxima a develar, considerar y reconocer algunos de los hechos que marcaron sustancialmente el destino de cualquier sociedad. Con respecto a esto y al hacer memoria, nos vamos adentrando en un complejo entramado de sucesos que nos permiten comprender el origen de nuestras realidades. En el caso de las sociedades que en este aspecto específico han podido recopilar su historia a través de los documentos escritos, se han ido construyendo determinadas narrativas las cuales fueron utilizadas para elaborar un complejo sistema de creencias y valores en torno a la identificación de una historia común en un territorio determinado, como lo podríamos establecer en la prístina formación de cualquier nación al interior de “entidades políticas” o Estados (Weber, 1998).

Las historias particulares de un sin número de pueblos y comunidades fueron invisibilizadas y desterradas del campo social, cuyo centro omnipresente se había constituido en el seno de la nación, en la matriz de esa historia colectiva que nos había dado a nuestros próceres o padres de la patria, que nos enseñó lo que era la libertad, la independencia. Pero nadie se preguntó si existían otras historias, si en el marco de llevar a cabo este proceso de unificación política e ideológica no se ocuparon y despojaron territorios, no se persiguieron otras creencias y formas de organización social. Hasta aquí se consideraba que los pueblos que no tenían historia escrita prácticamente no poseían memoria y debían ser conducidos por el camino de las letras, de la razón, de la civilización y de la modernidad.

Intentando concretizar estas ideas, recuerdo que alguna vez me encontraba trabajando



Fotografía 2: Arhuaco crucificado

en el Archivo General de la Nación (AGN) y los archivos departamentales, en donde intentaba rastrear el proceso de ocupación del territorio arhuaco por parte del Estado colombiano y las instituciones religiosas. En esta medida y antes de dirigirme a la SNSM, me desplacé hacia la Gobernación del Departamento del Cesar ubicado en el centro político de la región, Valledupar. Al interior de esta entidad gubernamental quería buscar algunos documentos relevantes, pero lo único que encontré en la bodega de este edificio fue un enorme cuadro de fondo azul con negro, en donde se visualizaba la figura de un arhuaco crucificado. El vestido blanco y la sangre que brotaban de sus manos y sus pies contrastaban con el fondo tenue de esta pintura.

Al principio me preguntaba si el autor de este lienzo estaría representando el proceso en el que la misión capuchina arribó a este territorio para evangelizar y “civilizar” a los(as) arhuacos(as). Después me pregunté ¿por qué este cuadro se encontraba abandonado en la bodega de la gobernación? quise seguir mi camino pero no podía dejar de pensar cómo este hecho reflejaba el permanente estado de crucifixión del Pueblo Arhuaco, el cual desde la conquista tuvo que enfrentar las políticas territoriales, religiosas, económicas y sociales de los diferentes regímenes de gobierno.

Este tipo de dominación se vio fortalecido por la consolidación de políticas de desarrollo agrario y control militar, contexto en el que se construyeron las primeras antenas de radiotransmisión al interior del cerro Inarwa. A partir de la consecución de esta obra pública cuyo enfoque militar pretendía refundar la soberanía del Estado en el territorio, se fueron materializando las múltiples violencias (simbólica y estructural) que a lo largo de la historia se habían ido presentado de manera persistente. Con la ocupación militar del cerro Inarwa no solamente se enaltecía la visión territorial del Estado colombiano sino que al reproducir un modelo colonial de ocupación, las antenas ubicadas en el cerro reflejaban el triunfo de la nación colombiana representada en sus instituciones sobre las tradiciones culturales y la cosmovisión de los(as) arhuacos(as).

Sin embargo, los(as) arhuacos(as) exigían ponerle fin a la transformación que se estaba llevando en su territorio, promulgando el reconocimiento legal de este espacio con el fin de administrarlo y protegerlo. Atendiendo todas estas reflexiones, quisiera presentar en este capítulo en primer lugar, las historias personales de los(as) mayores(as) arhuacos(as) quienes me compartieron desde sus experiencias y conocimientos la historia de la ocupación de esta montaña. En segundo lugar y al rescatar los relatos de los(as) mayores(as), se pretende evidenciar desde estos testimonios, los hechos más relevantes que marcaron las interpretaciones locales-comunitarias de aquellos sucesos que determinaron la ocupación-transformación del Inarwa llevada a cabo por el Ejército nacional. En tercer lugar y al identificar algunas de las políticas económicas y militares que fueron guiando la puesta en marcha de este proyecto, se trae a colación los aportes de autores como Henri Lefebvre (1974) y David Harvey (2003-2009) para identificar desde esta discusión y otras consideraciones propias, las intenciones gubernamentales que llevaron al Ejército nacional a despojarle al Pueblo Arhuaco su montaña sagrada.

El cerro nombrado por los(as) arhuacos(as) como “Inarwa”, padre del maíz, y por los foráneos como “el Alguacil” hace parte de una serie de montañas cuyas altitudes oscilan entre los 2,000 y 5,000 metros de altura. Estas formaciones se encuentran conectadas entre sí al interior del macizo montañoso conocido con el nombre de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM). Según el padre José de Vinalesa (1952), “del cerro del Mamón o Búnkata, arrancan la cordillera de la Nevadita y la gran montaña de Kárua o Alguacil, el cual se bifurca en dos ramificaciones que se abren hacia el suroeste formando el valle de Pueblo Bello, y la vega del río Ariguani” (Vinalesa, 1952: 24).

Mapa 4: ubicación del cerro Inarwa



Fuente: John A. Bonner. Disponible en: http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0410/feature3/images/mp_download.3.p

En la época en la que se instalaron las antenas, el cerro Inarwa se encontraba al interior de la jurisdicción del municipio de Valledupar que en ese momento hacía parte del departamento del Magdalena, el cual más adelante llegaría a fraccionarse constituyéndose de este modo el departamento del Cesar. Cabría destacar que en este contexto no se había reconocido legalmente el territorio Arhuaco por lo que San Sebastián de Rábago (actualmente Nabusimake, centro político del Pueblo Arhuaco) se había constituido dentro del orden nacional como una intendencia⁵, razón por la cual la autoridad política (inspector de policía) era nombrada por el alcalde del municipio de Valledupar. De acuerdo a esto, el cerro Inarwa se

⁵ Entidad territorial reconocida en el año de 1936 y suprimida en la constitución de 1991.

encontraba dentro de los límites de la intendencia de Pueblo Bello por el sur y de San Sebastián de Rábago por el Norte en la SNSM.

Según las descripciones de Vinalesa (1958), "el río principal de esta vertiente es el Ariguaní, que nace en la Cordillera del Alguacil, el legendario cerro de Kárua (3.500 m) al sureste de San Sebastián y al norte de Pueblo Bello. Hasta su desembocadura en el río Cesar, recibe el tributo de incontables afluentes, los más caudalosos de la región. Sus principales afluentes son: río Chinchikuá, el de la Caja, Guienanhueka y Ariguanicito" (Vinalesa, 1958: 22). Tomando en cuenta este relato se puede decir que las pocas descripciones físicas del cerro fueron presentadas por los misioneros capuchinos quienes permanentemente escalaban la montaña; allí procuraban observar el contorno para comprender de algún modo el significado que los(as) arhuacos(as) le daban al paisaje. Retomando lo anterior, Fray Atanasio De la Ñora (1961) escribía en sus anotaciones:

También hemos escalado "El Alguacil", 2000 metros de elevación. Monte sagrado de los indios arhuacos, en cuyas entrañas suelen celebrar sus ritos sagrados, alrededor de un idolo legendario. Pero bien vale la pena atreverse con el Diablo y con el Alguacil, por gozar del ingente espectáculo que ahora mismo está saturando de color la retina de mis ojos: El valle de San Sebastián. Una extensa alfombra verde, moteada de chozas, surcada de riachuelos. Según la leyenda de estos indios, el espíritu malo-Ikanusi-quiso tentar el espíritu bueno-Deosu-y le invitó a escalar el pico del Alguacil. Bajo la sumidad del monte, se ofrecía a la vista un panorama paradisiaco. Entonces resonó la tentación del espíritu malo: "todo el horizonte que abarcan tus ojos te daré, si me adoras. Todo menos el valle de San Sebastián" ¡Qué tan bello parecía! (De la Ñora, 1961:143).

Los misioneros capuchinos alcanzaron a rastrear algunos de los componentes centrales de la visión que los(as) arhuacos(as) mantenían sobre el cerro Inarwa, en términos culturales, sociales, políticos y económicos. De todas maneras y mientras describían los imponentes accidentes geográficos de la SNSM, los militares empezaban a arribar a la cima de esta montaña en donde se apreciaba todo el valle de San Sebastián ¿Por qué no registrarían su presencia? ¿Existiría algún vínculo entre los religiosos y el ejército?

Los únicos registros escritos que logré reunir en torno a esta primera fase de la ocupación del Inarwa, fueron los del historiador ucraniano Juan Friede (1973), quien identificó esta problemática al interior de una temática más amplia que giró en torno a la explotación indígena por parte de los capuchinos. Sin perder de vista esta aproximación historiográfica, me dirigí hacia el territorio para reconstruir la historia oral de este hecho fundamental, apelando a la memoria de los(as) mayores(as) : Joaquín Emilio Robles, Gertrudis Izquierdo, el Zakuko Camilo Niño, el Zakuko Tobías Torres, José Pérez, Hipólita Izquierdo, Alfredo Niño y José María Arroyo.

2.1. *La historia que conocen los(as) mayores(as) arhuacos(as)*

En el territorio arhuaco preguntaba con insistencia acerca de los hechos que posibilitaron la construcción de las antenas militares, cuyos elevados contornos metálicos se podrían apreciar desde el valle de Nabusimake. Al cuestionarme en diferentes espacios sobre estos momentos, podía darme cuenta que tanto los(as) jóvenes(as) como los(as) maestros(as) me aconsejaban reiterativamente buscar a los(as) mayores de la comunidad, ya que ellos(as) habían presenciado la ocupación de la montaña y su conocimiento se anteponeía como el referente que le daba sentido a las diferentes historias comunitarias, las cuales muy pocas personas conocían debido a que no estaban siendo transmitidas ni en el hogar ni en la escuela.

Este hecho lo pude apreciar en el momento en el que mis preguntas generaban confusión y por más que se hacía memoria, se ubicaban algunos detalles mínimos del evento, razón por la cual me decían -profe es mejor que busqué a los(as) mayores, porque ellos(as) sí conocen esa historia-. Allí comencé a registrar en mi libreta los nombres de aquellos(as) mayores(as) y al tomar la decisión de ir a buscarlos para registrar sus conocimientos, recibí los consejos y compañía del joven arhuaco *Misael Robles*, a quien le dio mucho gusto acompañarme, ya que él quería conocer esta historia, para poder contársela a su hija y los(as) niños(as) de su familia. Sin la presencia de Misael, sus valiosos consejos, su conocimiento del territorio y de la comunidad, no habría podido llevar a la práctica esta labor.

Como lo había resaltado en la introducción de este texto, con Misael ya había cruzado algunas palabras, fundamentalmente al interior de la EIDI, en el que él participó como estudiante. En estas conversaciones me pude dar cuenta del conocimiento que tenía sobre el territorio. Reunidos en la mesa en donde comíamos me contaba historias que conocía, las cuales relacionaba con los lugares de este espacio. Misael vive en la zona occidental del valle de Nabusimake, en el lugar reconocido con el nombre de Pichincha. Dentro de la visión que se ha construido en la comunidad en este lugar habitan los mestizos, quienes actualmente mantienen las tradiciones de la religión católica.

Misael me sugirió platicar con su mamá y su tío, quienes habían estudiado en la misión capuchina durante la época en la que se consolidó el proyecto de la antena, - quizás ellos saben algo- me decía. Por esta razón nos dirigimos hacia donde vivía el mayor *Joaquín Emilio Robles*, conocido en la región como el "tío Juaco". Su casa se encuentra ubicada en el lado occidental del valle de Nabusimake, en el lugar conocido con el nombre del "Pantano". Al cruzar por el portón principal y dirigirnos hacia la cocina, apareció un hombre de estatura mediana, piel morena, ojos claros. No vestía de manta y su cabello negro entremezclado con blanco le

llegaba hasta los hombros. Al presentarme y contarle que teníamos muchas ganas de escucharlo y saber su versión sobre la construcción de las antenas en el cerro, tío Juaco nos fue contando muy pausadamente su versión la cual nos advirtió la escuchó cuando se encontraba estudiando en el internado de los misioneros capuchinos a los 15 años, edad en la que aprendió a cuidar animales, recoger leña y rezar.

Decidió abandonar esta institución, porque allí no lo dejaban hablar en lengua Ika, además de eso le habían cortado su cabello. Por estos motivos, se fue a trabajar a Pueblo Bello y posteriormente fue elegido como comisario en la región oriental del resguardo conocida con el nombre de Sabana Crespo. Actualmente vive en Nabusimake en donde lo reconocen por los conocimientos que tiene acerca de las propiedades curativas de las plantas, muchas de ellas cultivadas en su granja.

En esta misma ocasión nos dirigimos a la casa de Misael para visitar a su mamá, la mayora *Gertrudis Izquierdo*. Cuando llegué a su hogar ella se encontraba en la cocina tejiendo al lado del fogón. Madre de cinco hijos (cuatro hombres y una mujer), de contextura mediana y cabello blanco largo, Gertrudis recordaba con emoción su estancia en la misión capuchina, lugar en donde había recibido la educación de las misioneras y sin haber presenciado directamente la ocupación del cerro, escuchó tras los pasillos algunas de las versiones de este hecho. Así mismo fue testigo de la presencia de los militares en la misión quienes eran invitados por los misioneros para comer. Como la gran mayoría de los(as) mayores(as) que viven por la zona occidental, Gertrudis ha mantenido las tradiciones católicas y el legado de la formación de la misión permanece intacto. Mientras nos contaba su relato, tres de sus hijos entre ellos Misael, escuchaban con atención las narraciones de su madre, que en este sentido nos ayudaba a comprender la relación de confianza existente entre los militares y los capuchinos.

Al seguir indagando con Misael, su hermano mayor, el profesor Raúl Robles, nos sugirió ir a visitar a una de las autoridades principales de la comunidad, el mayor *Camilo Niño*, quien fue reconocido por su trabajo comunitario, en el que recibió el más alto cargo tradicional, el de Zakuko mayor. En tiempos de Asamblea, el mayor Camilo es consultado y sus interpretaciones al igual que la de los mamos son primordiales para definir los criterios de decisión comunitaria. Cuando nos reunimos en su casa para platicar acerca del proceso de transformación del Inarwa, el Zakuko mayor Camilo Niño nos presentó toda la cronología del hecho de esta ocupación militar, allí nos pudimos enterar detalle por detalle de esa historia, la cual fue contada por su padre, que en esa época ocupaba un importante cargo tradicional.

El Zakuko mayor Camilo Niño, es un hombre alto, fornido y no viste de manta. Fue formado en la misión capuchina y su postura frente a la institución religiosa es positiva, ya que según sus consideraciones allí obtuvo los conocimientos suficientes para aprender a cultivar la tierra, trabajar y servirle a la comunidad. Su padre se casó en la misión capuchina y los misioneros les ayudaron a conseguir un terreno en la zona occidental del poblado de Nabusimake. En este lugar se estableció con su mujer forjando así un hogar. El mayor Camilo reiterativamente nos hablaba de su padre y de la relación de respeto que construyó con los capuchinos. Resaltando algunos aspectos de su vida, el mayor nos contó que estuvo al servicio de la comunidad por más de 40 años, ocupando en primer lugar el cargo de semanero y mucho después el de comisario central, cargo que desempeñó por más de 20 años, en donde a través de su criterio impartió justicia a nivel local al interior de esta región.

En el caso de su hermano menor, el mayor *Alfredo Niño*, a quien conocimos y con quien pudimos platicar acerca de los sucesos narrados por el mayor Camilo, logramos rastrear el origen de esta historia, cuya cadena había comenzado desde la versión de su padre, quien estuvo presente en el origen de esta problemática. En esta conversación pudimos conocer con mayor profundidad algunas características de los cargos comunitarios de la época y las descripciones físicas de las respectivas autoridades. El mayor Alfredo, un poco más pequeño que el mayor Camilo, no vestía de manta y tampoco tenía el cabello largo; es de contextura delgada y ojos grandes, masticaba un poco de hoja de coca, mientras nos contaba que era padre de cinco hijos, quienes se encontraban viviendo al lado de su casa.

Durante su juventud y al terminar quinto de primaria en un instituto campesino, participó en las jornadas de formación rural, en las que tuvo que salir por las distintas amenazas que empezaron a llegar a la región. En el año de 1972 regresó al territorio arhuaco y allí mismo se puso a trabajar con los misioneros capuchinos, quienes le ofrecieron trabajo. Mucho después al igual que su hermano mayor, ocupó diferentes cargos comunitarios.

Sin salirnos del círculo familiar, logramos hablar con la mayora *Hipólita Izquierdo*, esposa del mayor Camilo Niño, quien contempló la construcción de la carretera que facilitó la transportación de los materiales para la edificación de la antena. La mayora Hipólita, quien se encontraba tejiendo mochila con un grupo de mujeres en la "casa de la mujer", ubicada en la misma zona occidental conocida como "El Pantano", nos recibió en estas instalaciones. Ninguna de las mujeres vestía la manta tradicional y mientras conversábamos con Hipólita, ellas desenredaban la lana de ovejo (borrego) para comenzar a tejer.

La mayora Hipólita creció en la región de Simonorwa, desde su casa y mientras aprendía los oficios que su madre le enseñaba tales como: hilar algodón, tejer mochila, lavar ropa, cuidar los niños y cocinar, podía observar el desplazamiento de los carros hacia la cumbre de la montaña. Al relatarnos la historia que conocía acerca de los motivos que desencadenaron la ocupación del Inarwa, ella nos informó que su versión se basaba en lo que le había contado su primo José Víctor Márquez, quien de manera directa había participado en algunos de los episodios que marcaron la historia de este hecho.

Mientras concretábamos algunas fechas para continuar nuestra labor de búsqueda y reconstrucción de esta historia oral, Misael me informó que había llegado a “Pichincha” una de las personas que más historias conocía sobre el territorio, el mayor *José Pérez*. Cuando llegamos a su casa, nos encontramos frente a un hombre de estatura mediana y cabello corto quien no vestía de manta tradicional. El mayor José nos contó que cuando niño había tenido la oportunidad de escuchar las historias de los mamos y los(as) mayores sobre el territorio tradicional-ancestral. Él no estudió en la misión capuchina y en su adolescencia se volvió evangélico. Al abandonar el valle de Nabusimake por motivos de trabajo, tuvo que regresar por las múltiples amenazas que los paramilitares le habían hecho aproximadamente en el año 2000. El mayor nos ofreció un panorama cultural de las interpretaciones que los mamos tenían sobre el cerro Inarwa y la relación existente de esta montaña con el paisaje del territorio ancestral.

Al desplazarnos hacia el lado oriental del valle de Nabusimake, más precisamente hacia la región conocida con el nombre de “Tierras Nuevas”, pudimos conversar con el mayor *Tobías*



Fotografía 3: Zakuko mayor Tobías Torres.
Fotografía de: Edgar

Torres, que al igual que Camilo por su servicio a la comunidad obtuvo el cargo de Zakuko mayor. El mayor Tobías nos estaba esperando en su casa, de estatura mediana y cabello largo, vestía su manta blanca tradicional. Su historia a diferencia de las que me contaron en la zona occidental nos presentaba el panorama de la presencia militar en la región, cuya agresión directa lo obligó a estudiar castellano para defenderse. En esta medida y en el transcurso de su vida ocupó por más de 20 años el cargo tradicional de comisario local de la región de Nabusimake. Su presencia se hace trascendental al interior de los escenarios locales-comunitarios de discusión, en donde antes de

tomar las decisiones se toman en cuenta sus apreciaciones.

Finalmente y sin la compañía de Misael, me dirigí a la región de Simonorwa en donde logré platicar con el mayor *José María Arroyo*, una de las autoridades más representativas de esta zona, pues era quien ocuparía el cargo de Cabildo Gobernador al siguiente año. Su experiencia y conocimiento sobre la historia de la ocupación del cerro en el año de 1962 la articulaba con el proceso de reclamación actual, en el que sobresalían las principales características o estrategias concebidas en Simonorwa para recuperar la montaña sagrada. Al recopilar esta última historia comencé a plasmar en mis notas de campo la cronología de los sucesos que los(as) mayores(as) me fueron socializando. Desde aquí diseñé el libreto de la narrativa que presentaré a continuación, en donde se entretajan las diferentes versiones sobre este hecho.

2.2. *Remembranzas de la apropiación-metamorfosis de la montaña sagrada*

Se deben tejer muy bien las redes e hilar muy fino para recontar la historia de ciertos hechos sociales, que posibilitaron la ocupación y el cambio-transformación de un espacio considerado por la comunidad como trascendental, cuya importancia no solamente se ubica en el significado que este lugar pudiera tener para la población, sino en la relación que este guarda con otros puntos del paisaje territorial, sobre todo si este episodio estuvo marcado por decisiones gubernamentales, en donde los intereses de la nación sobrepasaron las expectativas locales-comunitarias.

En esta medida el presente relato se encuentra constituido por la unión de múltiples voces, en las que se reconstruyen los hechos que en primer lugar determinaron la instalación de las antenas militares en la cumbre del cerro sagrado Inarwa y en segundo lugar los efectos sociales que trajo consigo el emplazamiento del Ejército nacional de Colombia en este lugar.

2.2.1. *“Cuando dicen que lo vendieron ahí está el negocio” (Alfredo Niño)*

Hace un par de años habían llegado al territorio Arhuaco los misioneros capuchinos de la orden religiosa franciscana. En palabras de los misioneros las relaciones con los(as) arhuacos(as) se encontraban tejidas por el respeto, la solidaridad y el espíritu de formar en los valores católicos a la población indígena. Los capuchinos introdujeron en el sistema organizativo del Pueblo Arhuaco nuevas instituciones como la del orfanato, la cual se encargó de reunir en sus instalaciones a los niños para enseñarles a cultivar la tierra y a las niñas a hilar

los telares, “los niños y niñas, a más de una esmerada educación civil y religiosa, reciben la enseñanza práctica de artes y oficios, especialmente de albañilería, zapatería, agricultura, costura y bordados. A los indios que se matriculan como alumnos del internado, se les va poco a poco amoldando y sujetando al reglamento del mismo. Los niños pueden recibir las visitas de sus familiares; y frecuentemente se les da permiso para que vayan a ver y ayudar a sus padres” (Vinales, 1952: 25).

En esos tiempos y como nos cuenta el mayor Joaquín Emilio Robles, algunos(as) niños(as) decidían retirarse del orfanato porque no se encontraban satisfechos,

Parece que yo pude aprender mucho, aprendí a cuidar animales, el ovejo, el cerdo. El estudio era por ratos, buscar leña y rezar, uno aprendía a trabajar pero lo otro no me gustó mucho para mí porque no fue bueno. Algunos todavía dirán que yo estoy contra la curia, son cosas que uno desde joven, desde muchacho no le gustaron, estaba uno con un régimen que uno no podía, no lo dejaban hablar ni con los padres, por eso perdimos el habla porque lo prohibían. Llegaban los padres y las madres y no nos dejaban hablar en su idioma, tenían que aprender únicamente el español y la religión católica, no me gustó, preferí salir a trabajar por allí en otra parte, yo les dije a mis padres -me voy de allí, me voy a trabajar, me voy a ganar mi tiempo pero yo ahí no sigo más-y no seguí (Joaquín Emilio Robles, 2013).

Los misioneros influían en algunas de las decisiones tomadas por la administración local de Valledupar, como por ejemplo la elección del corregidor o el inspector de policía, el que en palabras del historiador Juan Friede (1973) tenía que haber sido educado en la misión capuchina. Las autoridades arhuacas eran elegidas por los sacerdotes y al estar cumpliendo sus funciones en muchos de los casos les pedían consejos a los misioneros quienes custodiaban el territorio. Para el mayor Alfredo Niño las autoridades:

Eran nombradas en Valledupar, trabajaban juntos, cualquier problema que ellos no podían resolver le pedían consejo al Padre Luis de Mazarrobo. Pedían asesoría cómo era antes, ¿cómo se podía controlar el robo? Lo digo porque una vez mi papá me dijo que cuidara un torete, lo estuve cuidando ahí para que comiera y bajaba un señor con dos cargas de ron, (chirrinchi), me dijo -joven ¿tu papá no lo vende? -, no sé, -bueno- y pasó. Como a la media hora bajaba el padre Luis de Mazarrobo, entonces tenía hábito y tenía pantalones, recuerdo que llevaba una pistola y me dice -oiga joven por aquí pasó un señor-, si padre por aquí pasó, -¿qué llevaba?- , llevaba dos mulas cargando. El padre llegó a donde Andrés Pacheco, allá vivía un señor que se llamaba José León Arias y la esposa se llamaba Patricia, le vendían ron, cuando estaban descargando el ron llegó el cura, José León dice -ahí viene el cura-. El padre le dijo a Próspero Estrada quien traía ron, -hola ¿qué trajiste?-, -aquí padre traje-, ¿qué es eso?-, un roncito-, -hágame el favor váyase de aquí de una vez con eso ron, aquí no le va a vender ron a ninguno, se larga de aquí-. Él tenía autoridad, entonces le dijo-me hace el favor y se va-, el comerciante cargó, el padre le preguntó -¿y ahora para dónde se va?-,yo me voy para la caja- entonces cogió el camino y el cura vio que se fue. El vendedor se sentó por allá a chequear al cura para ver cuando se subía, cuando se fue y vio que el cura ya se metió, él se bajó nuevamente (Alfredo Niño, 2013).

Cuentan que en esta época (1950-1960), el gobierno llegó a un acuerdo con las autoridades para construir sobre el cerro Inarwa unas antenas. Alfredo Niño recordaba muy bien a las autoridades: “Demetrio Crespo era una persona bajita, él era como silencioso, un



Dibujo1: Miguel Torres (Inspector de Policía de San Sebastián de Rabago).
Realizado por: Miguel Guillen (2014).

poco callado pero tenía un sentido de liderazgo muy humanitario, porque hay gente muy calladita pero tienen un sentido humano y hay otros imponentes que son líderes. Miguel Torres era fuerte, era el inspector y Demetrio era su secretario” (Alfredo Niño, 2013). En este sentido se fabricaron muchas versiones de este acuerdo, por ejemplo el mayor José María Arroyo explica cómo los funcionarios del gobierno les expresaron a las autoridades que “le iban a montar unas antenas comunicadoras para poder hablar con el gobierno, ese fue el enredo que habían hecho. Los anteriores

mayores dijeron que no. -Eso es para ustedes para que no estén viajando-, eso fue lo que se comenzó diciendo y se instalaron las antenas” (José María Arroyo, 2013).

Por otra parte el mayor Alfredo Niño se acuerda que el cerro,

Lo vendieron y los mamos estaban ahí, estaba Vicencio, estaba el cura y con esa plata hicieron el comisariato. Recuerdo que había una tienda comunal, allí había un pickup, eso de música y tenían luz y una tienda grande, la gente decía, -¿y eso de dónde viene?-. Decían,- eso fue que vendieron el cerro y ahí está la tienda.-Hoy en día no dicen que fueron las autoridades, pero dicen que fueron los curas, los gringos y hay otras versiones más grandes y entonces se decía, -de dónde sacan esa plata para poner un comisariato, una tienda comunal-.La primera tienda comunal fue esa, la hicieron en pueblito ahí en donde está la oficina del comisario en todo el centro estaba la tienda comunal, recuerdo que nosotros íbamos a comprar allá y Demetrio Crespo era el encargado, el mismo secretario. Entonces cuando dicen que lo vendieron ahí está el negocio, ellos tendrán sus razones para venderlo” (Alfredo Niño, 2013).

El mayor José Pérez considera que “quienes lo vendieron fueron unos paisanos de nosotros, el inspector y el secretario que eran Demetrio Crespo y Miguel Torres. Por ahí está un trapiche viejo, con eso comenzó, si quiere pregúntele a Manuel Chaparro⁶ que ahí está, como en esa época había trapiches de palo, entonces le dieron ese” (José Pérez, 2013).

⁶Autoridad tradicional de la comunidad quien estuvo presente en el periodo de la ocupación del cerro Inarwa.

2.2.2. "Se cayó la piedra sola- decían" (Gertrudis Izquierdo)

Fueron pasando los meses y un día cuando comenzó a llegar gente extraña a la montaña, "hubo una asamblea para ponerse de acuerdo, -bueno vamos a ir allá para ver qué es lo que hay-. El objetivo era ir a controlar la máquina y sacar a los civilizados, la gente que estaba en ese proyecto. Se reunió a la comunidad, en la asamblea estaba mi papá y delegaron a 6 personas para que subieran, el inspector y el secretario dijeron,- ustedes van adelante, vayan siguiendo allá y nosotros vamos más atrás-" (Alfredo Niño, 2013). El Zakuko Camilo Niño recuerda que:

En el año de 1950 fue que se supo que iban a poner las antenas, yo no sé qué negocio harían las autoridades con el gobierno, parece que hubo algo entre ellos, porque cuando se supo que las iban a poner o que estaban haciendo los estudios fue cuando ellos reunieron a la comunidad y



Dibujo 2: Ascendiendo a la cumbre del cerro para expulsar al extranjero. **Realizado por:** Miguel Guillem (2014).

les dijeron que tenían que ir a frenar eso para que no se apoderarán del cerro. Fue cuando tres jóvenes, uno de ellos se llamaba José Víctor Márquez y el otro Atanasio Cáceres, esperando la subida de las autoridades y a la comunidad se adelantaron, cuando subieron vieron que estaba un señor alto, grueso, mono y a los que vio, los llamó, los atendió, les dio confites (dulces), los jóvenes le preguntaron ¿qué estaba haciendo? , tenía una maquinaria, unos trípodes y estaba haciendo un estudio y ellos siguieron preguntando y él mismo les dio de comer. Le preguntaron que si estaba solo, les dijo, -si estoy solo ahora, pero bajó un compañero mío a Pueblo Bello a conseguir unas cosas y él debe regresar ahora-. Los indígenas que estaban viendo que no venían las autoridades y ya se estaba haciendo tarde temían que llegara su compañero, dijeron, -vamos a actuar, vamos a ver qué vamos a hacer con él- , hablaron entre ellos

para agarrarlo, le dijeron que lo iban a agarrar y comenzaron ellos a perseguirlo, él saltaba para una y otra parte y les dijo, -pero que quieren, quieren matarme, no me vayan a matar yo no tengo la culpa de nada-. Cuando fueron arrimándolo, acorralándolo, él se tiró. Como hubo un alto él cayó en el alto, del alto cayó a una peña abajo y quedó ahí, entonces ellos querían rodarle la máquina pero como era muy pesada no pudieron, entonces empezaron a rodarle piedra. Ellos creyeron que lo habían matado porque no apareció más y le tiraban las piedras por donde se había ido y después se vinieron para acá. En el momento en el que el compañero subió y vio desordenado, se devolvió para Pueblo Bello y avisó al otro día al inspector, Silvano Gómez, él subió con el compañero y con un personal, no había policía porque era una inspección, era un pueblito. Subieron y cuando ya estaban pasando el arroyo en Gamake vieron que el señor venía bajando todo roto, la ropa rota, los zapatos rotos, hambriento, lo montaron a una bestia y se lo llevaron" (Camilo Niño, 2013).

Las versiones que se conocen sobre el suceso resaltan el hecho considerando que fueron los arhuacos quienes arrojaron al extranjero por el peñasco y en la mayoría de las historias se asegura que el extranjero murió. En muchas ocasiones las historias se transforman, como por ejemplo la versión que fue relatada por Fray Atanasio de la Ñora en el año de 1961

quien según el mayor Camilo Niño pudo conocer la versión a partir de suposiciones e intuiciones. Retomando el relato:

Todavía, mis inolvidables padres, tengo la impresión de haber realizado una dura caminata a caballo. Esta semana he visitado los Pirineos, pero no pude bajar a verlos, porque no estuve en España. Son unos montes de la maravillosa Sierra Nevada de Colombia, bautizada por los misioneros. A ellos me llevó la arrebatada noticia de un nativo que contempló la escena oculto entre unos matorrales. ¿Pero, qué te pasa? Inquiero del sudoroso indio, que trae la lengua enrollada a la garganta. “aroplano” sin alas bajó”, “aroplano” subió, y dos bunachi quedar monte para sacar oro. Ya os dije que mis indios toman muy a pecho la violación de sus montes sagrados. Así como el año pasado despeñaron a un soldado, que osadamente se ocupaba en levantar una torre de televisión, hoy también querían arreglar cuentas con los dos intrusos. (De la Nora, 1961).

En este mismo sentido el historiador Juan Friede (1973) logró registrar en sus notas algunos apartes de esta historia: “el Ministerio de telecomunicaciones resolvió construir una torre de radiotransmisión en el cerro del Alguacil, lugar considerado por los indios el sitio de la tumba del gran cacique *Cacaravico*. No era propiamente la tumba de un cacique como declaraban los indios, sino el lugar de adoración de *Kakaruaviku*, el Dios Bueno de los arhuacos. La comisión de ingenieros enviada al lugar fue atacada por ellos, y uno de los agrimensores seriamente maltratado. Sin embargo, esta hostil actitud de los indígenas no pudo, naturalmente, impedir que la obra prosiguiese” (Friede, 1973:129).

2.2.3. “Cuidado que el día de mañana van a salir ustedes que los mandaron” (Zakuko Camilo Niño)

En el momento en el que el extranjero pudo acordarse de los tres arhuacos que lo habían agredido, las autoridades correspondientes tomaron en cuenta las descripciones de los hombres y en compañía de un grupo de militares se desplazaron hacia el territorio para buscar a los tres jóvenes arhuacos, así nos lo cuenta el mayor Camilo Niño:

El extranjero les preguntó a estos muchachos cómo se llamaban, conociendo los nombres le pudo informar al ejército de Buena Vista, todavía no estaba la popa⁷ en Valledupar, este batallón se encontraba en el departamento de la Guajira por Fonseca. De allá vinieron y llegaron a donde las autoridades quienes se hicieron los bobos, ellos sabían leer y escribir y les dijeron a los soldados que no podían entender. Entonces los militares preguntaron qué si había un indígena que hablara bien el castellano y la lengua Ika, un intérprete, -por allí abajo hay un señor que se llama Próspero, pueden buscarlo-, entonces dijeron -mándenlo a llamar-. Mandaron unos semaneros⁸ a buscarlo. Mi papá vivía viudo, vivía con nosotros, él subió y el ejército le dijo -nosotros venimos por tres jóvenes que están por acá, dijeron que se fueron para allá, para la finca, usted nos acompaña- le dijeron a mi papá y él se fue acompañándolos. Ya de noche con una luna bonita ellos encontraron a los jóvenes que venían de la granja. Mi papá les preguntó sus nombres, ellos se los dijeron, - ¡estos son!- Los militares les dijeron, -bueno ustedes nos acompañan, tienen que ir al pueblito-. Las autoridades los metieron a la cárcel y entonces

⁷ Batallón de Artillería ubicado en el municipio de Valledupar

⁸ Son los encargados de velar por el orden comunitario, en este sentido reciben las órdenes del comisario quien es el encargado de impartir justicia en el territorio junto con el cabildo local.

mi papá comenzó a confesarlos, -¿qué les había pasado?-, ellos le dijeron, -fuimos nosotros, nosotros lo botamos, no sabemos si se murió-. Entonces mi papá les dijo, -digan la verdad, alguien los mandó-, -no, fuimos nosotros- decían ellos. -Cuidado que el día de mañana van a salir a decir que a ustedes los mandaron-. Mi papá ya conocía las cosas, eso tenía que ser que a ellos los habían mandado. Llevaron a los muchachos y al hacerles preguntas ellos no daban nada, entonces creo que los tuvieron quince días o un mes, después los soltaron. Ellos habían sido mandados por las autoridades y al venir acá dijeron lo que habían hecho allá, las autoridades les decían, -bueno si ustedes hicieron eso cállense, a ustedes les van a dar una novilla a cada uno, son tres novillas que van a ganarse, se quedan callados no digan que nosotros los mandamos-. Cuando regresaron buscaron a mi papá y le contaron, -yo les dije que dijeran la verdad pero no quisieron-, ellos decían, -fue porque nos ofrecieron esto-; mi papá les respondía -bueno vallan a rendir su ganado, gánensela vayan a cuidarlos- y los muchachos se fueron" (Camilo Niño, 2013).

Alfredo Niño al recordar esos instantes tan problemáticos, recordaba que en el momento que los tres arhuacos arribaron a la comunidad se pusieron en contacto con las autoridades para exigirles las novillas, la respuesta que recibieron fue, "-nosotros no los mandamos a ustedes ¿por qué hicieron eso?, ustedes no se llevan ninguna novilla y si siguen poniéndose así los metemos presos-" (Alfredo Niño, 2013).

Eso es lo que decían, eso es lo que algunos alumnos(as) del internado oían en los pasillos del orfelinato, así lo escuchó el mayor Joaquín Robles:

Como yo ya estaba en el internado uno sí oía el comentario, inclusive me acuerdo que hubo unos indígenas que quisieron sacar a la fuerza a unos ingenieros, una gente que estaba ahí, eso de una vez mandaron al ejército. Fue el Ejército y hubo unos detenidos, Víctor Márquez. Es que era muy perseguido el que se metiera por eso había temor. Nadie podía decir nada porque quien apoyaba eso eran los curas, entonces había temor porque los poquitos indígenas que podían hacer eso no podían y si lo hacían tenían que buscar quien los apoyara para viajar, cualquier viaje a Bogotá tenían que buscar apoyo y salir escondidos para que el gobierno no se diera cuenta de lo que estaban haciendo (Joaquín Robles, 2013).

2.2.4. "Por todo ese precipicio, por todos esos filos lo iban llevando en mula" (Camilo Niño)

Al parecer el tan recordado acuerdo entre el gobierno y las autoridades, no había sido el único contrato que se estableció para llegar a construir las antenas militares en lo más alto del cerro Inarwa. Reconociendo que legalmente el territorio Arhuaco pertenecía al municipio de Valledupar el consejo municipal de esta ciudad le cedió el cerro al Ministerio de Guerra, "cumpliendo estos trámites, el día 25 de febrero de 1965, el Personero Municipal, señor FABIO MEDINA PUMAREJO, suscribió en nombre del municipio de Valledupar la Escritura Pública No 104 ante el notario Público del circulo de Valledupar, ANAÍS GUTÉRREZ LABARCES y los testigos RAFAEL ESCALONA MARTÍNEZ Y SANTOS GONZÁLEZ, y otorgó a título gratuito en favor del Ministerio de Guerra todo el derecho de dominio sobre el Cerro "El Alguacil" (Acuerdo No 3 del 30 de enero de 1964 en CIT, 2013).

Con todo esto, el mayor Camilo Niño recuerda que: “fue por todo ese precipicio, por todos esos filos que lo iban llevando en mula, lo subieron hasta allá, esas varillas las llevó en mula un señor que se llamó el Toto, él era un bolivarense moreno. Recuerdo que subían todo eso para allá y después fue cuando se hicieron caminitos y luego hicieron la carretera” (Camilo Niño, 2013).

2.2.5. “Hasta las piedras las fregaron” (Zakuko Tobías Torres)

En el momento en el que construyeron la primera antena se comenzó a consolidar el proyecto de la constitución de la carretera para subir los materiales de una antena más potente. Según Eliecer Suescun⁹ habitante del Municipio de Pueblo Bello,

Esa carretera fue trazada por el Ejército, primero hacia el alguacil y luego a Nabusimake, eso tiene más o menos cincuenta años. Fue el Ejército no fue más nadie, antes el Ejército pensaba ponerle luz al pueblito a Nabusimake pero ellos no quisieron, querían colaborarles y dijeron que no, que ellos no necesitaban luz, que ellos tenían tradiciones, entonces no quisieron. La carretera la trazó y la hizo el Ejército, yo era muy amigo de ellos, antes pasaba el inspector aquí yo andaba mucho con ellos, conocí bastante, aquí hay un chofer que fue el primer chofer que tuvieron y le llaman Martínez ese fue el primer chofer que trabajó por allá con el Ejército” (Eliecer Suescun, 2013).

En palabras del mayor Camilo Niño, “en la Y¹⁰ de la caja¹¹ dejaban los carros porque tenían una bajada, había que empujarlos para que pudieran ellos prender porque así solos del frío no prendían, tenían siempre que dejarlos en una falda para que rodaran ahí y prendieran allá en Gamake. Después cuando tecnificaron más fue cuando ya subieron eso en carro” (Camilo Niño, 2013). Para el Zakuko Tobías Torres con la construcción de la carretera “hasta las piedras las fregaron porque estaban empujándolas, entonces los animales estaban abajo, se caían las piedras y se iban fregando también” (Tobías Torres, 2013).

La mayora Gertrudis Izquierdo cuando era niña observaba cómo los militares iban llegando al orfanato para comer después de un día difícil de trabajo,

Yo me acuerdo que los soldados bajaban de allá, comenzaron eso y terminaron, yo me acuerdo que cuando estaba el padre bajaban los soldados, el padre si era muy bueno y atendía a los soldados. El Padre Luis decía, pobres muchachos pasan mucha hambre, él mandaba a hacer comida y les daba, venían como 7 u 8 y les daban comida, le daba lástima de los muchachos porque les daba hambre y eso allá yo creo que no había comida, bajaban los muchachos a comer, se vinieron para allá y pasaron trabajo los soldados en esa época (Gertrudis Izquierdo, 2013).

⁹ Eliecer Suescun vive en las afueras del municipio de Pueblo Bello, como la mayoría de los colonos que se establecieron en la región llegó a Pueblo Bello hace unos 40 años.

¹⁰ Separación de la vía, por el margen derecho se desprende el camino hacia la cima del cerro Inarwa por el margen izquierdo se delinea el camino hacia Nabusimake.

¹¹ Comunidad arhuaca ubicada a un hora de Nabusimake y a una hora y media de Pueblo Bello

Para Juan Friede (1973), la consecución de este proyecto trajo consigo nuevas problemáticas para la comunidad, por lo que la población arhuaca se comenzó a manifestar en contra de la construcción de esta carretera, “ la construcción de una carretera desde Pueblo Bello hasta el Alguacil produjo grave desasosiego entre los indios, especialmente cuando a petición de la Misión, se construyó también un ramal que conduce a San Sebastián (...) Pero la carretera construida por el Ejército Nacional no tenía por objeto favorecer a los indígenas, sino propósitos distintos, que los indios, alejados de los intereses nacionales, consideraron que era un atentado contra sus tierras” (Friede, 1973: 129-130).

2.2.6. *“Los mamos dijeron que no, que no necesitábamos esa luz” (Camilo Niño)*

La carretera había sido construida por el camino de herradura que le había servido a los(as) arhuacos(as) para movilizarse y también a los misioneros capuchinos para transportar los alimentos de Pueblo Bello a Nabusimake. En este sentido y cuando los primeros carros comenzaron a ingresar al territorio se empezaron a transportar los diferentes materiales que servirían para edificar la antena de radiotransmisión militar, en palabras del Mayor Camilo Niño, “la primera que pusieron fue una antena pequeña y después unas grandes con unos discos. Primero eran de comunicación, después le pusieron la luz hace como 15 o 20 años más o menos, el ejército decía que conseguiría con Electrocaribe¹² que se pudiera dar la luz acá, ellos en colaboración darían todo esto, pondrían una red madre hasta abajo pero entonces se opusieron, los mamos dijeron -que no, que no necesitábamos esa luz-. Los mamos de pronto en ese tiempo no estaban de acuerdo” (Camilo Niño, 2013).

Según el mayor Tobías Torres, “el cabildo gobernador Napoleón cuando estaba en vida lo acordó con ellos, así sería mejor para toda la comunidad que llegara esa luz aquí, al pueblito para que viviéramos con luz. Pero entre varios indígenas reunidos tratamos y decidimos enfrentarnos al gobierno, la directiva entonces dijo que no se podía, lo rechazaron y todo lo señalaron hasta llegar al pueblito, no hemos aceptado y lo pararon, habían traído y puesto torres en todo el puesto central para conducir esta antena pero lo rechazaron todo, lo arrancaron y lo llevaron hasta otra parte” (Tobías Torres, 2013).

¹² Empresa privada de energía

2.2.7. Así salimos y dejamos la casa hasta la huerta (Zakuko Tobías Torres).

La construcción de la carretera y la puesta en marcha de las antenas más grandes y potentes, consolidó la presencia de los militares, quienes comenzaron a custodiar el territorio teniendo como centro de operación la parte más alta del cerro Inarwa. El pueblo Arhuaco recibía a sus nuevos vecinos, habitantes extraños que utilizaban uniforme y portaban armas. De la noche a la mañana la tranquilidad se vio perturbada como lo sentiría el Zakuko Tobías Torres,

Como ya habían organizado toda la casa, no podíamos acercarnos, ni caminar, ni buscar, ni tener animales, ya no dejaban pasar. Como los animales siempre van por allá, ellos son los que empiezan a perseguirlos y los matan, los pelan y toda esa carne que consumen y el resto del hueso del cuero y patas los entierran. Cada familia tiene ganado y le hacen lo mismo. En ese



Dibujo3: Sin posibilidad de realizar el pagamento.
Realizado por: Miguel Guillen (2014)

tiempo no había como demandar, no había por dónde denunciar, en esa época se tomó la decisión de subir allá e investigar, fue la gente afectada, ellos decían que no habían hecho nada, nos decían, - para qué andan por aquí, para qué caminan, qué buscan, qué investigan, quién les ordenó llegar al Alguacil-. Pero como nosotros somos los dueños de este cerro de pagamento de todo dentro del territorio, tenemos el derecho de investigar y caminar. Allí ya habíamos tomado esa información pero no podíamos ni mirar, ni caminar, dar vueltas en esa parte. Habían dispuesto dispararnos entonces no había tranquilidad, como ya habíamos caminado con los inspectores fue que bajamos, después demandamos hasta la popa, allá en el batallón el coronel decía, -si hay pruebas nosotros les pagamos el valor, el precio de los animales-, pero no pagaron todo. Después otros habían dañado varios animales, entonces como decían que en otro mes nos pagaban y no pagaron, debido a esto quedaron muchas personas adoloridas por la afectación. A las familias de los que tienen animales llegaban hasta la casa a preguntar, -¿Qué hace?, ¿Por qué tiene animales?, ¿Por qué tiene la huerta?, ¿Con quién hace acuerdos?-, la gente no sabe hablar en castellano entonces no era capaz de conversar con ellos y así calladitos como no entendemos se meten hasta la huerta y agarran hasta las gallinas. En ese tiempo la mayoría no podía conversar con la gente que entiende castellano, era muy costoso ir al sitio de pagamento a la montaña de diferentes clases de alimentos, porque ese cerro es padre y madre de diferentes clases de alimentos. Más arriba había un sitio de pagamento, los mamos cuando le hacían el trabajo, el pagamento, el saneamiento, llevan el negativismo hasta allá pero ya nosotros no lo podemos llevar, no podemos acercarnos porque está en todo el medio, en donde están viviendo, no hay como ir al pagamento y hasta ahora no hemos llegado hasta allá porque ya afectaron el sitio del pagamento, ya habían puesto torres, lo sagrado ya había sido afectado, ya había sido dañado. Depronto cuando ya estaban sacando todas esas piedras, encontraron algún tesoro, sea padre, madre del pagamento de diferentes clases de alimentos, por eso es que ya nosotros hemos pensado que están acabando nuestra propia clase de alimentos, porque cuando no da bien la producción es que la madre está afectada, por eso es que no nos sentimos bien, le hacemos el pagamento pero ya habían dañado a la madre de nuestro alimento. Ahora están naciendo niños desnutridos, para eso es que está ese cerro, el sentido es el pagamento de todas las semillas y del alimento de nosotros. Cuando vivíamos allá se daba hasta la verdura porque la tierra fría da papa, cebollines, alverjas y habas pero con ellos no podíamos estar en tranquilidad, cada rato bajaban a la casa a perseguirnos y a discutir y a

gritar, -no tienen que estar viviendo cerca, hay que retirarse y busquen las tierras por otra parte-. Así salimos y dejamos la casa hasta la huerta, luego bajaron a la casa y se llevaron hasta los animales, nos tocó llevarnos los animales, esconderlos en otro sitio. También a mí me pasó, cuando tenía 15 años, ellos habían echado candela entonces fuimos con mi mamá a mirar y a atajar a los animales y fuimos caminando allá, entonces yo sin saber nada pensé que podía caminar tranquilo pero como ellos habían sacado todo ese incendio creían que yo había hecho la candela, me persiguieron, me asusté y me bajé corriendo pero me agarraron y me llevaron, me preguntaban pero no sabía hablar, no había estudiado, -usted hizo la candela diga que sí, no me vaya a decir que no, yo vi que usted echó candela y si no lo mato-. Así me decían, más adelante me preguntaron otra cosa pero yo no les pude entender, él tenía un cinturón se lo quito y me jalo. Me llevaron hasta la casa de ellos y decían, -ya agarré a este señor, este muchacho que estaba prendiendo candela-, el sargento decía, -lo capturamos mientras lo resolvemos-, me llevaron a otro cuarto me encerraron y estuve pensando qué voy a hacer, como al medio día ya iba subiendo el INDERENA¹³ de pueblo bello. Ellos habían investigado, hicieron todo el papeleo y me bajaron en el carro, yo no entendía nada, pensaba en brincar del carro por el susto pero no podía, me trajeron acá y mi mamá también bajó a avisarle a las autoridades, entonces las autoridades ya estaban buscándome, me estaban preguntando, yo no había hecho nada, me maltrataban y tenían un puñal y me señalaban para matarme para que dijera la verdad, yo era inocente. Entre las mujeres indígenas jóvenes algunas van a saludarlos y a entrevistarse con ellos, entonces las aman, la mujer llega allá porque le cambian la comida y también las enamoran. Cuando dejan a las mujeres solas ellos vienen. Algunos también habían venido y forzaron a una muchacha de acá, de la familia del mamo César, ellos forzaron hasta la señora, a las hijas las violaron. Pero entonces para demandar, para denunciar no hay cómo, eso fue en el año 1980. En el 2000 había más peligro, por ahí en esa época me parece que habían llegado guerrilleros, paracos¹⁴, entre ellos nos comparaban con la gente del monte y tampoco podíamos llegar allá, ellos creían que estábamos acordando con la gente del Alguacil (el ejército) y los otros creían que estábamos acordando con la gente del monte (guerrilleros), en ese tiempo no había como parar, ni para andar con tranquilidad, ni donde estamos viviendo podemos estar sanos y así venían agrupados, también los guerrilleros ellos venían bajando, investigando y buscando (Tobías Torres, 2013).

La presencia del ejército en la zona no dejaba de inquietar a los habitantes de la región, algunas de sus acciones no solamente fueron afectando el equilibrio del territorio sino la organización política, económica y social del Pueblo Arhuaco. Así lo relataría José María Arroyo quien al identificar el momento en el que se instalaron las antenas se dejaron de realizar todos los pagos.

Alrededor pusieron unas dinamitas queiebrapat¹⁵, nadie podía subir por allá, eso era prohibido y donde nosotros habíamos hecho todos los pagos habían desmoronado todo el cerro y ya no estaban los elementos que uno siempre retribuía. Después de eso fueron respetando nuestras demandas y entonces dijeron que teníamos que buscar otro cerro un poquito menor para poder trasladar las antenas, ahora están instaladas las antenas en el cerro, las repetidoras. Para nosotros es un cerro muy importante, lo hemos exigido al gobierno y han pasado muchas cosas, muchos animales se quebraron las patas alrededor de las queiebrapat¹⁵ o también se comieron muchas vacas, este río también era muy sano, muy limpio, pero como se ha llenado de las tierras y se ha dañado. Nos han hecho un perjuicio grande, se está secando el río que baja aquí por Pueblo Bello y eso es por las instalaciones de esas antenas que nos están perjudicando mucho. Para nosotros es un cerro con muchos elementos importantes y ya están saliendo muchas enfermedades por estar instalado eso, nosotros debemos estar retribuyendo y

¹³ Instituto Nacional de Recursos Naturales esta entidad estaba encargada de administrar los recursos naturales del país. En el momento de su liquidación fue remplazada por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER) y otras entidades autónomas de carácter regional.

¹⁴ Expresión popular utilizada para referirse a los paramilitares que estuvieron por la región en la década del 2000.

¹⁵ Estos explosivos denominados y reconocidos como minas antipersonas son nombrados popularmente minas queiebrapat¹⁵ debido al efecto que produce su explosión el cual está diseñado para incapacitar a sus víctimas.

no lo estamos haciendo. Esa es la historia que hemos tenido desde el año 62, se abrieron esas carreteras e hicieron muchos daños, no se está haciendo realmente lo que se debe estar retribuyendo, así con el cerro Inarwa nos están perjudicando, nos están destruyendo físicamente y culturalmente” (José María Arroyo, 2013).

Estos hechos también fueron descritos por el historiador Juan Friede (1973), quien logró descubrir las peticiones-reclamaciones de la primera organización arhuaca conocida con el nombre de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, cuyo accionar político se desplegó por todo el territorio, fundamentalmente en la comunidad de Simonorwa. Friede al ubicar algunos de sus comunicados en la época en la que se comenzaron a llevar a cabo las primeras construcciones, nos presenta un extracto de una carta de la Liga Indígena enviada al Alcalde Municipal de Valledupar fechada el 2 de diciembre de 1962, en donde se describen algunos de los efectos negativos de la presencia del ejército nacional que en ese contexto se encontraba construyendo la carretera que conduce de Pueblo Bello hasta la cima del Inarwa, “Por causa de la carretera se secan los manantiales y la descomposición de los arroyos, descomposición o pérdida de las sementeras, café y otros cultivos(...) Los soldados aprovechan la ocasión robándonos cerdos y gallinas, algunas herramientas, comestibles en las rosas y, por aparte, dinero en las habitaciones, desbaratando cercos para leña, finalmente, abusando de las mujeres de nuestra tribu, sin poder a quien reclamar, y como para nosotros los soldados son todos iguales, nos exigirán el nombre de ellos, pero nosotros no conocemos los nombres de los soldados” (Friede 1973: 166).

2.3. Desposesión por acumulación: La ocupación del cerro Inarwa en la fase constitutiva del paisaje del capitalismo.

Para conectar los hechos anteriormente reconocidos tales como la constitución de las antenas militares en la cumbre del cerro sagrado Inarwa, la construcción de la carretera y la presencia permanente en el territorio Arhuaco de las fuerzas militares, se describirá en este subcapítulo el reconocimiento documental de la existencia de un plan gubernamental convertido en política, que buscó por los medios militares y económicos instituir de manera directa e indirecta el control de los diferentes estamentos del Estado colombiano.

Cabría destacar que el Estado colombiano empezó a interesarse por controlar desde sus instituciones (Ejército, Policía, Ministerios) todos los espacios habitables de sus confines, ya que en la década de 1960 se constituyeron dos grupos guerrilleros los cuales empezaron a amenazar el *statu quo* de esta entidad política. En los albores del triunfo de la revolución cubana

en el año de 1962, “un grupo de aproximadamente sesenta jóvenes colombianos viajaron a Cuba, de los cuales once insistieron en que se les adiestrara en las tácticas y técnicas de la lucha guerrillera” (Tarazona y Salomón, 2001). Este grupo de jóvenes que se entrenó en Cuba consolidó en el año de 1964 la organización subversiva conocida con el nombre del Ejército de Liberación Nacional (ELN), por otro lado en el sur del país se comenzaban a reconocer las acciones militares de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

Con respecto a esto, en el año de 1960 se consolidó “el Plan Lazo” en el cual el ejército nacional incluyó operaciones cívico-militares. “Este plan se puso a prueba con el ataque a las famosas “repúblicas independientes” en 1964 (Sumapaz, Marquetalia, El pato, Río Chiquito, Ariari) donde el componente militar (tierra rasada) tuvo más peso que el cívico” (Tarazona y Salomón, 2001). En este mismo sentido en 1965 se le otorgó a la Justicia Penal Militar el derecho de juzgar civiles y de hacer más efectivo el artículo 121 sobre el estado de sitio de la Constitución de 1886, el cual “le otorgaba competencias especiales al gobierno para mantener el orden público en caso de guerra exterior o de conmoción interior” (Tarazona y Salomón, 2001).

Teniendo en cuenta este marco de referencia, se hace necesario mencionar que en la década de 1970 en la SNSM, se reconoció la presencia de grupos encargados de comercializar marihuana. Más adelante la disputa territorial se agudizó por el control de los espacios para producir y comercializar la cocaína, “al igual que en otras regiones del país, el uso de la violencia física y las armas para eliminar todo destello de oposición o de incumplimiento de los códigos de legalidad por ellos implantados completaron el monopolio del poder detentado por los narcotraficantes en esta región de la Sierra Nevada. Parte de este monopolio tuvo que ver con el control efectivo de las juntas de acción comunal de las veredas de la región” (Uribe, 1993:78).

De esta misma forma y según los rumores de la población que se encontraba asentada en la SNSM se especuló que a mediados de 1970 el movimiento guerrillero comenzó a tener una fuerte presencia en la región, para Carlos Alberto Uribe (1993) el vacío de poder dejado por los primeros grupos “marimberos” fue rápidamente ocupado por el control de los grupos insurgentes emergentes, quienes comenzaron a disputarse el control de la zona con los narcotraficantes productores de cocaína, “desde la segunda mitad de esa década se conformaron de manera paulatina los frentes guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y del Ejército de Liberación Nacional (ELN) que operan en el macizo serrano. Antes de su legalización, el Ejército Popular de Liberación (EPL) tenía

también un frente. Tales frentes tienen sus áreas de influencia en las vertientes occidental, suroriental y nororiental de la Sierra Nevada, es decir, a lo largo de todo el cinturón del asentamiento campesino que rodea los dos resguardos indígenas. Se exceptúa del control guerrillero la parte campesina de la vertiente norte, que corresponde con el área de influencia de los narcotraficantes y sus grupos armados" (Uribe, 1993:79).

Al robustecerse el control militar de este espacio por un lado, se desplegó por el otro una estrategia de consolidación económica con la implantación de nuevas políticas públicas para el fortalecimiento del desarrollo regional, que de alguna manera comenzaría a disipar las ideas de los grupos de izquierda que estaban haciendo presencia en la región. En este sentido se instituyó en el municipio de Valledupar una entidad gubernamental de carácter indigenista capaz de resolver en el momento indicado las problemáticas territoriales entre los indígenas, los colonos y los misioneros capuchinos. A partir de la creación de la División de Asuntos Indígenas (DAI) en el Ministerio de Gobierno se instaló la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (CAIV) en el año de 1963, la cual según Friede (1973) , "intervenia de modo eficaz en las relaciones entre los indios y entre estos y los " civilizados" " (1973: 67).

Bajo este fenómeno se comenzaron a abrir los caminos que posibilitaron el ingreso de nuevas ideas sobre el desarrollo y la producción agrícola vistas desde una política de Estado, la cual empezaba a hacer presencia con sus instituciones en el territorio Arhuaco administrado durante 60 años por la misión capuchina. Como se puede observar en este comunicado del día 4 de Marzo de 1965 enviado por Marco Tulio Hernández de la DAI al Jefe de la CAIV y Protección Indígena del Ministerio de Gobierno, Jaime Valencia Valencia, los funcionarios de la CAIV como el práctico agrícola, el artesano y la mejoradora de hogar se fueron encargando de establecer los lazos correspondientes para implementar los programas productivos esperados por el gobierno y la comunidad, "atentamente me permito informarle que los funcionarios de ésta Comisión Señor Gustavo Pristo, práctico agrícola, Señor Jorge E. Sarmiento, artesano y la Señorita Beatriz Toro, mejoradora de hogar, ya iniciaron los primeros contactos con los indígenas en las Comunidades de las Cuevas y San Sebastián, cumpliendo con su primera etapa de trabajo, para luego establecer los programas concretos de actividades, de acuerdo con las necesidades e intereses de cada grupo" (AGN.Caja 35. Carpeta 35).

De esta manera se estableció un puente formal de comunicación entre el Pueblo Arhuacos y el Estado en el que las demandas de los indígenas comenzaron a ser recogidas por la CAIV y visibilizadas ante otras autoridades competentes del Estado. En este mismo sentido como lo podemos ver en el documento intitulado "planes y programas de la DAI" en el año

1960 se buscaban generar estrategias para soslayar la influencia de sectores de izquierda que empezaban a consolidar proyectos políticos de organización," habiendo sido instruidos nativos en teorías políticas de extrema izquierda por ligas campesinas de Santa Marta y de Valledupar, nuestra comisión ha logrado debilitar cada vez más la acción de tales ligas, llevando a los indígenas a formar agrupaciones comunales de desarrollo en los sitios de las Cuevas, Roma, el Templado, Donachuy"(De Alba, 1960). Con todo esto se pretendía promover de manera implícita y explícita un discurso institucional centrado en la participación, la ciudadanía y la democracia. En este momento se fueron generando nuevas relaciones institucionales de paternalismo sobre el Pueblo Arhuaco, en el que se reconocían las obligaciones del Estado colombiano en torno a la protección y defensa de los indígenas.

En vista del incremento de nuevas políticas estatales de desarrollo sobre la región, las cuales estaban siendo implementadas de manera gradual a través de la acción mediadora de los funcionarios del CAIV, se diseñó un Programa Regional de Desarrollo Económico y Social de la Sierra Nevada de Santa Marta y Motilones (1966), elaborado por el Comité de Coordinación Indígena, en este documento se establecieron ciertas consideraciones generales que preestablecieron una idea principal de la puesta en marcha de este programa de desarrollo al interior del territorio indígena,

Las necesidades apremiantes de los habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta y Motilones, el deseo de superación, los valores humanos, los recursos materiales, las entidades que actualmente desarrollan sus actividades en estas regiones y las amplias perspectivas señaladas por el Ministro de Gobierno, Dr. Misael Pastrana Borrero, han sido los factores primordiales para elaborar el presente programa de desarrollo económico y social. Abarcará la Sierra Nevada de Santa Marta incluyendo la vertiente de la Guajira y la Sierra de los Motilones en lo que corresponde al Depto. del Magdalena. El desarrollo de este programa implica la participación de la población indígena y no indígena y sus beneficios se proyectarán a todos los habitantes de ambas sierras, con el fin de que la integración del indígena a la vida nacional se haga a través de la vinculación con los centros civilizados circunvecinos y el progreso sucesivo de estos redunde en el mejor desarrollo del país. Durante el año de 1967 se atenderá al desarrollo de la zona de San Sebastián de Rábago, sectores vecinos y Atanquez. En 1968 se empezará a extender a otras regiones. Este programa se podrá llevar a feliz término con la capacitación que próximamente se construirá en las Cuevas (AGN, Caja 41. Carpeta1).

En cuanto a los proyectos de desarrollo enmarcados en este documento sobresalen en el aspecto vial : a) el mejoramiento de las carreteras existentes, b) la construcción de carreteras, c) la construcción de puentes rústicos, d) el mejoramiento de caminos vecinales. Con respecto al aspecto económico se enumeraban las siguientes acciones: a) Tenencia de la tierra (Estudio socio-económico de la región, Censo de parcelas por familia, levantamiento topográfico de la región. Estudio y clasificación de suelos, delimitación de parcelas y expedición de títulos de propiedad, apertura de fincas en la región de Santo Domingo, delimitación y creación de reservas indígenas); b) Plan Cooperativa (Reformar la cooperativa de Crédito y Ahorro de San

Sebastián y la de Consumo de San Sebastián y las Cuevas; Crear seccionales de las de Crédito, Ahorro y Consumo en todos los sectores de la Sierra Nevada, Organizar cooperativas de Producción en las regiones de San Sebastián de Rábago, Atanquez y Potrerito, cursos de cooperativismo; c) Fomento agropecuario; d) Crédito supervisado; e) Artesanías y pequeñas industrias. En torno al aspecto salud se establecieron los siguientes proyectos: a) Plan salud (Creación de puestos de salud en las Cuevas y Donachuy, creación de postas médicas en los distintos sectores de la Sierra Nevada de Santa Marta y Motilones, Capacitación de promotores indígenas de salud, Organización de campañas de medicina preventiva y curativa); b) campañas de instrucción; c) escuelas y desarrollo de la comunidad (AGN. Caja 41. Carpeta 1)

Las bases que se estaban constituyendo para la consolidación de un modelo de desarrollo regional basado en la agroindustria, no solamente instituían nuevas políticas de instrucción y formación de personal capacitado, sino que posibilitaba la incursión de un sistema de planificación económica en el que el espacio debía ser utilizado especialmente para poner en marcha el proyecto de producción y acumulación del capital financiero. Desde esta perspectiva y con la consecución de la construcción de la antena de radiotransmisión, la carretera y el batallón, este espacio se empezaba a fragmentar y transformar en función intereses económicos particulares. Con las antenas se restablecían las redes de la comunicación y el control militar del espacio por explotar, la carretera serviría como el punto de conexión entre los centros de producción y los puntos de acopio, especialmente entre la SNSM y las cabeceras municipales. El flujo del capital podría circular libremente por la región, es por esto que el espacio se estaba adecuando para posibilitar el funcionamiento de este programa de desarrollo.

En esta medida la transformación del paisaje se configuró en torno a la relación entre espacio y capital. Para el abogado y geógrafo brasileiro Milton Santos (1986), el modelo económico del capitalismo al instituirse alcanza pretensiones universales. Debido a esto y con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la circulación del capital a escala mundial controla el medio natural con la construcción de infraestructura, la cual busca consolidar nuevos espacios de producción y consumo (Santos, 1986).

Siguiendo al filósofo, geógrafo y sociólogo francés Henri Lefebvre (1974) la transformación del sistema económico capitalista ha cimentado sus bases a partir del control y producción del espacio, el cual se percibe desde una óptica instrumental, matemática y geográfica que busca la fragmentación y privatización del mismo (Lefebvre, 1974: 6-7). Para el geógrafo brasileiro, Bernardo Mançano Fernández, este modelo económico ha producido una

desterritorialización social que ha reducido otras formas de producción económica no capitalistas (Fernández, 2008:8).

Según el geógrafo inglés David Harvey (2003), el capitalismo (re) construye su propio paisaje a partir de la acumulación por desposesión. En este sentido y continuando con la ruta de análisis que Carlos Marx había descrito en *El Capital* acerca de la acumulación primitiva, Harvey considera que en la actualidad se ha desarrollado una nueva etapa de esta acumulación. Bajo este supuesto el autor subraya cómo el mercado se ha revitalizado a través del establecimiento de nuevas estructuras materiales en los diferentes espacios (ferrocarriles, antenas de comunicación, aeropuertos, etc.). Todo esto, para movilizar la sobreacumulación del capital y absorberlo. En este sentido, la localización del espacio se encuentra ligada al fenómeno de la especulación económica, ya que por ejemplo con la construcción de las obras públicas, el espacio va a poder adquirir un valor monetario, el cual tendrá un determinado precio dependiendo de los movimientos del mercado. En palabras de Harvey, “el valor que adquiere el terreno va variando dependiendo de las fluctuaciones económicas” (Harvey, 2003:88).

Para lograr la consecución de estas prácticas, el Estado llega a tener un papel determinante, debido a que a través de la normatividad y en nombre del uso legítimo de la violencia, se consolidan desde las políticas públicas los proyectos que dentro de esta lógica comienzan a privatizar los bienes comunales en pro de la reinversión de los capitales. Según esto, se despojan las tierras de los campesinos para privatizarlas y se prohíbe el acceso a los lugares comunitarios. En el caso de los arhuacos, con la ocupación del cerro Inarwa, el Ejército en nombre del gobierno nacional, despojó al Pueblo Arhuaco de un lugar cuyo significado conserva una relación especial con otros lugares, conexión material-espiritual que posibilita el mantenimiento de su modo de vida y organización sociopolítica.

En este mismo sentido, con el desarrollo e incremento de estos proyectos de infraestructura móvil, el paisaje comienza a transformarse en torno a las necesidades del sistema económico legítimamente reconocido por el Estado. Esta reconfiguración del espacio David Harvey (2009) la identifica como el “paisaje del capitalismo”, un lugar en el cual el paisaje físico, social y cultural se ve modificado en función de las necesidades del propio sistema económico capitalista, el cual necesita estar permanente circulando capital, produciendo excedentes, reinvirtiéndolos con la construcción de nueva infraestructura. Para Harvey, “el capitalismo lucha perpetuamente, en consecuencia, por crear un paisaje social y físico a su propia imagen y exigencia, para sus propias necesidades en un momento

determinado en el tiempo, sólo para ciertamente debilitar, desestabilizar e incluso destruir ese paisaje en un momento posterior en el tiempo” (Harvey, 2009: 354).

El enfrentamiento generado entre el paisaje del capitalismo y el paisaje cultural que los diferentes grupos sociales han construido para explicar desde una perspectiva colectiva la relación entre hombre y naturaleza, no solamente amplifica las discusiones acerca de la tipología de los territorios sino que materializa las conflictualidades (Fernández, 2008) generadas por las múltiples interpretaciones que se originan y recrean al interior de un mismo espacio. Desde esta visión, el modelo capitalista intenta anteponerse ante las visiones de los diferentes grupos sociales que de esta manera siguen dándole un sentido sociopolítico a los elementos naturales (montañas, lagunas, bosques) que se encuentran al interior de espacios privatizados y mercantilizados.

Como me lo diría la lideresa arhuaca *Leonor Zalabata*, quien refiriéndose a la ocupación militar del Inarwa resaltaba las enormes diferencias en las cuales los(as) arhuacos(as) veían, percibían y sentían el mundo y la forma en la que los funcionarios del gobierno nacional en cumplimiento de sus funciones, materializaban en la práctica el discurso del desarrollo y la inversión económica.

Leonor había participado en la toma pacífica de la misión capuchina y desde allí se había convertido en una defensora incansable de su territorio y de su comunidad frente al avance de los actores armados en la región y el impacto del conflicto armado colombiano. Defendiendo el territorio desde el discurso de los derechos humanos, Leonor había logrado evidenciar ante las instancias nacionales e internacionales los efectos negativos de este conflicto armado sobre el territorio ancestral. Actualmente se encontraba asistiendo a las diferentes instancias de concertación con el gobierno colombiano en materia de derechos humanos, razón por la cual su trabajo y participación comprometida la posicionaba como la persona que más conocimientos tenía en su comunidad acerca de la temática de los derechos humanos.

Para Leonor, el actual sistema capitalista desconoce el sentido sagrado de la naturaleza, sacralidad que desde los pueblos indígenas se había constituido como el componente central que fundamentaba el engranaje de vida colectivo-comunitario. En este punto se podían observar las evidentes diferencias, las cuales por parte del Estado colombiano fundamentaron-justificaron el despojo del cerro Inarwa, en donde se ignoraron las peticiones del Pueblo Arhuaco, en torno a la afectación cultural, política, social y económica que generó la puesta en marcha de este proyecto gubernamental. En palabras de Leonor:

Creo que a estas alturas 2013 es absurdo que el gobierno después del 91 con una actuación con una participación de las naciones unidas, comisión interamericana, no haya entendido el daño que ocasionan. Se está hablando de que los militares deben salir de ese cerro, pero ahora entiendo que han puesto dos bases militares más en la parte baja en Maku y donde más, Kurakata en un pueblo talanquero, entonces yo pienso que los impactos que genera el Inarwa en estas alturas de la historia son impactos que no han sido medidos. Esta sociedad basada en el capitalismo y la industria perdió el norte de lo sagrado, de lo íntimo, del derecho a la intimidad por ejemplo, la intimidad cultural de las personas y de los pueblos eso ya no existe. Por lo tanto lo sagrado no existe, mientras para los indígenas existe lo sagrado, lo abstracto, lo espiritual entonces estamos estructuralmente formados de otra forma de otra manera, pero existimos y permanecemos, entonces estamos amenazados por los sistemas de vida con los que nos toca convivir que tienen otra concepción de vida y por eso les parecería absurdo bajar una antena móvil" (Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

La producción económica de los espacios ha comenzado a desestructurar la relación entre cultura y naturaleza. Según el antropólogo venezolano Fernando Coronil (2000) la construcción del mapa geopolítico del mundo moderno responde a la especialización de "las nuevas formas de comunicación y producción" (Coronil, 2000: 353). El capitalismo construido por el discurso de la modernidad intenta consolidar la separación entre la cultura y la naturaleza, buscando distorsionar la conexión entre la historia local y la geografía natural. En esta medida la producción del espacio desde el capitalismo intenta separar este vínculo social para convertir a la geografía y sus recursos naturales en elementos-objetos capaces de fortificar el modelo económico de explotación desligándolo claramente de cualquier vínculo social cultural. Con la desaparición o ausencia de estos lugares se generan procesos de desarraigo y desarticulación colectiva capaces de promover e invisibilizar los modelos de apropiación cultural del espacio (Escobar, 2000).

Teniendo en cuenta estas apreciaciones, pensaba acerca de lo que podría ocurrir si los arhuacos recuperaran el cerro Inarwa y los militares tuvieran que desalojar este espacio. Inmediatamente me vinieron a la mente los pronunciamientos de los colonos y habitantes del municipio de Pueblo Bello, quienes reclamarían que ya no tendrían el acceso a las comunicaciones, ni a luz eléctrica. No podía existir ningún tipo de conciliación entre el paisaje que ya había normalizado el sistema capitalista (antenas de comunicación de luz) frente al paisaje cultural que los arhuacos habían construido con respecto a la salvaguarda de su territorio ancestral y sus lugares sagrados.

El despojo del Inarwa, se llevó a cabo para implementar un discurso de la seguridad en donde la permanencia del Ejército se hacía necesaria en este lugar. Posteriormente se reforzó a raíz de la instalación del tendido eléctrico y las antenas de telefonía celular, que acrecentaron las necesidades de la población. La mayoría de las personas dependían de la señal que estas antenas generaban. Recordaba como en Nabusimake, la presencia del ejército generaba temor,

mientras que en el municipio de Pueblo Bello, su permanencia se hacía más que necesaria, así me lo expresaba el mayor Eliecer Suescun, “el ejército hace falta ahí, la guerrilla está ahí abajo, la guerrilla nos acosa, entonces el ejército hace falta ahí es una protección para esta región (Entrevista Eliecer Suescun, 2013).

La montaña tiene muchas caras, así mismo la observan. El “bunachi”, se siente seguro cuando observa la montaña y ve las antenas -“nos están cuidando”-. Los(as) arhuacos(as) con los que tuve la oportunidad de platicar, miraban la montaña y se sentían atemorizados por la presencia de las antenas -¿por qué nos tiene que cuidar el ejército cuando ya tenemos un padre espiritual que nos cuida?-, me preguntaba reiterativamente el sobrino de Misael, *Dwiningumu Robles*, a quien ya había conocido en las sesiones de la EIDI y con quien conversaba en las horas de la mañana antes de salir a registrar las historias de los(as) mayores(as).

Dwiningumu es padre de una hermosa niña y en este momento se encontraba visitando a sus padres, Ibet Izquierdo y Raúl Robles (hermano mayor de Misael), debido a que sus estudios los estaba realizando en la ciudad de Bogotá y en las ocasiones en las que tenía un tiempo de descanso, se desplazaba hacia su hogar, ubicado en el territorio al cual pensaba volver después de haberse titulado como profesional en ciencia política. La visión crítica y directa que tenía Dwiningumu sobre los procesos actuales de la reclamación territorial me llamaban la atención, es por esto que quise saber su versión acerca de la ocupación del cerro Inarwa y la afectación que este hecho de despojo generó al interior del territorio. En sus palabras:

Esa afectación la podríamos dividir en múltiples sectores, pero hagamos énfasis en los que en este momento puedo resaltar más. Por el lado ambiental ha sido clara la situación que se ha presentado porque precisamente está en un lugar en donde nace uno de los principales ríos de la región y del pueblo arhuaco, un río que en todo su trayecto está habitado por muchas familias y el manejo que le han dado los habitantes de Inarwa, en este caso los funcionarios de las antenas y de las diferentes empresas que están allá ha sido nocivo porque han desechado toda clase de residuos y por eso ha creado unas condiciones no favorables para la familia desde el nacimiento hacia abajo principalmente temas ambientales. En los temas culturales, la afectación ha sido que se prohíbe muchas veces el acceso de las comunidades y cuando lo hacen lo hacen bajo unos parámetros establecidos por los habitantes de Inarwa, entonces cómo se va sentir una persona que considera parte de su vida hacer rituales y trabajos espirituales de manera permanente en Inarwa cuando no lo puede hacer. Repito, con lo que empecé, significa condenarlo a una desaparición lenta, eso en términos espirituales a grandes rasgos y en términos territoriales pues la presencia y el tránsito frecuente de los habitantes de Inarwa, ha hecho que en ese camino en ocasiones se maltrate a los indígenas que habitan por el camino. De la misma forma a veces los indígenas que bajo su perspectiva están haciendo lo que les toca, cuando quieren realizar rituales, son maltratados y muchas veces discriminados por su condición de indígena (Entrevista Dwiningumu Robles, 2013).

Retomando las palabras de Dwiningumu, el despojo del cerro Inarwa se puede medir a partir del grado real de afectación de la montaña, del territorio en su conjunto y de la población arhuaca. A diferencia del discurso de la seguridad infundado por los funcionarios del gobierno, militares y colonos, la seguridad comunitaria arhuaca reside fundamentalmente en la protección territorial. Por este motivo existe un alto grado de inseguridad, la cual se refleja en la contaminación de los nacimientos de agua y la imposibilidad de movilidad por este sitio sagrado, privatizado, cercado y militarizado.

Los testimonios recogidos no solamente evocaron los sucesos de las diferentes etapas de la transformación del cerro sino que mostraron los elementos de apropiación simbólica del territorio arhuaco por parte del Estado Colombiano, quien con la instalación de las antenas dominó un espacio determinado por las autoridades tradicionales para ofrendar al padre de los alimentos. La demostración directa de la presencia formal del Estado se vio acrecentada con el emplazamiento de las Fuerzas Militares, quienes como se describe en los relatos, alteraron el orden social de la comunidad generando desconfianza y temor permanente.

El despojo del cerro Inarwa, reconfiguró el espacio cultural construido y concebido por el Pueblo Arhuaco, la privatización de este espacio formalizó el ingreso de las nuevas políticas de desarrollo sobre la región, en donde la fragmentación y venta del territorio en pequeñas partes, reforzó la constitución de un paisaje concebido, localizado y organizado a partir de los criterios del sistema económico capitalista. La territorialidad del capital, representada en las antenas, el batallón y la carretera, posibilitó la normalización de un discurso centrado en el factor de las necesidades y prioridades de la población, la cual desde esta visión tenía derecho a la seguridad, a la comunicación y a la energía eléctrica.

Sin alejarnos de esta discusión, como se verá en el capítulo que prosigue, los(as) arhuacos(as) promovieron estrategias de defensa territorial para superar un estado latente de inseguridad producido por este despojo. Reivindicaciones que tomaron como punto de partida las interpretaciones culturales y políticas del territorio ancestral. Bajo estas consideraciones en el marco de las reiterativas proclamaciones por la autodeterminación, el concepto de la autonomía territorial se posicionó como aquel referente que al articular las demandas legales con las culturales (re)significó aquel paisaje cultural transformado por el paisaje del capitalismo.

CAPITULO 3. Autonomía territorial arhuaca

La relación existente entre los hechos que marcaron el destino del cerro Inarwa y la afectación que esta ocupación generó a nivel social, nos invita a reflexionar sobre el componente territorial. Conforme a esto, en este capítulo se esclarecerán a partir de lo que pude presenciar y registrar en mi estancia de campo los siguientes aspectos: en primer lugar se describirá la vitalidad trascendental del territorio ancestral arhuaco en el marco de su reconocimiento legal. En segundo lugar se presentará el componente discursivo de la autonomía, el cual se enarbó como uno de las banderas centrales para la defensa del territorio ancestral arhuaco. Por esto, se ubicarán aquellos momentos en donde las autoridades arhuacas lograron articular la categoría de la autonomía para acelerar el proceso de delimitación y protección territorial. En aras de fortalecer la discusión conceptual, se observará cómo se refleja y ubica el territorio y la autonomía arhuaca al interior del debate teórico académico¹⁶ que se ha tenido con respecto a estas dos categorías de análisis.

Para comenzar la discusión, se debe partir por reconocer que la ocupación militar del cerro Inarwa transformó el paisaje que los arhuacos habían estado identificando y reconociendo desde hacía muchos años. Así me lo contó el mayor Joaquín Emilio Robles (2013), quien me decía: “era un cerro protegido por los indígenas, ahí siempre han estado los indígenas y muchos iban a hacerle pagamento”. La extraña armazón metálica que sobresalía por encima de la cumbre de la montaña y que podía apreciarse desde distintos puntos del territorio arhuaco (Nabusimake; Simonorwa; Yerwa) y fuera de este (municipio de Pueblo Bello), atrajo la atención de la población en un primer momento, no solamente por las antenas sino por la llegada de los soldados del Ejército Nacional de Colombia. Los militares venían a custodiarlas y a construir nuevos caminos, abriéndose paso con maquinaria especializada que iba desmoronando las marcas del pasado arhuaco inscrito en el territorio y reconstituyendo sobre este las bases de un proyecto económico de inversión.

Recuerdo que un día mientras platicaba con el Tío Juaco, buscábamos con nuestras miradas aquellas antenas, aunque no se veían, Joaquín refiriéndose al Inarwa expresaba: “parece que ya no fuera de los indígenas, sino que fuera de los bunachis, ha cambiado mucho y ha perdido la fuerza, bueno la fuerza la tiene ahí pero eso siempre da como mala impresión” (Entrevista Joaquín Emilio Robles, 2013).

¹⁶Santos, 1995; Trinca, 2000; Wilson, 1999; Villela, 2001; Ulloa, 2010; Tuan, 1974; Rodríguez, 2010; Polanco y Sánchez, 1999; Mier, 2009; Modonesi, 2009; Morante, 2001; Montañez y Delgado, 1998; Leyva, 2001; Wilson y Mercado, 2008; Liffman, 2012; Lefebvre, 1974; Kuppe, 2010; Iturbide, 2004; Iwaniszewski, 2001; Gonzales, 2010; Fernández, 2008; Cleaver, 2009; Christlied y Zambrano 2006; Burguete, 2010; Bengoa, 2000; Albertani, 2009.

Fueron muchos(as) los que presenciaron la destrucción de las piedras sagradas. Mientras se las llevaban, el hombre blanco, “el bunachi” en palabras del mayor José Pérez, edificaba su templo, construyendo así, “la iglesia de los civilizados” (Entrevista José Pérez, 2013). En ese momento, ¿cómo estarían viendo lo que estaba pasando? Me acordaba de una de las menciones que los(as) mayores(as) hacían con respecto al tema, sobre todo rescaté las palabras de la mayora Hipólita Izquierdo quien me decía: “uno como niño lo ve magnífico, uno no puede pensar en que le están haciendo mal a la tierra, a la madre tierra, uno no sabía ni qué servicio podía prestar, nada. Uno lo veía igual que lo estén poniendo allá” (Entrevista Hipólita Izquierdo, 2013).

Quizás para la mayora Hipólita en su niñez estos hechos en muchos casos pasaron desapercibidos, ¿Qué impresiones o sentimientos tendrían los(as) mayores(as) con quien conversé?, cuando en su niñez, muchos(as) de ellos(as) en los pasillos del internado de los capuchinos observaban al personal militar ingresar a la cocina para comer ¿Quiénes eran ellos? En mis reflexiones solo podía pensar en esto, ellos eran los mensajeros de una nueva época, los “hermanitos menores”, quienes despojaron a los arhuacos de la montaña que mantenía el orden y el equilibrio de todos los alimentos. Fueron “ellos” los que la transformaron en función del establecimiento de nuevas comunicaciones, las cuales permitirían restablecer el control político-militar en la región, con el fin de instituir y reforzar el modelo económico predominante, el capitalista.

Ante este panorama los arhuacos se opusieron, protestaron contra la construcción de la carretera y la insistente permanencia del “bunachi” en el territorio ancestral, territorio que buscaban proteger y delimitar para evitar futuras incursiones y transformaciones. Por este motivo se debía situar el territorio ancestral, ubicarlo, caminarlo, reconocerlo y diferenciarlo de otros territorios. Al hacer esto el discurso que se propagó giró en torno a la defensa legal del territorio arhuaco, sustentado en el reconocimiento histórico de este espacio social, cultural y político. Mucho después esta reclamación sin perder el amplio sentido de su alcance, se vio concentrada en una sola expresión, la de la autonomía territorial.

Continuando con la ruta trazada para desarrollar en profundidad lo anteriormente expuesto, en primer lugar describiré las estrategias de lucha utilizadas por los arhuacos para proteger-delimitar el territorio ancestral por la presencia estatal. En segundo lugar y atendiendo a estas reclamaciones, rescataré la visión que han tenido los arhuacos frente a su territorio. En tercer lugar ubicaré esta conceptualización comunitaria al interior del debate actual que se ha logrado sobre esta categoría. En cuarto lugar describiré el proceso de apropiación de la

categoría de autonomía; situándola de este mismo modo en quinto lugar en aquellos debates que se han ido construyendo en torno al concepto de la autonomía territorial.

3.1. Protegiendo – delimitando el territorio ancestral por la presencia estatal

Con los antecedentes presentados en el capítulo anterior, se alcanza a observar desde esta perspectiva el interés que en ese momento tuvieron las instituciones del Estado colombiano por ingresar, controlar y gobernar-administrar la SNSM. Al interior de la comunidad, las autoridades tradicionales del Pueblo Arhuaco (mamos, cabildos, comisarios, zakukos, líderes(as), reunidas en las asambleas generales cuestionaron de manera directa la intervención del gobierno colombiano.

En este sentido, las palabras expresadas continuamente reflejaban de manera insistente la necesidad de rescatar en los documentos escritos algunos elementos trascendentales de la Ley de Origen. Esta ley según las mamos fue instituida por los primeros padres y madres en las diferentes reliquias encontradas en las piedras, las lagunas y los cerros. En palabras de Norey Izquierdo (2013), “se llama de Origen porque se creó cuando el mundo sólo existía en pensamiento, antes de adquirir forma visible, de modo que la realización material estuvo ya determinada por esa Ley y rige durante la existencia del Universo. Es un principio de norma y el primer orden de gobierno, en ella se consagran los mandatos de todos, establece las reglas y normas de gobernabilidad, ley máxima que sostiene la existencia de cada elemento. Es la base de este pensamiento. Como primer orden de gobierno y regulación sostiene la existencia de cada elemento y de cada ser, lo cual es de obligatorio cumplimiento” (Izquierdo, 2013:40).

Los elementos de la Ley de Origen fueron puestos en el papel y a partir de ello las reclamaciones comenzaron a buscar en las justificaciones culturales, el amparo de la ley colombiana sobre el territorio. El líder arhuaco Vicencio Torres Márquez (1978), argumentó con sus conocimientos el derecho histórico que el Pueblo Arhuaco ha tenido sobre el territorio. Vicencio expresaba: “además, como es conocido la tierra es nuestra propia y legítima madre, por consiguiente, como sabemos, es de nosotros, porque nuestro Dios así lo formó y nos la dejó con señales marcadas y mojones puestos en todo el rededor; limitando con un círculo todas las orillas de la altiplanicie de la Sierra Nevada y allí se divisan las cuatro líneas que se extienden hasta tocar la serranía que se llama la cordillera de los Andes” (1978: 54).

Aunque la ley tradicional interpretada por los mamos les permitían justificar el derecho que tenían sobre el territorio, estas palabras encontraban aún más fuerza cuando lograban articularse con la Ley 89 de 1890, recurso normativo expedido desde el Estado colombiano para evitar el fraccionamiento de los territorios indígenas. Frente a esto, los arhuacos reconocieron que la ley de “los hermanitos menores” (Estado colombiano) podía llegar a salvaguardar la ley de “los hermanos mayores” (Pueblo Arhuaco), como lo reconocería el mamo Arwa-Viku:

Las leyes de los hermanos menores están para amparar las leyes de los hermanos mayores, que son las leyes de la misma naturaleza. La Sierra Nevada además de ser la cima cercana del mar más grande del mundo, también tiene un radio, desde los picos nevados, de 63 kilómetros a la redonda, que es el espectro sagrado por donde se demarcó la línea de la vida o línea negra para el cuidado del planeta y el conjunto de riquezas de la tierra. A las cuatro tribus se nos asignó la tarea de estar vigilantes ante todo fenómeno que ocurriera en la tierra. Por eso nuestras reflexiones están dirigidas a mantener el equilibrio de todo cuanto existe. Ningún elemento natural para nosotros es malo, todo es bueno. Quien hizo que todo se volviese malo fueron las leyes de los hermanos menores, que se confundieron de camino y están acelerando su autodestrucción. La ley natural es una ley simple, de humildad, de mensajes de imitar lo natural. Es mantener una riqueza de equilibrio tanto espiritual como material (*Mama Arwa-Viku* en Ortiz, 2005: 66-68).

Estas palabras contienen el significado que permite comprender por qué las comunicaciones escritas en defensa del territorio, se encontraban dirigidas a las autoridades gubernamentales. Estas reclamaciones exigían la intervención del gobierno colombiano entorno al amparo legal del territorio ancestral. Las comunicaciones enviadas al ministerio de gobierno en las décadas de 1960 y 1970, fueron concebidas a partir de las reflexiones colectivas al interior de las diferentes asambleas comunitarias entre las mamos, los cabildos¹⁷, las mujeres y los hombres.

Estas peticiones escritas, reflejaban la búsqueda de delimitar el territorio para evitar la presencia de los misioneros capuchinos y la materialización de los proyectos institucionales. Una de estas preocupaciones, específicamente la construcción de la carretera, fue plasmada en un documento redactado por el cabildo central del momento, Liberato Crespo, el 12 de junio de 1970:

Nosotros Indígenas de la Sierra Nevada le pedimos protección de la Sierra Nevada sobre la carretera que no queremos, porque nos perjudica de todos los indígenas y los helicópteros que aterrizan por los últimos picos nevados, porque nuestra tradición indígena y nuestra costumbre interna que las respetamos, pero aquéllos civilizados extranjeros que vienen a explotar toda clase de reliquias y tesoros que tenemos. Si nosotros indígenas cuando queramos la carretera para la sierra nevada tenemos que pedirlo nosotros mismos y no los civilizados, porque muchos civilizados piden diciendo que es para nosotros, pero es para los provechos de ellos mismos” (AGN, Caja 50. Carpeta 1).

¹⁷ Autoridades principales del Pueblo Arhuaco reconocidas en la constitución política de 1991 como las entidades principales del gobierno indígena al interior de la entidad territorial conocida con el nombre de resguardo.

La lectura que desde las propias voces arhuacas se iban plasmando en los comunicados “formales”, pretendían encontrar el amparo del gobierno colombiano para hallar una solución real que pudiera ofrecerles la delimitación del territorio. Se fue consolidando entonces un discurso cuya intensión posibilitaba la construcción de argumentos fundados en la Ley de Origen y la Ley del gobierno colombiano, para evitar el avance de los “bunachis” y sus proyectos de transformación espacial-territorial. Así lo observó-interpretó, el antropólogo alemán Reichel Dolmatoff (1991), quien resaltó en sus notas de campo lo siguiente: “los Ika están buscando, desde hace muchas décadas y cada día con más urgencia, la representación de su etnicidad y defensa de su territorio, ante múltiples organismos gubernamentales. Para tales instancias ellos han tenido que seguir un liderato con estrategias que no siempre se identifican con la cultura tradicional y que a veces se inclinan a seguir modelos económicos y sociales del campesinado mestizo” (1991:196).

Reichel Dolmatoff se refería en este sentido, al relacionamiento que los arhuacos habían establecido con ciertos líderes de las ligas campesinas del departamento del magdalena, quienes posteriormente influyeron en la constitución de la reconocida “Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta” (LISNM). Revisando los postulados de Reichel Dolmatoff frente a esta temática, no podía dejar de pensar en su interpretación, la cual al centrarse en una visión plenamente culturalista, cuestionaba de manera categórica las estrategias políticas de los arhuacos, las cuales según su perspectiva se alejaban de las prácticas tradicionales, registradas y ordenadas por él en sus notas de campo. Desde la visión del antropólogo alemán, los arhuacos estaban sellando su destino y proyectando su camino, el de la aculturación.

Al no reconocer los múltiples niveles de relacionamiento del Pueblo Arhuaco con las diferentes instancias de la sociedad colombiana, Reichel Dolmatoff seguía presentando a los cuatro pueblos de la SNSM, como sociedades apolíticas, con estructuras culturales precisas que no debían contaminarse por las influencias de los sectores mestizos. Distanciándome de estos postulados, considero que los(as) arhuacos(as) conscientes políticamente de la vulnerabilidad que traía consigo la intervención de nuevos actores a su territorio, diseñaron estrategias específicas que les permitieron generar puentes de comunicación directa con los agentes gubernamentales, exigiendo así la defensa territorial, proclamándolo a viva voz: “queremos decidir sobre lo nuestro, nosotros queremos que ustedes ordenen que aquí no puede venir nadie si no es con autorización de ustedes pues solamente así podemos saber quién es persona que viene solamente y quien viene a robar” (AGN, Caja 50, carpeta 1).

Los arhuacos siguieron reuniéndose en las asambleas generales para discutir estas problemáticas y tomar medidas al respecto, sin embargo uno de los aspectos fundamentales que generó una mayor discusión fue la situación de tensión que se había ido presentando en las últimas décadas entre algunos arhuacos(as) y los misioneros capuchinos quienes se habían establecido en Nabusimake. En esta medida en una asamblea comunitaria llevada a cabo en el año de 1982, los líderes y las lideresas de este pueblo iban expresando algunos argumentos que reflejaban los niveles de conflictualidad entre los dos actores. En este lugar, se generó un sentimiento que develaba la intención de una parte de la comunidad por recuperar las diferentes instituciones, la educación, la religión y la salud.

De acuerdo a esto, al interior de esta asamblea se escucharon un sin número de voces que promovían con sus intervenciones, la expulsión pacífica de la misión capuchina. Por ejemplo el cabildo gobernador del momento, Luis Napoleón Torres expresaba: "lo que hemos visto desde 1916 es que lo único que han hecho es desadaptar. Estas personas que salen del colegio pierden el amor por el campo, ya no se quieren ensuciar, no se ubican en su terreno" (cit. en Echeverry, 1982: 25). En esta misma medida el secretario del cabildo, Ángel María Torres manifestaba: "tenemos una pequeña España dentro de la tribu. Durante años no se nos enseñó a discernir, se nos enseñó solamente a aceptar" (cit. en Echeverry, 1982: 21). En este mismo espacio la lideresa arhuaca, Leonor Zalabata expresaba: "todos somos indios arhuacos, pero los que hemos ido a la escuela de los capuchinos desde pequeños, hemos visto siempre una autoridad con corbata, no una autoridad con manta, se nos imponen cosas que no nos pertenecen" (cit. en Echeverry, 1982:21).

A partir de estas reflexiones se llegó a una conclusión definitiva, los(as) arhuacos(as) se tomarían pacíficamente el hospital que manejaban los capuchinos para reclamar la devolución de la escuela, del hospital y de las tierras ocupadas por los misioneros. Según Ana María Echeverry, "con paso firme y decidido comenzaron a subir la cuesta que los separa de la Misión Capuchina. Los hombres con sus poporos entre las manos, las mujeres con los hijos a las espaldas y tejiendo sus mochilas como si fueran de paseo, se disponían a llevar a cabo la decisión que habían tomado entre todos, después de tres agotadores días de reflexión y análisis: la toma del hospital que manejan los religiosos" (1982: 19).

En el marco de estas reflexiones y las acciones que posteriormente llevaron a los capuchinos a abandonar el valle de Nabusimake, se consolidó un escenario de debate y de discusión sobre este hecho. Por el lado de algunos intelectuales como el historiador Guillermo Ruiz Lara (1982), quien defendía la postura de los misioneros capuchinos, se argumentaba que

los(as) arhuacos(as) se estaban dejando influenciar por los antropólogos marxistas, “el grito de los arhuacos no fue autóctono, como lo delata la participación clandestina y finalmente abierta de ideólogos y de empleados públicos” (1982: 51).

Contraviniendo esta afirmación, el cabildo gobernador Luis Napoleón Torres afirmaba: “aquí las necesidades son que nosotros mismos nos dirijamos, porque aquí se ha metido mucha gente. Muchos intermediarios a vivir a costas de la comunidad Arhuaca siendo que la comunidad Arhuaca nunca recibe los beneficios reales” (cit. en Daza, 1982: 9). El cabildo en el año de 1982 utilizó la palabra autonomía en su discurso, para articular todas las demandas que se habían constituido desde la década de 1960 en torno a la recuperación territorial, “que nosotros mismos seamos autónomos para determinar nuestros destinos” (cit. en Daza, 1982: 9).

Retomando esta afirmación, los objetivos que se habían consolidado para concretar un proyecto de apropiación comunitaria de las instituciones controladas por los capuchinos giró en torno a: “imponer la autonomía de las autoridades arhuacas en las decisiones y el manejo de la educación y la salud. Derecho reconocido por la constitución nacional” (Revista Semana, 1982). A partir de la salida de los misioneros capuchinos en el año de 1984, se constituyeron tres comités (Salud, Educación e Historia) encargados de reconstituir los procesos autonómicos en las siguientes áreas: en el caso de la historia se buscó escrudiñar los procesos históricos que develaban la presencia del pueblo Arhuaco en el territorio antes de la conquista. Con respecto a la salud se intentaban articular los procesos de conocimiento tradicional de los mamos con los de la medicina occidental, constituyéndose la Empresa Prestadora de Salud Indígena (EPSI) conocida como Dusakawi. Por el lado de la educación se constituyó un proyecto pedagógico en el que se promovió la recuperación de las tradiciones culturales, en este sentido “la comunidad se apropió de su papel orientador de la educación escolar” (CIT, 2013:4).

Esta primera introspección acerca de las estrategias utilizadas por los arhuacos para defender su territorio, instituciones y cultura ancestral, nos muestra cómo a partir de un sentimiento colectivo fundado en la cosmovisión, el pueblo Arhuaco logró organizarse de una manera concreta, en donde la producción documental y argumentativa constituyó un discurso incluso escrito en documentos legales sobre la autonomía territorial. Proceso autonómico que los fue llevando paulatinamente a legitimar una forma propia de acción y organización sustentada en la Ley de Origen. En esta misma medida podemos encontrar cómo la categoría de la “autonomía” (escrita y hablada en español) se ha ido articulando en los discursos y

prácticas a partir de las reflexiones comunitarias, los contextos sociopolíticos y la necesidad de demandar el control social, político, cultural y económico de un determinado territorio, cuyo sentimiento colectivo representa de manera simbólica la unidad y pervivencia de toda la comunidad.

3.2. El territorio según los arhuacos

“Protección y delimitación del territorio ancestral” reclamaban los(as) arhuacos(as), exigiendo autonomía territorial para legitimar en el orden nacional su organización sociopolítica. Mientras leía y analizaba la composición textual de aquellos comunicados, encontrados en la sección del Ministerio de Gobierno en el Archivo General de la Nación (AGN), cuyo periodo comprendían las décadas de 1960 y 1970, no alcanzaba a vislumbrar las dimensiones del territorio arhuaco, es decir aún no lograba percatarme del significado social, político y cultural que le habían dado a este espacio, ¿Cómo lo concebían? ¿Qué relación existía entre el paisaje que habitaban con la estructura social existente? ¿Cómo entender lo que mencionaban en sus reclamaciones acerca de la existencia de ciertos puntos sagrados que al interconectarse entre sí aseguraban el equilibrio físico y espiritual de toda la SNSM? ¿Cómo podría identificar los alcances de lo que denominaban la línea divisoria o Línea Negra, división que separaba los territorios de los “hermanitos menores” con el territorio ancestral habitado por los arhuacos, los wiwas, los koguis y los kankuamos?

En las primeras ocasiones en las que tuve la oportunidad de arribar al territorio arhuaco, se me hacían muy interesantes las pláticas y observaciones que algunos(as) jóvenes(as) arhuacos nos hacían sobre este espacio. En especial recuerdo dos hechos que me ofrecieron un panorama más claro acerca de lo que anteriormente me estaba preguntando. El primer hecho se dio en el marco de un recorrido que hicimos hacia la capital del territorio arhuaco, Nabusimake. En la camioneta escuché por primera vez el nombre del cerro Inarwa, “es el padre de los alimentos” nos decía Zaram, sobrino de Misael Robles, quien en ese momento conducía la camioneta y que participaría en las sesiones de la escuela que veníamos a inaugurar. En un punto del camino, Zaram estacionó su camioneta y nos señaló los picos nevados, por la niebla se asomaba una pequeña colina cubierta de nieve, Zaram señalando los nevados dijo, “ellos son nuestros padres”, al arribar a Nabusimake nos vimos cercados por un sin número de montañas, las cuales rodeaban todo el valle a donde habíamos llegado, en un momento se despejó una gran montaña y allí Zaram nos dijo : “ ese es el cerro Zokakura, el padre del poporo, ese otro es el Bunkata”. Los padres en ese sentido, se podían identificar claramente.

Desde el punto en el que nos encontrábamos observándolos, las montañas reconocidas por la población protegían a la comunidad y cada una tenía una funcionalidad específica dentro de este orden social.

El segundo hecho se dio en el marco de este mismo viaje, en donde un grupo de estudiantes nos invitaron a bañarnos en un sitio nombrado por los misioneros capuchinos como “Pozo del Diablo” y por los arhuacos como “Ati Jwiriba”, Madre del Sol. Antes de sumergirnos en el agua, nos contaron que en este espacio había nacido el sol en tiempos de oscuridad. Mientras íbamos caminando, conociendo y reconociendo ciertas zonas del territorio, cada lugar se iba llenando de significado, cada espacio recorrido adquiriría un valor específico. El territorio se construía a través del reconocimiento de una historia, en donde sobresalían en las narrativas los orígenes de este pueblo y en su totalidad del planeta tierra..

Al rememorar estos instantes en donde el espacio que caminábamos se llenaba de vida, quise detenerme en lo que nos habían contado los(as) estudiantes de la escuela con respecto al nacimiento del sol en el lugar conocido como “Ati Jwiriba”. Intenté buscar algún material escrito que me permitiera conocer en profundidad los elementos principales de esta narración, hasta que logré encontrar en un cuadernillo utilizado por los maestros(as) arhuacos(as) como material pedagógico el siguiente relato, denominado en lengua Ika “Seyn”, que traducía en castellano “antes de la luz”:

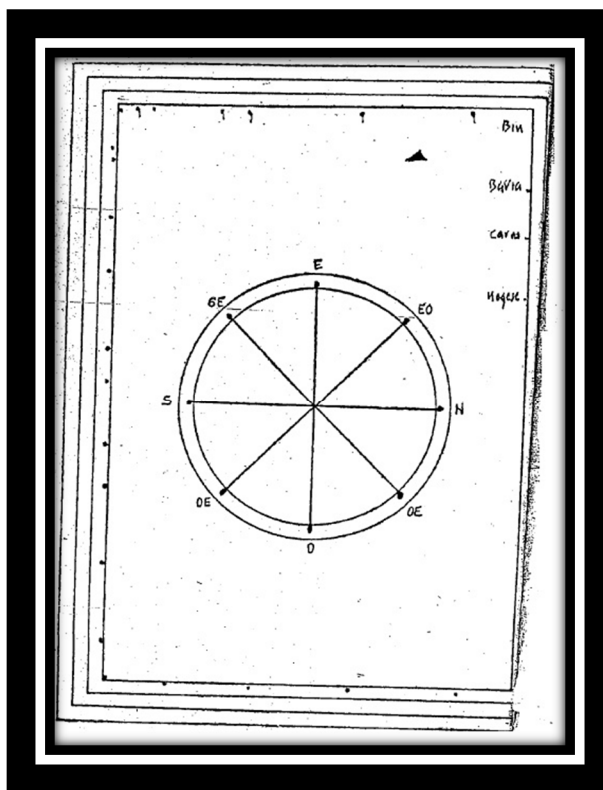
En ese entonces cuando todo era oscuro estaba Dwiawiku, en el lado del positivo y estaba contraposición Sey awiku, por el lado izquierdo. Por esta razón los actos impuros, los animales nocturnos y dañinos suelen ser propiedad de Sey awiku y los Mamos le brindan las ofrendas para su protección. Los actos puros y buenos y diurnos son de Dwaiawiku, es por esto que los hechos positivos él los percibe en el momento de la ofrenda. Al principio cuando todavía no había aparecido la luz, vieron la necesidad de la claridad, entonces pensaron quién podría ser el gestor de la luz, y resolvieron que un niño llamado Bunkwakwi podría ser. Desde entonces empezaron a hacerle los preparativos, hasta llegar a la edad de la adolescencia. Cuando todo estaba listo lo enviaron al cielo donde él se ubicó para dar la claridad a todos los seres, y cuando Bunkwakwi (El Sol) empezó la acción, todos los personajes que estaban bajo la oscuridad se petrificaron y los personajes Padres se volvieron Cerros y las Madres se volvieron lagunas y los árboles sagrados (Murundwa) también quedaron vigentes. Por otro lado la luna que fue la esposa del sol quedó con la responsabilidad de la claridad de la noche. Cuando hubo la luz con el calor empezó a suceder el cambio, los animales que existían en pensamiento se hicieron presentes al igual que las plantas. También al haber el cambio y el movimiento apareció la brisa, y desde allí se les fue entregando las leyes para su buen comportamiento y la armonía con los demás (Torres Et Al, 1997: 60-61)

Al releer el texto identifiqué la trascendencia del lugar en donde habíamos nadado. En este espacio la comunidad ubicaba el nacimiento de la luz y su supremacía sobre la oscuridad, el lugar en donde con la aparición del sol, los primeros padres (piedras y montañas) quedaron petrificados e inmóviles en el paisaje para convertirse en los(as) guardianes(as) verdaderos(as) del territorio arhuaco. En esos tiempos ya me habían recomendado la lectura del texto del

arhuaco *Vicencio Torres* (1978), líder indígena nacido en "Atiquímaque hacia el año de 1913. Huérfano desde muy pequeño, pasó a vivir con su tío Juan Bautista Villafaña Márquez. Al instalarse la Misión Capuchina en San Sebastián de Rábago en 1916, fue llevado al Orfanato" (Torres, 1978: 7). La publicación de su libro, conocido con el nombre de "Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización", recopiló una serie de comunicados elaborados por él para justificarle al gobierno de la época, el derecho ancestral que los cuatros pueblos de la SNSM tenían sobre el territorio que habitaban, espacio que se encontraba en peligro por el avance de "los hermanitos civilizados y la llegada de los misioneros capuchinos" (Torres, 1978).

En el primer documento intitulado "Informe sobre los arhuacos" enviado desde San Sebastián de Rábago, el 7 de julio de 1968 al jefe de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, Gregorio Hernández, el autor al subrayar los verdaderos límites del espacio habitado por los arhuacos dentro del contexto local, nacional e internacional, presenta el territorio tradicional como un libro abierto lleno de significados, en donde al describir los orígenes del mundo arhuaco, nos permite comprender el lugar que cada ser vivo desempeña y la importancia social que cada elemento ha cumplido a lo largo de la historia. Retomando algunos fragmentos de este escrito, quise focalizar mi atención en la delimitación que planteó el autor entre el territorio arhuaco y los demás territorios, en donde se rescata la vitalidad trascendental que cumplen los elementos naturales en torno al desarrollo equilibrado de una estabilidad social-cultural, económica y política al interior del Pueblo Arhuaco:

Las circunferencias que le mostramos aquí no es otra cosa que la significación del globo terrestre con sus cinco continentes o las cinco partes del mundo entero. Además, también está marcada con una línea la división de los ocho puntos cardinales, para mostrar lo que es el significado y contenido del Título de nuestro Resguardo o de la Santa Madre Tierra, que es a la que nos vamos a referir. También, están trazadas las tres líneas divisorias en todos los lugares del cuadro entero, en los cuatro puntos que se ven en el espacio del medio de la línea son los mojones que han sido colocados desde el mismo momento en que formaron y crearon el mundo, los cuales representan a nuestras Madres y están en las planicies.



Y después de que terminaron de crear las planicies alrededor de los cuatro puntos cardinales, ahí mismo crearon los picos nevados de la Sierra. De igual manera colocaron cimas por todas partes, en medio de la cordillera. Estas señales quedaron como guardias de honor, representado templos o iglesias y en ellas colocaron, a manera de un amo en cada una de las casas, un mamó que vigilara, como se indica, al pie de las altiplanicies del cuadro entero. De manera pues, que queremos darle a entender que estos picos nevados son como gente igual a nosotros. Son nuestros Padres. Pero no solamente nuestros padres y nuestras Madres sino también vuestros Padres y vuestras Madres. Y el que es nuestro Dios también es vuestro Dios. Ellos se han internado dentro de la Serranía y quedaron rodeando todos los puntos, convertidos en tesoros, que tienen la figura de una imagen semejante a nosotros, por toda la eternidad, con el fin de que nunca se acabe. Pero no se internaron sin haber instituido a todas nuestras Madres y Padres, como son las corrientes de agua, los ríos, los arroyos, las lagunas y los lagos, los chungos (pantanos) y la humedad de todos los manantiales. Crearon también toda clase de minerales para conservarlos en su corazón. Y crearon los vegetales de todas las especies, los árboles, los pastajes y los esparcieron por todas partes alrededor del mundo. Crearon también toda clase de bejuco y matas de fibras como el maguey, comparables con nuestros nervios y nuestra sangre que corre por nuestras venas y que circula por nuestro cuerpo. También crearon los animales cuadrúpedos de toda especie con las medidas del tamaño de cada cual. Y las aves de todas las especies, cada cual con su tamaño, para que estén llenos los espacios de las cordilleras, los valles y los prados, para que vuelen las aves en los aires. Estos animales terrestres, que existen en las montañas, representan ser los hatos de los Mamós de todas partes. Son los que ocupan los patios o solares y las plazas y son el alimento del que nos habíamos de servir para comerlos sin sal cuando estemos en ayuno, velando y asistiendo el mundo, para impedir que nos llegue la peste, el hambre y la miseria. Igualmente crearon los alimentos cuadrúpedos de todas las clases existentes para tener en los patios, los solares y las plazas de nuestras casas en donde habitamos cada uno de nosotros y cuya carne nos había de servir para alimentarnos, comiéndola con la sal, cuando terminamos el ayuno y emprendemos los trabajos diarios. Y crearon también los animales de los ríos para llenar los vacíos en todos los lugares existentes del mundo entero. Y también crearon los mares y en ellos los animales de todas las especies, como los peces, cada cual con su tamaño (Torres, 1978: 16-17).

En el pensamiento arhuaco el territorio es un organismo vivo, un cuerpo humano que necesita el funcionamiento equilibrado de todos sus órganos para poder existir. Todos los elementos del mundo se originaron al interior de este espacio, sus guardianes se encuentran sepultados en las grandes montañas, las cuales quedaron petrificadas en el momento que se originó la luz. En muchas ocasiones estos puntos se han ido debilitando y el equilibrio que fortalece la estabilidad material, espiritual de este territorio arhuaco, se ha puesto en riesgo.

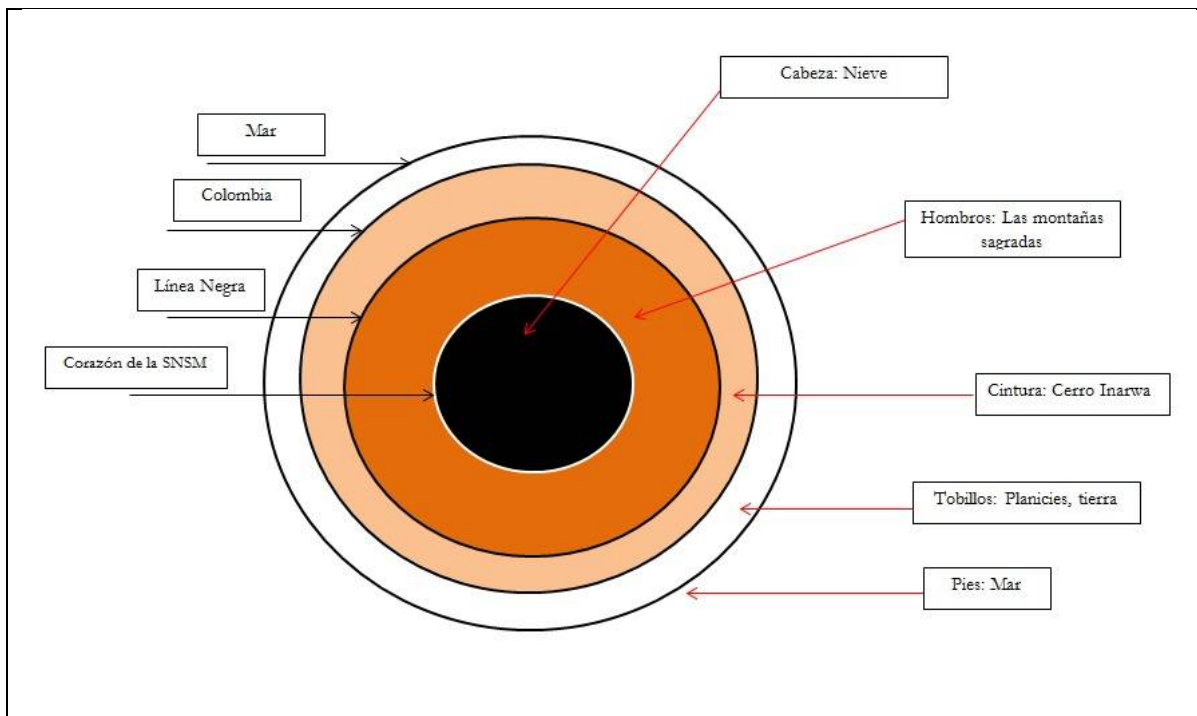
Los órganos de este gran cuerpo se pueden localizar y observar, pero también se deben visitar y sanear. Las autoridades que socialmente han tenido la función de velar por la seguridad material y espiritual de estos sitios han sido los Mamos, quienes al recorrer el territorio en función de preservar el equilibrio entre los bosques, los minerales y piedras sagradas, se desplazan hasta los puntos más sensibles de este organismo, ofrendándoles una retribución material (elementos naturales) y espiritual (pensamientos) con el fin de preservarlo, ya que en palabras del mamo Zeukukuy Norberto Torres, “hacen posible el equilibrio del universo”(2005:121). A la tierra hay que refrescarla y sanearla con el pago, cuyo objetivo central según el líder arhuaco Amado Villafañia (2012) consiste en, “la retribución de lo que nosotros recibimos de la naturaleza y esto que nosotros entregamos se le convierte en un alimento a los padres espirituales, si no pagamos nosotros los indígenas estamos dejando de cumplir una misión que nos fue dejada al principio de la creación” (Villafañia, 2012).

3.2.1. El cerro Inarwa: cintura del cuerpo de la SNSM

El cuerpo de la SNSM tenía vida propia y en este sentido cada elemento lograba cumplir una función específica. Este sentir lo pude llegar a comprender mucho mejor en el momento en el que regresé al territorio arhuaco para participar en el proceso de reclamación del cerro Inarwa. Momento específico en el cual me presentaron al delegado arhuaco de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) Jeremías Torres en la ciudad de Bogotá, y con quien tuve la oportunidad de platicar en la región de Simonorwa al interior del resguardo arhuaco, ya no como delegado sino como el profesor de la escuela de la comunidad, quien con su hermano Antolino Torres y el comité de historia habían editado varios ejemplares pedagógicos cuyos contenidos albergaban la historia territorial del pueblo arhuaco. Fue en uno de estos textos en donde pude encontrar el relato de “ Seyn”- “ antes de la luz”. En ese momento , el mayor Jeremías había colgado en la pared de la sala de su casa un pendón, al señalar una figura

circular me expresó que la SNSM era un cuerpo humano, la cabeza era la nieve, los hombros las montañas, la cintura el cerro Inarwa, los tobillos las planicies y los pies el mar:

Cuadro # 2: El cuerpo de la SNSM



Fuente: elaboración propia de la información registrada en Diario de campo, 2013.

Refiriéndose a la cintura de este gran cuerpo, Jeremías expresaba en su exposición como el cerro Inarwa establecía el punto de equilibrio entre lo frío y lo caliente, -no podemos dejar que lo caliente apague lo frío, que los alimentos que se dan en la tierra caliente se expandan, acabando los alimentos que nacen en las tierras frías- decía (Diario de campo, 2013). En lo que llevaba en el territorio no había tenido la oportunidad de escuchar este planteamiento, no me había percatado de los conocimientos locales que se concebían acerca de este cerro sagrado, sabidurías comunitarias fundadas en la cosmovisión y la observación de los cambios climáticos que afectaban de manera directa la producción agrícola de la región. Calentamiento de la tierra, escasez del agua y baja producción alimenticia generada por la alteración del equilibrio natural, producida por la profanación de los puntos sagrados.

Recordé entonces que al igual que el mayor Jeremías, el mamo Norberto Torres ya había expresado su palabra en torno a esta problemática y sus mensajes recopilados por el antropólogo Jesús Ortiz (2005), transmitían aquella imposibilidad de movilidad, vislumbraban el obstáculo de la ocupación militar del territorio, el cual impedía que el organismo vivo de la

SNSM funcionara de manera estable, equilibrada. Por estos motivos se comenzaban a acrecentar las enfermedades y se agudizaba la escasez alimenticia al interior del territorio,

Este cerro es muy importante para todos los mamos de las cuatro castas que habitamos la Sierra Nevada y a quienes se nos encomendó su cuidado y la realización de pagos que no podemos realizar por la militarización impuesta en el Cerro Inarwa, lo que ha traído como consecuencia que en Colombia haya mucha violencia, pero no sólo sucede esto, sino que también el gobierno se ha dedicado a acabar con nuestro pensamiento, con nuestra ideología propia, con la esencial para los mamos, pero todavía existimos quienes conservamos lo poquito que hay (Mamo Norberto Torres en Ortiz, 2005: 25).

Al contrastar estas descripciones con las visiones recopiladas por Rubén Morante, Stanislaw Iwaniszewski y Samuel Villela (2001) acerca de la importancia de las montañas en el paisaje mesoamericano, se podrían extraer ciertos rasgos particulares de los casos presentados en donde al igual que el Inarwa, la sacralidad de estos cerros se encontraba ligada con la explicación de los fenómenos naturales que alteraban el sistema productivo agrícola y social de la comunidad.

En este sentido y partiendo del trabajo de Rubén Morante (2001) quien analiza la representación del Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico. Se encontraron algunos elementos que explican la manera en la que estos pueblos al identificar cómo las montañas ayudaban a frenar los vientos húmedos y generar mayor pluviosidad, lograron constituir un culto de veneración a la montaña en el cual se pedía por las lluvias, elemento central que solidificaría el desarrollo de la producción agrícola, motor de sustento económico que mantendría el régimen político.

En este mismo sentido Stanislaw Iwaniszewski (2001), al estudiar el fenómeno de la asignación del género a las montañas según su composición morfológica y las historias míticas, establece como los antiguos habitantes del altiplano central, le rindieron culto a los cerros que configuraban la cuenca de México cargando de simbolismo las montañas para darle un orden especial a los fenómenos de las lluvias y las sequías, en torno a la protección de sus cultivos. Estas representaciones no solamente reflejaban la transición de una condición meteorológica a otra (sequía-lluvia), sino que representaba el advenimiento de una nueva civilización, la de los mexicas. De acuerdo a esto, la ritualidad en la montaña simbolizaba una forma de reafirmar el poderío. A su vez la incorporación de características o significados se iban definiendo según la época y el contexto. Por ejemplo en el periodo formativo el volcán Popocatepetl se encontraba asociado con el culto a los muertos y al fuego, el culto al agua y a la fertilidad se incorporó mucho después (Iwaniszewski, 2001:126).

Así mismo Samuel Villela (2001), quien estudia el culto a los cerros en la montaña de Guerrero determinó la ligazón entre la ritualidad de la agricultura con la adoración a la montaña, “este culto no puede entenderse autónomamente, desligado del conglomerado ritual; pero su cuerpo de prácticas y creencias, con características y estructuras peculiares, puede considerarse como una unidad significativa” (Villela, 2001: 332). En este cerro en primer lugar se incrustan las cruces para pedir por las lluvias, en segundo lugar se representan en todas las dimensiones la morfología de los cerros ya sea con piedras, tamales o cruces y en tercer lugar se consolidan una serie de plegarias que en palabras del autor cargan de sentido la práctica ritual y solidifican la ligazón entre la trilogía montaña sagrada y el desarrollo de la agricultura con la llegada de las lluvias (Villela, 2001:339).

Volviendo al cerro Inarwa, la vitalidad y ubicación de esta montaña al interior de esta masa corporal tan bien representada en el pendón que Jeremías extendió, fundamentaba la comprensión del fenómeno problemático que particularmente estaba afectando el núcleo del territorio arhuaco, el cuerpo de la SNSM. La cintura estaba enferma, lo caliente avanzaría sobre lo frío y la escasez de los alimentos producidos en las zonas más altas de este espacio, continuaría debilitando la soberanía alimentaria del pueblo Arhuaco.

3.2.2. ¿Por qué se debe restablecer el equilibrio territorial?

Las voces arhuacas con las que me iba encontrando me ayudaban a entender de manera parcial la trascendencia que tenía este territorio, el cual encerraba en todo su contenido los significados sociales y comunitarios del Pueblo Arhuaco y también los sentimientos personales de los(as) arhuacos(as), quienes crecieron y se formaron en este lugar. Esto me lo recalaba permanentemente Leonor Zalabata en su casa en la ciudad de Valledupar.

Esta lucha de reclamación y delimitación por la defensa de los derechos territoriales, trascendía los límites del entendimiento de un territorio visto desde una perspectiva de gobernanza y administración de recursos. Esta visión comunitaria englobaba un sentimiento colectivo que Leonor expresaba en las siguientes palabras: “las energía del territorio lo hacen a uno, uno está hecho de la energía del territorio que nos forma, que nos permite conocer distinto, ¿Por qué yo soy distinto? ¿Por qué el otro es tan distinto? Entonces el espacio en donde uno vive lo hace de una u otra manera, la cuestión del territorio es vital, es fundamental en los pueblos indígenas y no por la escasez de la relación económica sino desde lo estructural

de la gente. Estoy convencida de que el territorio, la energía de la tierra es la que hace a la gente, a las personas" (Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

El territorio respira, siente, ríe, sufre y llora, al interior de este organismo vivo se ven reflejados los(as) arhuacos(as), cada elemento que compone este espacio retroalimenta su sentir y su forma de pensar, actuar y relacionarse con los demás, cada lugar tiene un significado especial para su vida y para la de todo el pueblo en general. No respetar su territorio sería profanar su mismo cuerpo, sus órganos vitales y su existencia, ya que fue en este espacio en donde nacieron y se hicieron. Fue allí en donde la luz prevaleció sobre la oscuridad y la creación del mundo consolidó la existencia del pueblo arhuaco, representado en el territorio tradicional. Poco a poco podía comenzar a entender la manera particular en que los(as) arhuacos(as) percibían su territorio, y esa idea se reforzaba aún más cuando escuchaba a Leonor Zalabata, quien me decía:

El Territorio tiene que ver más con el tiempo y el espacio, el territorio es como el lugar en donde nos anidamos para crecer físicamente, culturalmente y encontramos en el territorio los elementos necesarios para formarnos psíquicamente, físicamente, socialmente, relacionarnos. Encontramos la forma de la convivencia entre personas, el territorio es el que nos da esa capacidad y hay cuestiones tan sencillas que nacen de un territorio como es el convivir y el compartir. Entonces el territorio le enseña a uno que los espacios que ocupamos tienen un sentido para la vida, para el hogar, para la producción para el desarrollo espiritual y que ese desarrollo espiritual está ligado al tiempo y el territorio no lo determina, va ligado, el equinoccio, el solsticio nos va indicando el sol que ya es la época de cambiar el cultivo, que ya es la época de descansar incluso, en el día la noche pero que todo está determinado en ese territorio, entonces no es el hecho de la propiedad, es la concepción estricta del territorio(Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

Las interpretaciones que Leonor Zalabata tenía acerca del territorio, se relacionaban con las demás perspectivas que había logrado rescatar a lo largo de mi estancia en esta región, los(as) arhuacos(as) le habían dado vida a su espacio y éste le daba sentido a su comunidad. Sin lugar a duda esta visión se distanciaba por ejemplo de la que tenían los campesinos que habitaban el territorio, visto para usufructuar la tierra; los misioneros capuchinos quienes lo veían para evangelizar y los(as) funcionarios del Estado colombiano, los cuales lo entendieron desde la administración de los recursos y el control poblacional. Desde estas diferencias ¿cómo podríamos entender la categoría del territorio? ¿Existirían múltiples territorios? ¿Los espacios habitados podrían cambiar de sentido y significado conforme a quienes los ocupan y lo construyen socialmente?

3.3. Del territorio arhuaco al debate de los múltiples territorios y territorialidades

En el transcurso de la historia quienes fueron arribando al espacio habitado por los arhuacos (colonos españoles, misioneros capuchinos, colonos campesinos, actores armados, etc.), adquirieron una visión particular del paisaje que se encontraban apreciando. Al identificar sus principales accidentes geográficos(montañas, ríos, tierras cultivables y recursos), se fueron construyendo nuevas percepciones en torno a este espacio, que en este caso puntual ya había adquirido una significación social, cultural, económica y política. Los arhuacos lo habían transformado y cada lugar contenía una historia, una función y una importancia material y espiritual. Así me lo habían explicado y así lo había comprendido en el momento en el que al recorrer sus senderos y visitar algunos de los lugares más importantes de este espacio, observaba la relación existente entre cada lugar específico. Sin embargo, a lo lejos en la zona más alta del cerro Inarwa se materializaba otra forma de comprender el espacio, el del Estado colombiano, cuyo paisaje se alcanzaba a entrever entre el armazón metálico de las antenas y los reflectores militares que proyectaban su luz en las noches.

Recordando algunos de los postulados centrales del pensamiento de Milton Santos (1995) con respecto al debate sobre el espacio, lograba asimilar en la práctica todo aquello que el geógrafo brasilero enunciaba en torno a la producción espacial. Este espacio fue producido socialmente de manera diferencial y en vez de un solo territorio se constituyeron otros más. Aquí la categoría de la tipología de los territorios, expresada por Bernardo Mançano Fernández (2008), también adquiriría un sentido especial.

El territorio arhuaco se vio contenido en otros territorios, como el nacional, el departamental, el eclesiástico, el municipal y el geoestratégico. Dentro de todas estas posibilidades de comprensión y transformación de un mismo espacio, reconocía de manera general la concepción que los arhuacos mantenían sobre su territorio, mientras revisaba con atención el debate generado acerca del concepto de territorio. Con el fin de ubicar en esta discusión la perspectiva territorial arhuaca, quería saber ¿cómo se había construido esta categoría en el entendimiento de algunos geógrafos y antropólogos? Algunas de las consideraciones más reiterativas lo determinan como un espacio de tierra delimitado con una jurisdicción especial capaz de controlarlo y administrarlo (Christlieb y Zambrano, 2006: 169-178). Bajo esta construcción del territorio vista como un espacio de gobernanza, en donde no se ignora el papel central los actores sociales en su constitución, prevalece la idea en la que el territorio se erige como el fundamento del “poder, de la gestión y del dominio del Estado, de

individuos, de grupos, y organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales” (Montañez y Delgado, 1998: 123).

El territorio trasciende el entendimiento que de él se tiene con respecto a su delimitación espacial-administrativa, en este caso establecida por el Estado. Desde esta perspectiva podría entender el proceso constitutivo-originario del territorio arhuaco, cuyos referentes espaciales no se limitan al orden establecido por el Estado colombiano. Siguiendo a Paul Liffman (2012), el territorio se va constituyendo día tras día, la apropiación social del espacio va mutando conforme a la extensión-ampliación de sus límites, llenando de sentido y significación a los nuevos lugares que se van reconociendo, porque en estos como lo sugeriría Delfina Trinca (2000), se contienen los eventos colectivos. Allí quedarán inscritas las marcas de un hecho social, reinterpretado en el presente, como en el caso que describe y analiza Liffman (2012), quien logró reconstruir la genealogía del proceso de constitución territorial del pueblo Huichol (wixaritari), el cual según el autor extendió los límites de su territorio y de esta manera su propia significación, a partir de la reclamación de nuevas tierras en las que se fueron articulando los discursos rituales, históricos, políticos y legales.

La interpretación de este espacio va más allá de estos límites jurisdiccionales, ya que aquí se intensifican las diferencias por su comprensión y en este sentido las disputas por su control. El grupo que asume la gestión política, económica y cultural consolida su dominio sobre otras formas de interpretación social, estableciendo nuevas identidades, territorializando de este modo el espacio ocupado. Este hecho concebido por Montañez y Delgado (1998) como la territorialidad, determina la capacidad de cualquier grupo social por apropiarse del espacio y sus lugares, dotándolos de significado, arraigando de este modo una identidad específica, “la territorialidad se asocia con apropiación y está con identidad y afectividad espacial, que se combina definiendo territorios apropiados de derecho, de hecho y afectivamente” (1998:124).

De acuerdo a esto, se reconoce la diversidad de la producción territorial a diferentes escalas. Por esta razón el territorio en palabras de Milton Santos se concibe como el “lugar donde desembocan todas las acciones, todas las pasiones, todos los poderes, todas las fuerzas, todas las debilidades, es donde la historia del hombre plenamente se realiza a partir de las manifestaciones de su existencia” (Santos cit. en Fernández, 2008:2).

Atendiendo a estas discusiones, debemos dejar de hablar de territorio para enfatizar nuestro análisis en la discusión plural de los territorios. Lo mismo pasa con la territorialidad, la cual deja de ser una visión específica de un tipo de control, gestión y administración para convertirse en el acto de apropiación diversa en donde un sin número de actores sociales constituyen territorialidades. Estas reflexiones-consideraciones, me hacen pensar sobre el Pueblo Arhuaco y su apropiación sociocultural del espacio, cuyo territorio visto desde una representación del cuerpo humano, fue desconocido por la implantación de una visión administrativa y jurisdiccional, la cual ignoró el valor de los objetos que se encontraban en este espacio, despojándolos como en el caso del cerro Inarwa de los lugares en donde el territorio tradicional adquiriría un mayor sentido comunitario.

Retomando las apreciaciones de Fernández (2008), podría subrayar que en este caso, se instauró una forma única de comprender el territorio, en donde la administración gubernamental colombiana fue utilizada “como una forma de ocultar los diversos territorios y garantizar el manteamiento de la subordinación entre relaciones y territorios dominantes y dominados” (Fernández, 2008:4). Allí se desconocieron los territorios producidos por individuos y comunidades, quienes de forma inmaterial se apropiaron de los elementos localizados en un determinado lugar para dotarlos de significados, concibiendo formas múltiples de entender el mundo y produciendo de este modo cosmovisiones particulares.

Relacionando lo expuesto por Santos (2008) y Liffman (2012), el territorio arhuaco si bien no fue reconocido por los diferentes órdenes establecidos, se siguió transformando y (re) significando. La territorialidad arhuaca continuó consolidándose de tal manera que hasta sus límites fueron definidos y presentados ante las instancias gubernamentales, en defensa de un paisaje cultural. Paisaje que marcó un margen de diferenciación entre un “nosotros” y un “ellos” (Yi-Fu Tuan, 1974).

Al interior de este paisaje se pueden encontrar los elementos naturales (montañas, lagunas, ríos) que desde la perspectiva cultural son utilizados para explicar la formación del mundo, legitimando en primer lugar un orden político y construyendo en segundo lugar todo un marco de entendimiento cosmogónico sobre los fenómenos meteorológicos que afectan la producción agrícola y el mantenimiento de la salud (Iturbide, 2004).

Las acciones simbólicas como los rituales permiten darle un sentido de inmanencia a estos símbolos con el fin de mantener el equilibrio político y cultural del grupo social. Estas prácticas rituales al igual que las cosmovisiones buscan generar procesos de cohesión social (Iturbide, 2004). Esta ritualidad se puede encontrar por ejemplo en la adoración de las

montañas, elemento central que constituyó un eje articulador de las cosmovisiones prehispánicas en Mesoamérica (Morante, 2001; Iwaniszewski, 2001; Castillo, 2001; Villela, 2001, Wilson, 1999).

En este sentido, la reclamación, delimitación y protección del territorio ancestral por parte de los arhuacos en el contexto presentando, se encausó como la respuesta inmediata para salvaguardar el equilibrio natural-espiritual de los lugares sagrados, contrarrestar la producción del espacio concebida bajo las intencionalidades (Fernández, 2008) del Estado (antenas de radiotransmisión, tendidos eléctricos, carreteras, batallones militares, centros de acopio) y reivindicar a nivel nacional la legitimidad de sus autoridades e instituciones. Cabría preguntarse entonces ¿si estos elementos se fueron articulando al interior del discurso y la práctica autonómica?

3.4. Reivindicando autonomía rememorando el pasado inscrito en el territorio

Las acciones documentadas que posibilitaron la comprensión de un proceso en el cual el Pueblo Arhuaco pasó de la emisión de notas formales hacia la reclamación-delimitación de su territorio, desencadenó posteriormente en la toma pacífica de la misión capuchina en el año de 1982 y consolidó en el orden nacional el reconocimiento legal del territorio ancestral. Rastreando el momento en el que las autoridades arhuacas acuñaron el término de autonomía territorial para concretizar estas acciones, me encontré con una importante reflexión del secretario de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), el mayor Sebastián Ramos, con quien platiqué en la región de Simonorwa durante mi estancia temporal en el territorio.

El mayor Sebastián, consideraba que el ejercicio de la autonomía política se encontraba ligado con la defensa de la cultura. Sus ancestros en el marco de salvaguardar el territorio y su respectivo equilibrio espiritual-físico, ponían en práctica sus conocimientos para proteger los lugares sagrados de una serie de factores que comenzaron a debilitar el orden sociocultural existente. Bajo esta apreciación los ancestros no tenían que pedirles permiso a las autoridades nacionales para ejercer al interior del territorio sus mandatos:

Históricamente fue desde la fortaleza del ejercicio vivencial de la cultura, cuando se cumplía con todos los legados de los ancestros, no se requería una interlocución con entidades del Estado para poder proteger el territorio desde el ejercicio de la autonomía política como hoy se puede concebir desde la occidentalidad. Aquí la autonomía estaba muy definida y muy fuerte desde la visión ancestral, entonces la mayoría de los miembros de este pueblo arhuaco permitía que el ejercicio interno de la autonomía se viera reflejado hacia afuera como una fortaleza. De esa manera se hacían muchas acciones preventivas en algunos momentos cuando el Pueblo

Arhuaco se había debilitado por diferentes factores, al mantener esa fortaleza de la autonomía cultural siempre llegaron intrusos, por ejemplo si uno lee en la historia en el año 1527 se habían ubicado 27 familias no indígenas, entre ellos se dice que habían mestizos, españoles y colombianos, ellos se apropiaron del territorio en Nabusimake todo lo que es el valle fue usurpado sin importar el sentimiento y la pertenencia de los indígenas. La historia cuenta que ellos habían documentado cada lugar, distribuyéndose las tierras de ese valle de Nabusimake hasta el pantano, sin embargo cuando ya reaccionaron las autoridades tradicionales en su momento, orientaron una serie de acciones enfocadas a fortalecer esa autonomía interna. Todavía no existía gente con capacidad de interlocutar con la gente externa porque no se dominaba el español, ni hablado, ni escrito, sin embargo con lo que las autoridades tradicionales hacían era suficiente para que la gente externa empezara a sentir el peso de muchos factores desfavorables y sencillamente se aburrían y se iban (Entrevista Sebastián Ramos, 2013).

Los mecanismos de protección para la defensa del territorio llevados a cabo por quienes Sebastián reconocía como sus ancestros, se enfocaron en la generación de conciencia a nivel interno. La fortaleza cultural debía forjar un escudo impenetrable que lograra disipar los efectos de la avanzada de estos nuevos actores sobre el territorio. Desde este punto de vista la autonomía política se ejercía desde el núcleo del conocimiento tradicional fundado en la Ley de Origen. Sin embargo y con el surgimiento de nuevas estrategias como la incursión de políticas socioeconómicas en la región, el entramado cultural del Pueblo Arhuaco se comenzó a debilitar, “ poco a poco se fue debilitando la gente, debilitando la conciencia para mantener esa pertenencia, ese sentido de pertenencia y prácticamente vivencial de la cultura, a eso se suma también las sectas religiosas, primero los capuchinos, después los evangélicos” (Entrevista Sebastián Ramos, 2013).

Ante este fenómeno y como se presentó al inicio del capítulo, las estrategias de resistencia cultural en el marco de legitimar la autonomía política-territorial, se fueron modificando a partir de la lectura que los mamos tenían sobre la Ley de Origen, interpretaciones que consolidaron la concreción de argumentos, cuyas intenciones buscaron fortalecer el discurso de la reclamación formal-legal del territorio.

Si bien el grito de la autonomía territorial se dio en el marco de la salida de los misioneros capuchinos, cabría destacar que en las décadas de 1960 y 1970 en donde se comenzaron a consolidar los proyectos económicos-militares del Estado colombiano, ya se estaban discutiendo al interior de la asamblea arhuaca temáticas referentes a la protección del territorio; la legitimidad de las autoridades tradicionales y el respeto por la visión-relación que los(as) arhuacos(as) han ido tejiendo con el paisaje natural que habitan.

En este caso y al rescatar las apreciaciones de la antropóloga colombiana, Astrid Ulloa (2010), la autonomía territorial se ha ido entendiendo cómo un proceso relacional en donde la influencia del contexto global y político ha determinado el reconocimiento legal del territorio.

En la SNSM la autonomía territorial se ve fundamentada a partir del conocimiento territorial concebido desde la perspectiva cultural, la cual se encuentra articulada por la ley ancestral de origen que establece la protección de la SNSM para mantener el equilibrio. En palabras de Ulloa, “el conocimiento del territorio se realiza a través de la lectura de las marcas ancestrales inscritas en los sitios sagrados desde los orígenes y que señalan el accionar presente, y los lleva a proponer un manejo integral de todo el territorio, para asegurar su conservación ambiental y cultural” (Ulloa, 2010: 73-92).

Este proceso autonómico, se encuentra fundado en la integralidad, la conservación y la protección del medio ambiente (Ulloa, 2010), en donde los conflictos territoriales son asumidos desde su propia cultura (Rodríguez, 2011). Con respecto a lo anteriormente planteado es más que necesario comprender la relación que se ha tejido entre el concepto de la autonomía y la valoración cultural-política que se le ha dado al territorio. Si bien la consecución y promoción de estos discursos se materializan en un contexto determinado, esta podría llegar a ser la consolidación de un proceso de disputas en el que al interior de un territorio se persiguen diferentes intereses y se producen diversas formas de comprenderlo. En esta medida el referente de la autonomía territorial es utilizado como una estrategia política y económica para establecer una forma de producción espacial capaz de contraponer el orden territorial establecido en la actualidad, fundado en la configuración de este mismo espacio desde el modelo económico del capitalismo. Así como me lo expresaría el mayor Sebastián Ramos (2013), “todo lo que estamos haciendo en procura de fortalecer la autonomía territorial ya no lo podemos pensar como lo venían pensando nuestros mayores, porque la realidad que estamos viviendo es otra, sin embargo nos toca adecuar la institucionalidad para que podamos seguir manteniendo el equilibrio.

En este caso se debe mencionar que en el plano local los(as) arhuacos(as) llegaron a consolidar un proceso de reclamación-delimitación territorial, en el que se fueron construyendo discursos autonómicos, capaces de sostener argumentativamente la necesidad de consolidar un sistema propio de gobierno al interior de un espacio que conserva un significado social-cultural particular. Sin lugar a duda esta experiencia se tendría que contrastar con otros procesos en los que la categoría de la autonomía solidificó las plataformas políticas de los pueblos y organizaciones indígenas en Colombia, en donde la constitución de sus discursos se vieron articulados por la insistente apelación a la memoria de los(as) abuelos(as) que conservaban desde sus recuerdos el conocimiento oral de sus ancestros y la historia de su territorio.

3.4.1. Del discurso a la práctica autonómica en el seno del movimiento indígena colombiano

La proclama de la autonomía territorial se vio fundamentada a partir del reconocimiento de múltiples historias comunes, las cuales no llegaron a ser reconocidas en los ámbitos públicos. La historia nacional se constituyó entonces a través del recuento de las gestas patrióticas en donde fueron surgiendo grandes personalidades dotados de características fantásticas. Los textos educativos consolidaban en sus narrativas las proezas de los “héroes de la patria” en un determinado tiempo y lugar, por ejemplo en el cono sur se destacaron las hazañas del libertador Simón Bolívar y el general San Martín; en México sobresalieron las remembranzas de Hidalgo, Juárez. Mientras tanto los otros pasados, las otras historias se vieron relegadas al ámbito de lo privado, de lo comunitario, de lo familiar, de lo personal (Jelin, 2002).

Principalmente en la década de 1960 se fueron consolidando tanto en Norteamérica como en Europa y América Latina nuevas visiones sobre la historia o en su defecto sobre las historias. De acuerdo a esto, las experiencias comunitarias que bajo este contexto habían sido relegadas al campo de lo privado fueron tomadas en cuenta en primera medida por los(as) investigadores(as) (historiadores(as); antropólogos(as); sociólogos(as)), quienes a través de los relatos-testimonios conseguidos a través de las entrevistas personales comenzaron a dilucidar nuevos horizontes para comprender el pasado.

La insistencia en rescatar las voces, los relatos y la memoria colectiva, permitió reconstruir a través de la oralidad los procesos constitutivos de los Pueblos Indígenas; las organizaciones y los movimientos sociales (Jelin, 2002). Según Elizabeth Jelin (2002) los diferentes acontecimientos socio-políticos han conducido a elaborar ciertas transformaciones de los sentidos del pasado, de esta manera estos acontecimientos son interpretados y rescatados por los actores de distintas formas producto de sus vivencias, experiencias, emociones y afectividades.

De acuerdo a esto y tomando uno de los ejemplo expuestos en sus argumentaciones, la autora establece como el presente en muchos casos se construye a partir de las lecciones del pasado, sobre todo cuando se trata de identificar una serie de criterios que marcaron el trance de cualquier catástrofe social. Estos relatos nos ofrecen una visión específica de ciertos momentos en los que se consolidaron conflictos o disputas sociales, en donde los(as) actores(as) involucrados(as) a partir de sus experiencias personales y colectivas identificaron aquellos traumas, fisuras o grietas al interior de cualquier contexto histórico.

En este proceso dialógico los relatos de la memoria han sido utilizados para consolidar plataformas de lucha, en las que se fueron resaltando los conocimientos y sabidurías locales con el fin de proclamar a viva voz, el derecho a la libre determinación y posteriormente a la autonomía territorial. Este es el caso del origen del movimiento indígena colombiano, el cual a través de un largo y arduo proceso de reflexión en un contexto determinado en las décadas de 1960 y 1970 , se constituyó en el seno del territorio indígena del sur del país el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Esta organización diferenció su plataforma política de las demás organizaciones campesinas, al resaltar en siete puntos la importancia de recuperar la tierra y el territorio para llevar a cabo los procesos locales-culturales de los pueblos indígenas del sur de Colombia. Después de este suceso las experiencias organizativas indígenas se fueron replicando en todo el territorio nacional, hasta que en el año de 1980 se enarboló la bandera de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Cabría destacar que en la SNSM al interior del territorio arhuaco ya se habían comenzado a constituir desde la influencia de los sectores marxistas y maoístas los engranajes de una organización conocida con el nombre de Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (LISNSM). Sin embargo la liga no hacía explícita las demandas particulares del Pueblo Arhuaco en torno a los elementos culturales que desde la cosmovisión, enmarcaban un amplio distanciamiento entre la sociedad arhuaca y la sociedad nacional. Es por este motivo que en palabras de Myriam Jimeno (2005) la consolidación del CRIC permitió no solo la irrupción del movimiento indígena a nivel colombiano, sino que a su vez solidificó desde el discurso y la practica la posibilidad de instaurar una plataforma política en donde la identidad étnica se estableció como el entramado argumentativo, que bajo este contexto posicionó a los pueblos indígenas como sujetos políticos con derechos específicos centrados en las diferentes tradiciones culturales.



Fotografía 4: Tercer encuentro indígena del Cauca 1973. **Fuente:** Myriam Jimeno (2005).

En este primer momento organizativo los Pueblos Indígenas caminaron juntos y en el seno de los diferentes encuentros celebrados en el departamento del Cauca¹⁸, las movilizaciones y discusiones se centraron en la definición-concepción de este “nuevo” sujeto político. En estos escenarios se vieron reunidos los arhuacos de la SNSM, los nasas, los yanaconas, los guambianos del Cauca, los kamzá del putumayo, entre otros.

La perspectiva de lucha se comenzaba a centrar en la recuperación de la tierra, del territorio, de la salud, la educación y la historia tradicional. En el transcurso de la movilización se fueron insertando a la lucha otros sectores sociales como estudiantes y profesores(as) universitarios, quienes acompañaron de manera solidaria las principales reivindicaciones de estos pueblos. Sin embargo y desde otras miradas, el proceso organizativo indígena era considerado como una simple revuelta en la que sobresalían ideas foráneas infundadas por las concepciones de los(as) antropólogos(as) colombianos(as). Esta era la percepción de Guillermo Lara (1982) frente a lo que se conoció como el grito de los arhuacos, “el grito de los Arhuacos no es el clamor de una raza oprimida. Con toda la estridencia con que resonó en este agosto de 1982, tampoco es voz de unánime repudio de la tribu a unos misioneros. El grito de los Arhuacos tiene acentos de presagio, es alarido de revuelta, de esa revuelta que en Silvia con los Guambianos y en Tierradentro con los Paeces se conduce por otros pretextos” (1982:52).

Así estas manifestaciones en algunos casos fueran entendidas como un entramado de pretextos, en el caso de los(as) arhuacos(as) con la salida negociada de los misioneros capuchinos y al instituirse los comités de educación e historia, rápidamente los espacios edificados por los misioneros capuchinos fueron utilizados para elaborar en primer lugar un programa educativo acorde a las características culturales. Para esto y junto al comité de historia los procesos formativos se valoraban desde la perspectiva de la recuperación de las tradiciones y de la lengua propia, “el lineamiento político general que se le dio a tal comité es que se esperaba que la educación escolar fuera principalmente un medio que sirviera para ayudar a la pervivencia y fortalecimiento de la cultura Arhuaca, y en consecuencia preparar indígenas que asesoraran a las autoridades en las relaciones interculturales” (CIT, 2013: 4).

Siguiendo este postulado y mientras se seguían profesionalizando los(as) docentes, se editó en el año de 2001 una publicación conocida con el nombre del Atlas Iku, documento que sirvió en primer lugar de referente de los(as) maestros(as) arhuacos(as) para consolidar

¹⁸ “El **Departamento de Cauca** está situado en el suroeste del país entre las regiones andina y pacífica. Cuenta con una superficie de 29.308 km² lo que representa el 2.56 % del territorio nacional. Limita por el Norte con el departamento del Valle del Cauca, por el Este con los departamentos de Tolima, Huila y Caquetá, por el Sur con Nariño y Putumayo y por el Oeste con el océano Pacífico” (Toda Colombia es mi pasión, 2013)

procesos pedagógicos de reflexión en torno a la cosmovisión y la historia del territorio. En este texto se retoman los aportes realizados por el mayor Vicencio Torres con respecto a la delimitación del territorio vista desde la ley de origen, asimismo y al recordar la constitución de las diferentes comunidades tales como Nabusimake, Simonorwa se identifica la estructura política del Pueblo Arhuaco y se describe su sistema económico el cual se relaciona con el ecosistema. Desde esta experiencia cabría subrayar que a partir de los primeros pasos de construcción-organización indígena en el Cauca, ya se habían consolidado y constituido comités de historia y educación en los territorios indígenas del sur particularmente en la región habitada por el Pueblo Nasa y el Guambiano.

Conforme avanzaban las reclamaciones territoriales en el departamento del Cauca se comenzaron a llevar acciones puntuales para consolidar dos de los puntos centrales de la plataforma política del CRIC, "6) defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas ; 7) formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas" (CRIC, 2004: 28) Sobre esto el CRIC editó las primeras cartillas de reflexión histórica en el que se comenzó a distribuir por todo el territorio un documento elaborado por Víctor Daniel Bonilla (1980) intitulado *Historia Política de los Paeces*, en este breve texto se relatan desde la memoria de los(as) mayores(as) el proceso por el cual los indígenas nasas fueron resistiendo la avanzada de las fuerzas españolas en la época de la conquista y cómo paulatinamente se fueron estableciendo en el territorio.

Este documento materializó la idea del CRIC en torno a constituir a través de la investigación histórica procesos de reconocimiento colectivo de las luchas que ya se había librado por el territorio, "al emprender una investigación histórica era necesario recoger las voces desde el contexto de la lucha, colectivizando así el proceso investigativo y uniendo lo local con los procesos regionales y la dinámica general de la organización" (CRIC, 2004: 24). Además de esto se fueron constituyendo a lo largo y ancho de los resguardos indígenas procesos educativos con la conformación de escuelas comunitarias, que al solidificar su presencia en la región perseguían la formación de estudiantes en el marco de la historia política del territorio y la cultura, "la educación es una base de nuestra lucha. Para nosotros, la educación es un proceso de construcción de pensamiento para analizar los problemas, para descubrir nuestras raíces y para fortalecer nuestra identidad. Igualmente, la educación es un espacio organizativo, en donde se construye comunidad, buscamos formar dirigentes, fomentar una mentalidad crítica y comprometer a la gente en la dirección de su propio proyecto de vida" (CRIC, 2004: 21).

En este ir y venir colectivo, el Programa de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI) pasó por varias facetas de reconocimiento y discusión comunitaria. La educación al ser vista como un proceso de organización política debió paulatinamente construirse y reconstruirse, la idea sustentada en redireccionar la educación que hace años había controlado-administrado el Estado colombiano y la iglesia católica trajo consigo un sin número de responsabilidades, las cuales tenían como objetivo construir la escuela desde la comunidad, desde sus conocimientos y desde su historia.

En primer lugar se fueron ubicando los centros de formación educativa en comunidades en donde se reflejaba un alto riesgo de desaparición de la lengua Nasa Ywe. La escuela buscó reactivar el conocimiento propio, el respeto por las autoridades tradicionales y la recuperación de la lengua. En segundo lugar se incrementaron y fortalecieron los procesos investigativos de reconocimiento de las luchas por la recuperación de la tierra, factor que desencadenó la apropiación por parte de la comunidad de la búsqueda de la información y la participación activa al interior de los diferentes talleres realizados para reunir este conocimiento colectivo. En tercer lugar se incrementaron los procesos de formación docente en el marco de la educación bilingüe y se solidificaron los procesos de publicación del material docente, en el que sobresalían los elementos discutidos por la comunidad al interior de la estrategia investigativa. Con el proceso educativo no solamente se reactivaron los conocimientos tradicionales al interior del aula sino que también se fortaleció desde la pedagogía la misma estructura política del CRIC (CRIC, 2004).

En esta misma dirección se podrían resaltar las experiencias relatadas por Luis Guillermo Vasco (1998), en las que a partir de este mismo proceso de recuperación territorial en el sur de Colombia, el Pueblo Guambiano constituyó un comité de historia que perseguía en la búsqueda de los relatos de los(as) mayores(as) la recuperación histórica del territorio y la apropiación del espacio por parte de sus ancestros.

A raíz de las inquietudes acerca de ¿qué hacer con las tierras recuperadas? El Pueblo Guambiano quien recibía el acompañamiento de un grupo de docentes y estudiantes universitarios denominado "Solidarios con las luchas indígenas", logró constituir el comité de historia el cual se había consolidado para recuperar a través de la oralidad los modos en los cuales se trabajaba la tierra. En el marco de un reconocimiento previo en donde se aceptaba que la memoria histórica se encontraba en la palabra de los(as) mayores(as) y la historia estaba ubicada en el mismo territorio, los guambianos comenzaron a grabar los conocimientos de los(as) mayores(as) y recorrer el territorio para identificarlo.

En este sentido, las autoridades del pueblo guambiano se dirigieron a buscar la colaboración del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco y de otros(as) docentes y estudiantes para fortalecer los procesos de documentación a partir de la etnohistoria y la arqueología. En este caso los guambianos fueron los que dirigieron la investigación, legitimando de este modo lo que ellos ya conocían y habían caminado a partir de la arqueología y la etnohistoria.

En palabras de Vasco, las luchas de los guambianos y su proceso de recuperación de la memoria histórica le facilitaron acompañar desde la investigación antropológica esta lucha reivindicativa. Aquí la praxis se convirtió en la teoría local-comunitaria, en palabras del autor: “los guambianos son una sociedad muy distinta de la embera-chami. Allí había una organización, una lucha, una movilización de la gente, un trabajo previo de muchos años y, por lo tanto, había bases materiales e históricas que permitían un mayor encuentro y confrontación del pensamiento” (Vasco, 200:35).

Este trabajo en el que participaron los guambianos, docentes y estudiantes se consolidó desde las expectativas e intereses de la comunidad. Debido a esto la investigación, revisión de bibliografía, elaboración del proyecto y recolección de la información, se materializó al interior del territorio. En este sentido lo que se trabajó y se conceptualizó en el campo se utilizaba para comprender los fenómenos histórico-político de la sociedad guambiana. Los caminos de la oralidad y el reconocimiento de la memoria en estas tres experiencias fueron solidificando lentamente las bases de construcción colectiva-comunitaria de un movimiento indígena que en el contexto de la vida nacional, comenzó a intensificar la lucha por la búsqueda del reconocimiento de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas en Colombia y de la autonomía de sus territorios al interior de un marco legal establecido.

3.5. La autonomía territorial arhuaca en el debate de las autonomías

La comprensión propia de lo que los arhuacos reconocieron, vivieron y nombraron como autonomía territorial, ¿podría ser un reflejo de una discusión que marcó el surgimiento de una etapa en la que el concepto de la autonomía se utilizó como el trampolín de nuevas plataformas discursivas reivindicativas? o ¿la apropiación de esta categoría logró acomodarse de manera espontánea en las reclamaciones de los arhuacos en una coyuntura específica? Las respuestas a estos cuestionamientos tendrían que comenzar por develarnos en primer lugar en

donde se podría situar la autonomía territorial arhuaca en el debate que se ha ido construyendo en la práctica con respecto a lo que hoy en día se (re)conoce como autonomía.

La conceptualización de la autonomía se ha visto concebida desde diferentes enfoques, los cuales han tratado de explicar cómo a partir de las reclamaciones individuales y colectivas en contra de un orden sociopolítico establecido, se constituyen los cimientos de la acción colectiva. Partiendo de este hecho, podemos observar cómo las reivindicaciones de los pueblos indígenas utilizaron en sus argumentos la categoría de la autonomía, para intentar legitimar el reconocimiento de las autoridades políticas-espirituales e instituciones propias al interior de un determinado territorio.

3.5.1. Algunas precisiones conceptuales y prácticas de la autonomía.

La categoría de la autonomía se puede concebir desde diferentes experiencias organizativas como lo son, la resistencia, la solidaridad, el autogobierno y la acción colectiva. En cuanto a la autonomía como resistencia, los aportes de Claudio Albertani (2009) muestran como los procesos sociales que se autodefinen como autonómicos establecen sus plataformas discursivas contra un orden establecido que se materializa en lo económico, social, cultural y político, de acuerdo a esto las resistencias se articulan en el marco de la autonomía para soslayar o socavar los diferentes órdenes, “es la lucha de los proletarios contra la proletarianización, de los individuos contra la dominación, de los indígenas por el territorio, de las mujeres por el cuerpo” (Albertani, 2009:18).

En este sentido y en palabras de Massimo Modonesi (2009), estas luchas, resistencias o reivindicaciones se encuentran perfectamente articuladas en el mito movilizador de la autonomía, el cual se convierte en un instrumento capaz de configurar ciertas pautas organizativas al interior de cualquier movimiento social, “la autonomía aparece como la parte proyectiva del proceso de conformación del sujeto colectivo, es decir, como la condición del sujeto que, emancipándose, dicta sus propias normas de conducta”(Modonesi, 2009: 71).

Siguiendo en la misma dirección Raymundo Mier (2009) establece que la autonomía genera vínculos y solidaridades específicas, las cuales se van convirtiendo paulatinamente en responsabilidades, estas características pueden llegar a solidificar la acción colectiva, sin embargo y en contraposición con los argumentos de Modonesi, el autor determina que la institucionalización del movimiento paraliza la vitalidad del proceso autonómico, debido a que el recurso de la autonomía se establece en contraposición a cualquier normatividad u orden

establecido, "la autonomía es ajena a las pautas simbólicas y de acción centradas en la voluntad de identidad como matriz ordenadora de las estrategias de control. Surge de la creación de articulaciones múltiples entre sujetos sociales. Es una trama que se gesta, un entrelazamiento de vínculos que ocurren, que advierten para dar forma y estructura a la experiencia colectiva" (Mier, 2009: 95).

Retomando esta particularidad de la autonomía, Harry Cleaver (2009) insiste en que la característica principal de la autonomía es la del autogobierno y la autodeterminación, elementos que se fundan al interior de las colectividades para establecer redes de entendimiento mutuo que solidifican un proyecto político capaz de estrechar sendas luchas de resistencia contra sistemas de dominación. En palabras de Cleaver, por autonomía "entiendo una cualidad o estado de autogobierno o autodeterminación; no el individuo racional autoproducido y auto determinado que construyó la ilustración, sino más bien, una variedad de colectividades autodefinidas, integradas por individuos socializados" (Cleaver, 2009: 25).

De acuerdo a esto el autor identifica la existencia de una trayectoria autonómica, cuyo origen se reconoce a partir de los aportes de Carlos Marx quien establece como la clase obrera en su lucha histórica contra el sistema capitalista podrá llegar a constituir una verdadera autonomía. Por otro lado y con el desarrollo de la nueva historiografía las luchas populares de las revoluciones del siglo XX (Rusia, México, China) comenzaron a ser documentadas identificándose de este modo los procesos de resistencias locales y por ende las autonomías subalternas.

Dentro de esta trayectoria también se reconocieron otras formas de autonomía, como el movimiento de trabajadores de base en Francia, Estados Unidos e Italia contra los burócratas sindicales; la lucha de la comunidad negra y el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos; el levantamiento de los estudiantes contra el sistema educativo; la lucha de las mujeres contra el sistema patriarcal (Cleaver, 2009) y lo que Bengoa (2000) denominaría la emergencia del movimiento indígena en América Latina

3.5.2. El movimiento indígena y la conceptualización de la autonomía indígena.

Se puede mencionar entonces, que la identidad indígena se ha visto transformada en los últimos años, producto de la influencia directa e indirecta de fenómenos externos que en el contexto económico y político han desencadenado una serie de cambios en los discursos y las prácticas de los pueblos indígenas en América Latina, estos contextos son analizados por José

Bengoa (2000) quien considera cómo a partir del desarrollo y la influencia de la globalización; la guerra fría y los procesos acelerados de la modernización, los discursos sobre la identidad tradicional se han ido incrementando. Profundizando aún más sobre este punto la antropóloga mexicana Xochitl Leyva (2001) observa como los discursos indígenas mexicanos y latinoamericanos se han ido nutriendo de los diferentes referentes legales, políticos, éticos y morales en el transcurso de las décadas de 1960; 1970, 1980 para dotarlos de sentido, resignificarlos y utilizarlos en pro de sus reivindicaciones particulares las cuales comenzaron lentamente a agruparse al unísono de la categoría de la autonomía, concepto utilizado en otros contextos y por diferentes movimientos sociales los cuales reclamaban otro tipo de demandas. En el paulatino desarrollo discursivo del movimiento indígena mexicano y latinoamericano el lenguaje de los derechos humanos por ejemplo se comenzó articular a las peticiones de las organizaciones indígenas que bajo un contexto particular emplearon el lenguaje de los derechos como plataforma de defensa, apelando a instituciones intergubernamentales tales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

En esta misma medida con la constitución de lo que Leyva (2005) denominaría, “la gramática moral centrada en los derechos sociales, económicos y políticos para el reclamo de formas alternativas de inclusión a la nación” (2005:281), el discurso de la ciudadanía étnica se fue consolidando como el referente central de las demandas del movimiento indígena mexicano. Estos discursos y demandas son el resultado de arduos procesos de resistencia en donde según Leyva (2005) se fueron estableciendo diálogos históricos entre el indianismo, el indigenismo y el movimiento indígena. A pesar de sus diferencias, la interrelación del discurso indianista, concebido como la ideología de los movimientos indígenas y el indigenismo considerado como la ideología paternalista del Estado, posibilitó la configuración discursiva de un movimiento indígena mexicano que al ir conjuntando las ideas, focalizó su lucha a partir del impulso de la política del reconocimiento, la cual ya venía siendo discutida en el ámbito internacional de manera

Bajo este postulado se puede decir que los procesos de relacionamiento de las comunidades se ven alterados o modificados por las dinámicas de la globalización. Tomando en cuenta esto Bengoa (2000) establece que la globalización ha generado discursos de identidad y movilizaciones por la autonomía de los grupos minoritarios. En este mismo sentido Araceli Burguete (2010), trae a colación esta discusión para enmarcar a la autonomía al interior de un “ nuevo paradigma” en las luchas por la descolonización de los pueblos indígenas en América Latina.

Con el fin de demostrar esta afirmación la autora propone tres tipos de disputas para comprender el proceso constitutivo de lo que se reconoce hoy en día como autonomía indígena, en primer lugar y al establecer cómo fue surgiendo el discurso de la descolonización, producto del enfrentamiento entre el paradigma de la autodeterminación de los pueblos contra el paradigma de la colonialidad, se fue consolidando en segundo lugar el discurso de la resistencia indígena, cuyo objetivo intentaba cuestionar desde el paradigma de la autonomía el paradigma de la asimilación/integración, con respecto a esto, en tercer lugar el paradigma de la autonomía se enfrentó contra el paradigma del multiculturalismo, en donde las organizaciones indígenas buscaron la reconstitución de sus derechos como pueblos indígenas.

El paradigma de la autonomía se encontraba en formación, pero en esta trayectoria Burguete (2010) identifica su transformación a partir de dos dimensiones, "una primera dimensión fue la que se desplegó en los años sesenta y ochenta en el ámbito de lo jurídico internacional, autonomía como fin; la segunda dimensión incorpora la propuesta autonómica que emanó y fue desarrollada desde los teóricos y los liderazgos de las organizaciones indígenas; El paradigma autonómico ha dejado de ser una producción teórico-política " desde arriba" , desde sus líderes, para materializarse en prácticas y discursos locales y formar parte de los imaginarios sociales; y con ello resignificarlo nuevamente en las luchas por la reconstitución de los pueblos" (Burguete, 2010: 87-88).

Mucho antes Héctor Polanco y Consuelo Sánchez (1999) habían señalado que el concepto de la autonomía indígena se encontraba ligado con la noción de pueblos y libre determinación, en este sentido la tipología de la autonomía estaba ligada con el reconocimiento legal internacional y nacional de las comunidades indígenas dentro de un marco normativo más amplio que las legitimará como Pueblos, en palabras de Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado (2008), la autonomía indígena se concibió como un proceso político de intermediación en donde, " converge un conjunto de derechos, aspiraciones históricas y prácticas de gobernanza que tienen como propósito la afirmación colectiva de la identidad étnica, la defensa de la tierra, el territorio, la cultura y la autodeterminación, concebida como el derecho de autogobernarse y decidir sobre su propio destino en tanto pueblos indígenas y comunidades socioculturales diferenciadas" (2008:194). En este proceso político de intermediación, la construcción del concepto de la autonomía indígena y su reproducción en el marco normativo internacional y nacional ha solidificado un proceso de descolonización cultural en el marco de la ley y de acuerdo a esto ha desestructurado aquellos elementos que componen el supuesto de la homogeneidad cultural (Kuppe, 2010).

Al interior del debate que se comenzó a consolidar en torno al reconocimiento de las comunidades indígenas como pueblos al interior de las Naciones Unidas en 1961, se fueron construyendo nuevos discursos legales y académicos (ver Stavenhagen y Bonfil Batalla, entre otros) que justificaban desde la historicidad, la territorialidad y las formas propias de organización social, el reconocimiento que tenían estas de identificarse como pueblos. Estos aportes conceptuales según Burguete (2010) entremezclados con la normatividad solidificaron las bases argumentativas de los nuevos liderazgos indígenas para reclamar, “el derecho a la restitución de sus derechos de autodeterminación, en tanto “pueblos originarios”, fundando derechos ancestrales sobre los territorios que ocupan; cuestionando el modelo de Estado-Nación y el principio del derecho internacional de un Estado-un pueblo-una nación” (2010:74).

De acuerdo a esto el concepto de la autonomía territorial fue utilizado por los movimientos indígenas en países como Colombia, Nicaragua y Ecuador para legitimar desde el orden legal la constitución de una entidad territorial capaz de solidificar una jurisdicción administrativa “propia” dentro de los límites jurídicos del Estado, por este motivo “la autonomía territorial al contrario de la descentralización o la regionalización requiere de la creación de una jurisdicción étnica indígena (o multiétnica) legalmente reconocida como parte del orden administrativo-político estatal, en cuyo interior se establecen autoridades propias (o se crean nuevas entidades) en donde los pueblos indígenas ejercen el derecho a la autodeterminación” (González, 2010: 38).

Bajo esta perspectiva, el discurso de la autonomía territorial fue utilizado para justificar desde el marco legal, la territorialidad indígena y con ella salvaguardar los diferentes territorios, cuyos lugares significativos determinan la estructura política, económica, social y cultural de estos pueblos. Con relación al Pueblo Arhuaco, la defensa del territorio ancestral y el equilibrio de los lugares sagrados les permitieron a nivel local, departamental y nacional demostrar la existencia de un proceso histórico, en el que se constituyó el territorio a través de la apropiación y producción social del espacio habitado.

Con la legitimidad de esta territorialidad se fundamentó el discurso de la autonomía territorial, íntimamente ligada con la preservación de la cultura, representada en sus instituciones y autoridades. En el marco de esta discusión, prevalecía una fisura en el sistema político y jurídico del Estado colombiano en materia territorial, que evidenciaba una contradicción evidente. Por un lado se reafirmaba en la carta constitucional de 1991, el derecho

a la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas, pero por el otro se acrecentaban los títulos para la exploración y transformación de estos territorios.

Si bien con la ocupación militar del cerro Inarwa, el territorio arhuaco aún no había sido reconocido por el gobierno nacional y la legislación existente no planteaba todavía la discusión acerca de la autodeterminación y autonomía, las autoridades arhuacas comenzaron a reclamarlo en el momento de la ratificación de estos derechos colectivos. Desde este momento se fueron erigieron nuevos procesos de reclamación territorial, los cuales reflejaban el comienzo de una nueva época, en la que las demandas-exigencias de los pueblos indígenas contenidas en el lenguaje de los derechos humanos, se institucionalizaron, incrementándose de este modo los procesos de negociación y concertación en espacios constituidos por el gobierno nacional. Tomando en cuenta este aspecto y al redefinirse una nueva propuesta de exigencia autonómica en el marco de la defensa, delimitación y saneamiento territorial, habría que determinar e identificar el contexto particular en el que se desarrollaron estas demandas en las que claramente se consolidarían los puntos que determinarían la actual reclamación del cerro Inarwa.

INTERLUDIO. La coyuntura: tiempos de concertación y salvaguarda territorial

El presente apartado tiene como fin específico establecer una descripción general del contexto actual de la región en términos económicos, políticos y sociales. Todo esto para descifrar de manera particular algunos de los efectos de estos hechos en el comportamiento individual de algunos líderes arhuacos y las decisiones colectivas tomadas en función de salvaguardar el territorio ancestral, por causa del avance de nuevos proyectos de desarrollo en esta zona. Desde esta perspectiva y al ubicar en el tiempo, el momento en el que se está desarrollando la reclamación del cerro Inarwa, no se deben perder de vista los fenómenos sociopolíticos nacionales y regionales que determinaron el curso de las negociaciones y las estrategias generadas para conseguir el derecho comunitario sobre esta montaña.

Para introducir este fragmento contextual, debo mencionar que esta narrativa no hace parte de ningún capítulo y al utilizar la figura musical del interludio, reconocida por ser una sección dentro de una canción que conecta dos partes sobresalientes, consideré pertinente plasmar en unas cuantas cuartillas la información necesaria para presentar la temática que persigue el capítulo 4, centrada en la mirada que obtuve del proceso de solicitud colectiva del cerro Inarwa. Por consiguiente y al son de esta “breve composición” se identificarán las principales problemáticas que determinaron el curso de mis notas de campo, anotaciones producidas a la luz de un contexto específico y elaboradas al interior de una coyuntura precisa en el seno de la organización política del Pueblo Arhuaco.

Con el fin de profundizar y esclarecer el significado de lo que se entiende en este texto como coyuntura, quisiera comenzar por identificar la situación que me llevó a escuchar este término por primera vez. Al finalizar mi estancia de campo en el territorio arhuaco, me desplazé hacia la casa de la lideresa Leonor Zalabata, con quien había tenido la oportunidad de hablar mucho antes de mi salida hacia México. Gracias a ella pude llegar a entender en parte la manera en la que los líderes del Pueblo Arhuaco se iban relacionando con los funcionarios del gobierno colombiano en el año 2011.

En estos tiempos pude observar como los distintos puntos u obligaciones se analizaban en asamblea, se hacían las consultas pertinentes con los mamos para ubicar la temporalidad del proceso que se comenzaba a construir. Con todo esto, los tiempos del gobierno comenzaban a

quedar en un segundo plano y los de la comunidad sobresalían por encima de las disposiciones de cualquier decreto o resolución jurídica.

En esos momentos, Leonor me decía: “antes de comprometernos con el gobierno tenemos que comprender en todas sus dimensiones el sentido de cualquier programa, plan o política gubernamental, en esto nos podríamos tardar” (Diario de campo, 2013: 174-175). Pasaron los años y cuando regresé nuevamente al territorio arhuaco en el año 2013, quería conversar con Leonor para entender la reclamación del cerro Inarwa. Por algunos inconvenientes no pudimos encontrarnos al principio de mi llegada, pero mientras pasaban los días y los meses, logramos ponernos en contacto. Cuando nos vimos le conté algunas de los hechos que había presenciado en torno a esta reclamación, los constantes desplazamientos de los líderes hacia la ciudad de Bogotá, los innumerables compromisos que se debían llevar a cabo en los tiempos establecidos por el gobierno.

Leonor me observó, se tomó un tiempo para hablar y luego de esto me dijo: “estamos pasando por una coyuntura, pero toda coyuntura pasa, en los 60’s la lucha por la tierra se dio para recuperar nuestro territorio, ahora la tierra se busca para extenderla con otros fines de producción, es difícil tener una idea clara acerca del gobierno propio cuando desde afuera están llegando tantas cosas, más que todo el dinero. Aquí lo que nos debe mover es el territorio” (Diario de campo, 2013: 174-175) Inmediatamente, me puse a pensar en los retos que se veían venir a futuro y mentalmente comencé a hacerme muchas preguntas en torno a la manera en la que el Pueblo Arhuaco podría resolver cada uno de los compromisos que se estaban adquiriendo con el gobierno colombiano, ¿cómo llegar a enfocar la atención en el territorio, cuando desde afuera estaban llegando nuevos proyectos y las políticas públicas con enfoque diferencial se estaban concertando en espacios en donde la institucionalidad predominaba? A esto se estaba refiriendo Leonor cuando de manera directa me indicaba el momento coyuntural por el cual estaba pasando su pueblo.

En esto, Leonor Zalabata continuó elaborando sus argumentos y sin quererlo me fue respondiendo algunos de los tantos cuestionamientos que pasaban por mi mente, ella creía que antes de distanciarse del sistema había que conocerlo, en sus palabras mencionaba,

Me parece más grave cuando no hemos entrado en ese mal, no hemos entrado en ese remolino, en ese huracán, que destruye, que bate, que remueve las cosas, pero no conocer eso también es un riesgo enorme. Cómo es y por qué es así, para que sirva eso, no habría gente que pudiera cuestionar un sistema por ser distinto, entonces vale la pena hacer el esfuerzo para conocerlo. Bueno ahora hay quienes se quedan en eso y están viendo la cosa de tal forma, entonces uno sigue viendo que el mundo se está desarrollando y yo no quiero ser pesimista y de pronto hay quien quiere negarlo, la población está creciendo pero la cultura no, la naturaleza no está

reproduciendo su gente para protegerse, ahora es la industria la que está sacando, pero que no se conozca eso sería peor, entonces estar o no estar es un interrogante (Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

Esta era la percepción de Leonor sobre la actual coyuntura, el dilema que se había comenzado a discutir acerca de permanecer o no en el sistema político colombiano, de recibir el apoyo institucional o ignorarlo, de concertar las políticas públicas atendiendo el plan de desarrollo nacional o desatender las obligaciones gubernamentales rechazando sus derechos constitucionales. La conversación me suscitó tantos cuestionamientos que sin pensarlo llegó la noche y no quería irme de la casa de Leonor y mucho menos regresar a México.

Al despedirnos nos hicimos la promesa de que nos volveríamos a ver, le agradecí por todas sus palabras y me fui a alistar la maleta. Al día siguiente, tomé un taxi y me dirigí hacia el aeropuerto de la ciudad de Valledupar, cuando me disponía a abordar el avión, vi que en la sala de espera estaba uno de los hijos de Leonor, de repente recordé algunos episodios de mi último viaje a la ciudad de Bogotá en donde me encontré con un viejo amigo arhuaco llamado Kaso Kaku Maestre, quien tomaría el mismo vuelo para atender en la capital del país ciertos compromisos concertados con el gobierno nacional. Al igual que Kaso, el hijo de Leonor debía estar en Bogotá con el fin de reunirse con otros delegados indígenas, para consolidar una propuesta unificada en el marco de la Mesa Nacional de Concertación (MNC).

Mientras esperábamos ingresar al avión, él me mencionaba lo difícil que era articular e unificar una propuesta cuando cada pueblo tenía su forma particular de ver las cosas, -tanto proyecto nos tiene divididos- decía. Aquí pude acordarme de una conversación que sostuve con un líder del pueblo Kankuamo, quien me contaba las tensiones presentadas entre su pueblo y los arhuacos por los recursos que provenían del Estado colombiano. En esta medida y al recordar que mi trabajo de campo se había consolidado al interior de la MNC, comencé a elaborar ciertas conclusiones que me llevaban a pensar en las oportunidades que este espacio había impulsado en torno a la participación que comenzaban a tener los pueblos indígenas para diseñar políticas públicas con enfoque diferencial, sin embargo también podía darme cuenta como este mismo escenario empezaba a desviar la lucha del movimiento indígena colombiano, que desde su nacimiento promulgó sus discursos y acciones en pro de la recuperación de las tierras y la legitimación-ampliación de los resguardos.

Principalmente y producto de la irrupción de una serie de movilizaciones entre 1996 y el 2008¹⁹, el movimiento indígena colombiano buscó por las vías de hecho y del derecho amplificar los mecanismos de interlocución con las instituciones del Estado colombiano, para reafirmar algunos de los derechos colectivos plasmados en el pacto constitucional del año 1991, derechos que habían comenzado a ser vulnerados por diversos factores tales como el abandono institucional y los efectos del conflicto armado. Con base en esto, el gobierno nacional se sentó a dialogar con los líderes, senadores y ex constituyentes indígenas para consolidar una solución que le diera respuesta a las distintas demandas. Según Aura Puyana (2012), “transcurridos 46 días, el Ministro del Interior y los indígenas acuerdan constituir los tres escenarios de interlocución bipartida, CNDHPI, CNTI y Mesa Nacional de Concertación, a quienes define composición y funciones en los Decretos 1396 y 1397 de 1996” (Puyana, 2012: 18)

Con la ratificación de este Decreto, se fueron consolidando las primeras reuniones entre los funcionarios del gobierno y los representantes de las organizaciones indígenas para formalizar la instauración de la MNC, cuyos objetivos buscaron principalmente la generación de un espacio que lograra concertar las políticas de las instituciones gubernamentales, con las demandas de las organizaciones indígenas frente a las siguientes temáticas, “ biodiversidad, recursos energéticos y conocimiento tradicional; recursos naturales no renovables; inversión social; participación, concertación y adecuación institucional” (Puyana, 2012:20) .

De este modo, “se instaló la primera sesión de la Mesa Permanente de Concertación en el año 2008 en presencia de las Entidades Nacionales, Organizaciones Indígenas Nacionales, delegados de la Macro regionales y organismos de control” (Ministerio del Interior, 2008: 1). En esta misma medida y en el transcurso de múltiples reuniones, se consolidaron 4 comisiones técnicas mixtas que actualmente se encuentran funcionando, “la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación para la Educación de los Pueblos Indígenas (CONTCEPI); la Comisión Técnica Nacional de Salud Propia e Intercultural Indígena; la Comisión Nacional de Territorios Indígenas; la Comisión Nacional de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas” (Puyana, 2012:22).

¹⁹“la toma de la sede de la Conferencia Episcopal en Bogotá, durante más de un mes, en 1996; el bloqueo de la carretera Panamericana, en junio de 1999; las llamadas operaciones de liberación de la Madre Tierra, reanudadas a partir de 2005 en el norte del Cauca; así como la gran marcha, conocida como Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la dignidad, realizada en septiembre de 2004; la Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular, iniciada el 12 de octubre de 2008” (Laurent, 2010:53).

De acuerdo a esto, en el marco de esta coyuntura y este espacio de concertación, mientras me encontraba trabajando en la oficina de la CIT en la ciudad de Valledupar, se me hizo habitual ver salir a los líderes arhuacos con rumbo a la ciudad de Bogotá para programar, acordar y consensar decisiones establecidas en el margen de este escenario institucional. Tuve que presenciar como los delegados de la CIT se desplazaban al territorio arhuaco para socializar algunas de las temáticas tratadas en la MNC, muchas veces notaba como las personas de la comunidad no comprendían porque cada semana estos representantes llegaban con un tema distinto y un funcionario del gobierno diferente.

La conclusión que me quedaba era que el espacio de concertación constituido al interior del campo hegemónico (Rosberry, 1994) del poder político del Estado colombiano, si bien abrió un escenario de interlocución directa con el Estado, en el caso del Pueblo Arhuaco llegaba a dificultar la articulación entre los tiempos de la CIT que respondía a los acuerdos generados en la MNC y los de la comunidad que se regía por la ley tradicional.

Esto siempre me mantuvo en un estado de prevención, ya que al revisar la situación actual en el seno de lo que se podía entrever al interior de la MNC, el aparato burocrático del Estado colombiano, sus tiempos y sus dinámicas organizativas empezaban a desenfocar a las mismas organizaciones indígenas, desviándolas de los temas centrales acerca de la ocupación y el despojo de sus territorios, que en el caso de la SNSM se han acrecentado por los intereses de las empresas mineras. En este marco se podrían comenzar a comprender los efectos de un contexto socioeconómico que influía de manera directa en las decisiones de las instancias políticas del Pueblo Arhuaco. En ese sentido y si no lograba entender este contexto tampoco podría llegar a analizar la coyuntura en la que se encontraban en este momento.

Por ejemplo con el establecimiento del plan denominado, “cordón ambiental y tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta” (Munera, 2009), el cual buscaba mitigar los impactos del conflicto armado y superar la crisis humanitaria en la región, se construyeron 9 poblaciones indígenas denominadas “ pueblos talanquera” en lugares estratégicos de la SNSM (Munera, 2009), todo esto con el fin fortificar una estrategia de control cívico-militar que permitiera lograr una recuperación integral del territorio, vinculando a la población indígena con las políticas sociales del gobierno del ex- presidente Álvaro Uribe Vélez. En la misma dirección en las que se comenzaban a establecer estas relaciones, se consolidaba la agenda de “competitividad del Caribe” en la que se proyectaba la implementación de megaproyectos (puertos, represas y vías) y la explotación de recursos hídricos, ambientales, agroindustriales y turísticos (Munera, 2009).

En el caso específico del Pueblo Arhuaco, se acrecentaron las problemáticas generadas en primer lugar por el conflicto armado y la presencia de las fuerzas militares, pero también por la creación de entidades administrativas ajenas, tales como el municipio de Pueblo Bello, el cual se encuentra en los límites del resguardo arhuaco. En palabras de Zalabata (2007), “el gobernador del Cesar impulsó la creación del municipio legalizando las tierras expropiadas por el conflicto armado” (2007: 38).

De esta misma manera, se gestionaron los permisos para llevar a cabo la construcción de la represa del río ranchería, el puerto multipropósito de Dibulla y la represa de besotes, esta última esperaba “abastecer de agua a 500,000 habitantes. Se esperaba sembrar palma africana en una extensión de tierra de 14,000 hectáreas, intentando desabastecer a los arhuacos ya que allí se siembra yuca y árboles frutales” (Zalabata, 2007:39-40). Cabría mencionar que este proyecto no pudo llegar a constituirse debido a la presión ejercida por los(as) arhuacos(as) quienes demostraron que la represa se construiría al interior de los límites de la Línea Negra.

El fortalecimiento de una política económica fundada en los preceptos del modelo neoliberal, cuyos referentes se han constituido con el incremento del libre comercio, la inversión extranjera directa, la construcción de infraestructura y sobre todo la explotación de los recursos ambientales, nos permite precisar como la realidad sociopolítica del Pueblo Arhuaco no se puede alejar del impacto que estos factores han ocasionado al interior del país y de los diferentes departamentos, sobre todo los que reciben de manera directa los recursos de la exportación de minerales, este es el caso del departamento del Cesar.

Bajo esta dinámica, los pueblos indígenas de la SNSM no pueden ignorar y desatender un contexto en el que los altos índices de pobreza, el desabastecimiento alimentario, los efectos del conflicto armado, la crisis humanitaria y el deterioro de los ecosistemas por el incremento de los megaproyectos repercuten de manera directa e indirecta en las diferentes poblaciones. En el caso del Pueblo Arhuaco estos hechos han incrementado el nivel de vulnerabilidad social y territorial, factor que los ha llevado a establecer en las diferentes épocas relaciones de interlocución con el gobierno colombiano con el fin de salvaguardar los intereses comunitarios.

En la actualidad y al traer a colación las palabras de Leonor Zalabata, los(as) arhuacos(as) se encuentran transitando una coyuntura en la que a partir de la implementación de las políticas económicas en el departamento del Cesar, han tenido que desarrollar los mecanismos necesarios para saber articular las estrategias legales con el uso de las prácticas políticas-culturales tradicionales con el único fin de defender el territorio ancestral , preservar

el modelo colectivo de la autonomía arhuaca y establecer una barrera que les permita llegar a protegerse de la población cesarense que día tras día ve a los(as) arhuacos como una amenaza para el desarrollo económico de la región.

CAPITULO 4. Múltiples luchas de reclamación del Cerro Inarwa

Las palabras de Leonor Zalabata fueron tan contundentes y acogedoras que las marcas de la causa que había acompañado durante 4 meses se hicieron más visibles. Las múltiples luchas de reclamación del cerro Inarwa, en el sentido político-jurídico y cultural parecían articularse al interior de lo que Leonor denominaba proceso, conjunto de sucesos históricos que explicaban la apropiación territorial del Pueblo Arhuaco. Los sucesos que había visto en mi corta estancia de campo no se podían leer de manera aislada, se encontraban conectados a una cadena de hechos en donde el territorio sobresalía como el centro de la discusión.

La incesante búsqueda de las reclamaciones del Inarwa llevadas a cabo en el marco de este proceso, aparecían y se desvanecían, sin embargo se proyectaron de manera directa e indirecta durante mi estancia de trabajo. El reflejo de estas estrategias, es el que se describirá en el capítulo, espejo de mi mirada acerca de este hecho puntual. Antes de identificar las acciones y discursos puestos en marcha para llevar a cabo esta reivindicación particular, subrayaré algunos de los elementos que me permitieron capturar estas notas de campo, mencionando a las personas que estuvieron conmigo en esta etapa del camino²⁰, el cual se construyó en los diferentes espacios tales como la MNC, la oficina de la CIT y las regiones de Nabusimake y Simonorwa. Mi visión será contrastada con la de algunos(as) jóvenes(as) y mayores(as) arhuacos quienes me ayudaron a divisar un mejor panorama, ubicando de este modo la reclamación en el proceso que Leonor me subrayó.

4.1. La problemática del Inarwa en el "Proceso arhuaco"

Volviendo nuevamente a reflexionar sobre el proceso arhuaco, no lograba comprender por qué la reclamación no avanzaba, se congelaban las discusiones y cuando esperaba observar una articulación entre la CIT y las instancias de gobierno comunitario, de repente todo se diluía. No entendía lo que estaba pasando y en el momento que tuve la oportunidad de platicar con Leonor, logré atar varios cabos sueltos que me indicaron la magnitud de un proceso que en palabras de Zalabata es:

²⁰Norey Izquierdo, mayor Jeremías Torres, Javier Torres Solís, excabildo gobernador Rogelio Mejía, mayor Sebastián Ramos, Gelter Zapata, Yuneiri Zalabata, Misael Robles, mayores de Nabusimake y Simonorwa, profesora Ibet Izquierdo, profesor Raúl Robles, Dwiningumu Robles, profesora Keybia Pacheco, Aice Rosado, Margarita Márquez, Hipólita Izquierdo, Leonor Zalabata.

Dinámico, propio y cultural, en donde las tensiones se van dando poco a poco, se aprueban se terminan, vienen otras tensiones y a veces el impacto es más hacia afuera, a veces es más hacia el interior, pero es una problemática que está viva permanente. Yo veo que eso nos hace creer todavía en el proceso, pero lo que sí es claro es que sí es un proceso, que tiene sus raíces en la tradición con la participación de los mamos y las autoridades tradicionales. Llegará el momento en donde los pueblos colectivamente tengan una apropiación directa del Inarwa para hacerlo efectivo, para que no se quede en lo abstracto o en lo denunciativo de la tradición. Materializar una acción en Inarwa significa una participación plena de las comunidades, de los mamos y de las autoridades y la ventaja es que ese cerro no va desaparecer nunca, la tierra siempre va estar ahí, los que cambiamos somos las personas, la tierra está y entonces por eso la cultura sigue siendo un factor importante para defender no solamente el Inarwa sino todo el territorio. Las nuevas generaciones, los niños y la conciencia de ser nos conducen a liberar al Inarwa. Yo pienso que es parte del proceso y pareciera ser que los arhuacos nunca hemos tenido afán por resolver una cuestión así, por la fuerza, por los golpes, a todo le llega un momento y todo lo que se siembra tiene cosecha, va madurar y cuando ya madure es que nos vamos a dar cuenta que ese era el momento (Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

Estas consideraciones me ayudaron a saber leer este proceso, un estadio más de la historia del Pueblo Arhuaco que se iba engranando de manera paulatina en el andamiaje del reconocimiento, recuperación y saneamiento del territorio ancestral. Esta reclamación llevaría tiempo, elemento con el que no contaba en mi proceso de investigación. En la comunidad de Nabusimake se hablaba de “apropiación colectiva de la reclamación”; el Zakuko mayor Tobías Torres me reiteraba la necesidad de consolidar paso por paso las bases para llevar a cabo esta exigencia. La recuperación del cerro Inarwa debía ser colectiva, la comunidad debía intervenir y esto tardaría. En palabras de Leonor, “una sola golondrina no conseguiría avisar el comienzo del verano” (Entrevista Leonor Zalabata, 2013).

Un grupo de personas no podrían llegar a solucionar una problemática central como la ocupación militar del cerro Inarwa, la comunidad tendría que tomar las riendas y al unísono de una reclamación colectiva elaborar las estrategias para fortalecer el proceso. Recordaba las palabras de Leonor cuando me decía -ese problema comenzó en el 60 pero yo lo veo muy difícil porque han existido expectativas, algunas fuerzas, pero no se ha convertido en un proceso comunitario como el que vivimos con los capuchinos, en donde se consolidó una sola fuerza- (Diario de campo, 2013).

La fuerza de la comunidad y su apropiación directa, encausaría por buen camino esta demanda, debilitando de este modo la expansión de la construcción de infraestructura al interior del territorio arhuaco. Esta comenzó con la instalación de las antenas de radiotransmisión militar en el año de 1962, se reforzó con la constitución de la carretera y se incrementó con la ampliación del batallón ubicado en el cerro Inarwa en el año 2006; la instalación de 400 antenas en la cumbre de la montaña y la puesta en marcha de una boca toma

ubicada en el nacimiento del río arroyo molino, la cual distribuye el agua a este complejo militar.

Mucho antes de desplazarme al territorio, podía leer en las noticias como las iniciativas reivindicativas de las autoridades tradicionales, los líderes y las lideresas no se hicieron esperar. Las estrategias que se desarrollaron en el marco de la reclamación de este importante lugar se presentaban en los reportajes noticiosos bajo dos líneas de acción, la primera sustentada en la apropiación del cerro por medio del trabajo espiritual y la realización de pagamentos y la segunda dirigida a emprender acciones jurídicas a nivel nacional e internacional para obtener la devolución de este sitio sagrado, el cual tendría que ser recuperado por la comunidad para restablecer el equilibrio de la SNSM.

Es por esto que la primera estrategia de recuperación registrada, evidenciaba la realización de varios pagamentos, los cuales en las palabras de los Mamos, las autoridades, los líderes y lideresas revitalizarían nuevamente la energía del cerro sagrado en términos físicos y espirituales (Anaya, 2012). Esta acción logró llevarse a cabo el día 20 de junio del 2012 en donde más de 600 indígenas permanecieron en el cerro Inarwa tres días acompañando el proceso de pago que los mamos comenzaron a realizar (Anaya, 2012).

En segundo lugar lo que se podía entrever en las líneas de estos breves reportajes, es que presentaba un panorama general de cómo las autoridades del Pueblo Arhuaco estaban emprendiendo una campaña de visibilización, estableciendo desde la legalidad una lucha “formal” de reclamación. Desde esta visión, se destacaba que la problemática había sido conocida por la Defensoría del Pueblo, quien reconoció la gravedad del asunto en la Resolución Defensorial 024 del 2002, igualmente la Corte Constitucional en el Auto 004, reconoció la afectación del Pueblo Arhuaco por la ocupación del cerro sagrado más importante del resguardo.

Desde esta perspectiva los mensajes de los líderes arhuacos que se podían extraer de las páginas de estos artículos de opinión, resaltaban que si bien las instituciones nacionales habían reconocido la gravedad de los hechos, no se desplegaron acciones legales concretas que asegurarán la devolución del cerro Inarwa (El Pilón, 2012). Por este motivo las autoridades del Pueblo Arhuaco llevaron esta reclamación ante la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU, en donde según el abogado defensor de los arhuacos “el Ejército estaría obligado a reintegrar los terrenos o a sujetarse a uso. Un solo mes de uso puede costar 33.000 millones de pesos” (El Tiempo, 2012).

Los diferentes actores involucrados en esta disputa, argumentaban desde cada una de sus visiones la vital importancia de su permanencia en la montaña. Por ejemplo, el ejército nacional como primer aspecto insistía en su derecho de permanencia en este lugar, ya que contaban con una escritura pública emitida por la Alcaldía de Valledupar en 1965, en donde el municipio le cedía a esta institución "5 hectáreas de El Alguacil" (El Tiempo, 2012). Así mismo legitimaban la construcción y defensa de las antenas como un elemento que justificaba el interés nacional, "si llegaran a atentar contra ellas se pondrían en riesgo las operaciones de la tropa y la navegación aérea. Todo eso se maneja allá" (El Tiempo, 2012).

Por otro lado, las empresas privadas que tienen acceso al cerro y tienen un contrato de arrendamiento con el Ministerio del interior en este lugar, aseguraban que su permanencia en el Inarwa no solo beneficiaba a la comunidad sino a toda la región, en este sentido la empresa de telecomunicaciones Telefónica, "aseveró que su infraestructura allí es "fundamental" para comunicar a tres departamentos y que " ha sido imposible hallar un punto con los mismos beneficios "(El Tiempo, 2012).

Pasando a los argumentos emitidos por los(as) líderes(as) del Pueblo Arhuaco, se destacaba que la apropiación de este cerro por parte del Estado Colombiano, no solamente generó una afectación a nivel social en torno a la vulneración de los derechos colectivos de este pueblo, sino que afectó las prácticas culturales realizadas por los mamos debilitando el equilibrio del mismo ecosistema.

Según Gerver Zapata Izquierdo, las autoridades tradicionales han manifestado que el daño ambiental en el cerro es evidente, la deforestación y la acumulación de basuras ha ido agudizando la problemática aún más (El Pílon, 2012). Con respecto a la vulneración de los Derechos Humanos, se han ido denunciando por parte de las autoridades arhuacas un sin número de agresiones por parte de las fuerzas militares que residen en el cerro en contra de la comunidad, extrayendo las palabras de la lideresa arhuaca Leonor Zalabata, "esta reclamación se ha venido haciendo siempre, nos consta desde los años 60 cuando se agudiza la instalación de esta base militar, esto siempre ha sido un problema, antes eran mucho más fuertes los reclamos por la violación de mujeres indígenas por parte de los militares, la pérdida y robo de animales, siempre se llevaron estas denuncias y nunca pasó nada" (Mendoza, 2012).

Al seguir los discursos de las partes enfrentadas, podía hacerme un panorama general de la situación, de la problemática, del conflicto, sin embargo no alcanzaba a precisar en detalle los efectos reales de esta ocupación militar al interior de las diferentes instancias de gobierno del Pueblo Arhuaco, razón por la cual me movilicé hacia el territorio en el mes de septiembre del año 2013, para comenzar a co-laborar en el proceso de reclamación territorial. Mi participación debía empezar a consolidarse en primer lugar en los espacios de la CIT ubicados en la ciudad de Valledupar.

4.2. Escribiendo la reclamación del cerro Inarwa

Con el fin de comprender algunos de los elementos relacionados con la fase actual de la reclamación del cerro Inarwa, fui llevando diariamente un registro de mis actividades en una pequeña libreta. Estos apuntes escritos, los iba transcribiendo en las horas de la noche en un cuaderno de pasta dura que nos ayudaría a proteger la información de las inclemencias del tiempo, así nos lo habían recomendado en la escuela. De esta misma forma, en la primera hoja plasmé un mensaje que me había enviado Xochitl a mi correo electrónico, el cual me sirvió de referente a lo largo del tiempo, la sugerencia me expresaba lo siguiente: “Edgar, no entres demasiado solo en tu megaviaje interior, sino describe el cómo vas haciendo las cosas, no hagas una minuta de cosas técnicas, has una descripción de cómo vas llevando a cabo los encuentros, qué pasa en ellos, cómo vas avanzando en el hacer mismo de la investigación, esto se hace cada día de una manera realista, no demasiado larga pero sí precisa, clara y sistemática” (Xochitl Leyva en Diario de Campo, 2013).

Siguiendo estas recomendaciones, describí de manera puntual y detallada una serie de eventos y situaciones, en los que iban apareciendo un sin número de actores, con los cuales me relacionaba de manera esporádica o permanente al interior de los diferentes escenarios en donde me encontraba. Allí además de plasmar mis respectivas interpretaciones acerca de lo que empezaba a comprender, también fui dejando todos mis sentimientos positivos y negativos: alegrías, tristezas, frustraciones, etc. Al entrelazar mis argumentos reflexivos con mis emociones, descubrí que empezaba a hacer parte del proceso señalado por Leonor Zalabata. En este sentido no me sentía como un observador, sino como un colaborador de esta demanda puntual. En este caminar, me encontré con viejos(as) amigos(as) arhuacos(as) y fui conociendo y compartiendo experiencias con otros(as).

La primera persona con quien pude volver a conversar, fue con el joven líder arhuaco *Norey Izquierdo*, con quien tenía una muy buena amistad y a quien respetaba profundamente por su sabiduría y nivel de análisis. Nos conocimos en la Universidad del Rosario. Norey había sido becado para ingresar en el programa de Ciencia Política y lentamente empezó a apoyar el trabajo del grupo de investigación en el que me encontraba trabajando, liderado por la socióloga Ángela Santamaría. Gracias a sus gestiones y preocupaciones por las problemáticas que afectaban de manera directa el territorio arhuaco, pudimos regresar a este espacio al cual habíamos tenido la oportunidad de visitar cuando nos invitó la lideresa Leonor Zalabata. Agradecí su invitación y la confianza de Ángela, quien me permitió desplazarme con un grupo de profesores(as) a la región de Nabusimake, para apoyar la instalación de las primeras sesiones de la EIDI, en donde se abordaron temáticas tales como participación política, derechos individuales y colectivos, soberanía alimentaria, memoria histórica, etc. Norey se encontraba trabajando con la CIT, desempeñando sus funciones en una dependencia conocida con el nombre de mesa técnica, instancia compuesta por profesionales arhuacos especializados en los campos del derecho y la ciencia política, quienes se encargarían de revisar, analizar e incidir en las decisiones de la MNC, articulando sus conocimientos técnicos con los aprendidos en el territorio.

En este espacio, como lo describí en el capítulo 3, gracias a Norey conocí al mayor *Jeremías Torres*. Su sabiduría sobre la Ley tradicional arhuaca (Ley Origen) fundamentaba el trabajo realizado por los profesionales arhuacos. Aunque no pude conocer sus funciones particulares en la mesa técnica, logré recibir sus enseñanzas en el territorio arhuaco, más precisamente en la región de Simonorwa, en donde la comunidad lo reconocía por su labor pedagógica, en la que sus conocimientos sobre el territorio posibilitaron la formación de nuevas generaciones en los campos de la sabiduría tradicional y el reconocimiento territorial. En esos momentos Jeremías era uno de los candidatos para ocupar el cargo de cabildo gobernador, sin embargo el voto de los mamos fue para el mayor José María Arroyo. Debido a sus respectivas obligaciones Jeremías no se encontraba de manera permanente en Simonorwa ya que constantemente se tenía que desplazar para cumplir los compromisos de la mesa técnica, vinculada al proceso de interlocución-concertación con el gobierno nacional.

Al desplazarme a la ciudad de Valledupar para dirigirme hacia el territorio del Pueblo Arhuaco, me encontré con *Javier Torres Solís*, otro de los jóvenes líderes arhuacos, a quien conocí en la EIDI, su interés por la historia de su pueblo despertó en mí una atención particular, ya que en esta fase me encontraba buscando en el AGN los documentos que

retrataban la época de reclamación formal acerca de la delimitación territorial. Javier me contó que su padre Ángel María Torres, había ocupado el cargo de secretario en la mesa directiva de la CIT en la década de 1990. En el mes de diciembre de ese mismo año, los integrantes de la mesa directiva se tuvieron que movilizar hacia la ciudad de Bogotá en donde se reunirían con algunos funcionarios del gobierno, pero las autoridades nunca llegaron. En el trayecto del camino fueron abordados por actores armados los cuales torturaron y asesinaron a su padre, al cabildo gobernador Luis Napoleón Torres y a Hugues Chaparro. Aunque las autoridades del momento culparon al Ejército nacional de los hechos, no se encontraron responsables.

Javier me decía que era muy importante lo que estábamos presentando con respecto a la historia de su pueblo, ya que según él si la memoria colectiva se perdía, las bases comunitarias se desvanecían. En este sentido se debían reforzar los mecanismos de aprendizaje para reconocer en la historia, las enseñanzas y acciones de los líderes arhuacos, que como su padre forjaron los cimientos del reconocimiento legal del territorio arhuaco. Aunque ya me habían presentado en alguna ocasión a *Rogelio Mejía Izquierdo*, cabildo gobernador del momento,



Fotografía 5: Cabildo gobernador del Pueblo Arhuaco. Rogelio Mejía Izquierdo. **Fotografía de:** Archivo la patilla.com

Javier me llevó a su casa para que pudiera hablar personalmente con la cabeza principal de la directiva central del Pueblo Arhuaco conformada por el secretario general, el tesorero, el fiscal y el mamo. Rogelio estaba culminando sus labores como cabildo gobernador, quien al mantener el estatus de representante legal del Pueblo Arhuaco, es el encargado de aprobar todas las decisiones internas, concertaciones con el gobierno y emisión de planes de inversión en materia de educación, salud. Antes de ocupar este cargo, Rogelio se había desempeñado como profesor comunitario, hasta que los mamos lo eligieron como la autoridad principal del Pueblo Arhuaco y de la mesa directiva, la cual establece y delinea los principios y objetivos de la CIT.

Al interior de las oficinas de esta organización, conocí al secretario *Sebastián Ramos*, de quien pude recibir sus conocimientos acerca del cerro Inarwa, a través de su discurso logré identificar la relación que une a esta montaña con el territorio ancestral en su conjunto. Al igual que el cabildo, Sebastián debía estar presente en la mayoría de los espacios comunitarios destinados para tomar decisiones internas, como también debía movilizarse hacia la ciudad de Bogotá para cumplir los determinados compromisos que solicitaban su presencia al interior de la MNC o en diferentes instituciones de gobierno.

Al centrar mi trabajo en la temática de la reclamación del cerro Inarwa el cabildo me relacionó con el asesor de la CIT *Gelver Zapata Izquierdo*, quien había estado trabajando por más de 14 años en la organización, asesorando a las diferentes autoridades en asuntos de carácter técnico más precisamente en temas relacionados con la implementación de políticas públicas con enfoque diferencial, en las áreas del territorio, la educación, la salud, el medio ambiente. En este sentido se le había asignado la responsabilidad de coordinar las estrategias de la reclamación del Inarwa, factor que me llevo a considerar todas sus recomendaciones en cuanto a mi trabajo en el territorio. Así mismo trabajé junto a *Yuneiri Zalabata*, sobrina de Leonor, quien al ser la encargada del área de comunicación en la oficina, debía apoyarnos en términos logísticos para consolidar las diferentes acciones planeadas.

Al encontrarme en el territorio, específicamente en la región de Nabusimake, tuve la oportunidad de pasar mis noches en la casa de la profesora *Ibet Izquierdo* y el profesor *Raúl Robles*, a quienes también conocí en el marco de la EIDI. En su casa me volví a encontrar con Misael quien todas las mañanas llegaba a trabajar en la granja de su hermano Raúl y también conversaba con Dwiningumu quien en tiempo de descanso en la universidad en Bogotá se dirigía a visitar a sus padres. La profesora Ibet Izquierdo era tía de Norey y a diferencia de su hermana mayor Luz Elena Izquierdo (madre de Norey) quien tuvo que salir de Nabusimake por las amenazas de los paramilitares, Ibet no se desplazó del territorio. Allí se encontraba trabajando como profesora en la primaria del “Pantano” al igual que su esposo el profesor Raúl Izquierdo, quien además de cumplir con las labores de la escuela, trabajaba diariamente en su granja, en la cual ha comenzado a cultivar los alimentos criollos de la dieta tradicional arhuaca.

En muchas ocasiones venía a visitarlos el mayor *Álvaro Torres*, con quien también tuve la oportunidad de trabajar en la EIDI, cuando nos reuníamos todos(as) pasábamos horas enteras discutiendo algunos temas de la coyuntura subrayados en el *Interludio*, así conversábamos acerca de la reclamación actual del Inarwa, del papel de las autoridades en el marco de relacionamiento institucional, entre otros aspectos. Para mí era trascendental conocer las interpretaciones del mayor Álvaro Torres, quien al igual que el Zakuko mayor Camilo Niño, había sido comisario de Nabusimake y por lo tanto a partir de su experiencia conocía a profundidad la problemática del Inarwa.

Reuniendo percepciones, me di a la tarea de buscar a algunos(as) jóvenes(as), para complementar la mirada que estaba empezando a construir sobre el proceso. En este sentido y mientras iba a visitar a la profesora Ibet en la escuela del pantano me encontré con *Keybia Pacheco*, exalumna de la EIDI. Keybia se encontraba trabajando como profesora en esta escuela, su madre, Cecilia Zalabata, hermana mayor de Leonor Zalabata había sido una de las gestoras del comité de educación y bajo este historial familiar ella se encontraba trabajando de manera comprometida en esta área, después de conversar un rato sobre su percepción acerca de la reclamación, Keybia me llevó a la casa de otra exalumna de la EIDI, *Aice Rosado*, cuñada de Gelver Zapata Izquierdo, quien reiterativamente según me lo hizo saber, le informaba los detalles de la reclamación y otros asuntos referentes a la CIT. Aice en compañía de Gelver, había logrado ascender a la parte más alta del Inarwa.

En esta dirección y en mi salida hacia la región de Simonorwa, logré quedarme en la casa de *Margarita Márquez*, quien al igual que los(as) jóvenes(as) con quien había podido conversar, también había participado en la EIDI. Su visión analítica y crítica frente al proceso arhuaco, me hicieron cuestionarme acerca de múltiples elementos que todavía no llegaba a concretar en mis reflexiones, en relación con las prioridades establecidas por las autoridades arhuacas de la mesa directiva frente a la estrategia de recuperación y saneamiento territorial. Margarita había llegado al territorio cuando tenía 15 años y desde allí estudió al interior de la secundaria de Nabusimake, conocida con el nombre de: Centro Indígena de Educación Diversificada (CIED), dirigido por el hermano mayor de Jeremías Torres, el profesor Antolino Torres. Después de graduarse del CIED, estudió dos años enfermería y posteriormente se fue a vivir con su hijo Maku a donde su mamá en Simonorwa.

Gracias a Margarita pude reencontrarme con *Jairo Zalabata*, con quien tenía que coordinar una actividad puntual en esta región. Jairo trabajaba en la Entidad Prestadora de Salud Indígena (EPSI) Dusakawi y era el encargado de recolectar las denuncias puntuales de los(as) afectados(as) en Simonorwa y Karwa con respecto a la ocupación militar de la montaña y la presencia del Ejército en este lugar. Finalmente y como ya lo había descrito, antes de regresarme a México, tuve la grata oportunidad de reencontrarme con Leonor Zalabata, a quien admiraba por su compromiso y liderazgo activo, el cual había puesto a disposición del Pueblo Arhuaco durante la mayor parte de su vida. Gracias a sus palabras, reflexiones y acciones, tomé con su permiso, la decisión de permanecer en este proceso arhuaco de delimitación, recuperación y saneamiento territorial, originado desde la década de 1960 y reforzado en la actualidad.

4.3. Mediación e incidencia política-legal en la oficina de la CIT

Al arribar a la ciudad de Bogotá el 2 de septiembre del 2013, tan solo contaba con unas cuantas notas de prensa que había rastreado en Internet, identificaba la problemática, pero no tenía un conocimiento mayor acerca de las estrategias puntuales que se habían diseñado para adelantar la reclamación del cerro Inarwa, de esta montaña sagrada cuyos relatos de su sacralidad, tan sólo había tenido la oportunidad de encontrarlos en las narraciones de los mamos descritos en los libros o en las expresiones de las autoridades políticas del Pueblo Arhuaco, plasmadas en algún reportaje de la prensa nacional.

Necesitaba desplazarme urgentemente al territorio, para asimilar en el terreno la complejidad de este fenómeno, identificar a los diferentes actores y sumarme a esta etapa histórica de la recuperación del cerro. Al reencontrarme con Norey Izquierdo en el espacio de la MNC, quería conocer desde su propia visión algunos detalles del caso Inarwa, antes de eso y sin dudarlo me presentó al mayor arhuaco Jeremías Torres, el mayor sin entrar en detalles sobre el Inarwa, me explicó el objetivo central de su función en este espacio de concertación, enfocado en evidenciar en el discurso y la práctica, la fortaleza del proceso interno arhuaco que tenía que comenzar a consolidarse en ese lugar. Evidentemente Jeremías no tenía porque mencionar la temática del Inarwa al interior de un escenario como ese, quizás me había equivocado y no debía tocar ese tipo de temáticas precisamente en donde se respiraba tanta formalidad, en donde la institucionalidad doblegaba cualquier tipo de diferencia, sentados en una mesa parecía que todos(as) eran iguales, todos(as) mantenían el mismo estatus, tanto los(as) funcionarios del gobierno como los(as) delegados(as) indígenas.

En el momento en el que el viceministro del interior ingresó al lugar, nos miramos y dejamos de conversar, el alto funcionario del gobierno se dirigió hacia nosotros y nos saludó, en ese instante le di la mano a Jeremías para despedirme y me fui a sentar en el espacio que me correspondía (en la parte de atrás de la MNC). Desde este lugar pude observar como al frente mío se encontraban de pie los tres líderes arhuacos, cruzados de brazos y con la mirada en alto, recordé lo que anteriormente me había mencionado Jeremías y comprendí que esta postura altiva reflejaba exactamente el papel que ellos cumplían al interior de este espacio y



Fotografía 6: Mesa Nacional de Concertación (2013). De izquierda a derecha: viceministro del interior: Aníbal Fernández de Soto; funcionario del gobierno; director de asuntos indígenas: Pedro Santiago Posada; funcionario del gobierno; Equipo técnico de la CIT para la MNC : Fredy Izquierdo, Jeremías Torres, Norey Izquierdo.

lo que querían lograr, mostrarle a los funcionarios del gobierno y demás asistentes de la mesa, la imagen de un pueblo que con dignidad ha ido construyendo su propia autonomía a partir del reconocimiento de su territorio ancestral. Por otro lado en el margen izquierdo se encontraban los funcionarios del gobierno, quienes mirando hacia el piso, encorvados y con pocos ánimos esperaban el momento de la instalación de la mesa, en donde le darían la palabra a los(as) delegados(as) indígenas y utilizando un lenguaje formal-institucional de manera proselitista socializarían los avances de los programas gubernamentales con enfoque diferencial.

Inmediatamente la lideresa arhuaca Luz Elena Izquierdo leyó el orden del día. Como primer punto se concedería un espacio para conmemorar el día internacional de la mujer indígena, mientras los(as) funcionarios(as) del gobierno hacían bromas despectivas, los(as) líderes(as) se encontraban muy atentos(as). Al culminar uno de los cantos tradicionales de una mujer del Pueblo Embera Chami, el viceministro exclamó -muy bonita la canción, yo quisiera saber de donde es, jajaja-. Palabras más, palabras menos, desde mi lectura el ministro quiso expresar, -muy folclórica su representación, podemos pasar a lo verdaderamente importante, lo institucional, la negociación, allá sus costumbres, aquí vinimos a hablar algo "formal", discutir el documento COMPES para la política pública indígena- (Diario de campo, 2013).

El viceministro formalizó la apertura de otro episodio de esta gran obra de teatro conocida con el nombre de la MNC. En primer lugar, el Dr. Aníbal Fernández al conocer su papel en esta dramaturgia, planteó la agenda de trabajo, hizo uno que otro comentario manteniendo una posición de seguridad y de poder y comenzó a dar la palabra a su séquito de funcionarios, quienes representaban a una de las tantas instituciones gubernamentales convocadas a este magno evento. Los(as) funcionarios(as) del gobierno respondían y deletreaban paso por paso su discurso institucional, cada uno(a) sabía su libreto, cada uno(a) tenía su respectiva máscara, su disfraz y su discurso. Al interior de un espacio neutral, diplomático y locuaz, se institucionalizaba el diálogo y el consenso como la única alternativa capaz de salvaguardar la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia, de defender sus derechos colectivos inscritos en la notable y bienaventurada carta constitucional de 1991.

Me comencé a sentir un poco mareado, de pronto fue por el mal de altura o por la sensación de malestar que me producía estar en ese espacio institucional, no tuve tiempo para despedirme de Jeremías, sin embargo y gracias a la intermediación de Norey Izquierdo pude contarle antes de que comenzara la MNC, algunos aspectos relacionados con mi investigación. Al salir de este lugar, pensaba en la urgencia que tenía de desplazarme hacia el departamento del Cesar, en donde debía ponerme en contacto con las autoridades del Pueblo Arhuaco. Sin

que pasaran los días y mi tiempo se viera reducido, me movilité hasta la ciudad de Valledupar, localizada en el nororiente del país. Sus grandes valles o planicies utilizadas para engordar ganado y sembrar palma africana se encuentran delimitados por las formaciones montañosas de la Sierra Nevada de Santa Marta por el occidente y por la Serranía del Perijá (SP) por el oriente. Su cercanía con la República Bolivariana de Venezuela la convierte en un lugar estratégico para los comerciantes, los contrabandistas y las empresas transnacionales de extracción de recursos minerales como el carbón y el petróleo. Al interior de este caluroso municipio en la zona norte se encuentran las oficinas de la CIT ubicadas al interior de un lugar conocido con el nombre de la Casa Indígena, espacio en el que se ubican las oficinas de las organizaciones que representan legalmente a los demás pueblos de la SNSM (Kankuamos, Koguis y Wiwas): Organización Indígena Kankuama (OIK) y la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (OWYBT).

En Valledupar, me encontré con Javier Torres Solís, quien fue a visitarme al hotel en donde me estaba quedando, nos saludamos efusivamente y fuimos a comer. En el restaurante, Javier me recomendó dirigirme hacia donde el cabildo gobernador para que le contara cuáles eran mis intenciones en la región: Además de esto y al tocar de manera general la temática del Inarwa me expresó su opinión acerca del fenómeno, el cual según él dependía de la voluntad política del gobierno, - desde el Pueblo Arhuaco se han consolidado muchos procesos para reclamar el cerro, pero hace falta voluntad política para que lo devuelvan- decía (Diario de campo, 2013).

Al día siguiente y con la ayuda de Javier, tuve la oportunidad de hablar con el cabildo gobernador Rogelio Mejía Izquierdo, quien al recibirnos en su casa, me preguntó sobre mi visita, le alcancé a contar algunos apartes de mi proceso de formación y los objetivos que me había trazado para investigar y apoyar la reclamación del cerro Inarwa. El cabildo me dio la mano y me invitó a participar directamente en el proceso que en esta coyuntura específica se comenzaba a dibujar, ya que se había programado una reunión con el Viceministro de Defensa para establecer una agenda de negociación por el cerro. El cabildo quería que yo participara en la organización y logística de esta reunión. El objetivo del evento sería el de escoger a las personas más indicadas de la comunidad (mamos y autoridades tradicionales) para sensibilizar a la prensa, incidir políticamente sobre ellos para que sus reportajes nos llevaran a presionar a al Viceministro. Al acompañar el proceso, el cabildo pretendía que la información recogida la fuéramos subiendo a la página oficial de la organización.

4.3.1. Entre la planeación y coordinación de la reunión con el viceministro de defensa

Con la aprobación y reciente aceptación del cabildo, me dirigí con Javier hacia la oficina de la CIT, ubicada en la Casa Indígena. Allí me presentaron al tesorero, Rogelio Torres; al Fiscal y a Gelter Zapata, encargado de la temática actual de la reclamación del cerro Inarwa. Gelter me indicó que ya se había comenzado a recopilar la información de las denuncias para socializarlas el día de la reunión programada para el 27 de septiembre. Esta información se debía clasificar según el tipo de afectación, social, cultural y ambiental. Con base en esto, se buscaba hacer un equipo de trabajo que lograra manejar de manera integral la temática, rescatando en primer lugar lo jurídico, labor encargada para el abogado, Alejandro Arias; en segundo lugar reforzando lo político, tarea que buscaba diseñar un mapa en donde se identificarían las diferentes instancias nacionales e internacionales en las cuales se podría incidir de manera directa; en tercer lugar amplificando el nivel de visibilización, en el que la prensa nacional y otros actores pudieran conocer los elementos políticos y culturales de la reclamación.

Al centrarnos en esta última estrategia, se debía registrar y organizar la información, los archivos escritos, las grabaciones, etc. Tendríamos que reunirnos dos días antes con la persona encargada de manejar las denuncias de los efectos de la ocupación del cerro Inarwa, para contar con la información suficiente que podríamos brindarle a la prensa invitada para el día de la reunión. En cuanto a la planificación de la reunión, Yuneiri, encargada de las comunicaciones en la CIT nos decía- deberíamos evitar que el viaje de los periodistas se convierta en un paseo y los reportajes no se vuelvan folclóricos. Debemos direccionar el proceso de sensibilización de la prensa, controlar la información y evidenciar lo que de manera estratégica queremos que la prensa documente (problema y afectación de la comunidad)- (Diario de campo, 2013).

Tomando en cuenta las consideraciones de Yuneiri, logramos definir la agenda de la siguiente manera, de 8:00am a 12:00pm recibiríamos a los(as) invitados(as) y los(as) llevaríamos al lugar establecido, la Y, sitio en donde comienza la carretera para subir al cerro. En este lugar se realizaría un trabajo tradicional y se le daría la palabra a los mamos. De 2:00pm a 3:30pm se le entregarían a los equipos periodísticos y los objetivos de la convocatoria: a) socializar la problemática y el incumplimiento de las recomendaciones emitidas por la Defensoría del Pueblo y la Corte Constitucional; b) preguntar sobre las recomendaciones de la ONU; c) establecer normas de convivencia (prohibición de fotografías en lugares

específicos); d) presentar el anexo de las recomendaciones de la defensoría, la corte y la denuncia presentada ante la ONU.

El cabildo, que se encontraba escuchando nuestra conversación, hizo énfasis en la importancia de poder cumplir la estrategia de visibilización y presión, distanciándonos de la coyuntura política. En este sentido y al contrario de lo que pensaba el Cabildo, Gelver consideraba que no podíamos dejar de lado la temática de la coyuntura de la soberanía nacional, la cual utilizaría el gobierno para defender su derecho de permanencia en el cerro - más ahora cuando hay una disputa por los límites marítimos con Nicaragua-decía.

En estos términos, la estrategia dispuesta por la CIT buscaba entretejer una red en la que pudiéramos encerrar al gobierno desde la perspectiva cultural y jurídica, en primer lugar utilizando estos argumentos para sensibilizar a los medios de comunicación y en segundo lugar para ejercer una presión política más fuerte, capaz de desmontar el discurso del gobierno quien necesita su permanencia en este lugar desde la visión de la soberanía nacional.

Cuadro # 3: Posible agenda para el día 26 de septiembre con los medios de comunicación

Logística para recibir a la prensa nacional e internacional			
Hora	Actividad	Propósito	Encargados(as)
8:00-12:00	Llegada al lugar de encuentro (por definir)	Trabajo espiritual de los mamos (No cámaras)	
2:00-3:30	Presentación de las autoridades y sensibilización de la prensa	<u>Entregar a cada equipo la siguiente información</u> 1)Objetivos: - Informar la problemática y la afectación de la pervivencia cultural -Exigir la respuesta de las instituciones del Estado Colombiano a las recomendaciones de la Defensoría del Pueblo; Corte Constitucional; ONU 2)Normas de convivencia - Horario permitido para sacar fotografías -Lista de personas que pueden entrevistar 3) Documentos Anexos -Resolución Defensorial -Corte constitucional -ONU	<u>Entrevistas</u> Jeremías Cabildo gobernador Gelver MamoPablo Cabildo Carvajal Leonor Zalabata Benenerexa
4:00-6:00	Exposición sobre la historia del territorio Arhuaco	Recuento de la territorialidad estatal en el territorio del pueblo Arhuaco	Alejandro Arias

Al día siguiente recibimos la visita de Alfredo Molano, reconocido sociólogo y periodista que ha estado con el Pueblo Arhuaco en las situaciones más complejas de ocupación territorial por parte del Estado colombiano, de esta misma manera ha participado solidariamente en los procesos reivindicativos de demarcación del territorio Arhuaco, sus artículos periodísticos sobre problemáticas puntuales del reconocimiento de los derechos colectivos este pueblo, han servido como mecanismo de presión.

Con la presencia de Alfredo Molano se programó una reunión. En el marco de este encuentro, Molano se comprometió a colaborar en el proceso de reclamación desde tres puntos 1) la redacción y publicación de un artículo en El Espectador; 2) contactar a otro importante periodista conocido con el nombre de Holman Morris; 3) establecer contacto con la cadena TELESUR. Con respecto al artículo, fui encargado de organizar-clasificar las denuncias de la población según su nivel de afectación y registrar los detalles de la reunión que se celebraría con el Viceministro de Defensa. Toda esta documentación se la tendría que enviar a Molano para la redacción del artículo sugerido.

En esto se abrió la puerta de la oficina e ingreso el Cabildo Gobernador, Alfredo Molano le expresó al Cabildo que en esta reclamación había que volver sobre lo sagrado -eso es lo que hay que tratar de transmitir-decía (Diario de Campo, 2013). Cuando Molano les preguntó acerca de la ritualidad o importancia cultural del cerro el cabildo le dijo, -la tierra se compara con el cuerpo humano, el territorio tiene órganos sensibles que no se pueden tocar, por eso los sitios sagrados son órganos muy sensibles que tiene el territorio, ellos oyen y ayudan. El Inarwa es el centro o lugar donde se consagran todas las semillas de la comunidad, si se colocan antenas la semilla no pueden germinar, hay que liberar el sitio para que pueda existir abundancia de alimentos- (Diario de campo, 2013).

Molano le preguntó -¿cómo funciona lo de las semillas?-, el cabildo le contestó- el pago a la comida debe ser colocado en la parte más alta y hace más de 60 años ese ejercicio está interrumpido, se ha perdido la fortaleza del sistema productivo, puede ser abundante pero está enfermo, anteriormente se le llevaban materiales del mar, piedras del nevado, semillas de diferentes climas, algodón con tintes, las personas ayunaban para que el alimento estuviera en orden, cada persona debía purificarse para darle alimento al cerro. Cuando se construyó la antena, el padre del cerro fue saqueado, era el corazón del alimento. Se encontró oro, pero el oro no tiene valor, tiene espíritu- (Diario de campo, 2013).

Alfredo Molano les volvió a preguntar- ¿qué consecuencias visibles ha tenido?-, el Cabildo retomó la palabra y le dijo -no se ha podido sanear, pagar, desarrollar el ritual, recolectar los materiales para hacer otros pagamentos. No debe existir permanencia externa para que esos materiales funcionen. Los sitios sagrados son como normas que se estipulan para hacer un procedimiento y se está rompiendo con la norma- (Diario de campo, 2013).

En esto, intervino el líder arhuaco Rubiel Zalabata quien le expresó a Molano que - el corazón del mundo es un espacio que se encuentra al interior de la línea negra, existe una representación del universo en el territorio de la SNSM, se ve como un mapa, este es nuestro código haciendo la comparación con la letra. Representación del universo. El mamó va ser una consulta y se dirige hacia el lugar del territorio. Representación material que tiene detrás un mensaje; una información que el mamó rebela, esto es integralidad cultural. Cada punto que se destruye es una posibilidad de desequilibrio. La afectación que eso genera a otros puntos. En el caso de los alimentos, los rituales para cosechar ya no tienen eficacia, porque los sitios que servían de soporte están dañados, eso impide la eficacia en los trabajos. Inarwa es un punto de frío y de calor, vientos helados que se mezclan con el calor de abajo, en este sentido el punto perdió vitalidad y esto tiene repercusión en otros puntos- (Diario de campo, 2013).

Después de escuchar a Rubiel, Gerver tomó la palabra y dijo -si tú no tienes la comida, no tienes derecho a existir, el Ejército no tiene la capacidad de cuidar ese lugar, ahora lo está manchando, las armas, las personas contaminadas con su pensamiento. Esa presencia se conoce en lengua como *Eisa Butisine*, fuerza negativa generada por el derramamiento de sangre, la muerte de los líderes. Existe un daño espiritual, material, social. En junio del año pasado subieron más de 400 indígenas. Estamos cuidando esos sitios para función de todo el mundo. Recuerdo que Naciones Unidas tenía una antena allí y al saber que el cerro era sagrado la retiró- (Diario de campo, 2013).

Cuando las palabras de Gerver terminaron, un silencio abrumador se desplegó por la oficina. Molano terminaba de escribir sus notas y yo no dejaba de pensar en la complejidad de esta problemática, la cual me llevaba a reflexionar sobre el éxito de la estrategia externa de reclamación política y jurídica, respaldada a nivel interno por el reconocimiento del territorio ancestral. La problemática del Inarwa se venía articulando al interior de una lucha reivindicativa territorial vista desde la perspectiva comunitaria. En este sentido se buscaba generar una estrategia de visibilización e incidencia política, rescatando las iniciativas impulsadas por los mamós, quienes no dejaban de resaltar la fuerza de la lucha que emerge desde el interior, desde la propia comunidad.

4.3.2. Acordando los preparativos para la reunión en Nabusimake

Con la culminación de las reuniones y la preparación de la logística, salimos en una camioneta de la organización rumbo a Nabusimake, lugar en donde se celebraría la reunión con el Viceministro de Defensa. El camino se encontraba en mal estado y mientras nos movíamos de lado a lado por los movimientos que hacía la camioneta, intentaba buscar el cerro Inarwa, pero en este momento se encontraba tapado por una espesa niebla. Al llegar a Nabusimake el cerro se despejó y observé nuevamente las antenas, gigantescos armazones metálicos que con su estampa reflejaban la presencia del Estado en este territorio.

Anteriormente este lugar había sido conocido con el nombre de San Sebastián de Rábago, pueblo español fundado por el régimen colonial para repoblar la SNSM y consolidar un plan de extracción de recursos minerales. Con este proyecto se trajeron algunas familias de Bogotá, Monpox y Tamalameque y se proveyó a los colonos de herramientas, semillas, bueyes para arados, etc. Se construyeron 30 casas gracias al empleo de mano de obra indígena y se hicieron cultivos de trigo que rindieron buenos resultados (Friede, 1973:71-72). Bajo este mismo contexto y por petición de una reclamación formal de educación por parte de las autoridades arhuacas en el año de 1916, se desplazaron los primeros misioneros capuchinos a este lugar quienes posteriormente edificaron con la colaboración de la comunidad las instalaciones del internado-orfelinato indígena, construido con el fin de agilizar las labores de evangelización e inserción de los arhuacos(as) a la vida nacional. Cabría destacar que en el momento en el que el territorio arhuaco fue reconocido legalmente por el gobierno colombiano en 1982, este lugar adquirió nuevamente el nombre tradicional, Nabusimake, actual centro político del Pueblo Arhuaco, en el que se han desarrollado las últimas reuniones con los(as) funcionarios(as) del gobierno colombiano.

Al día siguiente y con el ánimo de preparar la logística para la reunión, recibí la triste noticia de parte del secretario de la CIT, Sebastián Ramos, de que el Viceministro había cancelado la reunión, Sebastián se encontraba optimista y creía que gracias a esta eventualidad podríamos tener más tiempo para planear mejor la reunión. En el momento en el que llegó el tesorero pensé en recoger mis maletas y esperar la camioneta, pero me preguntó si me quería quedar debido a que Gerver estaba por llegar con dos periodistas. Decidí esperarlo para coordinar la llegada de los invitados. Mientras tanto, saqué un tiempo para ir a visitar a dos viejos amigos(as), la profesora Ibet Izquierdo y el profesor Raúl Robles.

Al saludarlos y consultarles si me podía quedar esa noche en su casa, me quedé platicando en la cocina con la señora Ibet. Mientras ella atizaba el fuego me preguntaba por qué había vuelto y yo le explicaba que me encontraba trabajando una temática puntual con la CIT, ella abrió los ojos y quiso saber qué tipo de problemática, le expliqué que estaba apoyando el proceso de la reclamación del cerro Inarwa, al preguntarme qué opinaba sobre el suceso, yo le conté que esta petición se me hacía muy difícil, ya que el Estado antepondría su discurso de la soberanía nacional y aunque en el Cauca los indígenas Nasa sacaron al ejercito de una montaña para recuperarla, los militares permanecen aún en ese lugar.

La señora Ibet me escuchaba con atención mientras seguía cocinando en su estufa de leña y me dijo -en este caso la situación podría ser muy diferente ya que los mamos mediante el trabajo espiritual podrían ayudar a facilitar la negociación y la reclamación- (Diario de campo, 2013). Al escuchar esta apreciación no dejaba de pensar en el papel que jugaban estas autoridades en la estructura interna del Pueblo Arhuaco. Los mandatos son delineados por los mamos, los tiempos son establecidos por los mamos, las estrategias políticas las diseñan los líderes de la CIT, sin embargo estos lineamientos deben articularse con las decisiones internas avaladas por estas autoridades tradicionales.

En las horas de la madrugada y mientras amanecía salí con rumbo al pueblito para encontrarme con Gerver y los (as) periodistas. Primero me presenté con el Cabildo central de Nabusimake y luego me reuní con Gerver quien nos invitó a desplazarnos hacia el lugar en donde nos harían un trabajo tradicional con los mamos. Caminamos por un sendero rodeado de árboles frutales y al cruzar un pequeño riachuelo y caminar hasta un sitio rodeado por piedras al lado del río, cada uno(a) de los(as) que llegamos por petición del mamo nos fuimos sentando en las piedras.

Como el mamo no hablaba español, quien coordinó el ejercicio fue el secretario Sebastián, quien al entregarnos un pedacito de algodón teñido de negro/azul nos decía -el objetivo de este trabajo es el de comenzar a limpiar la información que ustedes traen sobre la Sierra, para eso el mamo quiere escuchar como utilizarán esa información para apoyar la reclamación de Inarwa- (Diario de campo, 2013). Cada uno(a) de los(as) periodistas se fue presentando, el primero en hablar venía de una agencia independiente de información, el segundo venía del El Tiempo , el tercero de RCN y la cuarta era una periodista del pueblo Kankuamo que conocí en Bogotá, se llamaba Silsa Arias. Al expresar que era kankuama, Silsa nos dijo que estaba dispuesta a colaborar en este proceso, seguido de esto los demás periodistas empezaron a comprometerse con los mamos y las autoridades. Cuando terminamos

de hablar el mamo nos pidió que hiciéramos una bolita con el algodón tinturado y se la entregáramos. Él las guardó y seguido de esto nos paramos y comenzamos a caminar para ir a desayunar.

Después de desayunar nos fuimos hacia el edificio de la asamblea. Gelter tenía que entrar para explicarle a las autoridades el ejercicio que se llevaría a cabo. Mientras Gelter se comunicaba con las autoridades nos fuimos a la parte de atrás del pueblito para esperarlo. Nos informaron que las autoridades habían decidido que la conversación acerca del Inarwa se debía realizar en el mismo lugar en donde hicimos el trabajo espiritual. Al movilizarnos nuevamente hasta este lugar me di cuenta que entre mujeres, hombres, niños y niñas, nos acompañaban todas las personas que estaban en la asamblea. En el momento en el que cada uno(a) buscó una piedra para sentarse, mamo Alfredo nos explicó que el lugar en donde llevaríamos a cabo el ejercicio de registro de la información, era un punto que se había constituido para la defensa del territorio y la cultura.

En esto, nos presentamos ante mamo Alfredo, quien retomó la palabra diciendo:- primero nacimos los indígenas, después nació el cerro, pero hoy en día nos quieren dañar la casa. Nuestras casas son las montañas y tenemos que hacer el ejercicio del pagamento en la casa (Kankurua) pero el gobierno nos quiere acabar la casa. Aquí hay mucha gente que no sale del territorio, no quiere traspasar la línea negra porque no respetan. Ahora el gobierno dice que como no tenemos títulos, pero no es el Estado, nosotros nacimos y se hicieron los cerros. Los mamos son los ancestros que estaban trabajando allí. El hermanito menor ni donde vive cuida la casa, por qué quiere venir a dañarnos la casa. Todavía seguimos haciendo pagamentos, es muy importante que esto se cumpla, nosotros mismos somos los que tenemos que ejercer- (Diario de Campo, 2013).

Cuando mamo Alfredo terminó de hablar, un periodista levantó la mano y le consultó si podían hacer preguntas, a lo que le respondió que sí. Él le pregunto- ¿por qué es importante el cerro? -, el mamo le respondió -porque es lo mismo cuando tenemos comida en la casa, pero cuando nos sacan la comida del huerto nos desnutrimos-, el periodista volvió a preguntar - ¿en este lugar se hacían pagamentos?, mamo Alfredo le contestó- se le hacían rituales a la comida no solamente de los arhuacos, a la comida del mundo entero-, el periodista le dijo- ¿qué afectación traen las antenas?-, el mamo le respondió -la escasez de comida, el agua se contamina, hay enfermedades y la brisa distribuye la enfermedad-, el periodista retomó la palabra y quiso saber si había muerto alguien , mamo Alfredo lo observó y le dijo- los mamos

han muerto para proteger, muchos mayores sintieron angustia debido a los hechos de enfermedad, contaminación y murieron- (Diario de campo, 2013).

El secretario Sebastián al escuchar las palabras del mamo se dirigió hacia nosotros diciendo -las montañas representan el ser indígena, el ser hombre, las lagunas y manantiales son mujeres, la parte física representa a diferentes funcionarios de la sociedad, siendo esto así, se conoce que está el ancestro para cuidar la comida, la semilla de los alimentos, la salud de los cultivos, se le hacía tributo. Allí se reconoce el espacio en donde se mantiene el equilibrio de los pisos térmicos. Existe un desorden del planeta, desorden energético, desequilibrio alimenticio, se sufre en la sierra y en el planeta, se afectó el comportamiento físico de la biodiversidad. Cuando una especie se convierte en enemigo de otra especie (plagas) allí se hacía una retribución para que el cuidador de las especies encontrara el equilibrio, las acciones prohibidas en ese lugar alteraron el orden, entraron a destruir físicamente parte del cerro, mayormente cuando nos sacaron las reliquias. La tercera afectación no es sólo el hecho de permanecer sino la recuperación ambiental y energética; se trae consigo el desequilibrio que incide en la afectación de los cultivos- (Diario de campo, 2013). En ese preciso instante la lluvia comenzó a caer con más fuerza y nos obligó a salir corriendo para ir a buscar un refugio.

Al protegernos de la lluvia y al esperar que su fuerza disminuyera, nos reunimos con Gelter y Jairo Zalabata, encargado de reunir las denuncias en la comunidad de Simonorwa. Jairo nos contó que ellos tenían la información pero estaba incompleta debido a que no habían registrado quien les había dado la información. Trabajamos para diseñar un formato en donde pudiéramos recoger esta información de manera sistemática. Jairo nos contó que hace unos cuantos meses habían subido al cerro y allí encontraron mucha basura (latas plásticas. Los nacimientos de agua estaban contaminados, los sitios sagrados se encontraban atrás del alambre de púas y las minas. De esta misma forma la gente denunció que los militares habían violado a las mujeres y robado animales. Con Gelter quisimos saber si ellos habían documentado este ascenso. Les preguntamos si tenían fotografías, a lo que Jairo nos respondió afirmativamente Después de esperar unos minutos Jairo recibió en su celular algunas fotografías, imágenes contundentes que reflejaban la afectación medioambiental y cultural del Inarwa.

Fotografía 7: Alambres en sitios sagrados y contaminación en el Inarwa



Fuente: fotografías grupo de Simonorwa (2013)

4.3.3. Siguiéndole el rastro a las noticias presentadas por los medios de comunicación

Con ánimo de quedarme en Nabusimake, pero con la necesidad de seguir trabajando sobre el caso en la oficina de la CIT, me desplazé nuevamente hacia la ciudad de Valledupar. Allí pensaba en lo que había podido observar durante la última semana, espacio de tiempo en donde me quedó muy clara la estrategia de visibilización diseñada en la CIT y dirigida a los medios de comunicación. Este plan intentaba generar un campo de incidencia política capaz de generar compromiso gubernamental y presión internacional.

En la oficina todos(as) conocían el lenguaje técnico, los tiempos y algunas estrategias para interlocutar con las instituciones del Estado. Sin embargo me seguían quedando algunas dudas, entre ellas me preguntaba ¿cómo se coordinaban las visitas de los funcionarios de la CIT con las autoridades locales? Desde mi perspectiva la organización buscaba visibilizar la problemática hacia afuera, pero ¿ocurría lo mismo a nivel interno? La organización establecía el lenguaje con el exterior, las autoridades locales pasando por los mamos se concentraban en el proceso interno y recibían de los funcionarios de la CIT, la información de la interlocución con las diferentes instancias de gobierno a nivel nacional e internacional.

Esperando el momento en el que me solicitaran trabajar sobre algún punto del caso Inarwa, me quedé esperando, pasaban los días y miraba cómo mis compañeros(as) se movían de un lado a otro, solucionando problemas, cuadrando reuniones, imprimiendo folios, atendiendo a las personas que llegaban a ver al Cabildo. Hasta que un buen día nos visitó el abogado Alejandro Arias, quien venía acompañado de Dora Glottman, periodista de la unidad investigativa de Noticias Caracol. De repente la atención de todos(as) se volcó nuevamente hacia el Inarwa, mientras la periodista de noticias Caracol se sentaba, Arias le contaba que ya

existía una negociación con el gobierno y se seguía avanzando para buscar una salida negociada con el Estado colombiano.

Para el abogado, en el caso del cerro Inarwa se presentó un despojo de tierra perpetrado por las fuerzas militares, -el ejército desconoció las normas de 1936 del Incora y firmó una escritura pública que el municipio de Valledupar le facilitó. El registro quedó, pero cuando el ejército se dio cuenta que este territorio se había convertido en resguardo, alcanzaron a registrar el terreno y construyeron la infraestructura para albergar a los militares- (Diario de campo, 2013).

Alejandro Arias le preguntó a Dora si quería hacer alguna toma con su cámara de las instalaciones de la CIT, a lo que ella le respondió que prefería subir al cerro y hacerlas en el territorio. Conforme a esto se despidieron y se fueron rumbo al Inarwa. Al día siguiente y mientras esperaba la comisión que venía de Nabusimake, el Cabildo se encontraba reunido para consolidar un plan de acción que ya se había concertado con el gobierno y cuyos recursos públicos se encontraban dirigidos para solidificar la caracterización de los sitios sagrados.

La planeación del recorrido buscaba encontrar los argumentos suficientes para demostrar la conexión espiritual existente entre los picos nevados y los diferentes puntos sagrados contenidos en la Línea Negra. Al escuchar al cabildo pensaba cómo la reclamación del Inarwa se localizaba al interior de una estrategia más grande de recuperación territorial, la cual se encontraba unida a un ejercicio de caracterización financiado por el gobierno, cuyo objetivo consistía en reconocer ante la ley nacional, la importancia y vitalidad de estos puntos sagrados como generadores de equilibrio y protección territorial.

La reunión no terminaba cuando Gerver ingresó por la puerta principal de la oficina del Cabildo, buscó un lugar para sentarse y al esperar que el Cabildo le pusiera fin a la discusión de la caracterización, nos contó algunos detalles específicos de la visita de Dora Glottman al cerro Inarwa. Según Gerver todo había salido perfecto, si bien alguna información se había registrado en la cadena de noticias RCN, la que se presentaría en Noticias Caracol en el horario estelar de las 7pm sería sorprendente. Para Gerver la entrevista que le hicieron a Sebastián Ramos, no tuvo el impacto esperado, ya que el discurso del secretario evidenció solamente la perspectiva cultural, mientras que en este reportaje, lo cultural se destacó por la participación de los mamos, lo jurídico fue expuesto por el abogado Alejandro Arias y desde estas dos perspectivas se insistió en la recuperación del Inarwa. En palabras de Gerver, en esta noticia se podría presentar en su conjunto la integralidad de la propuesta de reclamación vista desde lo cultural, lo jurídico y lo político.

En las horas de la tarde, el tesorero nos entregó el borrador del artículo escrito por el periodista Alfredo Molano, quien nos pedía revisar el documento para que le hiciéramos las respectivas correcciones y se lo volviéramos a enviar. Al leerlo en grupo nos dimos cuenta que el texto tenía una parte del contexto en donde se reflejaban algunos procesos de ocupación territorial puestos en marcha por los capuchinos. Como segundo punto se describía la afectación que esta problemática había generado a nivel territorial, social, político, cultural, económico y ambiental. En la medida en que avanzábamos con la lectura, le íbamos haciendo sus respectivas anotaciones, una de las cuales giró en torno a la ampliación de la temática de la afectación integral del territorio.

En las horas de la noche busqué un televisor para observar el reportaje de Noticias Caracol. En principio, el presentador del noticiero le dio un contexto al reportaje y lo presentó diciendo, “existe un cerro en la SNSM que se ha convertido en un territorio en disputa, por lo tanto los indígenas arhuacos aseguran que es una montaña sagrada que les pertenece, sin embargo desde el Ministerio de Defensa se dice que es suyo y que por eso existe una base militar ¿Quién tiene la razón? ¿Por qué es tan importante para ambas partes?” (Caracol, 2013).



El reportaje comenzó rescatando la visión cultural del cerro, mamo Miguel se centró en explicar la importancia de ascender a este lugar para recuperar un punto sagrado. Posteriormente se mencionó el tema de los pagamentos, ceremonias centrales que buscaban la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, en palabras del mamo, “el cerro se debía cuidar de manera espiritual, pero los hermanos menores lo cuidan de manera material” (Caracol, 2013). Con la salida del sol y en un primer plano mamo César presentaba la siguiente exigencia, “le pido al gobierno que reconozca nuestros derechos, no le pedimos lo que es de él, le pedimos lo que a nosotros nos fue encomendado” (Caracol, 2013). Cambiando de escenario, se presentó de manera puntual la historia legal del predio, el cual fue cedido al Ejército por el gobierno municipal (Valledupar) en 1965. El abogado Alejandro Arias dirigiéndose a las cámaras expresó lo siguiente, “desde la versión del ejército se construyó una justificación; desde el orden legal, tenemos las escrituras. Eso nos permite el dominio de este territorio, la ley se vulneró” (Caracol, 2013).

Arias relató que este caso se le presentó al Alto Comisionado de Naciones Unidas, sin embargo se asegura que la propiedad fiscal del predio, es del Ministerio de Defensa. Desde esta perspectiva se mostró la imagen del Viceministro de Defensa Jorge Enrique Bedoya quien consideraba que el ministerio estaba dispuesto a dialogar, según el funcionario es un “asunto de ponerse de acuerdo en cuales son los mecanismos para que ellos puedan hacer presencia como lo han venido haciendo” (Caracol, 2013).

Esta imagen se contrastaba con la aparición en la pantalla de mamo César, quien al afirmar que los arhuacos han subido solamente 2 veces hace 48 años al cerro, finalizaba diciendo, “que se entiendan, se definan y se respeten los espacios de cada uno”. La noticia duró tres minutos y como lo había mencionado Gelver presentó de manera puntual los elementos más trascendentales de esta reclamación, la cual buscaba solidificar una integralidad y consolidar un proceso reivindicativo más amplio.

En las horas de la mañana del siguiente día, hablamos con Gelver sobre el reportaje. Al manifestarle nuestras impresiones sobre lo que habíamos visto, consideramos que la manera en la que se había tratado la temática indicaba el direccionamiento estratégico planeado por el equipo de trabajo en la oficina de la CIT. Lo que habíamos proyectado se presentó de manera central en esta noticia, Gelver me reiteró que hacia ese objetivo se dirigía la estrategia; la importancia recaía en constituir una reclamación de carácter integral.

Podía ver entonces, cómo la atención de mis compañeros(as) de trabajo comenzaba a dirigirse en torno a la temática específica de la ampliación del resguardo, cuyo objeto se encontraba enlazado con el presupuesto que el gobierno le había dado a la CIT para seguir haciendo una caracterización de los sitios sagrados. Sin recibir información alguna acerca del proceso de reclamación, me dispuse a rastrear las noticias que se iban generando con respecto a lo que le habíamos presentado a los(as) periodistas, acerca de la problemática generada por la ocupación del cerro Inarwa. En esto compré el periódico El Espectador y encontré el artículo de Alfredo Molano.

En defensa del Alguacil

Por: Alfredo Molano Bravo

El más reciente capítulo de la disputa entre indígenas arhuacos de la Sierra Nevada y el Ejército por una montaña sagrada convertida en fortín militar.

Fuente: Molano, Alfredo (2013).

El desarrollo de esta noticia se estructuró de la siguiente manera: en primer lugar el autor identificó la localización del cerro Inarwa. Por otro lado, y al recordar el despliegue organizado por la Liga Indígena de la SNSM desde 1944, presentó la temática de la ocupación del cerro Inarwa. Seguido de esto y abordando desde la legalidad el argumento del despojo sobre este lugar, Molano estableció una conexión con el argumento jurídico y el ritual, volviendo rápidamente a destacar los fundamentos legales enunciados por la Defensoría del Pueblo (2002) y la Corte Constitucional (2009).

Otro argumento utilizado por el autor, correspondía a reseñar la movilización de los arhuacos al cerro Inarwa, quienes en esta ocasión subieron a la montaña y se manifestaron en contra de la comercialización del Inarwa y su afectación por los robos, violaciones y ocupación de las Kankuruas. Para finalizar y englobar la problemática, Molano mencionaba otras disputas de orden territorial que el pueblo arhuaco mantenía con el Estado colombiano. Frente a esto y volviendo al debate central, el autor culminaba su artículo con esta afirmación “ni el Viceministro, ni el Ejército se han presentado, pero el que se presentará será el ESMAD²¹”.

Esta lectura me generó varios comentarios. En este sentido, si bien se describía el contexto, no me quedó muy clara la introducción de la problemática del Inarwa. Por otro lado se hablaba de la ritualidad pero este tema no se amplió. Bajo este contexto podía observar que el periodista Alfredo Molano había utilizado algunos de los datos que le fuimos brindando el día en el que nos visitó, retomando de este modo algunas de las consideraciones que las autoridades le comunicaron ese mismo día.

Mientras pasaba el tiempo, la temática no avanzaba, se encontraba congelada, razón por la cual seguía rastreando la información desarrollada por los medios. En la noche prendí el televisor para ver el noticiero y me quede perplejo cuando vi en el contenido de las noticias, el II reportaje sobre el caso Inarwa. Como no me había encontrado con Gerver, no sabía que esta historia tenía una segunda parte. Me quedé atento ante la pantalla y como en el primer reportaje la presentadora introdujo la temática, “los arhuacos no solo insisten en que el cerro El Alguacil, donde hay una base militar, les pertenece, sino que se



Fotografía 9: Presentación de la noticia II
Fuente: Caracol, 2013

²¹ Escuadrón Móvil Anti Disturbios

denuncia la existencia de más de 300 antenas en el lugar. Según ellos eso afecta su medio ambiente” (Caracol, 2013).

El reportaje inició enfocando en primer plano al mamo César y 5 arhuacos más, todos



Fotografía 10: Mamo César
Fuente: Caracol, 2013

con su poporo. La periodista (Dora Glottman) al mencionar que el poporo es como un archivo del diario vivir y pensar de los arhuacos, mencionó “el poporo del mamo César ha quedado marcado por una preocupación especial, la existencia de una base militar en el cerro “El Alguacil” (Caracol, 2013). El mamo Cesar retomó la palabra y dijo, “no es normal convivir con eso que no es de aquí, que no es lo propio” (Caracol, 2013).

Dejando de lado las palabras del mamo, la noticia se enfocó en la parte legal de la reclamación. Para la periodista, los arhuacos argumentaban que la ley impedía la adjudicación de baldíos ocupados por indígenas y que la existencia de una resolución en 1974 amparaba el reconocimiento del Resguardo. Si bien la palabra de los arhuacos en este tema no se precisaba, quien introdujo esta enmienda fue el abogado Alejandro Arias. Retomando las imágenes de los mamos y su palabra, ellos indicaban que el cerro les pertenecía pero habían tenido que convivir en este espacio con los militares, con las torres y con las antenas. El mamo César subrayaba que, “las antenas alteran el balance energético en el cerro afectando la cantidad y calidad del agua que baja. Los rayos que chocan cada rato, no es de la naturaleza” (Caracol, 2013).

La imagen cambió y de repente apareció el rostro del abogado Alejandro Arias quien se encontraba al interior del pueblito. Arias comenzó a detallar la distribución de la infraestructura en el cerro. Para Arias, “deberían funcionar antenas militares, pero hay un poco más de 300 antenas en la que la fuerza militar cobra 60 a 70 millones anuales” (Caracol, 2013). El espacio destinado para presentar los argumentos de los arhuacos



Fotografía 11: Abogado Alejandro Arias
Fuente: Caracol, 2013

se cerró y se abrió una nueva ventana para expresar los argumentos del ejército, enfocados en la legalidad. Para la periodista quien utiliza imágenes en donde se ubica el cerro, “la montaña con más de 2.500mm se convirtió en un punto estratégico para las telecomunicaciones” (Caracol, 2013).

Volviendo a los argumentos del ejército, el comandante de la décima brigada, Brigadier General Adelmo Fajardo, señalaba la posición estratégica del cerro subrayando que tenían 25



Fotografía 12: Comandante de la décima brigada Adelmo Fajardo

Fuente: Caracol, 2013

antenas, “antenas dobles que garantizan la comunicación de microondas a nivel nacional-garantizando comunicaciones VHF y repetidoras de radio, el resto de antenas están alquiladas a compañías privadas”. En este sentido el ministerio de defensa

y el comando general son los encargados de gestionar los diferentes arrendamientos. Para el Viceministro de Defensa, “existen diferentes antenas en el cerro que conectan las

comunicaciones estratégicas de las fuerzas militares, más las antenas que le brindan las comunicaciones a la población colombiana” (Caracol, 2013).

En un comunicado expuesto en este reportaje, la compañía española Movistar reconoció que tenía varias antenas en el cerro y lo justificó de la siguiente manera, “si no pudiéramos alojar nuestros equipos en este terreno quedarían sin servicio de telefonía fija 2093 clientes y de banda ancha 1924” (Caracol, 2013). Para finalizar, la periodista recalca que los arhuacos estaban dispuestos a dialogar pero el Viceministro de Defensa no había concretado la reunión de concertación. En el transcurso de la noticia logré entrever el sentido puntual de la reclamación.

Aunque los argumentos culturales o tradicionales trascendían y las palabras del mamo se destacaban, primaban los argumentos legales, los cuales abrían directamente un camino de diálogo con los dos actores presentados (Ejército y Movistar). Aunque se consolidaba una pequeña frase que recalca la falta de interés del gobierno por la negociación, me preguntaba si ¿este reportaje lograría generar presión para reprogramar la reunión en el territorio arhuaco?

Por otro lado me preocupaba la debilidad con que la temática cultural se presentaba, tampoco se mostraron las afectaciones colectivas por la presencia de las antenas, ni se subrayaron los informes presentados a la ONU y a la Corte. Como siempre la reclamación se comenzaba a dirigir desde el ámbito legal, en donde lo cultural pasaba a un segundo plano.

4.3.4. Gestionando la salida hacia el territorio arhuaco

Mis días en la oficina de la CIT se estaban acabando y de acuerdo a los tiempos establecidos debía comenzar a gestionar mi salida hacia el territorio arhuaco. Al buscar al cabildo y saludarlo le expliqué cuáles eran mis intenciones y mis planes a seguir. Le conté sobre los formatos de las denuncias y mi inevitable desplazamiento hacia la comunidad de Nabusimake. Al contar con el apoyo del Cabildo, revisé los formatos en donde esperaba registrar las denuncias, en total había construido dos formatos, el primero estaba diseñado para registrar la afectación personal de la ocupación del cerro y el segundo para recopilar la afectación colectiva precisando las afectaciones integrales (políticas, sociales, culturales).

Antes de irme a mi casa, escuché la voz del cabildo- Ricardo- dijo, lo busqué y me di cuenta que se encontraba en la oficina del contador, ingresé a este lugar y saludé nuevamente al Cabildo quien me dijo -¿todo listo?- yo le respondí que le había enviado a su correo los documentos con las correcciones que me hizo Gelver, el cabildo me miró y me dijo – listo mañana los revisamos y los imprimimos- Me despedí y le agradecí.

Al día siguiente, la secretaria del cabildo, Yaqui, me tenía la carta firmada por el cabildo gobernador. Con carta en mano busqué al tesorero y le pregunté si ya había revisado los formatos, pero me dijo que no los había podido ver, sin embargo Gelver ya los había aprobado, mi siguiente paso antes de salir era el de conseguir el teléfono de Jairo Zalabata para acordar una reunión que me permitiera coordinar mi estancia de trabajo en las comunidades, sobre todo en Simonorwa.

El tesorero llamó a Jairo y este se presentó en la oficina, cuando le mostré los formatos él los revisó y me recomendó trabajar en primer lugar con el primero, en el momento en el que obtuviéramos esa información, otro grupo se podría reunir para llenar el segundo formato, el cual intentaba recopilar la afectación del territorio por la ocupación del cerro Inarwa. Al terminar de cuadrar esta metodología le pregunté a Jairo la fecha para subir a Simonorwa ya que el cabildo me había dado la certificación. Jairo me miro y me dijo -yo me reúno con las autoridades para comenzar a bajar en cada región a la gente, yo lo llamo, si usted baja en este momento no hace nada, déjeme yo hablo y cuando nos pongamos de acuerdo puede comenzar a trabajar-(Diario de campo, 2013).

En este preciso momento empezaba a darme cuenta como a nivel interno el punto central que articulaba las discusiones en donde había estado presente era el del territorio. A nivel externo la reclamación que se exigía giraba en torno era la de la autonomía territorial. Con base en esto, las reclamaciones que se habían ido haciendo en los últimos tiempos, entre ellas la del Inarwa perseguían el saneamiento territorial, buscaban el equilibrio de los puntos sagrados e intentaban ejercer el control directo sobre los espacios de su territorio.

4.4. De la oficina al territorio ancestral: Nabusimake y la reclamación comunitaria

Aunque identificaba la vital trascendencia que el territorio ancestral tenía para los(as) arhuacos(as), todavía no lo reconocía, no lo caminaba, no lo comprendía; había llegado el momento esperado para emprender este nuevo sendero. Al tomar el taxi hasta el centro de Valledupar, los carros que salían hasta el municipio de Pueblo Bello se encontraban ubicados en la parte trasera del mercado central conocido con el nombre de "Galería".

En la parte trasera de este lugar tomé un nuevo taxi, el cual salió de la ciudad por la zona sur, tomó la vía que conduce al municipio de Bosconia y en el kilómetro 20 se desvió en un punto en donde se visualizaba una placa que marcaba la dirección y la distancia hacia el municipio de Pueblo Bello. El paisaje de sabana el cual no está poblado de vegetación, comenzaba a cambiar en el momento en el que se divisan a lo lejos las primeras montañas. La altura cambió y la vegetación se transformó, los cultivos de plátano y de café colmaban con sus colores y aromas el entorno.

Aunque la carretera se encontraba en mal estado tenía pavimento y la lluvia que caía de manera constante enfrió rápidamente el ambiente. Al llegar a Pueblo Bello busqué un lugar para pasar la noche, dejé las maletas para concretar mi salida hacia Nabusimake. Las camionetas de la empresa llamada "Cotransnevada" salían todos los días a las 8 de la mañana, razón por la que mi salida tenía que esperar. Al concertar mi subida, busqué la casa de un viejo amigo llamado Juan Andrés, en tanto nos saludamos y conversamos sobre nuestras vidas, me pude enterar de algunas problemáticas directas que se habían comenzado a consolidar después de la constitución del municipio de Pueblo Bello, entidad territorial que adquirió su legitimidad en el año 1995. Según Juan Andrés, en el censo poblacional elaborado ese año, se realizó una consulta que buscaba conocer la percepción de la población en torno al reconocimiento del municipio.

Si bien en este sondeo no participaron los(as) arhuacos(as), este lugar se formalizó bajo la figura de municipio, aquí se instauraron las autoridades correspondientes, se brindaron los servicios públicos y se destinaron los primeros recursos provenientes del gobierno departamental. Aunque Pueblo Bello se encuentra al interior de una región poblada mayoritariamente por los(as) arhuacos(as), las autoridades administrativas son del nivel municipal.

En este sentido al transcurrir 18 años de su fundación, la legitimidad de este municipio generó efectos muy negativos al interior del territorio tradicional arhuaco. Al consolidarse un programa de ayuda gubernamental denominado “familias en acción”²², muchas familias arhuacas salieron del territorio para poder obtener el recurso financiero otorgado por el gobierno nacional.

Por otro lado y mientras la disputa por las tierras cultivables se agudizó, los índices de alcoholismo y drogadicción se incrementaron en la población indígena. Al asentarse en Pueblo Bello, algunos(as) de los(as) arhuacos que residen en este municipio dejaron de cumplir sus leyes internas y en vez de reconocer los mandatos de sus autoridades, acataron las reglas del gobierno municipal.

Además de esto, Juan Andrés aseguraba que el cerro Inarwa se encontraba al interior de la jurisdicción de este municipio, lugar en el que los grupos armados ilegales habían tenido el control y ejercido su presencia militar. No podía dejar de pensar ¿cómo podrían recuperar esta montaña cuando la legitimidad y protección militar de este municipio, la debilidad de las autoridades tradicionales y la no jurisdicción de ellas amenazaba día tras día la autonomía territorial del Pueblo Arhuaco? Juan Andrés se encontraba muy preocupado y la conversación sostenida me había dejado un sin número de dudas y el agotamiento que traía del viaje ya no me dejaba pensar, aproveché la ocasión para despedirme y en las horas de la noche me desplace hacia el hotel.

En las horas de la madrugada, esperaba con ansias la camioneta que me llevaría a Nabusimake. Salimos a las 10 de la mañana de Pueblo Bello cargados de carne y otros alimentos que pertenecían a una mujer que hacía 17 años comerciaba con los(as) arhuacos(as). En el camión veníamos 10 adultos (6 bunachis y 4 arhuacos); 2 niños arhuacos y un perro. Mientras iba conversando con el conductor y la comerciante, contemplaba que el cielo estaba

²²“Es un programa de transferencias monetarias condicionadas que busca contribuir a la reducción de la pobreza y la desigualdad de ingresos, a la formación de capital humano y al mejoramiento de las condiciones de vida de las familias pobres y vulnerables mediante un complemento al ingreso. Además se obtienen beneficios no esperados gracias a los espacios de participación comunitarios y el papel activo que desempeña la mujer en el programa como receptora de las transferencias” (Departamento para la prosperidad social, 2013).

muy nublado, las montañas cubiertas por una espesa niebla me impedían observar la cumbre del Inarwa y me preocupación por la lluvia que no dejaba de caer me hacían poner mis ojos sobre la carretera que se encontraba en muy mal estado. Gracias a las maniobras del conductor llegamos al valle de Nabusimake al medio día. Me bajé en el cruce que conduce hacia la escuela del pantano y el pueblito arhuaco y me fui caminando con mis maletas hasta la casa de la profesora Ibet Izquierdo.

4.4.1. El Inarwa y el territorio

Al entrar en la casa de la señora Ibet, me encontré con Misael Robles, joven arhuaco a quien no veía desde mi última visita al territorio hace más de un año, Misael se encontraba trabajando en la huerta del profesor Raúl y cuando me vio llegar decidió sentarse a platicar conmigo, al subrayarme algunos temas puntuales acerca de las labores del Cabildo y el Comisario, me indicó que las actividades de estas autoridades se habían visto extralimitadas por la amplitud de las problemáticas provenientes del exterior.

Misael pensaba que los(as) jóvenes(as) formados(as) en el proyecto educativo de la EID deberían apoyar a las autoridades en las diferentes tareas que en muchos casos se les salían de las manos. Por esto y desde su perspectiva pensaba que para adquirir el conocimiento que viene de afuera, se debía reconocer el conocimiento propio. - Las Antenas echaron sus raíces, si no sacamos estas raíces nosotros no podemos decirle nada a los bunachis, la cultura bunachi se está sembrando en nuestro territorio – decía (Diario de campo, 2013).

Misael me explicó que el cerro Inarwa se encontraba ubicado al interior de una pequeña cadena montañosa que separaba el territorio. Al ser el más alto, dos cerros menores lo acompañaban, el Karwa y el Virwa, estos tres considerados por la comunidad como lugares sagrados. Cuando acabó de hablar le pregunté si tenía tiempo para acompañarme a platicar con los(as) mayores en el transcurso de las semanas, Misael accedió y me comenzó a dar una lista de personas que según él nos podrían ayudar, para comenzar, en primer lugar visitaríamos a su tío, -el Tío Juaco presencié la ocupación del cerro, estoy seguro que nos puede contar su versión- decía (Diario de campo, 2013).

Al día siguiente, Misael me estaba esperando para ir a la casa de su tío, caminamos hacia el noroccidente buscando el cauce del río llamado “Nabusimake”, a unos 100 metros de distancia se divisaba un puente construido por la comunidad, pasamos el puente y siguiendo por la misma dirección llegamos a una zona en la que se divisaba una pequeña franja que se

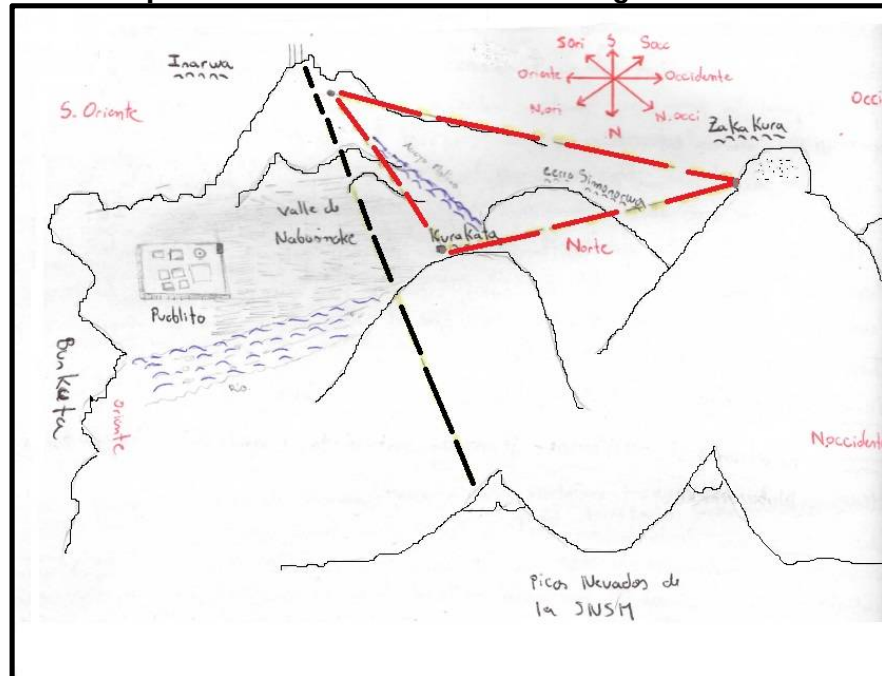
perdía en la montaña. La idea era comenzar a subir este sendero que llegaba hasta la cumbre del cerro Kurakata.

En el camino, Misael me señalaba los cerros que iban apareciendo, el primero fue el Zokakura, padre del poporo, al lado derecho podíamos contemplar el Kurakata y cuando llegamos a un punto específico del trayecto en el suroriente apreciamos los contornos del Inarwa y las antenas. Nos quedamos un buen tiempo descansando y apreciando el territorio, Misael sacó su poporo y se puso a poporear, observando el cerro me dijo - las partes más altas se interconectan, los mamos utilizan estas conexiones para comunicarse, parece que los bunachis también lo entendieron así y es por esto que construyeron las antenas – (Diario de campo, 2013). En palabras de Misael:

El cerro Inarwa es un cerro tan grande que tiene espiritualmente otros cerros más pequeños al lado, que son espiritualmente ayudantes del cerro Inarwa. Al tocar el Inarwa, el gobierno está afectando el cerro, está afectando a otros cerros. El cerro Inarwa es espiritual y tiene raíces en otros cerros y la reclamación del Inarwa es porque es un cerro mayor que no hay que dejar que se destruya porque se van destruyendo otros cerros que están en comunicación con el cerro Inarwa, unos cerros cercanos que hacen parte de la misma comunicación a nivel espiritual, social y económico de la supervivencia de nosotros los arhuacos, por eso es tan importante, tan importante el cerro (Entrevista Misael Robles, 2013).

En el paisaje se denota una conexión visible entre los cerros, si trazáramos una línea imaginaria sobre sus cumbres tendríamos un triángulo perfecto. En el suroriente el Inarwa (Padre de los alimentos), en donde según las versiones se pueden ver claramente los picos nevados; en el occidente, el gran Zokakura (padre del Poporo) y en el Noroccidente el Kurakata (Padre del oro). Antes de ponernos a caminar, Misael me contó sobre un rumor que estaba rondando en la comunidad hace varios meses. La gente decía que se podrían llegar a construir otras antenas, más precisamente en la cumbre del cerro Kurakata.

Mapa 5: Conexión de las montañas sagradas



Fuente: Elaboración propia (2013).

Sin mirar atrás continuamos nuestro camino, llegamos a donde tío Juaco, estuvimos con él por más de una hora y nos regresamos nuevamente hacia la casa de la profe Ibet. En las horas de la tarde el profesor Raúl, la profesora Ibet y Misael me recomendaron consultar a un mamo para comenzar a consolidar mi trabajo en el territorio, claramente tenía que hablar con el mamo y por esto tomé la decisión de ir a visitarlo al siguiente día.

Amaneció y con el ánimo de reunirme con el mamo Enrique, me dirigí hacia el occidente y caminé por todo el cauce del río Nabusimake. Al atravesar el puente comunitario divisé una gran puerta negra. Al ingresar por ella podía ver la casa del mamo, ubicada en una pequeña colina, al llegar a este lugar, mamo Enrique se encontraba poporeando con otro mamo, entré a saludarlo y le dije que si le podía hacer una consulta, él me contestó-ahorita, espéreme afuera-, me senté a esperarlo y cuando mamo Enrique terminó de hablar vi que se paró y comenzó a mirar el cielo, después de eso salió y me dijo que lo siguiera.

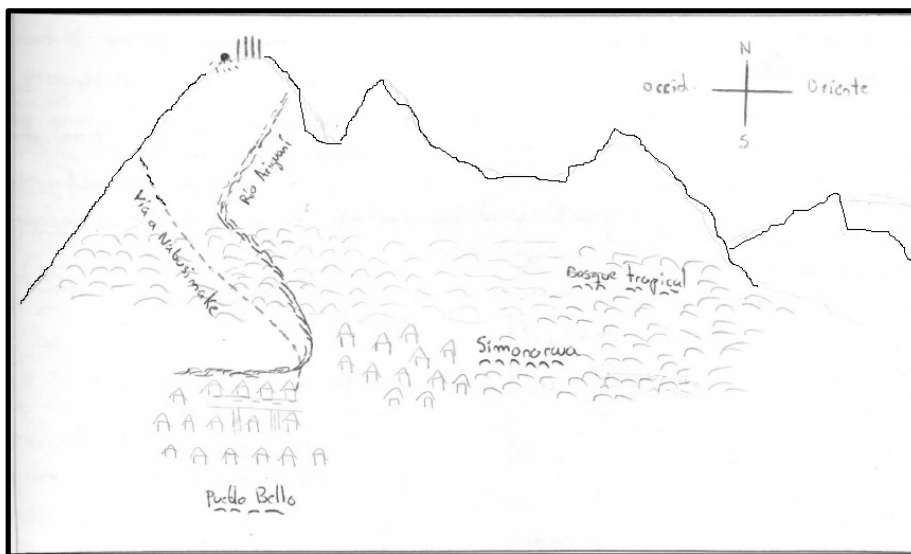
Caminamos menos de 50 metros por un sendero rodeado por árboles. El mamo cruzó una cerca, atravesó un gran árbol cuyas raíces sobresalían de la tierra y allí se quedó. Me pidió sentarme en las raíces del árbol. Cuando me senté y pude mirar a mi alrededor se divisaba parte de la sabana y el cerro Inarwa. En esto, le conté el motivo de mi visita, inmediatamente sacó de su mochila dos grandes copos de lana de ovejo y una bolsita de escarcha morada. Me dijo que hiciera 40 bolitas con la lana y en cada bolita pusiera el material (escarcha). Al terminar me indicó que sacara cinco bolitas para la mano izquierda y otras cinco para la mano derecha. Con

los puños cerrados tenía que pensar en los lugares donde había estado y en los que iba a estar, debía atraer pensamientos positivos para limpiar estos lugares.

Cuando terminé de hacerlo, el mamo me pidió que invocara la fuerza de las aguas, lagunas, montañas, bosques y que les pidiera su protección para que me dieran fortaleza. De repente observé con atención el cerro Inarwa y le pedí fuerza y paciencia para lograr desarrollar lo que me había comprometido a hacer en el territorio. A lo lejos, estático e imponente, Inarwa me proyectaba seguridad, con lágrimas en mi cara, no dejaba de preguntarme ¿qué sentirá el mamo al ver esas antenas en la cima de la montaña sagrada? Mamo Enrique me pidió poner 10 bolitas en mi mano derecha y 10 en mi mano izquierda y me dijo – tiene que pedirle al padre sol, a la madre luna y a las estrellas- (Diario de campo, 2013), sacó de su mochila dos trozos largos de la lana de ovejo y el primero me lo puso en el brazo izquierdo y el otro en el derecho y me dijo- en el lado derecho estarán los mamos y en el izquierdo toda la sierra, el territorio te dará fuerza- (Diario de campo, 2013).

Al día siguiente al salir del territorio para aprovisionarme de alimento, volví a llegar a Pueblo Bello para tomar la camioneta. En este segundo viaje, estaba haciendo mucho calor y el cielo azul se contrastaba con el verdor del paisaje. En esto observé cómo sobresalía toda la montaña del Inarwa; en el occidente nacía, en el centro se encontraba su altitud máxima en donde sobresalían las antenas y dos reflectores de alta potencia que prendían todas las noches. La montaña se va inclinando y se va formando una cadena montañosa que se desplaza hacia el oriente, en donde se podían ver los cerros Karwa y Virwa.

Mapa 6: Inarwa visto desde Simonorwa



Fuente: Elaboración propia (2013).

Al instalarme nuevamente en la casa de la profesora Ibet, nos dirigimos rumbo a la escuela del pantano con Misael. En esto nos encontramos en el camino con el hijo mayor de una de las autoridades principales de Nabusimake, el Zakuko mayor Tobías Torres. Misael me contó que los papás de Tobías vivían en el cerro pero cuando llegaron los militares les había tocado bajar. El hijo de Tobías nos saludó y siguió. Mientras caminábamos Misael le preguntaba por los abuelos, el hijo de Tobías nos contó que ellos vivían en el punto más alto del cerro, hasta que pusieron las antenas y llegaron los militares y ,cómo se estaban robando el ganado, las cebollas y las papas tuvieron que salir de la casa.

Cuando llegamos a la escuela los(as) niños(as) se encontraban haciendo el trabajo tradicional de cierre de actividades escolares con el mamo Enrique. Nos sentamos en el prado y volvimos a retomar la conversación. El hijo de Tobías nos contaba que el Ejército había acabado de construir en el nacimiento del río Arroyo Molino una estación que distribuía el agua hasta el batallón ¿a quienes le habrían consultado la construcción de esta obra?, pensaba.

Misael nos dijo -cada vez van avanzando más y más. Actualmente no se sabe si desmontaron las minas, deberíamos inspeccionar. Primero construyeron las antenas, segundo la carretera, tercero el batallón con alambres y minas, cuarto la moto bomba para subir el agua, si no se hace nada ellos van a llegar hasta abajo y se seguirán expandiendo. Deberíamos construirles una Kankurua para que vean que estamos presentes- (Diario de campo, 2013).

4.4.2. Antes de registrar las denuncias hay que pasar a presentarse con las autoridades

Llevaba más de una semana en el territorio y en este tiempo tuve la oportunidad de observar la interconexión presente entre los diferentes cerros. Había recopilado algunos de los testimonios acerca de la ocupación militar de Inarwa, pero no sabía qué se estaba haciendo en la comunidad para adelantar las actividades correspondientes a la reclamación, debido a que no me había ido a presentar con las autoridades. Conforme a esto le pedí a Misael que me acompañara a entregarle al Comisario la carta que el Cabildo gobernador me entregó para desarrollar mis actividades de registro. Al llegar a Pueblito preguntamos por el comisario y nos dijeron que estaba en su oficina, después por el cabildo y nos dijeron que no había llegado.

Nos dirigimos a la casa del Comisario o más bien a la comisaría pero este se encontraba ocupado. A las afueras de la comisaría varias familias esperaban resolver algún tipo de conflicto. Se decía que en ese momento estaban juzgando a un joven que se había robado una vaca. Mientras nos sentamos llegó el secretario del Comisario, Alejandro. Cuando nos saludó

nos comunicó que debíamos esperar ya que las autoridades conocían el motivo de mi visita y cuando tuvieran tiempo me recibirían. De repente el joven acusado de haberse robado la vaca salió escoltado por los semaneros, el secretario se asomó por la puerta y nos llamó.

Entrando a la comisaria observé que el Comisario se encontraba sentado al lado izquierdo de la oficina al frente de un gran escritorio. Al lado del escritorio se encontraban ubicadas dos bancas largas en donde se sentaban las demás autoridades. Me indicaron que me tenía que sentar en unas sillas localizadas justo al frente del escritorio del comisario. En primer lugar el secretario me presentó ante las autoridades, le di la certificación que me había firmado el cabildo gobernador y él se la entregó al comisario. Cuando me dieron la palabra, les comuniqué que venía con el propósito de recoger la información de la historia de la ocupación del cerro y colaborar para recopilar las denuncias puntuales sobre la afectación de esta ocupación en la comunidad de Nabusimake.

El comisario comenzó a hablar en lengua con las demás autoridades; mucho después el secretario me presentó al Zakuko mayor Tobías Torres, encargado de coordinar la temática referente al cerro Inarwa. El Zakuko Tobías nos informó que sus padres vivían en el cerro, pero por evitar los robos tuvieron que desplazarse de esta zona. Entonces nos dijo -en el lugar en donde los mamos hacían el pago fue el sitio en donde pusieron las antenas- Cambiando de tema, Tobías nos contó cómo los militares pusieron minas en lo más alto de la montaña para protegerse de los “posibles” ataques de la guerrilla. Muchos de los animales que subían en búsqueda de alimento llegaron a pisar estos explosivos.

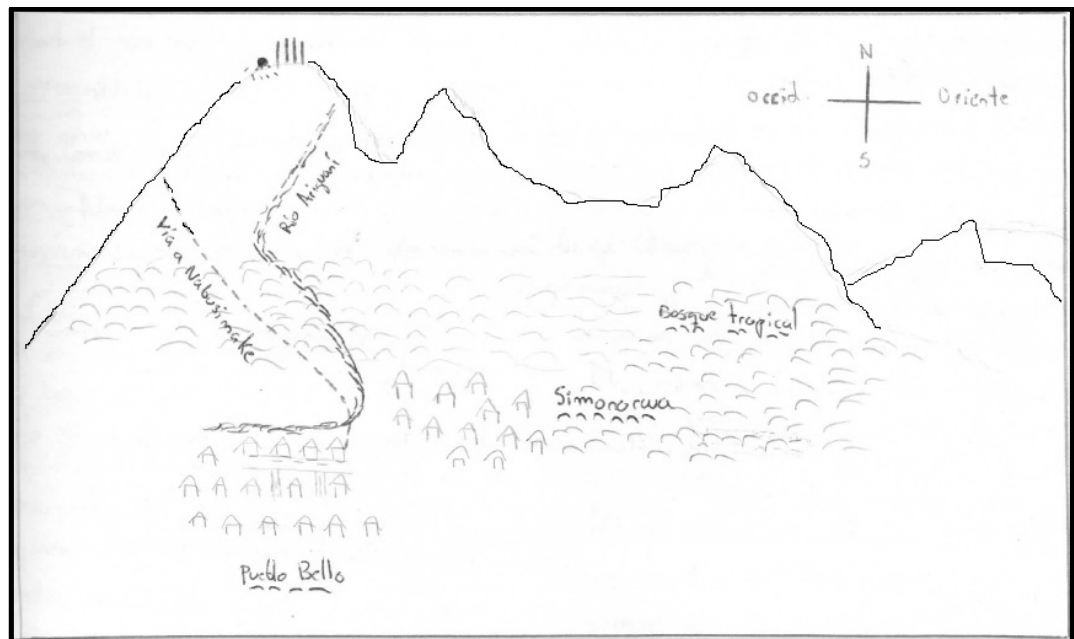
Según las informaciones que él había recibido, conocía que los militares habían puesto una motobomba en el nacimiento del río “Arroyo Molino” para distribuir el agua al batallón, ubicado en la parte más alta del cerro. Las personas que viven en las inmediaciones del cerro ya se habían encontrado con grandes cantidades de basura, también aseguran que el caudal de los ríos disminuía por el vertimiento de gasolina y la tala de árboles. Nos decía- en todo esto hay soldados amables que regalan gasolina y comida y otros que no quieren hacerse amigos de los indígenas- (Diario de campo, 2013).

Al culminar su relato, acordamos en frente del Comisario y las demás autoridades, levantar las denuncias con los vecinos de Tobías en la región conocida como “Tierras Nuevas”. Debido a esto Tobías nos esperaba en su casa para registrarlas y emprender el recorrido por el río para levantar evidencias directas de las denuncias.

Al llegar el momento de nuestro encuentro, mientras caminábamos con Misael rumbo a la casa del mayor Tobías, él me decía- me parece difícil que podamos subir hoy a donde el ejército distribuye el agua para el batallón- (Diario de campo, 2013). El camino o la salida para ir a donde Tobías lo encontramos por la carretera que se dirige a Pueblo Bello, es angosto y solo cabe una mula. Según Misael el sendero fue trazado por los misioneros capuchinos. Para llegar más rápido tuvimos que cruzar el río, bordeando el cauce del río hasta un punto en donde el camino estaba cerrado, razón por la cual tuvimos que bajar nuevamente al río, al cruzarlo estábamos entrando en el terreno de Tobías.

Tobías nos estaba esperando y nos dijo -me parece que nuestra subida al nacimiento del río no se puede hacer hoy por razones de seguridad. Lo mejor es que hablen con la CIT para que se tramite un permiso con el batallón, ellos deben estar informados- (Diario de campo, 2013). La gente que había citado tampoco había llegado, esperé que se diera un silencio y le pregunté si podíamos saber su versión acerca de la presencia de las fuerzas militares en la zona desde 1962. Tobías se quedó mirando para el cerro que en ese momento se veía muy bien, señaló con su dedo el costado oriental del cerro y nos dijo – allí vivían mis padres antes de que se pusieran las antenas- (Diario de campo, 2013).

Mapa 7: Desplazamiento de la familia de Tobías Torres



Fuente: Elaboración propia (2013).

Al identificar un lugar para conversar el mayor nos invitó a sentarnos, sacó su poporo, se puso a poporear y en esto nos comenzó a contar que sus padres se tuvieron que ir del lugar porque los soldados los robaban; en ese tiempo no pudieron denunciar porque no sabían español y los militares les pedían pruebas. Desde entonces decidió aprender español para defenderse. Al hablar del significado del cerro y la afectación que este ha tenido decía -ahora hay más desnutrición infantil, la comida tradicional se está acabando, el río ha perdido su caudal, se encuentran botellas, ropa, etc- (Diario de Campo, 2013). En palabras de Tobías:

En ese tiempo la mayoría no podía conversar con la gente que entiende castellano, era muy costoso ir al sitio de pago a la montaña de diferentes clases de alimentos, porque ese cerro es padre y madre de diferentes clases de alimentos. Más arriba había un sitio de pago, los mamos cuando le hacían el trabajo, el pago, el saneamiento, llevan el negativismo hasta allá pero ya nosotros no lo podemos llevar, no podemos acercarnos porque está en todo el medio, en donde están viviendo, no hay como ir al pago y hasta ahora no hemos llegado hasta allá porque ya afectaron el sitio del pago, ya habían puesto torres, lo sagrado ya había sido afectado, ya había sido dañado. De pronto cuando ya estaban sacando todas esas piedras, encontraron algún tesoro, sea padre, madre del pago de diferentes clases de alimentos, por eso es que ya nosotros hemos pensado que están acabando nuestra propia clase de alimentos, porque cuando no da bien la producción es que la madre está afectada, por eso es que no nos sentimos bien, le hacemos el pago pero ya habían dañado a la madre de nuestro alimento. Ahora están naciendo niños desnutridos, para eso es que está ese cerro, el sentido es el pago de todas las semillas y del alimento de nosotros (Entrevista Tobías Torres, 2013).

Al terminar su relato, el mayor Tobías me pidió disculpas porque nadie había llegado a su casa, nos dijo que pasaría en las horas de la tarde por la casa de la señora Ibet con algunas de las personas que había invitado, mientras tanto me pedía el favor de hablar con las autoridades en el pueblito para tramitar el permiso de ascenso a la montaña.

En palabras de Tobías primero tendríamos que tramitar un permiso formal que diera cuenta de nuestro ascenso para evitar posteriores agresiones o represalias. Esta petición se hace evidente, ya que los pobladores de esta región han tenido que lidiar permanentemente con las fuerzas militares. Ellos son sus vecinos, sus "vecinos incómodos" en palabras de Misael, por eso tienen que cuidarse.

Según esto y con el desarrollo del conflicto armado en la región, la presencia de los actores armados ilegales (guerrilla y paramilitares) sumada a la del Ejército nacional consolidó una profunda crisis social humanitaria en la que según el informe presentado por la Comisión de Observación humanitaria (2003), "en la Sierra Nevada de Santa Marta entre 1998 y el 2002 se presentaron 44 desapariciones forzadas, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 casos de tortura y 52 casos de secuestro. También, se registran datos de masacres en el año 2002, en las cuales fueron asesinados 12 indígenas Wiwas, ocasionando el desplazamiento forzado de 1.300

indígenas de esa comunidad y el de 300 personas de las comunidades de Sabana Grande, Potrerito, El Machín y Marocaso” (Comisión Observación Humanitaria, 2009:33).

Con respecto al Pueblo Arhuaco las amenazas, hostigamientos y acciones violentas directas contra la población se vieron perpetradas por las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), quienes al intentar ejercer el control militar sobre el municipio de Pueblo Bello, el cual limita con el resguardo indígena, establecieron un retén en la carretera que conduce de este municipio a Nabusimake en donde controlaban el paso de los alimentos, bastimentos que según los comandantes de la AUC podrían ser entregados en las montañas a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y al Ejército de Liberación Nacional (ELN), actores armados que también ejercían presión sobre la población arhuaca.

Con el desarrollo de la estrategia de control territorial se registraron amenazas, asesinatos y se comenzaron a presentar las primeras denuncias por parte de los(as) arhuacos(as) de la relación existente entre este grupo delincencial y el Ejército Nacional. Esta problemática se puede evidenciar en el informe presentado en el año 2003 por la Comisión de Observación Humanitaria:

La defensoría del pueblo tuvo conocimiento que el día 12 de junio del 2003, en el municipio de Pueblo Bello, el joven indígena Manuel De Jesús Rivero Torres fue detenido aparentemente por los soldados campesinos. Posteriormente el día 19 del mismo mes su cadáver fue encontrado en la zona rural del municipio (...) El día 17 de julio, en zona rural del municipio de Pueblo Bello, fueron encontrados los cadáveres de los jóvenes indígenas Héctor Izquierdo y Manuel Izquierdo, quienes habían sido retenidos por el Ejército Nacional en estado de embriaguez días antes. La Defensoría del Pueblo recibió información de que aparentemente los jóvenes fueron entregados a las autodefensas, quienes posteriormente los asesinaron (Informe Comisión Observación Humanitaria, 2003:33).

Cuando llegamos al pueblito con Misael preguntamos por el tesorero y nos dijeron que estaba en la parte de atrás del poblado. El tesorero nos pidió que lo esperáramos 20 minutos porque se encontraba en una reunión en la asamblea. Apenas se asomó por la puerta de la asamblea nos invitó a seguir a este lugar. Conmigo entró el fiscal y el Comisario.

Les conté que no pudimos subir al nacimiento del río porque a Tobías le parecía más indicado tramitar un permiso con el batallón para que los soldados estuvieran informados. El tesorero le traducía al comisario y el comisario le manifestó al tesorero decirle al ejército que se iba organizar un ascenso al Inarwa para realizar un pago -es nuestro territorio no tenemos que pedir permiso- decía (Diario de campo, 2013). El tesorero me expresó que el permiso estaría listo en unos días, al pedirle el acompañamiento de defensores(as) de los derechos humanos, él me miro y me dijo- eso tardara mucho tiempo-.

Me quedé esperando a Tobías en la casa de la señora Ibet, pero no llegó. En la mañana la hija de la profesora Ibet me fue a buscar a mi habitación para avisarme que una mujer me estaba esperando, cuando arribé a la cocina Ibet se encontraba hablando con ella en lengua Ika. La profesora me dijo- la mujer viene de parte de Tobías y quiere saber cuándo subirán al nacimiento del río- , le dije que yo le mandaría la razón después de recibir la información del tesorero. Mientras ella seguía tejiendo me senté a su lado y de un momento a otro me dijo- yo también tengo una denuncia- entonces le pregunté si podía registrar su relato.

Prendí la grabadora alisté el papel y el lapicero para registrar la denuncia. Ella se llamaba Eloaisa y me contó que a la mamá en 1995 y 1999 le habían robado en total 3 novillos y un toro que nunca le pagaron, - el ganado sube al cerro en busca de alimento, allí los militares los agarraron. Hicimos la denuncia en la popa pero nunca nos contestaron- decía . Terminé de copiar su relato y al darle las gracias, le pedí que por favor le mencionara a Tobías que lo estaba esperando, ella se despidió y salió rápidamente.

4.4.3. ¿y ustedes que piensan de la reclamación?

Las personas que el mayor Tobías citó en su casa con excepción de Eloaisa, ni se aparecieron por donde la señora Ibet. Me quede en mi habitación por unos cuantos días para esperarlos(as). Le mandaba razones al mayor Tobías pero no recibía su respuesta, ni tampoco la del tesorero. Uno de esos días el profesor Raúl me invitó a tomarme unas cuantas cervezas. Al calor de las bebidas pudimos tocar varios temas pero el que más atrajo mi atención fue el del proceso de reclamación del Inarwa; la conversación también la sostuvimos con Álvaro Torres, amigo de la familia Robles Izquierdo. El sr. Álvaro consideraba que la reclamación estaba llena de intereses y lo que se estaba buscando era una indemnización millonaria por parte del Estado. Tanto el Profesor Raúl como el Sr. Álvaro insistían en que la comunidad debía apropiarse de la problemática porque el cerro les pertenecía -ningún abogado y ningún asesor pueden solucionar este problema, esto es un proceso de la comunidad-decían (Diario de campo, 2013).

Al despedirme del profesor Raúl y el señor Álvaro, recordaba en mi cabaña una conversación que tuve con Misael y el mayor José Pérez acerca de los procesos de reivindicación territorial del Pueblo Arhuaco, en donde según ellos los mamos a través de su trabajo tradicional llevaban a cabo resistencias espirituales. En el caso de la salida de los misioneros capuchinos, ellos me contaban cómo mientras la población estaba reunida en el

internado para dialogar con los misioneros y consensar su salida, los mamos se encontraban reunidos haciendo trabajo espiritual, pidiéndoles a los padres y a las madres de la naturaleza la salida de los misioneros. La apropiación comunitaria en este caso generó que los capuchinos abandonaran el territorio, ¿Pasaría lo mismo con la reclamación del Inarwa?, ¿La comunidad estaría informada y consciente de esta recuperación?, ¿Los mamos se encontrarían trabajando para posibilitar la negociación, el desmonte de las antenas y la salida de las fuerzas militares del territorio?

En búsqueda de clarificar esta serie de cuestionamientos, sobre todo el de descifrar o desglosar el significado de lo que reiterativamente se mencionaba como “proceso comunitario”, me dediqué a escuchar a los(as) jóvenes(as) que conocí en el marco de la Escuela de Diplomacia Indígena. Me intrigaba saber qué opinaban acerca de la reclamación del cerro Inarwa. Al terminar mi café decidí hablar con Misael. Cuando le expresé que quería hablar con él en torno a la temática de recuperación del Inarwa, Misael me llevó a un lugar especial para entablar la plática. Le pregunté por qué nos desplazábamos a este lugar para conversar, Misael me contestó -porque este lugar es un lugar de comunicación para entender el lenguaje de nosotros los arhuacos y de la naturaleza. Para que lo que hablemos fluya más adelante y no se quede solamente en palabras, sino que tenga algún efecto, este lugar es muy sagrado para nosotros-(Diario de campo, 2013).

Hablamos sobre la conexión que tenía el Inarwa con otros puntos sagrados y con el territorio. Misael me explicaba por qué se habían generado un sin número de efectos negativos en el momento en que se instalaron las antenas. La prohibición de subir a la montaña para retribuirle espiritualmente al padre de los alimentos impedía el funcionamiento de los demás puntos sagrados, el desequilibrio que se percibía traía consigo la escasez de los alimentos, las fuertes lluvias y las sequías. La recuperación del cerro se debía construir paulatinamente porque la problemática alcanzaba dimensiones inimaginables; el proceso no se constituía con la presencia de dos o tres personas, la causa se debía emprender en grupo, en comunidad, en palabras de Misael Robles,

Los mamos han dado pautas, pero muchas veces se toman las cosas de manera deportiva. Para llegar a cierto punto uno tiene que tener ciertos objetivos, proyectos, una meta. Quienes están en esa torre son como monstruos, nosotros no podemos llegar tan fácil, yo he visto que no lo han tomado con seriedad, pero uno está dispuesto a colaborar para formar un equipo de trabajo, un equipo de apoyo, porque hay mucha gente interesada con bases sólidas en su forma de pensar, que pueden contribuir. Creo que la reclamación del cerro no se la pueden tomar tres, cuatro, cinco, seis personas, eso tiene que ser una apropiación de todo el pueblo y la información tiene que fluir, ¿qué se piensa hacer? Hay que socializar el tema porque una de las cosas que se ha visto acá, es que se habla mucho del tema pero en la realidad, no se socializa y a veces peleamos algo sin fundamentos, por eso es que muchas veces no nos creen. Tenemos que hablar más con la gente, con todas las personas, con los mayores y formar equipos de trabajo.

La recomendación es que hay que socializar la problemática a la gente, a las autoridades, a los mamos y tomarlo con seriedad, porque eso que en el Inarwa hay varios monstruos, no podemos jugar con eso porque es algo serio que nos puede quemar (Entrevista Misael Robles, 2013).

A lo lejos vimos que venía el sobrino de Misael, Dwiningumu Robles, al observarnos buscó una raíz para sentarse en la sombra que daba el árbol en donde nos encontrábamos hablando, sacó de su mochila un puñado de hojas de coca y se las llevó a la boca, posteriormente agarró el poporo y comenzó a poporear, al esperar que Misael terminara de hablar, Dwinin tomó la palabra. Mirándonos a los ojos y cerrando el puño afirmaba que la recuperación debería hacerse con precaución, buscando entretener los argumentos jurídicos, con los culturales, estableciendo redes de acompañamiento sólidas que permitieran abrir espacios de concertación formales con el Gobierno Colombiano. Refiriéndose a la coyuntura que podía presenciar nos expresó lo siguiente:

Tratemos de ser positivos, en una escala de uno a diez el paso que se ha dado es de 0.1, hasta cierto punto se ha puesto en la agenda nacional para que vean que están reclamando algo, pero desde mi visión no es lo que muchos mayores han pensado. Esto ha respondido a propuestas de otras personas que tuvieron buenas intenciones, pero de la misma forma no ha respondido a los requerimientos de la autoridad. En ese sentido existe un historial que si bien venía avanzando de manera jurídica, siento que en ningún momento nos han dado unos espacios reales para recuperar el cerro, siempre han querido mantener esa petición con mucha indiferencia y con poca relevancia. Necesitamos más acompañamiento nacional e internacional para que con la fortaleza y la base de nuestros mayores y mamos podamos continuar en la lucha y la recuperación de Inarwa (Entrevista Dwiningumu Robles, 2013).

Si no miramos el reloj quizás nos habríamos quedado debajo del árbol todo el día, sin embargo Misael y Dwinin debían ir a trabajar, nos pusimos de pie y caminamos hasta la salida del sitio de pagamento. Al despedirnos me dirigí hacia la casa de Aice Rosado, estudiante de la Escuela de Diplomacia. Ella se encontraba en su casa, me invitó a pasar. Cuando entré, Aice salió con dos sillas. Al principio conversamos sobre la importancia de las montañas, -no es solo el Inarwa, son todas las montañas-decía. Al mencionar lo del Inarwa me dijo -las antenas han imposibilitado pagarle a los alimentos, es por esto que este desequilibrio espiritual ha sido una de las causas de la desnutrición infantil-(Diario de campo, 2013).

Aice había subido a la montaña y cuando se encontraba allí sentía que la montaña les pertenecía, pensaba que el padre de los alimentos tenía que curarse porque se encontraba herido. La misión no se estaba cumpliendo, se había perdido la armonía por la presencia del ejército que con sus reflectores y disparos amenazaban el equilibrio territorial. Al mirar con nostalgia el cerro me dijo -quisiera subir con mis hijos, con los mamos, con la comunidad, sentarnos con tranquilidad, hacer pagamento, sin embargo las antenas han generado el desequilibrio de todos los alimentos a nivel espiritual, si dañan la tierra están maltratando a las

mujeres, quienes representamos a la tierra- (Diario de campo, 2013). Pasaron unos cuantos segundos y refiriéndose a la movilización por la recuperación del Inarwa me expresó lo siguiente:

Nosotros estamos aquí en Nabusimake, pero desafortunadamente no participamos en la última subida, yo le decía a Gelver - quiero ir -, pero en ese momento tenía problemas de pulmones por eso yo no fui, además estaba lloviendo. Sin embargo en la región de Karwa y Simonorwa sí pudieron subir porque lo tienen ahí, yo veía las fotos que me mostraban, iban niños, mujeres, un grupo grande y uno sin poder estar. Ese fue el primer acto en el que yo pienso que el Estado se enteró de que estamos dispuestos hasta lo que sea y allá estuvimos, nosotros sí podemos llegar sin armas y sin nada, tengo entendido que no fue muy fácil porque los dejaron llegar hasta cierta parte, subía más gente unos bajaban otros subían (Entrevista Aice Rosado, 2013).

4.4.4. Rumbo a Simonorwa

Las conversaciones que había mantenido con el profesor Raúl, el señor Álvaro Torres, Misael, Duinin y Aice me ayudaron a hacerme una idea del estado del reconocimiento de la reclamación del Inarwa en la comunidad de Nabusimake, hasta el momento el proceso se estaba constituyendo, en cabeza del mayor Tobías Torres se esperaba mantener informada a la comunidad para que esta misma se hiciera participe de esta exigencia colectiva.

Por la premura del tiempo y antes de alistarme para salir a la comunidad de Simonorwa, salí en búsqueda del cabildo gobernador quien se encontraba en Nabusimake. Quería socializarle lo que había encontrado, apenas lo vi saliendo de su casa lo saludé y antes de que se montara en su camioneta, le conté que los militares habían puesto una moto bomba en el filo del cerro, el Cabildo me dijo que lo mantuviera informado y en contacto e ingresó al vehículo que lo estaba esperando.

Me devolví a la casa de la señora Ibet y después de unos momentos Misael llegó con el mayor Tobías Torres, al saludarnos acordamos el trabajo a seguir, le propuse que se reunieran para discutir las problemáticas más visibles, al consolidar un grupo podían pedirle ayuda al cabildo para que desde la CIT se establecieran los criterios de acompañamiento para el ascenso al cerro, entonces Tobías me dijo -es importante fortalecer en primer lugar el trabajo interno, debemos consultarle a los mamos, ellos tienen que hacer el trabajo espiritual para pagar espiritualmente al cerro, después de esto debemos informarle a las autoridades locales- (Diario de campo, 2013), seguido de esto, pensamos en ir a hablar directamente con el Cabildo para informarle lo que se iba hacer en Nabusimake. En el transcurso del camino le conté que estaba comenzando a tener sueños muy extraños, el me miró y me dijo- es por eso precisamente que hay que consultarle a los mamos, hay que pagarle al cerro-. Apenas me menciono esto,

llegamos a la casa del Cabildo gobernador pero ya se había ido para Valledupar. Sin nada más que hacer, Tobías me dio la mano, nos despedimos y él siguió con rumbo a su casa.

Mientras me dirigía a la casa de la señora Ibet por mis maletas, pensaba cómo a nivel externo la mesa directiva de la CIT se encontraba coordinando otra serie de compromisos, por otro lado a nivel interno en la comunidad de Nabusimake, el proceso se iba a consolidar desde el procedimiento tradicional, consultándole a los mamos y a las autoridades, consolidando posteriormente un equipo capaz de agilizar el registro de las afectaciones generadas no solo por las antenas sino por la presencia militar en el territorio, específicamente en la zona de "tierras nuevas" ¿Sería necesario comenzar a dar este paso para que se desarrollará una apropiación comunitaria de la magnitud de la toma pacífica de la misión capuchina ?

4.5. Preparando mi salida del territorio arhuaco

Cuando fui por mis maletas, el señor Álvaro quien se encontraba en la cocina desayunando con la profesora Ibet me dijo que había escuchado que una comitiva de autoridades se dirigía a Simonorwa. Al acompañarme hasta la carretera vimos que se acercaba una camioneta, el señor Álvaro alzo la mano y esta se detuvo. En la parte de adelante venia el mayor Jeremías Izquierdo, el señor Álvaro lo saludó efusivamente y le preguntó si podían llevarme, Jeremías me dijo que me subiera.

Abrí la puerta y al ubicarme en la parte trasera del vehículo, me volví a presentar con Jeremías, al recordarle que Norey nos había presentado en Bogotá los primeros días de septiembre en la MNC. Jeremías me reconoció y mientras la camioneta pasaba por determinados puntos, él subrayaba ciertos elementos importantes acerca del significado de estos, por ejemplo refiriéndose a Nabusimake, Jeremías me indicaba que el nombre tradicional era Busimake, tierras de Busi. En uno de los puntos del trayecto señalando hacia el oriente, me indicó el lugar de la segunda población más grande del resguardo (Yewra). Al llegar al sitio conocido como pueblo hundido, Jeremías me expresó que hace mucho tiempo en este lugar vivían unos sabios extranjeros, quienes explotaban a la comunidad. Un buen día se sentaron tres mamos en un cerro y pidieron que lloviera, la fuerte lluvia hundió al pueblo y sepultó a sus habitantes.

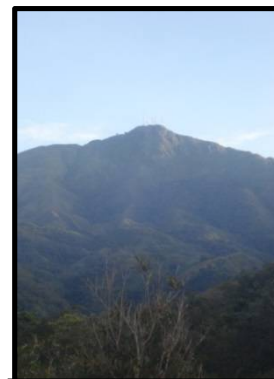
Me encontraba muy atento en la camioneta esperando otra historia, pero ya estábamos llegando a Simonorwa, de repente Jeremías observando el paisaje me dijo- antes esa zona era pajiza, pero ahora se está convirtiendo en monte, la vegetación de la tierra caliente va

avanzando y poco a poco llegará hasta la tierra fría, derretirá los glaciales, se calentará la tierra, eso nos dicen los mamos- (Diario de campo, 2013).

Simonorwa se encuentra ubicada a unas dos horas de Nabusimake y a una media hora del municipio de Pueblo Bello. Este lugar reconocido anteriormente con el nombre de las cuevas comenzó a ser poblado por la construcción de un sitio de reunión reconocido como la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. En este espacio se congregaban los(as) arhuacas(os) adscritos a esta organización cuyos estatutos habían sido calcados de otras ligas campesinas de la región, los que en palabras de Juan Friede (1973) se alejaban plenamente de los intereses particulares de los indígenas “los estatutos, completamente ajenos a los problemas que tiene el indio, son, como se puede observar, bastante inadecuados, salvo si fueron elaborados con el fin de amoldarse a las leyes vigentes sobre sindicatos obreros con el propósito de lograr una personería jurídica, que la Liga nunca ha obtenido” (Friede, 1973:126).Al interior de esta región se comenzaron a registrar las primeras movilizaciones masivas hacia la cumbre del cerro Inarwa, las cuales perseguían el clamor de la comunidad hacia la salida del Ejército nacional y su posterior devolución.

La camioneta nos llevó hasta la casa de Jeremías, mientras contactaba a mi amiga Margarita Márquez, descargué las maletas y al tomar asiento escuché con atención las consideraciones de Jeremías sobre el Inarwa, pero note que ya se encontraba muy cansado, razón por la cual me despedí y retomé mi camino hacia la casa de Margarita Márquez quien se encontraba esperándome. Al día siguiente salí del cuarto en donde me estaba quedando y contemplé con admiración el cerro Inarwa, en el cual se podían ver claramente cuatro antenas y dos reflectores. Al entrar nuevamente al cuarto escuché que Margarita se encontraba hablando con una mujer que acaba de llegar. Al salir me presenté y le pregunté cómo estaba – bien-me dijo, después no me volvió a hablar y se fue, - aquí pasa así, si no te tienen confianza no te van a contar nada- me decía Margarita (Diario de campo, 2013).

Al paso de unas cuantas horas llegó un mamo, Margarita le contó lo que estaba haciendo y me llamó, al presentarme y explicarle el interés que tenía de registrar los testimonios de la ocupación del cerro. El mamo me dijo- primero tienes que hablar con Jairo Zalabata, después hay que esperar para ver si te presentan en la Asamblea, luego hablamos- (Diario de campo, 2013). Cuando el mamo se fue, me quede platicando con Margarita, quien me decía - no te desesperes, aquí la información se consigue pasando de autoridad en autoridad, hasta que



Fotografía 13: Cerro Inarwa visto desde Simonorwa
Fotografía: Ricardo Naranjo, 2013

la gente te reconozca-. A ella le parecía correcta la forma en la que había comenzado a movilizarme por el territorio, - pasaste filtro por filtro para comprender todos los tiempos, tanto de la organización como de la comunidad- decía.

4.5.1. Tiempos de asamblea comunitaria

Con la obligación de establecer nuevamente comunicación con Jairo Zalabata, me dirigí con Margarita al lugar en donde se celebraría la asamblea pero no lo encontramos, nos fuimos a buscarlo hasta la casa pero allí tampoco estaba. Nos informaron que la esposa se encontraba en la cocina en donde se llevaría a cabo la reunión comunitaria. Al vernos con ella nos dijo- Jairo se encuentra en Valledupar y llega hasta mañana-. Mi paciencia comenzó a llegar al límite, me intranquilicé tanto que mi desesperación comenzaba a aflorar, me estaba dando mucha rabia, me estaba sintiendo muy solo en esto, parecía que yo era el más interesado en esta reclamación, ellos tenían sus tiempos pero las diferentes obligaciones o compromisos reducían la capacidad colectiva de la recuperación.

Bajo mi incertidumbre, Margarita me avisó que la asamblea empezaría el siguiente día y al culminar las actividades programadas con los mamos de la región. Esta eventualidad la comprendía ya que así se desarrollaban todas las actividades comunitarias en el territorio, primero se hacía el respectivo trabajo espiritual con los mamos, luego se contaba con la aprobación de las autoridades para iniciar o finalizar cualquier reunión. Al dirigirme a la casa de Margarita, logré comunicarme con Jairo, quien se quedó de encontrar conmigo a las 7 de la mañana en el lugar conocido como el centro, estructura que fue hecha por el gobierno en la década de 1970 cuando se buscaba integrar a la población indígena a la vida civil, allí se dictaban talleres sobre agricultura, democracia, etc. En este lugar se llevaría a cabo la asamblea.

Apenas salió el sol, me movilicé hacia el centro en búsqueda de Jairo, cuando llegó le pregunté si la gente ya estaba preparada, él me dijo – ya están listos-, mientras tanto se puso a coordinar otras actividades en la cocina.

Al dirigirme nuevamente a la asamblea me enteré que estaban discutiendo temas puntuales acerca del plan de salvaguarda, plan que debería haberse escrito con anterioridad, en los momentos en los cuales la corte constitucional le ordenó al gobierno colombiano crear los mecanismos suficientes para proteger a más de 30 pueblos indígenas que se encontraban en riesgo de desaparecer. Esta iniciativa surgió en el año 2009, el gobierno en coordinación con los pueblos en riesgo debería redactar o construir un plan de salvaguarda que los pudiera

proteger de las amenazas constantes que la corte ya había subrayado en el auto 004. Si este proceso se había consolidado hace cuatro años, ¿por qué los funcionarios de la CIT venían a preguntarle a la comunidad algo que tendría que estar consolidado?

En la pausa que se dio para almorzar, Jairo me indicó que dos autoridades me atenderían a las 2 de la tarde para hablar sobre el caso Inarwa, el mayor José María Arroyo (Próximo cabildo gobernador) y el mamo Vicencio Torres. Al finalizar el almuerzo me puse a conversar con el secretario de la CIT, Sebastián Ramos; al buscar un espacio retirado del lugar de la reunión, le pregunté si podíamos hablar sobre la temática de la autonomía territorial. Antes de centrarse en esta discusión, Sebastián me habló acerca del proceso de recuperación territorial iniciado por los arhuacos para administrar el territorio.

Esta autonomía según Sebastián debía alcanzar un punto medio capaz de generar un puente entre lo interno y lo externo, protegiendo y fortaleciendo el desarrollo de los procesos autonómicos forjados en el territorio. Al preguntarle por la problemática del cerro Inarwa, él me dijo:

En el momento en el que lo ocupan inconsultamente, todos los factores incidieron en el debilitamiento de la autonomía territorial desde la perspectiva y visión cultural. Las estrategias y mecanismos propios para recuperarlo ya no era suficientes, sin embargo se trató de hacer una acción política desde las autoridades, pero no tenían ninguna asesoría porque no era del interés del Estado, ni de ninguna otra institución, era curioso porque supuestamente siempre hemos tenido aliados, pero para ese caso particular no hubo un acompañamiento, una asesoría efectiva para que se dieran los procedimientos adecuados que hicieran valer la autoridad indígena. Eso lo entendemos hoy cuando miramos toda la historia, cuando ya nos dimos cuenta que mecanismos teníamos que utilizar para hacer la reclamación del Inarwa. Eso lo podemos hacer hoy los que estamos al frente de la organización, porque ya hemos pasado por cualquier cantidad de procesos, tanto de las acciones internas, desde la orientación de los mamos como también desde las distintas políticas externas (Entrevista Sebastián Ramos, 2013).

El secretario se despidió de mí porque lo necesitaban en la asamblea, al seguirlo me encontré con Jairo, quien me presentó al mayor José María Arroyo y al mamo Vicencio Torres. Nos fuimos hacia a un cuarto contiguo al salón en donde se estaba celebrando la asamblea, ellos se sentaron frente a mí, me presenté y al contarles que me gustaría saber desde su vivencia lo que sabían acerca de la ocupación del cerro Inarwa, José María Arroyo me expresó lo siguiente:

Tengo unas dudas sobre el cerro Inarwa, yo creo que a usted le conto Gelver Zapata sobre el proceso que se estaba llevando con otros abogados de Santa Marta, estuvimos cada rato en diferentes reuniones en Nabusimake, recolectando las mismas historias de lo que ha venido surgiendo, hemos venido elaborando muchos documentales y hemos ido al Alguacil, al frente del batallón. Estuvimos haciendo todos los pagamentos, recolectamos todas las historias sobre la construcción de las torres. Habían muchas cosas recolectadas y entonces tengo una duda, yo no sé Gelver donde habrá dejado eso, esas historias, esas recolecciones que habían hecho frente a las demandas de lo que se había hecho, ¿a usted no le conto todo eso? (Entrevista José María Arroyo y mamo Vicencio Torres, 2013).

En ese momento quería salir rumbo a la oficina de la CIT para pedirle explicaciones a Gelter, ¿por qué no me había contado acerca de la información que se había recolectado? ¿Por qué me insistieron en registrar las denuncias cuando ya tenían la información?, no sabía que responderle a José María, ellos esperaban tranquilamente mi respuesta y por formalidad les dije - el señor Zapata no me había hablado acerca de lo que usted me está informando- . Entonces y dejando medianamente de lado este asunto José María se dispuso a contarme lo que sabía acerca de la ocupación de la montaña, al finalizar su relato y antes de que se despidieran José María me dijo- estamos pendientes con nuestros líderes, para ver qué es lo que está pasando con quien es que podemos hablar, Zapata es el que tiene más contactos con la gente, con el batallón- (Diario de campo, 2013).

Me quedé un buen rato en la habitación, me sentía tan agotado y decepcionado que me quería ir hacia donde Margarita, sin embargo decidí ingresar nuevamente al lugar en donde se estaba haciendo la asamblea, pero cuando entre el salón estaba desocupado, la gente se encontraba haciendo una actividad que tenía como fin completar el siguiente cuadro:

¿Qué acciones concretas debe desarrollar el Estado colombiano para la salvaguarda del Pueblo Arhuaco?			
1) Territorio ancestral			
2) Gobierno Propio			
3) Salud			
4) Educación			
5) Derechos humanos			
6) Economía			

Al ver que se constituyó un grupo destinado a discutir esta pregunta en torno al territorio, me dirigí a buscarlos, pregunté pero no los encontraba, finalmente me llevaron a donde se estaban reuniendo. Cuando entré se quedaron mirándome y el mamo que se encontraba hablando les preguntó por mí, uno de ellos me dijo - ¿por qué entraste?-, les conté que estaba trabajando con Jairo el tema puntual del cerro Inarwa, entonces el mamo siguió hablando en lengua Ika.

Al parecer el mamo les estaba contando desde la cosmovisión como se entendía el territorio tradicional, cuando terminó uno de ellos me preguntó ¿cómo organizar lo que el mamo no está contando en las casillas que tenemos que llenar? Les recomendé extender el papelógrafo para organizar o clasificar la información, ellos se pusieron a copiar el cuadro en el

papel. La primera propuesta para salvaguardar el territorio a corto plazo surgió a partir de un intenso debate en donde definieron que el gobierno tenía que respaldar y crear una ley de protección para los territorios indígenas, que en el caso del territorio arhuaco reconociera la historia, la cosmovisión, los puntos críticos y la jurisdicción territorial.

Seguido de esto a mediano plazo exigirían el saneamiento de los puntos críticos entre ellos sobresalía el caso del Inarwa, el municipio de Pueblo Bello, las canteras, el puerto, los parques turísticos y las vías. A largo plazo se le pediría al gobierno el cumplimiento de esta ley, la cual en sus palabras protegería el libre desarrollo de la autonomía territorial. Cuando terminaron de escribir la última palabra en el cuadro, quería saber ¿por qué habían considerado la posibilidad de emitir una ley para salvaguardar el territorio? Uno de ellos me dijo que este podría ser el único mecanismo para protegerlo.

Al salir a descansar le pregunté a la persona que propuso lo de la ley de protección, si la dependencia a la legalidad no nublabla la autonomía, él me contestó – si hay protección legal, seguramente podremos ejercer nuestro derecho concedido para cumplir la única ley dejada por los padres y las madres, en torno a la protección de los puntos sagrados que mantienen al territorio en equilibrio energético universal-(Diario de campo, 2013).

Al presenciar esta discusión podía darme cuenta que desde la perspectiva cultural-política el territorio era visto como un organismo vivo, en donde la problemática del Inarwa sumada a otros factores estaba afectando el equilibrio espiritual y comunitario del Pueblo Arhuaco. Sin embargo lo que me parecía más llamativo era el apego a la protección y garantías que ofrecía el Estado con el papel legal.

En el caso del plan de salvaguarda pensaba en la complejidad de adaptar la temporalidad del gobierno con la de los arhuacos ¿cómo se categoriza una acción puntual de salvaguarda territorial cuando se habla de territorio como un elemento integral que reúne todas las actividades sociales? Los tiempos (corto, mediano y largo plazo) no se lograban articular plenamente. Por un lado quienes trabajan en la CIT convivían cotidianamente con este lenguaje clasificadorio y podían lograr plasmar en cada una de las celdas la información requerida, mientras a nivel comunitario constreñir todo el pensamiento a una serie de categorías incrementaba la dificultad de comprensión de estos ejercicios.

4.5.2. Despidiéndome del territorio. Regresando al valle de Nabusimake

El tiempo se agotaba y lo que había planeado con Jairo en la oficina de la CIT no se pudo llegar a concretar, los formatos nunca se llenaron y las denuncias tampoco se registraron. Quería desplazarme nuevamente a Nabusimake, quería pasar mis últimos días en esta tierra en donde aseguraban que nacía el sol. Mientras esperaba que los asistentes a la asamblea terminaran el trabajo de cierre de actividades con los mamos alisté mi maleta y me fui a buscar a Yesid, coordinador de la delegación que venía de Nabusimake para preguntarle si me podía ir con ellos. Yesid venía bajando del trabajo tradicional con los mamos, me miro y me dijo – comemos y nos vamos, ¿tiene muchas maletas? Porque tenemos que caminar hasta la Y- le dije que ya tenía las cosas listas y que no se preocupara por las maletas porque las podría cargar fácilmente.

Me fui a la casa de Margarita para despedirme de ella y salí corriendo a buscar el grupo que me estaba esperando en mitad de la vía, caminamos hacia la carretera que conduce a Nabusimake y en el punto conocido como la Y se encontraba el carro esperándonos. Al acomodarnos en la camioneta, esta emprendió su rumbo hacia Nabusimake. Cuando llegamos me despedí de Yesid y de la comitiva que había asistido a asamblea en Simonorwa y me dirigía nuevamente hacia la casa de la señora Ibet. Cuando me vio me preguntó sobre mi trabajo, cabizbajo le confesé que no había avanzado y que me estaba sintiendo muy solo en esto. Me despedí de ella y me fui a dormir.

Al día siguiente no me quería levantar, me encontraba muy cansado, sin embargo me levante de la cama para ir almorzar, al terminar mi comida Misael y Gregorio Izquierdo, hermano de la señora Ibet, me convidaron a acompañarlos a buscar unos caballos que se habían subido a la falda de la montaña conocida con el nombre de Búnkata. Les dije que para mí era un placer acompañarlos, entonces comenzamos a caminar. El camino era hacia el oriente, pasando por el lado del pueblito, nos dirigimos cuesta arriba. La caminata se me hizo muy interesante ya que cuando parábamos en algún lugar, Misael y Gregorio me contaban o señalaban un punto específico y me decían el significado que tenía.

Al principio del recorrido llegamos a un lugar nombrado malintencionadamente por los capuchinos como el Pozo del Diablo, en este sitio y según los relatos de los mamos nació el sol. Gregorio nos contaba cómo en este lugar se complementaban las energías masculinas y femeninas -ellas no se enfrentan, se esquivan, ja, dizque Pozo del Diablo-decía. Durante el trayecto comenzaron a hablar acerca de la función que cumplían los animales criollos, - los

mamos trabajan con los gallos criollos, el ganado criollo, estos animales a diferencia de los que vienen de afuera le envían mensajes a los mamos- decían (Diario de campo, 2013).

A una hora de camino comencé a observar una gran montaña que sobresalía en el paisaje, Gregorio la señaló y me dijo- esa montaña es nuestra registraduría, los mamos la consultan para adivinar los nombres tradicionales de los que nacen- (Diario de campo, 2013). Al llegar al sitio conocido con el nombre de La Granja, lugar en donde los capuchinos habían consolidado con un grupo de foráneos un proyecto experimental que pretendía incrementar la producción agropecuaria de la región, el paisaje cambio. De la aridez del terreno, la tierra era más negra, había más vegetación y según Misael y Gregorio la tierra era más fértil, en este punto se encontraban los 7 caballos extraviados.

En mi habitación no dejaba de pensar en el territorio y su inmensidad. Al recorrerlo reconocí su majestuosidad y la importancia del paisaje compuesto por montañas, las cuales protegían las extensiones de tierra cultivable en la sabanas y albergaban un sin número de nacimientos de agua. Con base en esto me empezaba a percatar del profundo respeto que los(as) arhuacos(as) les guardaban a los verdaderos padres del territorio ancestral, los cerros sagrados. Al reflexionar sobre esto, me acosté en mi cama y el sueño disipo mis pensamientos.

Al despertarme, me levanté con la motivación de ir a visitar a la señora Hipólita, esposa del mayor Camilo Niño en la Casa de la Mujer. Al ubicar la casa me dispuse a llamar a la señora Hipólita quien se encontraba tejiendo junto con un grupo de mujeres, ellas me invitaron a seguir y en el momento en el que me presenté les pregunté si me podían describir algunos detalles que recordaran acerca de la ocupación del cerro Inarwa, pasaron unos cuantos segundos y la señora Hipólita comenzó a contarme algunos detalles de este suceso.

Al culminar su relato, las mujeres que se encontraban tejiendo comenzaron a hablar junto con Hipólita acerca del proceso actual de reclamación, el cual les generaba muchas dudas por lo que continuamente repetían -para qué reclamarlo si ya es un cascarón, para que volver al pasado si hay nuevos retos que enfrentar, los líderes hablan pero los que vivimos aquí sabemos cómo es la situación, un día hablan del Inarwa y al otro se olvidan, quieren ser tradicionales, listo, entonces dejen el celular, anden descalzos, a nosotras nos cuestionan mucho porque no andamos con manta pero vivimos aquí, no hemos salido y no queremos salir, lo del cerro ya pasó, no dejen que se repita, hay que lograr un acuerdo para que nos respeten- (Diario de campo, 2013).

Aprovechando mis últimas horas en el territorio me quede contemplando el río y sin quererlo nuevamente las lágrimas comenzaron a resbalar por mi cara, la nostalgia me invadió de repente, los recuerdos nublaban mis pensamientos, ¿Volvería a pisar este territorio? ¿Qué pasaría con esta reclamación en unos dos años? ¿Seguiría colaborando en este proceso? La incertidumbre me permitió desplazarme hasta mi cuarto en donde alisté mi maleta, al ingresar por la cocina, la señora Ibet se encontraba esperándome, le di las gracias y continúe con mi camino, Ibet me dijo- buen camino, límpialo siempre con tus pensamientos, esperamos verte de nuevo por aquí-.

4.6. Reflexionando en Valledupar acerca de lo político y lo cultural en la reclamación.

En Valledupar revisé con atención mis notas de campo, y me percaté que en las líneas de estas observaciones sobresalía la siguiente frase -existe una separación entre lo político y lo cultural en la reclamación del cerro Inarwa- (Diario de campo, 2013). Al ubicar la fecha de esta consideración comprendí que la había registrado al interior de las oficinas de la CIT, en donde escuchaba permanentemente a Gelver Zapata hablar acerca de esta recuperación vista desde tres factores, la visibilización, la incidencia política y jurídica.

Allí pude percatarme que por las mismas dinámicas de trabajo en la oficina en donde se manejan un sin número de temáticas tales como el saneamiento territorial, el COMPES, entre otras, el problema del cerro Inarwa aunque era un punto central en muchas ocasiones se desplazaba. Lo político en este sentido se manejaba bajo el lenguaje de la concertación con el gobierno, bajo los códigos de la legalidad y de la institucionalidad. En cuanto a las estrategias planificadas en torno a la recuperación actual del Inarwa, en el caso de la visibilización, no logramos consolidar un seguimiento de prensa, en el que identificáramos aquellos elementos que fueron teniendo impacto en los medios de comunicación con respecto a la información entregada en el territorio, razón por la cual no pudimos obtener un panorama general del desarrollo de la estrategia de visibilización, evaluarla y generar nuevas acciones para visibilizar la problemática a nivel nacional e internacional.

Frente a la incidencia política-jurídica y esperando que el señor viceministro de defensa programará una nueva reunión, el proceso de recolección de la información no se consolidó plenamente, debido a la poca o nula articulación de las denuncias de la afectación de la ocupación militar del Inarwa con los relatos históricos-culturales de los(as) mayores(as) arhuacos(as). Razón que nos impidió presentar una visión más amplia de la afectación de este hecho a nivel comunitario. Lamentablemente y durante el corto tiempo que pude estar en el

terreno, el Viceministro de Defensa nunca se presentó y la negociación-concertación con el Gobierno no se pudo llevar a cabo.

En el momento en el que me desplazé hacia Nabusimake y logré conversar con el mayor Tobías Torres logré comprender que la perspectiva cultural no se podía desligar de la reclamación. La ocupación del cerro Inarwa no solamente afectaba a la montaña sagrada sino al territorio en su conjunto, el desequilibrio territorial estaba desencadenando un desorden social local, departamental, nacional y mundial.

En esta medida y desde la visión de Tobías, los pasos a seguir para recuperar el Inarwa debían perseguir el respeto por las autoridades tradicionales y sus consideraciones, la comunidad debía apropiarse muy lentamente de la reclamación sin perder de vista el territorio. Desde esta visión, a nivel comunitario pude apreciar que lo político y lo cultural no se encontraban separados. La protección del territorio y el respeto del gobierno tradicional, los llevaría a seguir cumpliendo los preceptos de la ley de origen, brindándoles en este sentido, los fundamentos-argumentos necesarios para demostrarle al gobierno que el Inarwa les pertenecía.

Lo político y cultural se articulaban de una manera específica. Las temáticas de la concertación gubernamental, pasaban a un segundo plano, en el sentido en el que la preservación del equilibrio de la montaña no solamente posibilitaba la comprensión de la historicidad territorial y el entendimiento de los desórdenes naturales por el despojo del Inarwa, sino que al buscar las estrategias comunitarias para preservar los lugares más significativos del territorio, se reconocía la legitimidad de las autoridades tradicionales y el gobierno propio, el cual desde esta perspectiva debía ser el encargado de llevar las acciones puntuales para la reclamación.

Relacionando este hecho con el proceso de (re) apropiación de la montaña sagrada para los Q'eqchi'és en Guatemala descrito por Richard Wilson (1999), los cerros sagrados son los lugares centrales en donde se inscriben las historias, transiciones y luchas. En el caso de los Q'eqchi'és la montaña se convirtió en el referente central que articuló todo un proceso reivindicativo de reconocimiento territorial ante las diferentes ocupaciones ubicadas en una determinada etapa (colonia, iglesia católica, la guerra, el moderno ejército guatemalteco). Según Wilson (1999), "su significado es irreductible y variable, es transformador y cambia constantemente en relación con los acontecimientos históricos y actuales. El espíritu de la montaña es el símbolo " recurrente " que desaparece y emerge reinventado en cada contexto estratégico" (1999: 28).

Para los arhuacos el cerro Inarwa se encuentra localizado al interior del gran cuerpo territorial y su presencia y vitalidad, consolida la preservación física y cultural del territorio ancestral, allí, en su cumbre se encuentran las historias que posibilitan la comprensión del funcionamiento regular del medio ambiente y de las instituciones sociales, políticas y económicas de este pueblo. Además de ser un símbolo cultural y político, su reclamación recibe los fundamentos de su importancia, centrada en la sustentabilidad alimentaria. Sin alimentos no hay comunidad.

De acuerdo a esto y aunque al interior de Nabusimake y Simonorwa se evidenciaba un gran interés no solamente por el aspecto puntual de la reclamación sino por el reconocimiento de la historia y el componente ritual de la montaña sagrada, se hacía necesario fortalecer desde la CIT las acciones de apoyo a los procesos locales de organización, los cuales como en el caso de Nabusimake, más precisamente en la región de tierras nuevas se comenzaban a consolidar. En este mismo sentido se debían constituir los mecanismos de protección suficientes para velar por el desarrollo de la seguridad de la población que se encuentra en la proximidad del cerro, fortaleciendo las redes de acompañamiento puntual a nivel nacional e internacional : medios de comunicación formales y alternativos a nivel nacional e internacional; la Defensoría del Pueblo, seccional Cesar; las organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos y las instituciones intergubernamentales tales como las oficinas de la ONU en Colombia y la OEA.

Cuando regresé a la CIT para socializarle al cabildo esta serie de impresiones, ingresé a su oficina y al quedarme sentado en la mesa principal, miré el tablero de actividades, en donde sobresalían los siguientes puntos: fortaleza institucional; sitios sagrados; COMPES; Kankuruas; Plan de Salvaguarda. Antes de que arribará el cabildo me puse a pensar en todas las dinámicas laborales de mi estancia en este lugar, las cuales giraron en torno a estas temáticas, quizás ahora la problemática del Inarwa podía ubicarse en el plan de salvaguarda, específicamente en la estrategia del saneamiento de los lugares sagrados. Como proceso, el caso del Inarwa hasta ahora empezaba a sobresalir en la agenda de la CIT y de las autoridades tradicionales a nivel comunitario. El tiempo nos demostrará el desenlace de esta reclamación puntual, exigencia comunitaria en la cual tuve la oportunidad de participar durante más de tres meses.

CAPÍTULO 5. Recorrer, vivir y comprometerse con las luchas arhuacas.

En el tránsito temporal del que fui partícipe durante mi estancia de campo en el territorio arhuaco durante los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre del año 2013, rememoraba permanentemente aquellos momentos en los cuales me iba acercando paulatinamente al proceso de recuperación-saneamiento territorial del Pueblo Arhuaco. Mientras caminaba junto con Misael Robles los senderos del territorio, volví a reconocer en toda su magnitud como la historia de este espacio se encontraba inscrita en las montañas, los ríos y las lagunas de este paisaje.

Al reflexionar una y otra vez sobre las palabras de Misael quien me decía que antes de identificar y apoyar comprometidamente las diferentes luchas de los(as) arhuacos(as) debíamos conocer a profundidad y en detalle el territorio ancestral, consideré que más allá de las actuales reivindicaciones, negociaciones y concertaciones con el gobierno nacional, me encontraba viviendo y sintiendo cada uno de los lugares que habían marcado la historia de este pueblo. En este territorio comprendí el verdadero significado de las demandas planteadas por los representantes arhuacos ante los funcionarios del gobierno. En este lugar reconocí la magnitud de un paisaje que tenía voz y que se relacionaba permanentemente con todas las actividades de los(as) arhuacos(as).

Desde esta perspectiva, observé que al ubicar la historia oral de los(as) mayores(as) y mirar el proceso de reclamación del cerro Inarwa, no solamente me encontraba comprendiendo la lógica de la ocupación-transformación del territorio y las reivindicaciones generadas por este hecho, sino que pude entender la conexión existente entre el reconocimiento de la historia territorial con los diferentes episodios que fueron consolidando la delimitación legal-formal de este espacio.

Al reflexionar sobre estos aspectos, decidí presentar en este capítulo en primer lugar ciertos debates antropológicos cuyos contenidos me ayudaron a identificar las diferentes corrientes de esta disciplina, permitiéndome elegir un camino de trabajo particular en términos metodológicos, el de la co-labor. Desde esta misma perspectiva, en segundo lugar se mencionarán los motivos por los cuales al salir de Colombia y llegar al sureste mexicano me distancié de mi formación profesional, la ciencia política, para reconocer en el estudio de los diferentes debates de la antropología el sendero de la investigación social comprometida.

En tercer lugar ubicaré a través de los relatos de autores como: Leyva y Speed, 2008; Lassiter, 2008; Dagua, Aranda y Vasco, 1998; Rappaport, 2004 y Köhler *et al* 2010, las experiencias de vida que los fueron acercando a trabajar en diferentes procesos sociales. Estas historias me ayudaron a identificar una ruta de trabajo que me brindó las herramientas suficientes para diseñar una metodología que me permitió establecer un diálogo directo con las autoridades tradicionales del Pueblo Arhuaco. Este diálogo/concertación giró en torno al diseño de las estrategias investigativas que se deberían utilizar para apoyar la reclamación del cerro Inarwa y registrar los testimonios de los(as) mayores(as) que vivieron la ocupación de la montaña. Ante este panorama los(as) lectores(as) podrán encontrar en cuarto lugar una descripción detallada de los diferentes pasos que pude llegar a dar en el marco del trabajo de campo en torno a los sucesos que se fueron presentando en el terreno y la manera en la que fui acompañando en tan poco tiempo (4 meses) la decisión que los(as) arhuacos(as) tenían de reclamar el cerro Inarwa, el padre del maíz y de todos los alimentos.

Finalmente a la luz de la narrativa descriptiva/reflexiva quisiera destacar algunos elementos específicos del proceso de mi vida-experiencia en el cual tuve la oportunidad de llegar a la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), para acompañar de manera comprometida la reclamación política, cultural y jurídica del cerro Inarwa llevada a cabo por el Pueblo Arhuaco. A partir de este acompañamiento ocurrieron hechos significativos, los cuales me llevaron a pensar en el complejo proceso de la investigación social en el que los compromisos adquiridos con el Pueblo Arhuaco me condujeron a reflexionar acerca del papel de la investigación comprometida como vehículo de acción-transformación.

5.1. Enfocando el debate hacia las antropologías del mundo

Debido a la necesidad de ubicar dentro de los confines de este trabajo, la perspectiva, camino u horizonte definido para enfocar la dirección metodológica de esta investigación, debería partir por situar de manera particular, los orígenes del debate de aquello que se comenzó a conocer como la antropología hegemónica, "conjunto de formaciones y prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo principalmente a Estados Unidos, Reino Unido y Francia" (Ribeiro y Escobar, 2009: 33). La discusión de la antropología hegemónica, en palabras del filósofo alemán Esteban Krotz (2009), giraría en torno al paradigma del evolucionismo decimonónico. Según Krotz (2009), este paradigma

nunca fue superado pero si transformado y refundado, así se consolidaron las escuelas de la antropología funcionalista, estructuralista, difusionista, culturalista y marxista.

Para el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro y el colombiano Arturo Escobar (2009), desde sus orígenes la disciplina antropológica se relacionó con aquellas dinámicas de poder de carácter imperialista, colonialista y nacionalista. Este tipo de antropología posteriormente fue cuestionada y reconocida con el nombre de “antropología hegemónica”, cuyo objeto se centró en la consecución-construcción de un modelo de conocimiento universal fundado en la racionalidad, desde donde se comenzaron a estudiar, valorar e interpretar los diferentes grupos sociales y sus procesos particulares. Estas relaciones sociales fueron analizadas fundamentalmente desde Europa y Estados Unidos, cuyos resultados y posteriores consideraciones analíticas-conceptuales en la mayoría de los casos desconocieron las sabidurías locales y comunitarias de las sociedades estudiadas.

Sin amplificar el debate, el nacimiento de la disciplina antropológica se vio enfocado hacia la invención, construcción, redefinición y estudio del concepto de cultura, elemento central en el debate antropológico, en el que se han delimitado y controlado los campos de su significado con el fin de dominar su contenido (Clifford Geertz, 2003). Desde esta perspectiva, ¿A partir de qué criterios se comenzaron a interpretar las diferentes culturas y modelos organizativos?, ¿podríamos hablar de una invención particular de las culturas, creada desde Europa y Estados Unidos?

En un principio los investigadores construyeron sus interpretaciones a partir de las lecturas de los relatos de misioneros y comerciantes, quienes se encontraban trabajando en lugares distantes. Asimismo y al consolidarse el método etnográfico de la “observación participante” llevado a la práctica por el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, el papel del investigador no traspasaba las barreras de la tienda de campaña. En este sentido y al recopilar en un cuaderno de campo las diferentes anotaciones registradas, el antropólogo observaba sin ser observado, no se inmiscuía ni se relacionaba con la comunidad, sencillamente recopilaba la información suficiente en sus notas de campo, para posteriormente volver sobre ellas y al momento de redactar su informe limpiar o eliminar cualquier vestigio de subjetividad, sentimiento o juicio de valor (cfr. Jacorzynski, 2004; Clifford, 1995).

Siguiendo a James Clifford (1995), el antropólogo “científico” representado en la figura de Malinowski, el nuevo ídolo de la disciplina (Jacorzynski, 2004) debía convencer al lector que realmente estuvo en el lugar que logró describir de manera literaria, su implacable figura de viajero-intelectual le da sentido y legitimidad a sus criterios. “La autoridad etnográfica”

nombrada en este caso por Clifford (1995) se antepone como el único referente que le daba sustento a sus aseveraciones de orden objetivo, imparcial y científico. Retomando este último punto, el antropólogo en su visión personal dotaba de sentido las diferentes realidades y, en palabras de Clifford, procedía a crear de manera narrativa la invención de un sujeto que permanece intacto en los razonamientos del investigador. De la realidad observada, las abstracciones teóricas-conceptuales comienzan a elaborar todo un panorama de entendimientos “lógicos” capaces de sustentar y legitimar una “verdad” de corte científico.

Partiendo de estos elementos y al ubicar el debate propuesto por Clifford en el caso de Malinowski, sus descripciones etnográficas de estilo narrativo-literario lo fueron aproximando a pasos agigantados hacia la obra literaria de Joseph Conrad intitulada *El corazón de las tinieblas*. Al esconder sus sentimientos y pasiones Malinowski construyó una realidad imaginada, una comunidad exotizada y una historia aparentemente objetiva en la que sobresalían las abstracciones, erigiéndose al igual que en la novela de Conrad construcciones narrativas ficticias e increíbles que ocultaban los miedos, emociones y aspiraciones del autor.

Witold Jacorzynski (2004), resalta en este caso específico cómo el antropólogo que establece su investigación a partir de la “observación participante” no solamente se ve enajenado a la situación particular que observa en el sentido de que su más mínima intervención alteraría el curso objetivo de su investigación, sino que sus interpretaciones son unilineales y autoritarias y puestas a disposición de los intereses de los diferentes regímenes de gobierno que en la mayoría de los casos responden a criterios expansivos.

Se debe destacar que a partir de los métodos utilizados por Malinowski y otros antropólogos tales como Spencer, Brown, Pritchard y Boas, el legado de la antropología hegemónica comenzó a ser fuertemente cuestionado. El sistema-mundo de la antropología²³ (Lins Ribeiro y Escobar, 2009) colapsaba con la incursión de fenómenos tales como las luchas antimperialistas, la asunción del movimiento por los derechos civiles y la legitimación de los regímenes nacionalistas-populistas. Al darse por sentadas estas reivindicaciones, el curso de los debates antropológicos se dio en el seno de la promoción de una praxis antropológica radical, forjada para acelerar los procesos de transformación social y apoyar las luchas de liberación nacional en América Latina. Paulatinamente se vinieron a reconocer los aportes de las etnografías realistas, cuyos cuestionamientos a la autoridad etnográfica posibilitaron la elaboración de relatos etnográficos polifónicos, en donde los

²³ Concepto rescatado por Lins Ribeiro y Escobar de los planteamientos hechos por Immanuel Wallerstein, para comprender la formación de un campo de conocimiento universal de carácter hegemónico (Lins Ribeiro y Escobar, 2009).

elementos históricos, políticos y discursivos constituían el cuerpo de la narración (Ribeiro y Escobar, 2009).

Para Lins Ribeiro y Escobar (2009), el auge de estos nuevos planteamientos críticos fracasaron, debido a que no se alcanzó a identificar el verdadero papel del colonizado en los procesos de descolonización del conocimiento (2009: 34). Las interpretaciones, las teorías y por ende los conocimientos seguían reproduciéndose desde el centro (Europa y Estados Unidos) y los institutos de investigación abalados y reconocidos a nivel internacional. La búsqueda para restablecer un campo de acción y teorización antropológico no hegemónico en el contexto de la globalización, trajo consigo el diseño del proyecto epistemológico reconocido con el nombre de antropologías del mundo, en el que se insertan al interior de una perspectiva global, los diferentes aportes metodológicos y teóricos que desde lo local y comunitario contribuyen a diversificar los campos del conocimiento antropológico. En palabras de Lins Ribeiro y Escobar (2009) las prácticas de antropologías del mundo pretenden, “producir conocimiento aplicable a las necesidades humanas más apremiantes del momento relevantes a situaciones políticas, hasta el más amplio propósito de conocimiento para la transformación social radical” (2009:48).

Es por este motivo que al asumir la decisión de caminar conjuntamente con las comunidades, movimientos sociales y organizaciones políticas por el sendero de la sensibilización y posterior incidencia de una causa específica, muchos(as) investigadores(as) han tenido que construir colectivamente alternativas propias de metodologías, teorías y conceptos otros (Lassiter, 2008; Dagua, Aranda y Vasco, 1998; Rappaport, 2004; Leyva y Speed, 2008; Köhler *et al* 2010). Ellos han ido fortaleciendo de manera activa las diferentes plataformas políticas de estos movimientos antisistémicos (Leyva, 2011). En el marco de este andar los(as) académicos(as) han tenido que revisar desde todos los enfoques las características principales de un sistema de conocimiento “científico” que a lo largo de la historia ha sido utilizado-manipulado con el fin de legitimar los discursos de la modernidad, la objetividad y la razón absoluta, con el fin de mantener desde la constitución de una sola verdad las bases del sistema económico capitalista, producido en la colonia y reproducido en la actualidad (Guerrero, 2010).

A partir del reconocimiento de estas experiencias metodológicas, las cuales han posibilitado el fortalecimiento de este debate, enfocado en la construcción de una antropología co-laborativa, diversa y fragmentada, construí las bases para elaborar un camino que me permitiera consolidar un plan de trabajo capaz de insertarse en las necesidades y demandas

actuales del Pueblo Arhuaco. Antes de llegar hasta este punto, tuve que antropologizar mi mirada y construir desde los diferentes aportes de los(as) profesores(as) y compañeros(as) mi propia visión acerca del quehacer antropológico.

5.2. Antropologizando la mirada: construyendo puentes y diálogos

Mientras la primera fase de la EIDI había llegado a su fin ya comenzaba a respiraba nuevos aires de cambio. Pensaba en salir del país para continuar en la distancia los estudios de posgrado, tomando distancia de la disciplina en la que había sido formado, la ciencia política. Seguía con frecuencia las convocatorias que se abrían y se cerraban de acuerdo a los plazos y los inicios de las clases. En uno de esos días accedí a la página principal del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y me percaté que se estaba ofertando la maestría de Antropología Social en la sede sureste ubicada en San Cristóbal de las Casas; lugar en el que recordaba con cierto entusiasmo aquellas noticias en las que se describían los hechos memorables de la histórica avanzada el 1 de enero de 1994 de las tropas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Sin pensarlo dos veces inicié mi proceso de admisión y después de seguir superando las etapas fui aprobado en la institución. De repente la nostalgia me invadió con fuerza y mis lágrimas comenzaron a aflorar, tendría que dejar por un momento a mi familia, a mi novia y a mis amigos(as), lo recorrido hasta el momento y los compromisos adquiridos con el Pueblo Arhuaco retumbaban fuertemente en mi cabeza. Algo me decía reiterativamente evocando al célebre cantautor argentino Carlos Gardel “que tendría que volver” porque “siempre se vuelve al primer amor”. Aunque había tomado una difícil decisión y tendría que desplazarme a México, mi corazón se encontraba en Colombia, en mi hogar y en la SNSM.

Dispuesto a caminar sin mirar atrás, arribé a México con una maleta cargada de sueños y esperanzas, también con un anteproyecto de investigación centrado en el Pueblo Arhuaco. Al llegar a San Cristóbal de las Casas no podía creer que me encontraba justo en el lugar en donde el EZLN había proclamado con su alzamiento un rotundo ¡Ya Basta! a la injusticia social producida por la reproducción de un sistema económico, político que había relegado a la marginalidad a los pueblos indígenas. Sentimientos de temor, emoción y ensoñación se entremezclaban permanentemente en mi ser. Los primeros días no fueron nada fáciles, las primeras clases en el CIESAS tampoco lo fueron. Intentaba mantener la calma y la paciencia pero muchas veces declinaba y caía, sin embargo había que volverse a levantar como dice una popular expresión, “había que echarle ganas”.

Al conocer a Xochitl Leyva-quien se convirtió posteriormente en mi directora de tesis- surgieron nuevas expectativas ya que al apoyar mi tema de investigación, Xochitl me propuso desde el principio antropologizar mi propuesta de trabajo. Para mí no era nada fácil comenzar a desprenderme de los conocimientos aprendidos en la licenciatura en donde reiterativamente nos subrayaban la importancia de las instituciones en los estudios de las prácticas sociales. En este sentido y alejándome de aquellas estructuras me fui centrando en las voces de la gente atendiendo claramente a comprender desde los múltiples debates de la antropología un enfoque que me permitiera asumir desde la academia un posicionamiento epistemológico claro, conciso y coherente con mi pensamiento y compromiso político. Xochitl me indicaba que para llegar hasta este punto “había que trabajar día a día, minuto a minuto, muy fuerte”.

5.2.1. Experiencia en el posgrado

El encuentro con la antropología -sin darse permanentemente en el aula de clases- se iba construyendo a partir de mis constantes y prolongados encuentros de discusión y reflexión con Xochitl, quien me sugería diferentes opciones de lectura para construir desde esta visión una metodología que me permitirá rescatar los testimonios de las personas en el marco de una reclamación territorial específica. Entre irs y venires de las clases a las tutorías, reconocí desde los conocimientos-experiencias del antropólogo mexicano Andrés Fábregas Puig, la historia de la antropología mexicana. Fábregas nos afirmó en la primera clase, que los primeros relatos etnográficos conocidos en esta región, habían sido transmitidos por los misioneros católicos que arribaron a la Nueva España para evangelizar a la población que se encontraba asentada en el territorio, de la lectura y discusión de las crónicas de San Bernardino de Sagun, pasamos a reconocer la manera en la que la disciplina se institucionalizó para implementar desde la antropología aplicada, el modelo del indigenismo, encabezado por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. El objetivo buscaba desde el impulso de políticas públicas integrar a la población indígena a la vida nacional.

La respuesta a esta postura aplicada se vio contrastada por los aportes que desde la escuela marxista se comenzaron a concebir. Allí identificamos los argumentos del antropólogo español Ángel Palerm y los antropólogos mexicanos Héctor Díaz Polanco y Guillermo Bonfil Batalla. Los aportes de este último nos sirvieron para comprender la propuesta alterna del indigenismo, el indianismo, fundado en el reconocimiento de una problemática indígena evidente, la cual reclamaba soluciones profundas que se alejarán del modelo integracionista y

amplificarán desde las reformas constitucionales las bases legales para legitimar la diversidad cultural.

Aquellos debates podíamos ubicarlos al interior de lo que leíamos, comprendíamos y analizábamos en la clase de Teoría social y cultural I, impartida por los antropólogos mexicanos José Luis Escalona y Enrique Eroza. Al comprender el debate de la categoría de la cultura desde las interpretaciones de: Malinowski; Geertz; Tylor; Ruth; Leach; Austin; Turner y Redfield, abordamos las discusiones acerca del concepto de sociedad desde los planteamientos de autores como: Durkheim; Levi- Strauss; Polanyi; Scott; Godelier y Pritchard. Finalmente y para entender la relación de la antropología con el concepto del poder, revisamos las obras de: Escobar; Harvey; Taussig; Rosberry; Weber y Marx.

Estos tres conceptos (cultura, sociedad y poder) logré situarlos directamente en las temáticas vistas sobre espacio (Milton Santos), lugar (Delfina Trinca) , paisaje (Paul Claval) territorio y territorialidad (Fernánde; Lefebvre; Harvey) en la asignatura, Introducción al estudio del espacio y el territorio en la investigación social, dictada por la antropóloga mexicana Enriqueta Lerma. Desde estas perspectivas ya comenzaba a hacerme una idea general para construir el marco teórico conceptual de la investigación, enfocando mi atención en las discusiones antropológicas acerca del territorio y la territorialidad.

Bajo esta misma dirección y al recibir los valiosos aportes de la maestra mexicana Araceli Burguete, pude reconocer que estas temáticas no se podían comprender de manera específica si antes identificar en la abstracción el Estado la categoría del poder y su funcionamiento al interior de esta estructura. En su clase también llegué a identificar los debates actuales sobre la categoría de la autonomía y su discusión al interior del movimiento indígena latinoamericano.

En el transcurso de este caminar reconocí de la mano de las clases impartidas por la antropóloga mexicana Patricia Ponce el valor de comprender cómo a través de la oralidad se podía apreciar en detalle las complejidades de un determinado fenómeno social. Fue por este motivo que al poder apreciar las reflexiones de Ponce, acerca del debate de la historia oral, las historias de vida y los testimonios, decidí rescatar las voces de los(as) mayores(as) arhuacos(as) para consolidar a partir de sus testimonios particulares, la historia oral de la ocupación del cerro sagrado Inarwa. En este mismo sentido en el curso de Teoría social y cultural III impartido por el sociólogo español Rubén Muñoz, volví a reencontrarme con lo que se conoció en el ámbito de las metodologías de las ciencias sociales como la investigación acción. aquí releí con agrado los textos de Rosaldo, Rappaport y Vasco. Los aportes de los dos últimos me

brindaron algunos de los componentes esenciales para identificar un modelo concreto de etnografía, sustentado en la aplicación del método etnográfico como la herramienta utilizada para fortalecer en estos casos particulares reivindicaciones territoriales puntuales.

Muy lentamente la literatura comenzó a cambiar, revisaba permanentemente las múltiples formas en las que los estudios antropológicos describían-analizaban las problemáticas sociales que estudiaban. Los sujetos sobresalían por encima de las estructuras, las voces se entrecruzaban con las etnografías que de manera detallada me presentaban una reconstrucción del espacio analizado. Comencé a escribir algunas partes de mi proyecto de investigación y cuando se lo socializaba a mis compañeros(as) de clase, ellos(as) me decían, -Ricardo, ¿por qué en estos avances que nos presentas siempre prevalecen las instituciones?, no encontramos las voces de los(as) arhuacos(as)-.

Fue muy difícil comenzar a identificar en los relatos de los(as) arhuacos(as) el significado de las disputas territoriales, no me sentía bien con el estilo de escritura que empezaba a redactar, ya que cuando describía cualquier problemática apelaba a las interpretaciones de otros(as) autores(as) académicos, pero nunca rescataba las versiones de los(as) actores(as) involucrados(as). Las estructuras parecían hablar, me referían al Estado, al gobierno, a los Ministerios, ignorando de este modo a los(as) funcionarios(as). Hacía hincapié en las reclamaciones del Pueblo Arhuaco, desconociendo los discursos y prácticas de cada una de sus autoridades.

Cuando me atreví a plasmar sus palabras, sus propias lecturas sobre los hechos me mostraban como el panorama de análisis se iba amplificando, las relaciones sociales no solamente se podían comprender al interior de la evaluación de la implementación de una política pública, sino a partir del reconocimiento de las múltiples interacciones humanas. En este proceso de desaprender para aprender, me sentaba a escuchar y sin ignorar lo que había encontrado en los estudios de la ciencia política, exaltaba con gratitud las enseñanzas que poco a poco iba asimilando con mucho respeto.

5.2.2. Experiencia con mi directora de Tesis

En este punto las pláticas que tenía con mi directora de tesis Xochitl Leyva, se enfocaron especialmente en seguir trabajando en la antropologización de mi temática de investigación. Al sugerirme la lectura de Marshall Sahlins, intitulada "La ilusión occidental de la naturaleza humana", Xochitl me indicaba la posibilidad de comprender las disputas territoriales a partir de las diferentes interpretaciones sociales que se han tejido con respecto al origen de la

vida. Las múltiples cosmovisiones en este sentido me darían los elementos suficientes para determinar la problemática real del conflicto.

Si bien mi temática de investigación así como lo relaté en la introducción se fue transformando, la antropologización de la temática se enfocó fundamentalmente en identificar desde los discursos y las prácticas de los arhuacos en primer lugar la comprensión-interpretación que habían construido de su territorio; centrando mi atención en segundo lugar en las visiones arhuacas que se habían elaborado por la presencia de actores foráneos en su territorio, cuyos intereses trajeron consigo la consecución de la construcción de las antenas militares en la cumbre del cerro Inarwa. Desde la mirada antropológica ¿cómo podría rescatar las visiones de la ocupación, transformación y reclamación de esta montaña? A través del método etnográfico, esta era la respuesta.

Xochitl me remarcaba permanentemente la necesidad de diferenciar las diversas formas de hacer etnografía, primero me recomendó la lectura de Malinowski para identificar su método y después me sugirió revisar las consideraciones que Jacorzynski y Clifford tenían con respecto al trabajo malinowskiano. Desde sus posturas pude comprender con mayor profundidad algunos de los vacíos de su técnica etnográfica. En función de tomar distancia de esta perspectiva, volvimos a traer a colación los aportes del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, quien veía en la etnografía un instrumento capaz de fortalecer los procesos sociales de reconocimiento y (re) significación territorial. Su postura se podía encontrar al interior de lo que se conoció como la investigación-acción, escuela de pensamiento que posibilitó la consolidación del trabajo co-laborativo. Desde esta metodología debía consolidar mi plan de acción.

Al ir revisando una serie de trabajos investigativos cuyos objetos perseguían consolidar procesos como “la recolección de los conceptos de vida” (Dagua, Aranda y Vasco, 199); “la antropología colaborativa” (Lassiter, 2008; Rappaport, 2004); “la co-labor” (Leyva y Speed, 2008) o el hacer sentipensado desde la raíz, el corazón y la co-razón (Köhler *et al.*, 2010), logré distanciarme de la observación-participativa (propuesta malinowskiana), enfocando mi trabajo de campo en el marco del compromiso-acción. En este momento decidí dejar de observar e interpretar, para construir de la mano del Pueblo Arhuaco estrategias metodológicas que nos ayudaran a establecer en el campo procesos de conocimiento colectivo.

Lamentablemente en esta primera etapa no pude contar con la participación de los(as) arhuacos(as) en el diseño y consolidación de mi proyecto de investigación, por ello me sentía un poco incompleto, pero mantenía el ánimo de volver a discutir con las autoridades la

metodología de acción para acompañar de manera comprometida la reclamación del cerro Inarwa. De todas maneras y mientras preparaba el viaje para Colombia, Xochitl me solicitó hacer un escrito en donde plasmara una serie de metodologías participativas y colaborativas que ya se habían puesto en práctica en otros contextos y en otras épocas con diferentes comunidades, esto con el fin de encontrar nuevas estrategias metodológicas que me permitieran llevar a cabo la investigación.

5.2.3. Experiencia con el zapatismo

En este mismo sentido y mientras me sumergía en este mar de perspectivas de investigación, comenzaba a comprender más a fondo los fenómenos sociales que habían dado como resultado el levantamiento armado zapatista, “el mandar obedeciendo” y la postura que desde el zapatismo se iba construyendo día a día sobre la autonomía me ayudaban a comprender desde la distancia, la forma en la que la categoría de la autonomía se transformaba de acuerdo a las coyunturas y los intereses políticos de cualquier grupo organizado. Al nombrar la autonomía, los(as) zapatistas la apropiaron como un símbolo de resistencia y lucha en contra del mal gobierno y los(as) arhuacos(as) la utilizaron como el referente que lograría articular desde la reclamación-legitimación del territorio las diferentes formas de organización social, política y económica tradicional.

Desde las voces y los procesos reivindicativos, retornaba la mirada nuevamente hacia la comprensión de los fenómenos sociales en el marco de las acciones colectivas-comunitarias. Del discurso a la práctica, los zapatistas nos habían mostrado como a partir de sus acciones las posibilidades de construir nuevas formas de organización tales como los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MARES), los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno, aceleraban la creación desde lo comunitario de formas alternas de gobierno y conocimiento. Así no lo quisieran avalar los centros de investigación, los zapatistas habían reinterpretado los conceptos de democracia, justicia y libertad, para expresarlos, vivirlos y replicarlos. Este último ejercicio se consolidó a través de lo que se conoció con el nombre de la Escuelita Zapatista, espacio que recibió a un millar de personas que vinieron a escuchar y aprender desde las voces y enseñanzas de los(as) profesores(as) zapatistas, el significado de la libertad.

Las palabras convertidas en acciones concretas, me ayudaron a entender la múltiple gama de luchas, cuyos referentes significativos, se concibieron a través de las reivindicaciones territoriales autonómicas. Todos estos saberes concebidos en los mismos territorios, hechos realidad en los diferentes espacios de gobierno autónomo, se diferenciaban de aquellas

descripciones interpretativas hechas por ciertos(as) académicos(as) e intelectuales que al darle prioridad a su discusión teórica, iban desdibujando la posibilidad de entendimiento de las realidades locales comprendidas en este caso desde el conocimiento popular.

En relación con esto, ¿desde qué perspectivas había antropologizado mi mirada? A partir de una revisión teórico-conceptual; una relación dialógica consolidada con Xochitl, los(as) profesores(as) y compañeros(as) de la maestría; un (re) descubrimiento de las múltiples formas de conocimiento erigidas al interior de los mismos territorios, saberes colectivos que han sabido (re) interpretar las problemáticas sociales que han afectado de manera directa e indirecta la estabilidad social, económica, política y cultural de los pueblos originarios. Fundamentalmente desde este último punto entendí la funcionalidad del quehacer antropológico, cuya metodología en mi caso debía consolidarse en función de las necesidades de las comunidades y la comprensión de sus conocimientos locales.

5.3. De los libros al diseño de la metodología colaborativa

Asumiendo el interés que tenía de consolidar un proyecto investigativo socialmente comprometido desde la perspectiva de la co-labor, conseguí rastrear una serie de experiencias que me permitieron consolidar mi propio método de trabajo. En este aspecto en primer lugar me encontré con el aporte del antropólogo norteamericano Luke Eric Lassiter (2008), quien buscó analizar la realidad del colectivo afroamericano en el pueblo de Muncie Indiana, solidificando de este modo una investigación comprometida con la causa de los derechos civiles afroamericanos, reafirmando así el compromiso ético en el marco de la visibilización de los resultados.

El origen de este proceso se consolidó a partir de la documentación histórica y la contribución de la comunidad afroamericana residente en este pueblo. En este escenario se recopilaron: fotografías, historias locales, prensa y archivos. Bajo esta perspectiva se buscaron al interior de la comunidad algunos voluntarios que quisieran participar en el proyecto, seguido de esto se identificaron algunos estudiantes interesados en la temática. Con la elección de los(as) estudiantes y los consejeros comunitarios se conformaron seis grupos. Al interior de estos grupos se comenzaron a leer y a discutir los aportes con respecto seis líneas de análisis trazadas para esta investigación.

Al culminar el proceso de discusión se animó a los estudiantes a que identificaran temas que emergieran de las discusiones y las conversaciones en el grupo. A través de este

ejercicio los(as) estudiantes le preguntaron a los consejeros de la comunidad sobre los temas más relevantes a explorar, razón por la cual los consejeros comenzaron a desarrollar nuevas preguntas. Al realizar las entrevistas con equipos electrónicos que la universidad les había facilitado, los estudiantes etiquetaban las cintas y meticulosamente registraban la conversación grabada.

Con la recopilación de esta información los(as) estudiantes revisaron nuevamente las grabaciones, enfocándose en los audios y concentrándose en la intención subjetiva del discurso. Los(as) estudiantes comenzaron a asistir y participar en los eventos comunitarios, los cuales se fueron transformando en reuniones programadas por los consejeros de la comunidad. El propósito de este ejercicio buscaba que los estudiantes observaran el contexto social en cual estaban participando, de acuerdo a esto se registraban en las notas de campo todas las actividades de la comunidad en estos espacios y las experiencias recogidas por los(as) estudiantes en este acompañamiento. Así mismo se compiló información de prensa, de estudios académicos y de archivos que tuvieran relación con la comunidad. Esta información fue clasificada en las categorías o líneas definidas para establecer el análisis. Según esto, los materiales proveyeron dirección a la más larga colección que se ha realizado sobre la comunidad afroamericana en Muncie.

Al recopilar toda la información, los(as) estudiantes tenían que redactar la etnografía a partir de la recopilación de las conversaciones con los consejeros de la comunidad, las entrevistas, la observación participante y la lectura de los textos históricos y contemporáneos. Los(as) estudiantes al separar la recolección de datos del proceso de escritura, compilaron y organizaron toda la búsqueda dentro de portafolios, empleándola para escribir la etnografía.

En el proceso de escritura se les asignó toda una instrucción y metodología para redactar la narrativa etnográfica. En este trasegar los(as) estudiantes compartían los esbozos de sus textos con los consejeros de la comunidad quienes comentaron sus interpretaciones al respecto. En estas discusiones de grupos los(as) estudiantes comenzaron a rescribir los resultados etnográficos. A manera de continuar con el ejercicio de discusión y reflexión, se organizó un foro en donde participaron los(as) integrantes de la comunidad y se fueron comentando los diferentes aportes de los(as) estudiantes, quienes en este proceso intensivo de colaboración fueron recogiendo los aportes de la comunidad en torno a la escritura de las etnografías.

Aunque en este ejercicio se constituyó un grupo de varios(as) estudiantes y algunos consejeros comunitarios para llevar a cabo un proceso etnográfico colectivo y participativo,

debía comenzar a rescatar algunos elementos que me parecieron importantes con relación al diseño de mi propuesta metodológica. Siguiendo los pasos de la investigación de Lassiter, tenía que identificar las líneas de análisis a través de los objetivos particulares para registrar o compilar la información documental (prensa, archivos), las entrevistas o testimonios de la historia oral del cerro y la “observación participante”.

Con respecto a las preguntas que me permitirían recopilar los testimonios, quería lograr definir una agenda de reuniones con las autoridades tradicionales del Pueblo Arhuaco con el fin de socializarles el esbozo de las preguntas e identificar cuáles podrían ser las temáticas más sensibles con respecto a la problemática, construyendo de este modo nuevas inquietudes. Por otro lado y rescatando algunos elementos centrales de esta investigación pretendía registrar en mi cuaderno de campo las notas que me permitieran describir mi experiencia participativa en los diferentes eventos realizados por las autoridades para discutir la recuperación del cerro Inarwa.

Sin dejar de lado los aportes encontrados en la experiencia investigativa de Lassiter, me encontré en segundo lugar con otro proceso investigativo, en donde se consolidó todo un entramado participativo comunitario de discusión y evaluación con relación al fortalecimiento-solidificación de una causa social-política específica. El notable trabajo colaborativo del Taita Abelino Dagua, del Taita Misael Aranda y el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (1998), presentado en el libro conocido con el nombre de *Guámbianos: hijos del aroiris y del agua*, se consolidó a partir de un largo trayecto en el que a través de la constitución del comité de historia del Pueblo Guambiano en 1982, se emprendió el camino para reconstruir la historia del territorio Guambiano.

Con este trabajo no solamente se fueron develando los elementos más trascendentales de la historia territorial, sino que se fortalecieron los procesos organizativos que en primer lugar dieron como resultado la constitución en el año de 1970 del CRIC y posteriormente de la organización Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Por lo tanto los procesos de investigación colectiva-comunitaria, posibilitaron la construcción de nuevas herramientas discursivas-argumentativas para fortalecer la lucha por la tierra y el territorio, acrecentando la identificación por parte de toda la comunidad de los elementos más importantes que conforman el espacio habitado.

En esta primera fase investigativa el equipo se vio fortalecido por la presencia de estudiantes y profesores de la Universidad Nacional de Colombia, integrantes de la fundación Colombia y el financiamiento del Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e

Innovación (COLCIENCIAS). Al consolidarse este equipo se comenzaron a discutir y analizar las grabaciones que los miembros del comité les habían hecho a los(as) mayores(as) guámbianos sobre el territorio ancestral. Durante un año de reunión se trabajó con los(as) integrantes del comité de historia en torno a temáticas y componentes territoriales específicos, esta metodología permitió socializar, confrontar y hacer avanzar el saber de cada uno de los participantes.

En estas discusiones se pudieron identificar los conceptos propios del pensamiento guambiano que permitían ubicar el andamiaje su cosmovisión. En otras discusiones se amplió más el marco de participación porque se le dio la palabra a las autoridades políticas; sabios tradicionales; mayores, dirigentes, maestros, hombres, mujeres y niños(as). En este ejercicio se confrontaron las experiencias y los pensamientos en torno a la cosmovisión guambiana. Uno de los temas de mayor importancia fue el del agua, ya que los guámbianos se consideran hijos del agua. En este sentido y al intentar buscar la relación del agua con la población, se organizaron recorridos por todo el territorio. Aquí se reforzó colectivamente la visión que se tenía sobre el agua, elemento central que articula la cosmovisión de este pueblo, debido a que este territorio se encuentra rodeado por diversas afluentes de agua. De este mismo modo, el equipo se pudo dar cuenta del reducido espacio de tierras y la deforestación que ha reducido el nivel del agua. De acuerdo a esto la mayor parte de la atención del grupo se vio concentrada en la recuperación de la visión del agua en torno a los ciclos, transformaciones y recorridos, los cuales rigen la vida del pueblo guambiano.

En el año de 1988 se fueron elaborando algunos textos frente a las temáticas discutidas para reforzar el aprendizaje de las escuelas, y de los dirigentes guámbianos. Estos textos son obra de un equipo internacionalitario, se escribieron conjuntamente entre sus miembros y se confrontaron con otros guámbianos, se redactaron en primera persona del plural privilegiando el punto de vista guambiano. Su estilo no es uniforme ya que en él se pueden seguir las múltiples voces que participaron, así como las diferentes vertientes del pensamiento las cuales se fueron integrando a una sola visión. Estos textos sirvieron para desmentir la visión de algunos(as) investigadores(as) e indígenas que certificaban que la historia guambiana había desaparecido. "No se extinguieron porque están impresas en el territorio y de él se beben cada día con sólo existir en él y recorrerlo" (Dagua; Aranda y Vasco, 1998: 21).

Con este trabajo logré comprender muchos elementos de eso que se había conocido con el nombre de la etnografía colaborativa. Esta experiencia investigativa comunitaria marcó un horizonte muy importante del sendero que me había propuesto comenzar a caminar.

Pensaba que debido al reducido tiempo que tenía en campo no podría llegar a consolidar un trabajo de tan importante dimensión, de esta manera me podría concentrar en comprender la relación existente entre el territorio y las montañas, especialmente la ligazón entre el cerro Inarwa con el territorio arhuaco.

Este relacionamiento lo concretaría en el momento en el que tuviera la oportunidad de acompañar a las autoridades a recorrer algunos espacios del resguardo. Para esto y después de consignar estas miradas en mis notas de campo, pensaba discutir las con algunas autoridades tradicionales, maestros y mamos. Todo esto para intentar articular en un diálogo las múltiples visiones sobre las montañas (entre ellas el Inarwa) como eje fundamental de la cultura de este pueblo.

En tercer lugar y al rescatar un trabajo escrito en el que fueron confluyendo múltiples voces en torno a una problemática coyuntural específica, revisé la propuesta de la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport (2004), quien relata el surgimiento de un grupo de investigación conformado por extranjeros, indígenas y nacionales, quienes llegaron a investigar el proceso por el cual se estaban rearticulando las plataformas discursivas de las autoridades indígenas del suroccidente colombiano, fenómeno inscrito en el marco de un contexto político que diversificó el camino de la negociación y la institucionalización del movimiento indígena.

Esta producción se enmarcó en uno de los tantos espacios de discusión que se han ido gestando al interior del CRIC, en donde a partir de la reflexión conjunta de los diferentes fenómenos coyunturales se siguen debatiendo los aspectos positivos y negativos de los cambios discursivos de la organización en torno a su participación en los nuevos escenarios institucionales, creados por el gobierno colombiano después del acuerdo constitucional de 1991. Los(as) intelectuales indígenas que participaron en la construcción-edición de este libro se encontraban inmersos al interior del proceso político indígena encabezado en la región del sur colombiano por el CRIC. En esta medida se pueden apreciar aquellos elementos que desde la investigación, la educación y el reconocimiento de la historia reproducen y siguen impulsando las plataformas políticas de carácter reivindicativo de las diferentes organizaciones indígenas.

De acuerdo a esto e intentando encontrar los diversos puntos de diálogo se definieron varios espacios claves de análisis: "1) la naturaleza de las nociones de autonomía que están en juego en el Cauca. 2) Las transformaciones en el papel de la mujer dentro de la coyuntura actual. 3) El significado del concepto de desarrollo desde el punto de vista de las comunidades. 4) El papel del nuevo liderazgo en la formación de una política cultural. 5) La naturaleza del

espacio intercultural dentro del pluralismo. 6) El vínculo entre política indígena y política afrocolombiana" (Rappaport, 2004: 6-8).

En el marco de constituir un grupo que lograra identificar la investigación como una minga, es decir, como un trabajo colectivo en el cual se construye comunidad; se tuvieron en cuenta las diversas formas de aproximarse a la realidad. En este sentido los(as) antropólogos(as) colombianos(as) partían del hecho de estudiar las realidades sociales desde una visión comprometida con las causas políticas de las comunidades, los(as) antropólogos(as) estadounidenses construían su realidad desde la conceptualización y el análisis teórico y los(as) investigadores(as) indígenas lo abordaban desde sus problemáticas comunitarias.

Con el reconocimiento de este entramado de diferencias, Rappaport propone la construcción de una "antropología que no sólo puede seguir agendas teóricas sino también agendas locales y particulares" (Rappaport, 2004: 9). Con respecto a esta experiencia asumida desde el enfoque colaborativo desde una perspectiva investigativa abordada desde diferentes criterios y consideraciones, observaba cómo podría llegar a establecer un espacio de interlocución en el que a partir de una socialización previa de mis notas de campo, comenzaría a conceptualizar estas discusiones desde las interpretaciones que me pudieran dar las personas con las cuales platicaría. Tomando como base el aporte de este libro, planeé en el campo concretar un ejercicio en donde los conceptos emergieran de los mismos actores y no solamente desde la posición del investigador.

En sintonía al trabajo de Rappaport, la antropóloga mexicana Xochitl Leyva y la antropóloga norteamericana Shannon Speed (2008) relatan la trayectoria y edición colectiva de un libro coordinado en 5 países intitulado, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Al intentar confrontar las experiencias, los capítulos de esta obra compilada se vieron conformados por la intervención de intelectuales indígenas cuyas motivaciones giraban en torno a ubicar al interior de este debate académico, el reconocimiento de luchas sociales históricas lideradas en algunos casos por las organizaciones indígenas en las cuales participaban. La relevancia de este trabajo mostraba entonces la capacidad de recontar desde estos hechos los procesos organizativos propios que resaltaban la aparición en el escenario institucional de prácticas políticas otras sustentadas en muchos de los casos en el territorio y en otros en el gobierno propio.

En este sentido y al tratar de transformar mediante las prácticas las relaciones de poder e inequidad las cuales se encuentran incrustadas en los procesos de investigación social, se buscaba definir en el grupo qué se debería estudiar y cuáles serían los productos o serie de

productos útiles para ambas partes. Conforme a esto, las autoras subrayan que el investigador es un actor social situado y que este posicionamiento es el que cimienta las bases para consolidar un proyecto de *co-labor*, en el cual sobresale el entrecruzamiento de metas políticas y compromisos colectivos. Debido a esto, la información se produce de mejor manera cuando hay intereses y objetivos comunes, es decir cuando los miembros del grupo se encuentran organizados y en pie de lucha.

Al participar en la escritura y edición colectiva de este libro Leyva y Speed (2008) lograron identificar las tensiones del proceso que en primera medida visibilizaron la desconfianza y las inquietudes que señalaron los líderes(as) indígenas frente a la escritura de esta obra. Los intelectuales indígenas fueron los primeros en subrayar una primera crítica a la colonialidad. Por ejemplo el intelectual kiché de Guatemala, Domingo Hernández subrayó la necesidad de “superar aquella vieja forma de escribir sobre los pueblos indígenas sin la participación de ellos” (cit. en Leyva y Speed, 2008: 80). Al retomar estas críticas se intentaron hacer reflexiones conjuntas en donde se pudieran establecer agendas de trabajo que facilitaran la comprensión de los conceptos y sus respectivos análisis, sin embargo, cada equipo tenía sus propias visiones y perspectivas de trabajo y abordaban según su contexto histórico y cultural los procesos de investigación.

Al tratar de evidenciar los procesos de tensión que intentaban ser corregidos en el camino, las contradicciones en la práctica reflejaban un cúmulo de diferencias estructurales. En este proceso de autorreflexión el intelectual tzeltal Juan Vázquez encontró cinco diferencias estructurales: “1) diferencia de género; 2) diferencia étnico-racial; 3) diferencias de poder (iletrado-letrado/universitario); 4) diferencias de estatus (líder-académico), 5) matices político-ideológicos (cit. en Leyva y Speed, 2008: 84). Bajo estas tensiones se podrían entrever dos perspectivas metodológicas, la primera partía del control y la segunda se posicionaba desde el ejercicio de la autonomía.

En el mismo camino de la experiencia descrita por Rappaport (2004), Leyva y Speed (2008), revisé el trabajo conocido con el nombre de *Sjalel Kibeltik Sts'isjel Ja Kechtiki'. Tejiendo Nuestras Raíces* producido por Axel Köhler, Xochitl Leyva Solano, Xuno López Intzín, Damián Guadalupe Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, Floriano Enrique Hernández Cruz, José Alfredo Jiménez Pérez, Mariano Estrada Aguilar, Pedro Agripino Icó Bautista (2010). En esta propuesta se deben reconocer los aportes de sus integrantes quienes al venir participando en diferentes procesos sociales organizativos al interior del estado de Chiapas, como comunidades organizadas (Organización Sociedad Civil Las Abejas, CDLI-Xi Nich) y grupos y colectivos de

jóvenes, lograron reunir sus conocimientos y experiencias de lucha en torno a un proyecto colectivo que buscaba desde lo gráfico y lo escrito amplificar el campo de acción en las diferentes comunidades.

La proposición de este libro surgió a partir de una reunión celebrada el día 16 de enero del 2008, en donde se dialogó sobre una publicación de la agenda 2008 intitulada *Jóvenes mayas, imágenes en movimiento*. Esta agenda se editó a lo largo de un proceso de trabajo conjunto en donde se reunieron videastas, músicos, pintores mayas y comunicadores comunitarios. El material reunía un conjunto de significados que alentaba a las personas que se congregaron ese día en el centro cultural Tierradentro a reconocer el trabajo de los artistas mayas, comunicadores, quienes con esto daban a conocer otros espacios y pensamientos “lejanos”. Sin embargo aunque se publicó la agenda, está según el grupo no llegó a las comunidades mayas, el objetivo entonces recaía en la construcción de un material gráfico que pudiera trascender los espacios y llegar hasta las comunidades. Entonces se definió la elaboración de un audiolibro.

Este grupo se reunió durante 13 meses (reuniones plenarias, talleres) para acordar el nacimiento de una red y diseñar los objetivos a corto, mediano y largo plazo. Uno de los objetivos a mediano plazo fue el de concretar el audiolibro. La idea era resaltar y fortalecer los detalles visuales del texto. En este ejercicio se buscaba que los integrantes de la red lograran intercambiar las funciones, es decir que el pintor escribiera, que el antropólogo(a) produjera audios. Con el fin de consolidar este trabajo se constituyó lo que los(as) autores(as) llamaron las “parejas creativas”; estas parejas estaban formadas por el artista, el comunicador y un(a) antropólogo(a). La metodología de trabajo consistía en que el comunicador escribía y después leía lo que había escrito con el/la antropólogo(a). En otras ocasiones el texto se constituía o se extraía de las grabaciones. Se estableció entonces un diálogo en el que a partir de preguntas claves se consolidaba el proceso de redacción. Con la escritura de los capítulos, se intentó dar respuesta a las preguntas que habían surgido de la reunión de estas parejas, en este proceso se abrieron heridas, se dejaron salir dolores, sabores y varios colores. Esta publicación se consolidó a través de veintiún meses de trabajo.

El audiolibro fue producido por dos pintores, dos músicos, un fotógrafo, tres comunicadores comunitarios (videastas populares) y dos antropólogos(as). Siete son de raíz maya, una de raíz mixteca, otro de raíz germana y otro de raíz japonesa. El proceso de redacción consistía en describir o narrar y escribir cada uno(a) su trayectoria de vida de los(as) autores(as), llegando hasta el punto de desnudarse ante el grupo y ante el público que podría

llegar a consultar y escuchar el texto. Este libro intentó romper con los esquemas que son formalmente establecidos por la academia en todos sus ámbitos (artísticos, científicos, etc.): “todo esto nos condujo a varios(as) a buscar que nuestros textos tuvieran su propio espíritu”. Y sin preverlo ni planearlo, lo que emergió de nuestros corazones fue: el espíritu de la tierra, el espíritu del maíz, el saber de los sueños y el de la palabra de los abuelos” (Köhler *et al* 2010: 261).

En el marco del diálogo conjunto, se establecieron ciertos acuerdos colectivos que definieron un estilo de escritura que intentaría disminuir la barrera entre el ellos y el nosotros. En esta medida se buscó eliminar el nombre o categoría de “indígena” o “kaxlán” (hombre blanco). En este mismo ejercicio de autorreflexión colectiva, la portada del libro se discutió en grupo y la propuesta reflejó el trabajo colectivo el cual se representó con la unión de todas las manos de los integrantes del grupo. Cabría destacar que los capítulos de este libro también fueron grabados en tres lenguas

Aunque el objetivo de mi trabajo investigativo no perseguía la constitución de un libro (Rappaport (2004); Leyva y Speed (2008) o en su defecto de un audiolibro (Köhler, Leyva, López, Marínez, Watanabe, Chawuk, Hernández, Jiménez, Estrada, e Icó 2010), me parecía que al comenzar mi estancia de campo podría encontrar el acompañamiento de un joven arhuaco que podría llegar a ser mi “pareja creativa”. Al ir cerrando mi ciclo del trabajo en el territorio, los productos que podía ir elaborando los podría ir socializando con las personas que me estuvieran acompañando.

En este sentido, pretendía organizar reuniones semanales o quincenales con el fin de definir algunas preguntas y socializarles los avances del trabajo desarrollado. Pensaba leerles algunas notas de mis observaciones y recibir sus comentarios. En estas múltiples reuniones que planeaba no podría dejar de descartar lo descrito por Leyva y Speed (2008) en cuanto a las tensiones que se podrían generarse en el orden de los distintos encuentros.

Pensé que esas tensiones nutrirían mi experiencia en el campo y me harían pensar desde el inicio de la investigación en la devolución de este trabajo. De hecho, al leer y reflexionar sobre estas experiencias investigativas tomé la decisión de diseñar una cartilla que reuniera en este sentido los testimonios de los(as) mayores(as) entrevistados(as) en torno al hecho que solidificó la instalación de las antenas de radiotransmisión militar en la cima del cerro Inarwa. Todo esto con el fin de aportar no solamente en la formación política de las nuevas generaciones, sino de facilitarle a las escuelas comunitarias un material de carácter pedagógico que pudiera ser utilizado por los(as) profesores(as) arhuacos(as). Pienso que la

construcción, edición y producción de ese material me daría la oportunidad de volver a mi país y al territorio ancestral del Pueblo Arhuaco.

Todas estas iniciativas-experiencias de trabajo colaborativo, me fueron mostrando lentamente un espacio de acción en el que podría consolidar en el transcurso de mi trabajo, la ruta más indicada para sobrellevar la investigación propuesta, comenzando a recorrer a partir del diálogo y las tensiones presentadas en el terreno una agenda compartida en la que a partir de los diferentes niveles 1) organización indígena, CIT; 2) comunidad arhuaca, me permitieran llegar a edificar las primeras bases de apoyo con el Pueblo Arhuaco para seguir acompañando en el futuro nuevas reivindicaciones territoriales.

5.4. Mirando, tropezando y aprendiendo

*Primero hay que recorrer el territorio,
recorrerlo para echar raíces fuertes,
para que el viento que viene de afuera no nos derribe
Misael Robles (Nabusimake, 2013).*

Cuando llegué a Colombia había planeado un sin número de encuentros, discusiones y socializaciones de mi proyecto de investigación con las autoridades tradicionales del Pueblo Arhuaco y algunos(as) líderes(as), para lograr consolidar una agenda compartida de trabajo en donde pudiera diseñar una ruta de acción metodológica que me permitiera apoyar el proceso actual de reclamación del cerro sagrado Inarwa. Para mí era muy importante llegar a consolidar de entrada algunos puntos generales de la propuesta metodológica que construí en el sureste mexicano. Por esto debía atender en primer lugar las consideraciones de las autoridades y respetar la estructura y los cargos comunitarios de la organización política arhuaca debido a que no podía llegar ocasionalmente al territorio sin antes haber tenido la aprobación del actual cabildo gobernador, Rogelio Mejía Izquierdo.

De acuerdo a esto debía buscar al cabildo gobernador, trabajar al interior de la CIT y apoyar los procesos de reclamación legal-jurídica que allí se presentaran, intentando obtener el permiso que me permitiría desplazarme hacia el territorio. Pensaba socializarle mi plan de trabajo al cabildo local y al comisario, autoridades tradicionales encargadas de tomar las decisiones políticas y hacer justicia en el marco del cumplimiento de la reconocida ley de origen interpretada y socializada por los mamos en las casas ceremoniales conocidas con el nombre de Kankuruas.

Tuve la oportunidad de comunicarme con Norey Izquierdo, para que me ayudara a contactar al cabildo gobernador. Norey me recomendó asistir a una de las sesiones de la MNC ya que allí encontraría una de las autoridades arhuacas designadas por CIT para asistir a este espacio de negociación-concertación con el gobierno colombiano, el mayor Jeremías Izquierdo. En el momento en el que ingresé a la sala de disertación los encontré. Norey estaba al lado izquierdo del mayor Jeremías e inmediatamente me hizo una señal para que fuera hacia ellos. En el momento en el cual me presentó con Jeremías muy rápidamente le socializó algunos puntos generales de mi investigación, después de esto Norey me dio la palabra, me presenté nuevamente, le expliqué por qué había elegido como tema de investigación la problemática referente a la reclamación actual del cerro sagrado Inarwa. Aunque la reunión no había comenzado y el viceministro no había llegado, la atención de Jeremías estaba puesta en la MNC, si bien escuchó mis comentarios y expectativas, consideré que lo que le expliqué no había quedado muy claro. En el transcurso de esto ya habían pasado dos semanas de la conversación que tuve con el mayor Jeremías Torres en la MNC y al establecer los últimos detalles de mi salida de Bogotá, me desplazé hacia el municipio de Valledupar.

Al llegar a Valledupar recibí la llamada de Javier Torres Solís, quien me consiguió una cita con el cabildo gobernador. Aunque no se habían generado tensiones hasta el momento pensaba que tenía que caminar muy despacio para llegar en el mejor momento al territorio. Tendría que haber consultado y socializado mi proyecto y mis intenciones, además de esto debía dejar muy claro en que me comprometería, cómo podría apoyar el proceso de reclamación y cómo se podría consolidar una agenda de trabajo para lograr los objetivos de ambas partes.

De acuerdo a lo sucedido el cabildo nos recibió en la parte de afuera de su casa. Después de sentarse me dirigió la palabra para que le contara a que venía. Al socializarle mi proyecto, él me preguntó si venía a aportar. Yo le expliqué que quería ayudar a organizar los archivos orales y escritos de lo que se había ido recogiendo sobre el cerro Inarwa. Después de un buen rato, el cabildo me comenzó a contar acerca de la realización de una reunión que se celebraría con el gobierno para comenzar a concertar la reclamación-devolución del Inarwa, me sugirió entonces colaborar en el proceso de coordinación de esta reunión. Yo me puse a pensar y cuando lo miré le expresé mi motivación por colaborar en este proceso. Desde hace un año tenía las intenciones de trabajar en esta causa y cuando me invitó a participar no dudé en darle la mano, comprometerme y pedirle mayor información sobre la reunión.

Bajo este contexto fui presentado con el equipo que trabajaba la temática, específicamente conocí a Gelver Zapata y a Yuneiri Zalabata. Gelver me explicó que nos tendríamos que reunir con los representantes de cada población circundante al cerro (Nabusimake; Gamake; Simonorwa) para conocer las denuncias que se habían recogido en torno a la afectación social, ambiental, cultural, política de estas comunidades por la presencia militar al interior del cerro Inarwa y sus inmediaciones. Asimismo se citaron a los medios de comunicación para sensibilizar y visibilizar la problemática de manera estratégica.

Siguiendo el cumplimiento de esta tarea y al salir de la ciudad de Valledupar en una camioneta de la CIT junto con el secretario y el tesorero, arribamos a la comunidad de



Fotografía 14: Esperando a Jairo Zalabata en el pueblito de Nabusimake.
Fotografía de: Edgar

Nabusimake. En el pueblito, intenté ponerme en contacto con Jairo Zalabata, encargado de recolectar las denuncias de la afectación de la ocupación de la montaña en su región, Simonorwa. En el momento en el que Jairo llegó nos organizamos y reunimos en una pequeña casa ubicada en la parte de atrás del pueblo conocida por la comunidad como “la casa redonda”. En este lugar pudimos trabajar sobre las denuncias, aunque no se encontraban registradas en ningún documento, logramos compilarlas y organizarlas.

En esos días de arduo trabajo esperaba con ansias la llegada del equipo de Simonorwa para socializarles mi metodología, la cual consistía en lograr la articulación de las denuncias obtenidas con los relatos de los(as) mayores(as) sobre la historia de la ocupación-transformación del cerro, todo esto con el fin de lograr darle en primera medida un sustento a la actual reclamación de la montaña y en segunda medida generar con el reconocimiento de estas historias-testimonios la apropiación comunitaria de esta causa de carácter reivindicativo territorial. Aunque intenté pronunciar mis puntos de vista al interior de esta reunión me pude dar cuenta que Gelver Zapata dirigió la discusión y casi no me dejó hablar y cuando hablaba no me prestaba atención, por ende mi propuesta metodológica no fue tenida en cuenta por el momento.

Esperé por más de un mes a que el equipo se volviera a reunir, pero esto nunca sucedió, intentaba localizar a Jairo pero él me decía “eso depende de Gelver”, mis tiempos comenzaron a girar en torno a los tiempos de Gelver quien se encontraba comprometido en otras actividades de la CIT. De este modo y en uno de los tantos encuentros que pude tener con él, acordamos que yo diseñaría un formato en forma de matriz para recolectar las denuncias, cuando el documento fuera aprobado ya me podría movilizar con una certificación

del cabildo por las cuatro regiones afectadas por la ocupación, pensaba que al obtener las denuncias podría lograr conseguir en estos mismos espacios los testimonios de los(as) mayores. Entonces me dediqué a construir el formato, lo diseñé y se lo presenté. Al parecer todo quedó consolidado pero las semanas fueron pasando y yo me encontraba en la oficina de la CIT esperando luz verde para desplazarme hasta el territorio.

Al conseguir con mi trabajo en la CIT la autorización para comenzar a movilizarme por el territorio, pensaba que al tomar la decisión de regresar a acompañar estos procesos reivindicativos estaba reafirmando un compromiso de orden político, cuyo objeto perseguía acompañar con mis pocos conocimientos y experiencias este proceso organizativo. En este trasegar nunca imaginé que en estos casos el tiempo personal y hasta familiar se iban envolviendo al interior de un andamiaje colectivo, comunitario y organizativo que de alguna u otra manera iban desplazando mis tiempos. Al llegar nuevamente a la comunidad de Nabusimake me encontré con Misael Robles, al cabo de un rato le fui explicando por qué me encontraba en el valle de Nabusimake y que objetivos me traían de vuelta a la comunidad.

En este momento pude comprender antes de dirigirme a donde las autoridades para formalizar el trabajo de recolección de las denuncias, que al interior del territorio podría



Fotografía 15: Divisando, reconociendo y comprendiendo el territorio arhuaco. De izquierda a derecha: Mayor José Pérez; Misael Robles.

comenzar a recoger los testimonios de los(as) mayores(as) para enmarcar e identificar desde estas memorias orales las primeras voces de la afectación social-comunitaria que había traído consigo este suceso, razón por la que le propuse a Misael ayudarme a identificar a los(as) mayores(as) y acompañarme a

realizar las primeras entrevistas. Misael me expresó su complacencia por participar en este ejercicio, además de esto y retomando una conversación que había tenido con el mamo

Orangel, me expresó lo siguiente: “primero hay que recorrer el territorio, recorrerlo para echar raíces fuertes, para que el viento que viene de afuera no nos derribe. Las antenas ya echaron raíces si no sacamos estas raíces nosotros no podemos decirle nada a los bunachis (hombres blancos)”. Considerando las explicaciones y consideraciones de Misael frente al territorio comencé a desarrollar junto a su compañía las primeras entrevistas con los(as) mayores que habían presenciado la ocupación del cerro Inarwa en el año de 1962.

En el momento en el que llegaba a descansar y pasar la noche en la casa de la profesora Ibet Izquierdo y el profesor Raúl Robles, hermano de Misael, esperaba que prendieran la planta eléctrica y al reunirnos al calor de la cocina les contaba los apartes de los testimonios que había

recogido. En la hora de la comida la familia se quedaba sentada escuchando y cada día reflexionaban acerca de la importancia de registrar esas historias para fortalecer los procesos comunitarios de reconocimiento territorial, ya que esta memoria se estaba perdiendo y nadie recordaba estos sucesos. Es por esto que en el marco de estas conversaciones yo les conté el interés que tenía de entrevistar a los(as) hijos(as) de los(as) mayores(as) para saber si estos testimonios se recordaban o ya se habían olvidado. Dentro de estas conversaciones les expliqué que también quería plasmar los conocimientos de los(as) niños(as) a partir de un ejercicio en donde podrían pintar la montaña sagrada. La profesora Ibet y el profesor Raúl accedieron a colaborar y la actividad se programó para ser desarrollada en la escuela del pantano, lugar en donde trabajan Ibet y Raúl.

El ejercicio se realizó en las horas de la tarde al culminar una actividad de cierre que los(as) niños(as) estaban celebrando con los mamos para culminar las actividades académicas del año. En este sentido y al enviarlos(as) hacia el aula múltiple recibimos en este auditorio a 50 niños(as) cuya edad oscilaba entre los 7 y 12 años. Procedí a presentarme, contándoles de donde venía, qué había hecho en el territorio y la investigación que estaba llevando a cabo con la CIT acerca de la reclamación del cerro Inarwa. Al culminar mi intervención, Misael tomó la palabra y les preguntó si conocían la historia del cerro sagrado Inarwa, muchas(os) dijeron que sí, después de esto les preguntó si sabían qué Padre era, entre el auditorio algunas vocecitas replicaban “el Padre del Maíz”, Misael afirmó y les dijo “y también el de los alimentos”: Al rato les preguntó: “¿qué hacen los mamos en ese lugar?” Ellos(as) contestaron: “pagarle al cerro de los alimentos”.

Con base en estas preguntas y las respuestas que surgían, Misael les hablaba sobre el Padre de la Comida, el cerro Inarwa, les contaba que los mamos no habían vuelto a subir porque habían puesto varias antenas, construido una carretera y edificado un batallón. Al terminar con su relato Misael les pidió que dibujaran por un lado de la hoja cómo veían el cerro y por el otro cómo se lo imaginaban, cómo querían que fuera. Ellos(as) comenzaron a dibujar, algunos(as) tenían que salir para observarlo y pintarlo, otros(as) se quedaban sentados(as) dibujando. Cuando pasaron cuarenta minutos nos fueron entregando el ejercicio. Mientras que los(as) niños(as) se retiraban del salón múltiple algunas maestras se nos acercaron ya que se interesaron por la actividad y querían replicarla el próximo año con sus estudiantes para seguir



Fotografía 16: Misael Robles relatando la historia del cerro Inarwa, “el Padre de los Alimentos”. **Fotografía de:** Edgar Naranjo

consolidando desde la pedagogía el proceso de reconocimiento territorial. En el marco de este hecho tuve la oportunidad de hablar con el director de la institución sobre el ejercicio y sobre los testimonios de los(as) mayores(as). El director se interesó demasiado sobre la información y en esta medida me comprometí a traerles una versión escrita de los testimonios orales recogidos. Por otro lado y como me concentré en los testimonios y en el ejercicio con los(as) niños(as) de la escuela, no me había presentado ante las autoridades y tampoco le había entregado la carta firmada por el cabildo gobernador al cabildo local de Nabusimake. En este sentido y en compañía de Misael me dirigí a la oficina del comisario para presentarme con el cabildo local, al comunicarle que venía con el propósito de recoger los testimonios de la ocupación del cerro Inarwa y colaborar para registrar las denuncias puntuales, el secretario me presentó al Zakuko mayor Tobías Torres quien estaba encargado de registrar las denuncias en la comunidad ya que él vivía en la región conocida con el nombre de "Tierras Nuevas", la cual quedaba en las estribaciones de las faldas de este cerro.

Tobías me invitó a recopilar su testimonio e iniciar el recorrido con los vecinos de esta región por el tan reconocido "arroyo Molino" hasta la bocatoma que el ejército había construido, todo esto con el fin de comenzar a levantar la evidencia de las denuncias. A diferencia de mi presentación en la oficina de la CIT con el equipo designado para trabajar la temática del cerro, al interior de la comisaria sentí el peso de la formalidad tradicional arhuaca. Cada decisión se consultaba con las autoridades y con los mamos, cada proceso se reflexionaba, se discutía y se llevaba a la práctica en el transcurso del tiempo considerado por los mamos y las autoridades (cabildo, comisario, Zakukos).

Al llegar a casa de Tobías, él nos estaba esperando. Cuando lo saludamos rápidamente le entregué la tan reconocida makuruma²⁴, nos agradeció ofreciéndonos un café y comenzamos a conversar. Tobías nos indicó que como autoridad de la región había citado en su casa a los vecinos para que nos pudieran contar las afectaciones que esta ocupación militar había generado en la región, sin embargo nadie se presentó.

Al percibir la problemática actual buscamos el apoyo de la mesa directiva de la CIT que se encontraba en Nabusimake. Cuando pude contarle al tesorero (Rogelio) de la organización la problemática, la respuesta que me dio giró en torno a la dificultad de tramitar el permiso, "hablar con el ejército y coordinar un ascenso lleva tiempo", "¿por qué no hablas con el Cabildo?"-dijo. En ese momento me volví a sentir en la oficina de la CIT, esperando los

²⁴Se dice en la comunidad que uno no puede llegar a ningún hogar con las manos vacías, de acuerdo a esto y en el marco de la visita es normal que se lleven alimentos en función de retribuir la hospitalidad de la familia que nos recibe.

tiempos de la organización, conservando la esperanza en que algún día se tramitaría este permiso, en que esta decisión comunitaria podría ser tomada en cuenta, en que en algún momento la CIT respaldaría de manera formal el ascenso de la comunidad para descifrar esta problemática territorial. En ese instante me comencé a sentir solo, no me sentía respaldado por la organización y pensaba en la dificultad que desde esta perspectiva podría tener la población para consolidar y organizar desde la comunidad un proceso de reclamación del cerro sin el seguimiento constante de la CIT. Además de esto comenzaba a sentir temor ya que al emprender este camino de reconocimiento-inspección territorial por los senderos controlados por el ejército, los soldados y sus enlaces consolidarían en este sentido un seguimiento puntual de nuestras actividades en estos lugares, factor que no solo me pondría en riesgo sino también a la población que estuviera dispuesta a proseguir con el levantamiento de pruebas acerca de la presencia del Ejército Nacional y la afectación que esta ha ocasionado al interior del territorio.

Sin dejar de lado este problema y esperando contarle lo sucedido al cabildo gobernador, decidí seguir adelante con las entrevistas. En ese mismo sentido y conforme iban pasando los días pude rescatar las percepciones que algunos(as) jóvenes(as) de la comunidad tenían sobre el proceso de reclamación del cerro Inarwa en la actualidad, muchos(as) de ellos(as) no comprendían el por qué en este momento las autoridades de la mesa directiva de la CIT estaban llevando a cabo esta reivindicación, “¿por qué no lo habían hecho antes?”.

Aunque no fue para nada sencillo obtener los testimonios orales de los(as) mayores(as), debido a que algunos(as) ya habían fallecido y las distancias que teníamos que recorrer eran muy extensas, Misael siempre me acompañó a las entrevistas descuidando en muchos de los casos sus labores y compromisos en el hogar. Según él, estos recorridos lo llenaban de satisfacción ya que a través del reconocimiento de la historia de su territorio a partir de la versión de los(as) mayores(as), podría comenzar a solidificar su raíces en este espacio replicando de esta manera todas estas historias a las nuevas generaciones, sobre a todo a su hija que tenía dos años. Aunque en los encuentros que tuvimos con los(as) mayores(as) no se presentaron ni generaron tensiones, el aspecto que desorientaba la plática giro en torno a la grabadora de voz. En este sentido y después de haberme presentado, los(as) mayores(as) comenzaba a hablar y no tenía la oportunidad en muchos casos de encenderla, razón por la que tenía que interrumpir la conversación para encenderla, argumentándoles que tenía muy mala memoria para recordar todos los hechos; factor que me generó algunas burlas por mi poca retentiva.

En este discurrir de sucesos y al intentar comprender la lógica de la coordinación entre las decisiones comunitarias y las acciones de los funcionarios de la CIT, tuve que salir a la comunidad de Simonorwa al interior de una camioneta de la organización en compañía de Jeremías Torres, el líder arhuaco con quien tuve la oportunidad de conversar los primeros días de mi llegada a Colombia. En el transcurso del camino hacia Simonorwa, Jeremías aparte de preguntarme cómo me había ido en la investigación en el transcurso de los meses en los cuales no nos habíamos visto, quiso saber con quién me encontraría para comenzar a sistematizar las denuncias y la historia de la ocupación. Al explicarle con quien me encontraba trabajando y lo que había encontrado, le informé que me reuniría con Jairo Zalabata quien me había informado que podría conversar acerca de la visión cultural e histórica la problemática del cerro sagrado Inarwa, con dos autoridades de la comunidad, José María Arroyo y el mamo Vicencio Torres.

Cuando nos encontramos, las autoridades tradicionales se sentaron frente a mí y observándome sacaron su poporo y comenzando a masticar las hojas de coca tostada que extrajeron de su mochila, empezaron a poporear, inmediatamente me presenté, les conté sobre mi trabajo y el apoyo puntual que venía realizando con la CIT. José María me pidió las preguntas puntuales, entonces les comenté que me gustaría comprender qué importancia tenía el cerro sagrado en la región, además quería saber cómo se había vivido en Simonorwa la ocupación del Inarwa en 1962. José María se quedó mirándome y mientras poporeaba pasaron unos cuantos minutos, al rato me expresó muy preocupado que ya les habían preguntado lo mismo, él no entendía por qué nuevamente le venían a hacer las mismas preguntas, “nosotros subimos al cerro, recogimos la información, tomamos fotos, ¿qué pasó con la información? ¿Gelver no te dijo nada?”. Ante mi asombro y mi respuesta de no saber nada, José María me dijo: “bueno sin embargo te vamos a contar lo que sabemos”. Acepté con resignación y el mamo Vicencio Torres comenzó a hablar en lengua Ika por más de 10 minutos, luego de su relato, José María empezó a hacerme una síntesis de lo que nos estaba contando el mamo.

Retumbaba en mi cabeza la siguiente pregunta: ¿por qué Gelver Zapata no me conto nada?, ¿por qué quería que yo registrara las denuncias? Cuando nos retiramos del salón Jairo me llamó, le socialicé mi preocupación frente a la inquietud de las autoridades. Él no mencionó nada al respecto y cambiándome el tema me propuso que fuéramos a Karwa, lamentablemente ya era muy tarde y por esto le expresé con dolor que ya no tenía el tiempo suficiente para desplazarme hasta esta comunidad, debido a que tenía que regresar a Valledupar para entregarle un informe de cierre al Cabildo Gobernador, en donde se mencionarían algunos

detalles de mis miradas con respecto al trabajo realizado y con relación al proceso de reclamación, en donde había podido conseguir algunos testimonios relevantes que reflejaban de manera general el desarrollo de la problemática.

Al llegar a la ciudad de Valledupar comencé a estructurar y redactar el informe final. Allí plasmé mis impresiones, algunos resultados y recomendaciones frente al proceso. En una de esas mañanas calurosas de este municipio salí de mi casa hacia la oficina de la CIT con el fin de entregarle el informe al cabildo, en el momento en el que me encontraba llegando, el cabildo salía corriendo con su esposa, inmediatamente lo abordé y le pregunté si podíamos hablar más tarde; él me expresó que llegaría en dos semanas, desilusionado abrí mi maleta, saqué el documento y se lo entregué. Él me dio las gracias, tomó el informe en sus manos, ingresó al taxi y el automóvil comenzó su marcha. Si bien no alcancé a exponerle mis impresiones de manera directa, muchas personas se comenzaron a interesar por mi trabajo, una de ellas era la lideresa Leonor Zalabata a quien le entregué con mucho gusto mi trabajo. Al revisarlo Leonor me insistía en que tenía que volver, me decía: “el pueblo Arhuaco y su dirigencia están pasando por una coyuntura y las coyunturas pasan, tienes que volver para seguir apoyando el proceso”.

Frente a estas palabras recordé que ya había consolidado un sin número de compromisos con profesores(as), líderes(as), autoridades. Por ejemplo, y con relación a las historias que había podido registrar en mi grabadora de voz, en un acuerdo con las autoridades de las comunidades de Nabusimake y Simonorwa, me comprometí a organizarlas y devolverlas a las escuelas para que pudieran servir como material de apoyo pedagógico para los(as) maestros(as). Claramente tendría que regresar a la Nevada, a ese corazón del mundo en donde comprendí que mi vida y mi compromiso político se encontraba ligado a este proceso de resistencia territorial. Recordaba cómo a pesar de que tuve que salir del país y del territorio mis pensamientos siempre siguieron siendo los mismos, aprendí desde esta perspectiva que aunque el tiempo de mi estancia investigativa en este momento se desvanecía por los otros tiempos que tenía que cumplir en el CIESAS, debía retornar al mismo lugar, debía seguir aportando con humildad a este proceso y debía seguir aprendiendo de la comunidad el único conocimiento que no se estandariza ni se clasifica, la sabiduría local-comunitaria.

Aunque en este trayecto recorrido, se presentaron situaciones muy favorables en las que a partir de los diferentes diálogos-conversaciones, asimilé y comprendí la lógica de la reclamación interna del cerro Inarwa y las interpretaciones de las memorias orales que habían quedado sobre la ocupación de la montaña, llegaron a mi cabeza otros recuerdos no tan gratos

que me ayudaban a comprender la dificultad de consolidar en tan corto tiempo el acompañamiento de esta causa reivindicativa.

Las tensiones generadas al interior de los tres espacios en donde pude permanecer, es decir en la oficina de la CIT y las comunidades de Nabusimake y Simonorwa, me llevaban a reflexionar acerca de las diferencias y puntos de vista que van emergiendo en el transcurso de cualquier diálogo o relación humana. Me acordaba de aquella escena citada en la obra de Jean Paul Sartre (1938) en la que el protagonista principal al ingresar a un café apreciaba y describía una situación particular, en la que un grupo de hombres que se reunían rutinariamente en este lugar en ningún momento discrepaban, siempre estaban de acuerdo, pero llegaban hasta el punto de fastidiarse cuando por la puerta ingresaba alguien con un aspecto físico diferente que posiblemente podría contradecir todas sus afirmaciones. El protagonista no podía entender el hecho de que estas personas aparentemente llegasen a comprenderse, “todos esos tipos se pasan el tiempo explicándose, reconociendo con felicidad que comparten las mismas opiniones. Qué importancia conceden, Dios mío, al hecho de pensar todos juntos las mismas cosas. Basta ver la cara que ponen cuando pasa entre ellos uno de esos hombres con ojos de pescado que parecen mirar hacia adentro, y con los cuales nunca pueden ponerse de acuerdo” (Sartre, 1938:7).

En mi caso y así me hubiera trazado una ruta de camino en la que aspiraba concretar uno a uno los objetivos en donde todas las opiniones se valorarán en conjunto y las decisiones se concertarán sin ningún problema y el entendimiento mutuo-grupal evidenciará los fuertes vínculos construidos a lo largo del tiempo, logré recordar un sin número de situaciones en donde esa armonía idealizada se iba diluyendo. Pensaba que la existencia de diferencias al interior de un mismo espacio me ayudó a comprender en toda su magnitud la prevalencia irrestricta de los límites de cualquier campo social, que en este caso y siguiendo al filósofo argentino Ernesto Laclau (2004) nos recuerda día tras día la vitalidad de las prácticas políticas, concebidas a la luz de las divergencias, los antagonismos y las contradicciones.

En este sentido y al intentar sobrellevar los tiempos establecidos para mi trabajo de campo con los tiempos de las personas que trabajaban en la CIT y las autoridades que se encontraban en las comunidades, notaba reiterativamente las tensiones, ya que cada uno(a) debía cumplir una agenda específica y en este sentido cada una de las actividades programadas en muchos casos no se cumplía a cabalidad. De acuerdo a esto y teniendo en cuenta paulatinamente que los tiempos de la CIT por ejemplo comenzaban a girar en torno a las disposiciones gubernamentales, muchas de las acciones identificadas para avanzar en la

reclamación del cerro eran dejadas de lado y mientras esperaba sentado en la oficina del cabildo gobernador, la puesta en marcha de una de las tantas estrategias diseñadas para concretizar esta demanda puntual rápidamente se desvanecía.

En lo metodológico también se fueron presentando algunas diferencias, por mi parte le insistía al equipo en la necesidad de respaldar las denuncias de la presencia del Ejército en la montaña con los testimonios que podríamos obtener acerca de la historia de la ocupación del cerro, sin embargo podía denotar como lo más importante era registrar las denuncias en un formato establecido, conseguir las huellas digitales de los afectados y sus firmas. La historia podía pasar a un segundo plano, llegué a pensar en algún momento en que estos relatos jamás los llegaría a conseguir, pasaba el tiempo y mi preocupación aumentaba.

Por otro lado y al encontrarme en las comunidades siempre me presentaba ante la gente como asesor de la CIT, de todas maneras me sentí muy solo y sin el apoyo de la organización sobre todo en un momento en el que a partir de las dudas de algunas autoridades comencé a sentir temor y preocupación por mi seguridad y la de las personas que me estaban ayudando a recoger las denuncias. En este recorrido logré percatarme que las diferencias y tensiones se fueron presentando por las complicaciones de consolidar una agenda compartida en donde todos nuestros tiempos e intereses pudieran confluír. Visiblemente este hecho me dejó muy en claro que para seguir acompañando esta reclamación debí haberme quedado en el territorio, sin embargo tuve que salir nuevamente a México para consolidar la última fase de este proceso investigativo, la escritura de la tesis de maestría.

Los tiempos y las agendas no se pudieron unificar, de todas maneras y al identificar la claridad de estos procesos conflictivos, pude darme cuenta de todas las dificultades que se pueden presentar al interior de un escenario como este, complicaciones que sin lugar a duda van construyendo muy lentamente las bases de una movilización social que al verse entrecruzada por un sin número de contradicciones se va fortaleciendo cada vez más con el paso del tiempo. No todo puede llegar a ser armónico e ideal, el componente de las luchas sociales se establece en el marco de los límites y divergencias particulares.

5.4.1. Construyendo las primeras huellas del camino

Antes de llegar hasta este punto del sendero en donde logré adquirir ciertos compromisos comunitarios con el Pueblo Arhuaco y sus autoridades, tuvieron que pasar muchos años en donde lentamente fui comprendiendo el valor de acompañar solidariamente ciertos procesos sociales, que de manera particular atendían a demandas específicas de carácter

reivindicativo al interior de un contexto en donde históricamente los diferentes regímenes de gobierno habían cuestionado e invisibilizado por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas, las formas propias de organización social, política y económica.

Haciendo memoria sobre algunos hechos de mi vida que me fueron dando las luces para comprender esta vinculación política-comunitaria, recuerdo que al culminar mis estudios de bachillerato en la ciudad de Bogotá, Colombia, las premuras y múltiples presiones sobre el camino que desearía elegir como profesional retumbaban en mi cabeza fuertemente y el catálogo de estudios ofrecido por las diferentes universidades privadas y públicas, despertaban en mí un sentimiento de temor y confusión. En esta etapa de mi vida tendría que elegir mi “necesario” destino profesional y posteriormente mi inserción en el mercado laboral; entonces llegaban a mis manos toda clase de ofertas de estudio: “¿qué desea estudiar?, nuestra universidad cuenta con los programas de Derecho, Relaciones Internacionales, Antropología, Sociología, toda clase de ingenieras”. Me sentía observando una carta de platillos en un restaurante, lo complejo en este asunto es que no sabía que me quería comer.

Pensaba, meditaba, platicaba con mis familiares, mis amigos(as) y ellos(as) me decían “lo que tú escojas será lo más indicado, lo importante en estos asuntos es que seas feliz”. Si de felicidad se tratara muy seguramente no estaría pensando en esto. Así las cosas me decidí por estudiar la tan reconocida y actual carrera de Ciencia Política y Gobierno en una muy prestigiosa universidad de mi ciudad, un centro de formación que había sacado a la luz pública y a la vida política de la nación a no sé cuántos presidentes, senadores e ilustres abogados, una institución en donde la mayoría de sus docentes nos preparaban para ocupar altos cargos al interior del aparato burocrático del Estado colombiano. Nos decían: “ustedes tienen que afinar discurso maestros”, “ustedes serán los gobernantes del mañana”.

Las clases impartidas nos mostraban las complejas estructuras del Estado Colombiano, esto iba unido con el reconocimiento de teorías muy propias de la filosofía política (Aristóteles, Platón, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Marx, Altousser, Poulantzas, Foucault) que al leerlas, comprenderlas, analizarlas y debatirlas comenzaba a hacerme una pequeña idea del sentido formativo que proponía este programa académico. En muchas ocasiones el peso de las teorías nublaban mi propio criterio de reflexión, ¿quiénes éramos nosotros para poder hablar en primera persona?, antes de eso teníamos que identificar la línea teórica del pensamiento clásico, liberal o marxista. La formalidad y las jerarquías al interior de las aulas primaban por encima del ejercicio de una labor pedagógica de carácter formativo, “buenos días, antes de decirles mi

nombre y leer el programa de esta asignatura, quiero enseñarles mis títulos profesionales y mi prestigioso reconocimiento”.

En muchas ocasiones me sentía decepcionado, inmóvil, sin palabras ni criterios, razón por la cual al intentar escaparme de este aparato de formalidades, títulos y teorías de Estado, salí a refugiarme en otro tipo de espacios, lugares creados y constituidos por compañeras y compañeros anarquistas quienes con la música, los fanzines y los grupos de estudio buscaban comprender esta misma realidad para cuestionarla, enarbolando la bandera de la contra-cultura. A diferencia de la universidad en donde reiterativamente comprendíamos los fenómenos sociales en las diapositivas de las clases y las lecturas de las obras clásicas, en estos espacios se construían permanentemente criterios de reflexión y análisis en donde todas y todos teníamos voz, en donde nuestras reflexiones eran comprendidas y respetadas, nos reuníamos todas las semanas para debatir las obras de Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Malatesta. Debatíamos sobre temáticas ligadas a la educación popular, al papel que la juventud colombiana podía jugar en el marco de un contexto sociopolítico que nos había dejado inmersos en un conflicto armado de más de 50 años.

De manera progresiva me fui formando políticamente y en el transcurso de los años comprendí que el aprendizaje al interior de estos colectivos había sido más sustancioso que los discursos infundados en la universidad. Esta idea se reforzó aún más cuando un compañero me invitó a ser parte de un grupo denominado el Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular (CILEP). Desde aquí pude reconocer que la investigación podía llegar a ser utilizada como un elemento de construcción, al recopilar y organizar la información que nos llevará a demostrar cómo las ideas anarquistas habían llenado de sentido la plataforma política del movimiento obrero colombiano, nos invitaban permanentemente a un sin número de congresos y foros en donde al mostrar nuestros avances de investigación se generaban sendas discusiones acerca de la polémica propuesta.

En estos debates se iban construyendo nuevas redes de acompañamiento con otros colectivos o grupos que desde esta perspectiva se fueron enlazando hasta el punto en el que a partir de las diferencias, se constituyó la Red Libertaria Popular Mateo Kramer (RLPMK). Dicha red comenzó a participar de manera activa y comprometida en los procesos y movilizaciones sociales convocadas por organizaciones obreras, indígenas y campesinas. Cuando teníamos que salir a las calles lo hacíamos con mucho gusto y disposición, cuando nos juntábamos para diseñar el plan de acción semanal nos veíamos con ánimo y compromiso para fortalecer el direccionamiento de la red, en muchos de los casos algunos colectivos entre ellos

el CILEP presentaban en las asambleas generales los aportes que desde la investigación nutrían los procesos de discusión y decisión. La red comenzó a caminar de la mano con las diferentes organizaciones, articulando de esta manera los procesos investigativos con los de formación y activismo político.

En estos momentos cuando el año 2010 estaba culminando, me encontraba en la fase final de mi carrera profesional, las clases se estaban acabando y los seminarios de investigación empezaban a impartirse debido a que en esta etapa tenía que presentar un trabajo de investigación en donde debía consolidar lo aprendido en los cinco años de estudio. Revisando a profundidad las temáticas a investigar me di cuenta que en este contexto me encontraba acompañando junto a la Red la movilización de los pueblos indígenas del sur de Colombia, quienes habían salido de sus territorios tomando las vías y los diferentes espacios rurales y urbanos para manifestarse en contra del incumplimiento y vulneración de los derechos territoriales indígenas reconocidos en la carta constitucional de 1991. Quise entonces estudiar desde la historia los aspectos estructurales que habían conducido a elaborar una plataforma política de resistencia desde el sur, que le dio nacimiento en el año de 1970 al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) pilar central del movimiento indígena colombiano.

Todavía no estaba muy seguro de presentar este tema de investigación al interior de un programa académico que se había encargado de mostrarnos un panorama unilineal de la política producida en las esferas de las estancias administrativas de cualquier Estado, ¿cómo les demostraría o justificaría que desde los movimientos sociales también se producían prácticas políticas? Intenté conversar con algunos(as) docentes pero no podía encontrar una respuesta contundente, mis profesores(as) del seminario me insistían en que ese tema no se insertaba en los debates de la Ciencia Política; no encontraba ninguna solución hasta que de manera ocasional y circunstancial me vi participando en un seminario intitulado: "Movimientos sociales y luchas políticas" dictado por la socióloga Ángela Santamaría²⁵. No había tenido la oportunidad de asistir en esta prestigiosa universidad a una clase en donde nos hablaran del poder en movimiento y la construcción de prácticas políticas desde abajo. Aquí me pude dar cuenta que dentro de las múltiples categorías rígidas de esta academia particular lo que quería hacer e investigar si tenía sentido, aspecto que me llevó a presentar mi tema de investigación elaborando desde un lenguaje formal (conceptual-teórico) los argumentos precisos que le

²⁵ Investigadora del Centro de Estudios Políticos Internacionales-CEPI-, de la Facultad de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, donde también se desempeña como investigadora del Observatorio en Redes y Acción Colectiva-ORAC-. Doctora en Sociología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS-de París.

dieran a conocer a mis profesores(as) la relevancia y pertinencia del tema en el marco de la disciplina.

Mientras me encontraba escribiendo el mencionado trabajo de investigación, seguía participando activamente en los compromisos de la RLPMK y asimismo y al ser invitado por Ángela, asistí a una serie de discusiones que tenían lugar en la universidad al interior de un grupo conocido con el nombre de “Observatorio de Redes y Acción Colectiva” (ORAC). En este lugar comprendí cómo a partir de las reflexiones de los diferentes profesores(as), se construían y diseñaban nuevos horizontes de entendimiento de las prácticas políticas que de esta manera eran desconocidas por otros(as) docentes y líneas de investigación al interior del programa de Ciencia Política y Gobierno. Estas discusiones estaban intentando consolidar un grupo de profesionales posicionados políticamente quienes desde el estudio de las movilizaciones sociales querían emprender un nuevo camino de investigación y docencia en la universidad que develara de esta forma el entendimiento de prácticas otras de hacer política.

Después de haber recorrido un pequeño trayecto de mi vida en donde no podía imaginarme la relación entre el activismo y la academia, pude darme cuenta que a partir de iniciativas como las de la profesora Santamaría y el ORAC se podrían construir puentes de conocimientos otros en los que a partir de la investigación, en este caso de los movimientos sociales y sus prácticas políticas, se pudieran dar a conocer al interior de una estructura tan rígida de conocimiento, experiencias alternativas que desde el análisis de las diferentes reivindicaciones de género, etnia y raza evidenciarán la multiplicidad de lo que muchas y muchos investigadores(as) desconocían como la política. Al entender esto comprendí que las contiendas se originan desde adentro y sin dejar de lado mis compromisos con las y los compañeros de la RLPMK acompañé este proceso de reflexión, discusión e investigación por más de tres años.

Las actividades en la universidad transcurrían entre la socialización de los avances de investigación, las reflexiones colectivas sobre temáticas referentes a las movilizaciones sociales y las discusiones con los(as) estudiantes de los programas de Ciencia Política y Gobierno y Relaciones Internacionales en torno a la revisión de las diferentes consideraciones conceptuales acerca de los nuevos movimientos sociales. Sin embargo y en función de cumplir con los horarios y los ritmos burocráticos de la universidad, la labor investigativa se desarrollaba al interior de una oficina y la producción del conocimiento en los términos de acelerar la escritura de artículos de corte científico se desarrollaban de manera individual en donde las discusiones

colectivas se empezaban a dar en el orden de revisar entre “colegas” las debilidades y fortalezas de cualquier texto.

Esta situación se comenzó a transformar cuando me desplazé con un equipo de la universidad hacia la SNSM en el año 2010 como asistente de investigación de Ángela Santamaría, quien tenía que ir a dictar un taller sobre los derechos de los pueblos indígenas, a raíz de este suceso y gracias a la respuesta de la comunidad en el año 2011 se constituyó la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Al interior de este espacio y en permanentes diálogos entre los(as) profesores(as) y los(as) estudiantes logramos reconstruir la historia de todo un proceso de movilización y reclamación del territorio tradicional, el cual no se había documentado ya que el origen del movimiento indígena en Colombia, según los académicos, provenía exclusivamente del sur de Colombia, es decir del Cauca.

Este hecho suscitó en mí un interés especial sobre la región, la cual aparte de ser exotizada por los(as) antropólogos(as) indigenistas, no se identificaba como un lugar en donde se hubieran desarrollado procesos de movilización indígena, además de esto, el territorio comenzaba a tener una importancia vital no sólo para los actores armados ilegales (guerrillas y paramilitares) sino para el mismo Estado colombiano quien a través de una recuperación sistemática del espacio por vías militares iba territorializando su proyecto económico de extracción de recursos naturales no renovables, otorgando de este modo licencias de extracción a empresas transnacionales.

Frente a este panorama no solamente fijé mi interés investigativo sino que asumí con responsabilidad un compromiso político con la comunidad, al finalizar cada sesión de la escuela y al escuchar con gran atención las discusiones que se generaban entre los(as) estudiantes y los(as) docentes de la universidad me hacía una idea sobre la magnitud de las problemáticas generadas al interior de la comunidad, por la intervención de agentes ajenos al territorio. Un día de esos y al levantarme muy temprano salí de mi cabaña y me fui caminando por el margen del río Nabusimake, me senté en una gran piedra en donde podía observar el gran cerro Búnkata y me puse a pensar acerca del papel de nuestro aporte investigativo en el marco de la escuela, no sabía qué camino elegir, si el de la investigación o el de acompañar en el territorio a los(as) arhuacos(as). Inmediatamente la luz del sol en la mañana se comenzó a reflejar iluminado justamente el río que contemplaba, el destello de su luz se proyectó hacia la bifurcación de dos caminos, el



Fotografía 17: Río Nabusimake.
Fotografía de: Edgar Naranjo

manantial se separó por un momento pero más adelante se volvió a unir y el brillo ahora perseguía un solo caudal. Pasaron varios minutos y al relacionar lo que había visto con lo que me encontraba pensando, comprendí que si los caminos de la investigación y del compromiso comunitario en ese momento se encontraban separados, podía seguir trabajando para que pudieran ambos caminar juntos hacia la misma dirección.

Entre ires y venires, de Bogotá a Nabusimake, de la oficina de la universidad a la asamblea del pueblo Arhuaco, disfrutaba aquellos instantes en los que se presentaban las condiciones para salir del lugar de trabajo hacia este territorio. Esperaba el momento en el que a partir de una sesión de clase las voces de los(as) alumnos(as) irrumpían con fuerza y motivación y desde sus diferentes interpretaciones se consolidaban sendas discusiones de carácter reflexivo, en donde los conceptos socializados se ponían a debate y los conocimientos de los(as) estudiantes (re)direccionaban la temática expuesta hacia la comprensión de sus realidades. No se trataba entonces de clarificar a partir de una serie de consideraciones teóricas expuestas de manera magistral por un profesor cargado por el peso de los títulos, la comprensión de fenómenos o prácticas sociales, sino de revisar en el momento a través de los conocimientos locales las problemáticas reales de la comunidad.

Uno de esos días en los que habíamos viajado a Nabusimake, el profesor de la primaria del Pantano²⁶, Raúl Robles, después de una sesión de la escuela me invitó a tomar unas cervezas, hablábamos sobre los compromisos que se iban adquiriendo en la vida, en su caso el que había adquirido con la comunidad de Nabusimake, al escucharlo atentamente le expresé algunas de mis dudas acerca de mi participación en este proceso comunitario, mi posible



Fotografía 18: Sesión de clases en la EIDI (2012). **Fotografía de:** Sebastián Sosa

desvinculación con la Universidad y el vínculo que me mantenía unido a mi familia, el profe me ofreció otra cerveza y me preguntó y entonces *¿usted que va hacer cuando el Pueblo Arhuaco lo llame?*

Me quedé pensando mucho tiempo en eso y asumí que si me llegasen a hacer esa pregunta les respondería que estaría dispuesto a co-laborar, apoyando desde la investigación

²⁶Escuela primaria localizada en la zona occidental de la comunidad de Nabusimake, este centro educativo recibe a niñas y niños provenientes de todos los sectores del resguardo Arhuaco en el marco de brindarles una formación de carácter holístico en donde a partir del reconocimiento de la historia nacional y los conocimientos tradicionales fundados en la cosmovisión y la lengua Ika, los(as) estudiantes puedan recibir las primeras bases educativas.

social los procesos reivindicativos del orden territorial que nos permitieran consolidar metodologías participativas de investigación, en las que podríamos identificar los problemas más importantes para la comunidad y definir desde esa agenda colectiva una hoja de ruta para fortalecer las diferentes reclamaciones territoriales.

Creo que esa hubiera sido mi respuesta pues considero que el conocimiento se debe concebir y construir desde la comunidad, desde los saberes de las autoridades locales, los mamos, los(as) mayores, porque las virtudes del diálogo nos permiten seguir comprendiendo e identificando las dificultades que debilitan la autonomía del pueblo Arhuaco y vislumbrar de esta misma manera los caminos por los cuales se podrían buscar nuevos horizontes, que desde esta sabiduría tradicional nos conduzcan a seguir acompañando el caminar por el saneamiento del territorio ancestral y sus sitios sagrados.

CONCLUSIONES

Las múltiples representaciones sobre el Pueblo Arhuaco, fueron elaborando un patrón de reconocimiento particular, en el que se construyó la imagen del arhuaco. Visiones alternas que por un lado no se apartaron de las interpretaciones religiosas e ideológicas, pero por el otro lado coadyuvaron a fundamentar las demandas-exigencias territoriales de los arhuacos. Con la consecución de esta serie de concepciones, este territorio comenzó a ser objeto de interés, por su ubicación y la riqueza de sus recursos naturales, razón por la que se instituyeron otros territorios que buscaron expandir la frontera agrícola, sostener y reforzar la evangelización católica y consolidar un modelo estatal de desarrollo agroindustrial.

La comprensión del territorio, de la SNSM, vista como el corazón del mundo por los cuatro pueblos que habitan en ella, rápidamente adquirió un matiz diferente, ya que allí prevaleció la idea del progreso nacional y el aprovechamiento del espacio en términos económicos. Desde estas perspectivas el orden sociopolítico cultural del pueblo arhuaco tuvo que desarrollarse al interior de este panorama, en donde se fueron generando alternativas de salvaguarda territorial y cultural, que posibilitaron acelerar el grado de relacionamiento entre las autoridades arhuacas y las del gobierno colombiano. Este factor determinante consolidó un modelo específico de gobierno arhuaco, el cual se fue (re) configurando a través del tiempo en torno a la atención y solución de nuevas problemáticas de carácter territorial en el orden institucional. Una de ellas, la de la ocupación militar del cerro Inarwa en el año 1962.

Mientras me encontraba rastreando en los libros algunos detalles que me refirieran de manera puntual alguna descripción del hecho que trajo consigo la transformación de este cerro, tan solo logré recopilar una serie de relatos textuales producidos por los misioneros capuchinos, quienes se dedicaron a ubicar la montaña en el panorama geográfico y de manera muy esporádica narrar o conectar algunos eventos contados verbalmente por los mismos arhuacos. Al revisar esta situación, se hacía prioritario recopilar la historia contada por los mismos arhuacos, narrada por las personas que pudieron observar el paulatino cambio de la montaña.

Aquí la oralidad se convirtió en el vehículo más indicado para desentrañar a través de la memoria de algunos mayores de la comunidad, los hechos que trajeron consigo el levantamiento de las antenas militares. Al relacionar sus testimonios, se articuló una primera cronología de los eventos que desde este ejercicio de memoria colectiva fundamentaron la reconstrucción parcial de la ocupación, despojo y transformación de esta montaña. Sin fechas

concretas, ni registros escritos, los recuerdos de la infancia de los mayores al interior de la misión capuchina nos retrataban una época de cambios en la comunidad y en el mismo territorio.

De relato en relato, la cronología de la transformación de la montaña se fue elaborando, la reconstrucción de los hechos nos llevaron a precisar-identificar los principales motivos de la ocupación y despojo de este lugar sagrado, pero también nos indicaron la paulatina transformación del cerro Inarwa, cuyo paisaje se vio modificado por la instauración de la primera antena de radiotransmisión militar; el diseño y construcción de la carretera; la instalación del tendido eléctrico y la edificación del primer batallón militar. Se veían a lo lejos los cambios y también se sentía la presencia militar, la cual atemorizó a la población, a quien se le prohibió el ingreso a este lugar.

Los militares “defendían la soberanía nacional”, los arhuacos reclamaban curar-sanear la montaña sagrada. La montaña fue despojada de sus reliquias pero no perdió el sentido social, cultural y político que los arhuacos le habían dado. A pesar de la inevitable presencia de los grandes armazones metálicos, el hostigamiento de los militares y las restricciones del acceso, los arhuacos exigían la devolución del Inarwa, aspiraban volver a retribuirle al padre de todas las comidas su verdadero alimento, el espiritual, el de los elementos del territorio ancestral.

La metamorfosis del paisaje cultural arhuaco, se fue gestando por la planeación e implementación de políticas públicas cuyo enfoque desarrollista, posibilitó la necesaria presencia de las instituciones del Estado colombiano al interior del territorio ancestral arhuaco. La ocupación de los espacios para materializar sobre ellos los estandartes de la institucionalidad, motivaron la privatización y usufructo de los lugares que para los arhuacos mantenían una significación trascendental.

Paulatinamente y utilizando para su beneficio el recurso legal, las fuerzas militares (o sea el Estado) despojaron a los arhuacos del cerro Inarwa, para cercarlo, militarizarlo y consolidar un proyecto de infraestructura en el que se fortalecieron los sistemas de comunicaciones y se fueron desarrollando nuevas tecnologías que aceleraron la redistribución del capital financiero en el país. De la ocupación al despojo, las estrategias que se articularon en torno a la defensa, protección y salvaguarda del territorio ancestral se construyeron a partir de la revisión-discusión de los conocimientos de aquellas leyes no escritas, en las que se encontraban los principios fundamentales del origen del mundo.

Rescatando los planteamiento de la Ley de Origen, los conocimientos y lineamientos establecidos en esta ley, dirigieron las acciones y argumentos que determinaron el proceso de delimitación del territorio arhuaco, en donde se instituyó la Línea Negra y se formalizó ante las instancias gubernamentales colombianas el territorio tradicional, cuyo significado logró presentarse-exponerse en los documentos que las autoridades arhuacas le enviaron reiterativamente a los funcionarios del gobierno colombiano, en la década de 1970. Al enlazar los conocimientos de la Ley de Origen con la normatividad colombiana, los arhuacos reclamaban autonomía y exigían el derecho de gobernarse a través de sus propias leyes, todas ellas inscritas en el territorio.

Territorio: categoría conceptual muy discutida en los ámbitos académicos, elemento trascendental para los arhuacos, fundamento de su vida comunitaria e individual, organismo sensible cuya vitalidad se encuentra íntimamente ligada con el funcionamiento regular de todos sus órganos vitales, lugares en donde habitan sus padres y madres ancestrales, lugares en los cuales la historia de la comunidad adquiere sentido, se revitaliza y se sostiene en el tiempo y en el espacio. Allí el cuerpo de la comunidad se fortalece y sus instituciones adquieren la legitimidad que respalda el gobierno propio, el gobierno tradicional arhuaco.

Sin embargo, este territorio se encontraba contenido al interior de otros territorios (Fernández, 2008) y así los diferentes regímenes de gobierno intentaron desvirtuar con sus políticas, ocupaciones y despojos el espacio habitado por los arhuacos, el territorio ancestral siguió resignificándose y la territorialidad arhuaca se constituyó a partir de la lucha por la delimitación del territorio, respaldada por el discurso de la autonomía territorial, proclama de defensa y salvaguarda de los territorios de los pueblos indígenas en Colombia y América Latina.

La autonomía territorial arhuaca se arraigó desde el momento en el cual se consolidó un proceso de protección territorial (Ramos, 2013). Al principio los mayores intentaron preservar el territorio desde los conocimientos tradicionales, mucho después estas sabidurías se fueron articulando con las peticiones legales que posibilitaron instaurar un proceso de autonomía relacional (Ulloa, 2012), en el que las demandas arhuacas se fueron ubicando en un contexto más amplio a nivel nacional e internacional. La proclama de la autonomía en el territorio arhuaco se enlazó entonces con la de otras autonomías, como la del naciente movimiento indígena colombiano, cuyas estrategias de salvaguarda territorial se vieron íntimamente conectadas. En la década de 1980, de sur a norte la instauración de los comités de

historia y la revaloración de la educación propia fueron cimentando las bases para convertir el discurso de la autonomía territorial en una práctica real.

El discurso de la autonomía, se había gestado en el seno de los diferentes escenarios sociales, en donde cada grupo o movimiento indígena o social lo utilizó para fundamentar una determinada reivindicación. En el caso del movimiento indígena latinoamericano, el discurso de la autonomía se estableció para justificar el derecho de la libre determinación de los pueblos, argumento que sirvió como punto de partida para la elaboración de plataformas reivindicativas en países como Ecuador, Colombia y Nicaragua, las cuales buscaron la instauración y el reconocimiento de una jurisdicción especial indígena, que solidificara y salvaguardara las autonomías territoriales. En el marco de estas discusiones y acciones legales se fue materializando la propuesta autonómica arhuaca, la cual sin ser nombrada o categorizada por los líderes arhuacos en esos términos, ya se venía llevando a la práctica.

En tiempos de negociación y concertación, las demandas indígenas se discuten al interior de escenarios institucionales. Las reuniones, los tiempos establecidos han generado las condiciones para que en el seno de las diferentes organizaciones indígenas se produzcan nuevas estrategias de interlocución con el gobierno colombiano, en donde las peticiones intentan alcanzar un estatus legal capaz de solidificar los procesos internos de los pueblos indígenas. En esta medida y atendiendo la situación del Pueblo Arhuaco, su organización política, la CIT, se ha ido adecuando a las exigencias que estos espacios han ido determinando, atendiendo los compromisos concertados en la MNC, cumpliendo los tiempos requeridos, analizando las propuestas técnicas en temáticas referentes a la salud, la educación, el territorio, etc. Mientras se dialogan estos elementos al interior de la MNC, se vislumbra la aparición de un contexto político y económico, en el que los territorios indígenas, especialmente el arhuaco, se ha visto amenazado por el incremento del diseño e implementación de proyectos de inversión centrados en la explotación de recursos naturales y su aprovechamiento.

Bajo esta coyuntura y contexto particular participé en, 2014, en una de las facetas del proceso de reclamación del cerro Inarwa, en el cual por un lado se lograron precisar las estrategias de acción en los pasillos y las oficinas de la CIT y por el otro se iban asimilando las problemáticas y rutas de acción comunitarias al interior del territorio. Leonor Zalabata fue quien me ayudó a identificar lo que me encontraba presenciando, ella lo llamó “el proceso”, circunstancia histórica y dinámica que sin medir las connotaciones del tiempo aseguraría en un determinado momento la apropiación colectiva de esta causa. Hasta el momento se podían rastrear los primeros elementos reivindicativos de un proceso que tardará. Hasta el momento

ya se habían rastreado de manera general los efectos de la ocupación militar del cerro, descritos en diferentes notas periodísticas. Desde este marco, colaboré en este pequeño fragmento de la reclamación, en donde observé las estrategias diseñadas y su posterior implementación. En cada espacio registré lo que observaba y discutía permanentemente mis dudas con las personas que a lo largo del camino me iba encontrando. A partir de esta mirada, puede entender el momento determinado de este proceso de reclamación y responder la pregunta central que me había hecho al principio, la cual me llevó en el terreno a identificar las principales estrategias concebidas por los arhuacos en términos, políticos, jurídicos y culturales para recuperar el cerro Inarwa en el marco del fortalecimiento de la autonomía territorial.

En este sentido, las estrategias diseñadas al interior de las oficinas de la CIT mantenían un enfoque de carácter político y jurídico en el que se indicaron los elementos fundamentales para llevar a cabo la negociación con los altos funcionarios del gobierno. La incidencia vista como mecanismo de presión al interior de las instancias gubernamentales no logró identificar en el terreno los aspectos y sentimientos colectivos de la reclamación, la población más afectada en esta primera etapa no había sido contemplada. Desde esta visión se enmarcaban una serie de metas y objetivos que debían cumplirse en el marco de lo que se fue discutiendo en las oficinas y no en las comunidades.

Ahora bien, la agenda programada no se cumplió en su totalidad, debido a los múltiples compromisos y tareas que comenzaban a aparecer, los cuales en su mayoría provenían del espacio de interlocución con el gobierno, conocido con el nombre de la MNC. En un momento la temática del Inarwa recuperaba su atención principal y en otros episodios desaparecía completamente. Por todo esto, era absolutamente necesario identificar la coyuntura y el contexto en el que está reclamación se estaba llevando, situando este proceso al interior de un horizonte en el que las demandas, reivindicaciones y exigencias de los pueblos indígenas colombianos han sido contenidas al interior de un espacio institucional, que dificulta la comprensión real de las problemáticas que día tras día amenazan la integralidad de los territorios indígenas.

Contrario a lo que se discutía en la CIT, la problemática de la ocupación del cerro Inarwa y su posible recuperación en las comunidades de Nabusimake y Simonorwa, se fundamentaba a través de la comprensión del fenómeno desde una visión comunitaria. La afectación del despojo y transformación de la montaña, afectaba de manera directa el organismo vivo del territorio, el desequilibrio generado por este hecho ya había traído consigo graves consecuencias en torno a la escasez de los alimentos y ponía en riesgo la estabilidad de

otros lugares que desde estas concepciones, preservaban el mantenimiento de la cultura arhuaca.

Por esto y como me lo había referido Leonor Zalabata en algún momento, la apropiación de esta reivindicación debía constituirse de manera colectiva, atendiendo y respetando en primer lugar las disposiciones de las autoridades tradicionales y en segundo lugar fortaleciendo un proceso de discusión y diálogo comunitario. Bajo esta mirada, si bien se debían tener en cuenta las estrategias de incidencia a nivel político y jurídico en el marco de la interlocución con el gobierno colombiano, la reclamación del cerro Inarwa debería hacerse de abajo hacia arriba. Comenzando desde el gobierno propio, la inclusión y participación de la población en el proceso hasta el grado de articular estas decisiones con las metas diseñadas en la CIT.

Ante el panorama anteriormente descrito, este trabajo de investigación, se inscribe al interior del momento que Ribeiro y Escobar (2009) ubican en el debate antropológico, como el surgimiento de las antropologías del mundo, cuyos enfoques de trabajo se han ido apartando de las consideraciones clásicas de la disciplina, en donde el análisis de las comunidades estudiadas y la producción del conocimiento se generó al interior de ciertos centros de poder económico y político tales como Europa y Estados Unidos.

Al reconocer la existencia de la antropología hegemónica, la proliferación de teorías y conocimientos localizados han diversificado la comprensión de los fenómenos sociales, razón por la cual debemos evitar hablar de una sola antropología, para amplificar el debate con el reconocimiento de antropologías otras, situadas y comprometidas. Partiendo de esta afirmación, la consecución de esta investigación fue el resultado de la revisión de los trabajos de investigadores(as) que con sus aportes constituyeron nuevos elementos metodológicos para acompañar causas sociales determinadas. Así mismo, se fundamentó a partir del enriquecimiento de los aportes de mis compañeros(as), maestros(as) y especialmente de mi directora de tesis, Xochitl Leyva, además de mi encuentro con los discursos y prácticas de los(as) compañeros(as) zapatistas.

Precisamente al interior del aula de clases, los aportes de los(as) maestros(as) y compañeros(as), logré ubicar la temática de mi investigación desde un enfoque antropológico específico, el de la co-labor. Orientación investigativa y política que asumía desde diferentes perspectivas metodológicas, el acompañamiento comprometido de determinadas reivindicaciones sociales, la producción de un conocimiento situado y la posibilidad de cuestionar un régimen de conocimiento de carácter hegemónico. Estas formas de hacer

investigación, las pude llegar a valorar y revisar gracias a las recomendaciones que Xochitl Leyva me sugería en cada tutoría, sesiones en las cuales logré reconocer la existencia del despojo al interior de los territorios indígenas en el estado de Oaxaca y Chiapas, fenómeno que reflejaba el incremento de un modelo de desarrollo e inversión económica que desde esta visión, al igual que en Colombia, amenazaba la integralidad territorial de estos pueblos. Con todo esto y tomando como referencia que mi investigación rescataría el debate de la autonomía territorial, no podía irme a Colombia sin antes haber asimilado las enseñanzas de los(as) zapatistas, quienes sin pedir permiso, edificaron y consolidaron un régimen autonómico territorial, en el que se manda obedeciendo. Al observar que este concepto sobrepasaba los alcances discursivos y el accionar zapatista llenaba de sentido esta categoría, quise rastrear entonces las prácticas autonómicas del Pueblo Arhuaco, no quedándome sólo en el recuento de las innumerables definiciones logradas por algunos académicos, pero claro valorando también sus aportes.

El quehacer antropológico en este sentido empezó a mostrarme otro matiz, el de la construcción dialógica del conocimiento, en el que los procesos investigativos se fundamentan a partir del acompañamiento solidario, crítico y comprometido de diversas causas reivindicativas. Allí, las metodologías concertadas colectivamente han desencadenado y apoyado nuevos procesos de movilización social en el que las demandas y acciones consolidadas han cuestionado de manera directa el sistema económico capitalista, patriarcal y colonial. Al repensar las consideraciones propuestas por Leyva (2014) acerca del para qué y para quiénes se concretiza un proyecto investigativo, nuevamente sale a la luz algo que la autora ya había evidenciado: la relación existente entre lo epistémico, lo metodológico y la acción política.

La conjunción de estos elementos, nos permite observar el paso que la investigación trasegó para alcanzar los confines del activismo y en este mismo sentido cómo desde este punto surgieron nuevas formas de pensar una realidad y generar conocimientos otros (Leyva 2014). Saberes que habían surgido de las mismas preocupaciones colectivas y no individuales; conceptualizaciones construidas a través de los conocimientos de la gente y no de la amalgama de ideas producidas en centros de investigación; metodologías que se transformaban día tras día producto de los contextos y las coyunturas. Fue entonces, en donde la antropologización de mi investigación paulatinamente iba adquiriendo su forma. Al reconocer en los textos escritos las voces de los(as) arhuacos(as), las cuales precisaban desde sus interpretaciones los contornos de su territorio y la afectación del mismo. Así fue que intenté en esta tesis,

comprender las problemáticas locales vistas, primeramente, desde una mirada particular, local, aunque también es importante decir que diseñé mi propia ruta de trabajo metodológico, recopilando los aportes de autores tales como Lassiter (2008); Dagua, Aranda y Vasco (1998); Rappaport (2004); Leyva y Speed (2008); Köhler, Leyva, López, Martínez, Watanabe, Chawuk, Hernández, Jiménez, Estrada, e Icó (2010).

Como vimos, en Colombia me fui involucrando en el proceso de reclamación del cerro Inarwa y en este caminar, concerté con las autoridades los pasos a seguir para diseñar de manera conjunta el recorrido que me llevaría a rastrear la historia de la ocupación del Inarwa y registrar mis notas acerca del proceso. En todo esto y aunque mis tiempos no se articularon de la manera esperada con los tiempos de la organización y la comunidad, este tipo de tensiones me ayudaron a comprender las divergencias existentes que se van produciendo al interior de este proceso, que como lo había ido presenciando hasta ahora se comenzaba a gestar.

En este trasegar, como mencioné, la incertidumbre en muchas ocasiones colmó mi paciencia, pero también me ayudó a reforzar la idea que hace mucho tiempo venía consolidando en mi pensar y en mi actuar, acompañar de manera decidida y comprometida los procesos generados por la comunidad arhuaca para salvaguardar el territorio ancestral. Desde que llegué al territorio por primera vez, hasta el momento en el que tuve que salir para desplazarme a México, mis pensamientos y sentimientos se quedaron en este lugar.

Fueron muchas las dudas y preguntas generadas en este pequeño fragmento de tiempo, razón por la cual algunas de las metas concebidas en la metodología no las pude llegar a alcanzar. Por estos motivos, el desenlace del proceso de reclamación no se logró registrar; la ascensión a la parte más alta del cerro, en donde se encuentra ubicado el batallón no se llevó a cabo; por más que lo intenté no logré registrar las palabras de los mamos frente al sentido sociocultural que despertaba en la comunidad el cerro Inarwa. Quizás este último punto fue el que me generó mayor incertidumbre, debido a la necesidad que tenía de escuchar las palabras de estas autoridades con respecto a la trascendencia de la montaña sagrada y su relación con los demás puntos sagrados.

Todas estas circunstancias fueron las que me permitieron comprender la magnitud del proceso y me encaminaron a seguir apoyando de manera comprometida las demandas territoriales del Pueblo Arhuaco. En esta medida y sin distanciarme de la problemática del Inarwa, quisiera regresar al territorio para socializarles a las autoridades locales los elementos centrales de esta investigación. Asimismo, los compromisos adquiridos con la comunidad me hicieron considerar mi regreso. Desde esta visión y en el momento en el que me encuentre

nuevamente en el territorio, les entregaré a los maestros de la escuela del Pantano el material escrito de la cronología de los hechos narrados por los mayores en torno a la ocupación, despojo y transformación del cerro Inarwa. Al darle seguimiento al proceso del Inarwa y conversar con los mamos podría seguir rastreando otros fenómenos relacionados con el territorio ancestral-tradicional. Hasta el momento y al comenzar el año 2015, me gustaría enfocar mi atención en el proceso de saneamiento de aquellos lugares afectados por el avance inmediato de los megaproyectos en la región, políticas de inversión que se fueron consolidando desde la década de 1960 con la construcción de las antenas de radiostramisión militar en el cerro Inarwa.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Alejandro. (2012). *Arhuacos caminan seguros en pos de Inarwa*. Barranquilla: El Heraldo.
- Albertani, Claudio. (2009). "El principio de autonomía", en: *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*. México: UNAM.
- Anaya, Pedro. (2012). *Inarwa. Una lucha por los pueblos de la Sierra*. Bogotá: Autor.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Borja, Miguel. (1996). *Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia*. Bogotá: IEPRI.
- Bonilla, Víctor Daniel. (1980). *Historia política de los paeces*. Cali: Ediciones Colombia nuestra.
- Burguete, Araceli. (2010). "Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. México: FLACSO; GTZ; IWGIA; CIESAS; UNICH.
- Caracol. (2013). *Inarwa o el alguacil: cerro de la discordia en la Sierra Nevada*. Disponible en: <http://www.noticiascaracol.com/nacion/video-306086-inarwa-o-el-alguacil-cerro-de-la-discordia-la-sierra-nevada>, consultada 4 de Octubre de 2013.
- _____. (2013). *Viceministro de defensa dejó esperando a los arhuacos*. Disponible en: <http://www.noticiascaracol.com/nacion/video-306660-viceministro-de-defensa-dejo-esperando-a-los-arhuacos>, consultada 10 de Octubre de 2013.
- Castillo, Guizzela. (2001). "La montaña terraceda de Tenanco Tepopolla, Estado de México", en: *La montaña en el paisaje ritual*. México: ENAH y UNAM.
- CIT. (2002). *Atlas Ika*. Colombia: Autor.
- _____. (2013). *Informe Confederación Indígena Tayrona-Reclamación Cerro el Alguacil o Inarwa, Pueblo Bello (CESAR)*. Colombia: Autor.
- _____. (2013). *Proyecto de evaluación diagnóstica integral a la educación escolar en el Resguardo Indígena Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia: Autor.
- Comisión Observación Humanitaria. (2003). "Informe", en: *Cuando la madre tierra llora* (2009). Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Coronil, Fernando. (2000). "Towards a Critique of globalcentrism: speculations on capitalism's nature", en: *Public Culture, Volume 12, Number. ¿?USA*.

- Christlied, Federico y Zambrano, Ángel. (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*. México: Fondo Económico de Cultura.
- Cleaver, Harry. (2009). "Trayectorias de autonomía", en: *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*. México: UNAM.
- Clifford, James (1995). *Dilemas de la cultura Antropología, literatura y arte en la perspectiva psomoderna*. España: Gedisa editorial.
- CRIC (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, PEBI, CRIC, Terre des hommes, Colombia.
- Dagua, Abelino; Aranda, Misael y Vasco Uribe, Luis Guillermo; Hurtado. (1998). *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Fundación Alejandro Ángel Escobar/ Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular/ Colección Historia y tradición Guambiana.
- Daza, Mary (1982). *Subelevación arhuaca*. Bogotá: El Espectador.
- De Alba, Gregorio. (1960). *División de asuntos indígenas (manuscritos): planes y programas*. Bogotá: Archivo Gregorio Hernández de Alba. Culturas indígenas.
- De la Ñora, Atanasio Fr. (1961). *Cinco años de aventuras*. Colombia: Editorial Argra LTDA.
- DANE. (2005). *Pueblo Arhuaco*. Disponible en: <http://www.dane.gov.co/index.php/poblacion-y-demografia/censos>, consultada 5 de junio de 2014.
- Departamento para la prosperidad social. (2013). *Familias en Acción*, Disponible en: http://www.dps.gov.co/Ingreso_Social/FamiliasenAccion.aspx, consultada 5 de junio de 2014.
- Echeverry, Ana María. (1982). *Comenzó la rebelión de los Arhuacos*. Bogotá: Revista Cromos.
- El Tiempo. (2012). *400 antenas enfrentan al Ejército con los Arhuacos*. Bogotá: Autor.
- El Pílon. (2012). *Arhuacos arrecian reclamos por el cerro Alguacil*, Bogotá: Autor.
- Escobar, Arturo. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*, USA: Autor.
- Fernández Manzano, Bernardo. (2008). "Sobre la tipología de los territorios", en: *Revista digital para estudiantes de geografía y ciencias sociales*. España: Universidad de Alicante. Disponible en: <http://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-ter>, consultado 15 de septiembre de 2014.

- Findji, María Teresa y Rojas, María José. (1982), *Territorio, economía y sociedad Páez*, Cali: Universidad del Valle.
- Fundación Cultura Democrática. (2009). *Cuando la madre tierra llora crisis en derechos humanos y humanitaria en la sierra nevada de Gonawindúa*. Bogotá: Fundación Cultura Democrática.
- Friede, Juan. (1973). *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los Araucos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Giraldo, Natalia. (2010). *Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. México: UNAM. Disponible en: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a10n9/art_07.html, consultada 20 de agosto de 2014.
- González, María Eugenia. (1976). *La sociedad mayor como agente determinante de la desindigenización, estudio de un caso Arhuaco: Las cuevas, Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- González, Miguel. (2010). "Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. México: FLACSO; GTZ; IWGIA; CIESAS; UNICH.
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Gedisa.
- Guerrero, Patricio. (2010). *Corazonar Una antropología comprometida con la vida*. Ecuador: Abya Yala Universidad Politécnica Salesiana.
- Harvey, David. (2003). *El nuevo Imperialismo*. Oxford: Akal ediciones.
- _____. (2009). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Oxford: Akal ediciones.
- Iturbide, Jorge. (2004). *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*. México: El colegio de Michoacán, Ediciones La Rana.
- Iwaniszewski, Stanislaw. (2001). "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl", en: *La montaña en el paisaje ritual*. México: ENAH y UNAM.
- Izquierdo, Norey. (2013). "Caso I: Pueblo Arhuaco", en: De Taitas, Mamos y Palabrerros. Paradojas y posibilidades de las justicias propias en situaciones de Justicia de transición en Colombia. Bogotá: Universidad del Rosario; ORAC; SERES.
- Izquierdo, Rogelio, (2012). Entrevista al líder indígena de Colombia. Valledupar. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_2f30n3HleE, consultada 15 de noviembre de 2013.
- Jacorzynski, Witold. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en la Antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. México: CIESAS; Miguel Ángel Palerm Grupo Editorial.

- Jelin, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jimeno, Myrian. (2005): *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional; CRIC; ICANH; Universidad del Cauca.
- Köhler, Axel; Leyva, Xochitl; López, Xuno; Martínez, Damián; Watanabe, Rie; Chawuk, Juan; Jiménez, José Alfredo; Hernández, Enrique Floriano; Estrada, Mariano e Icó, Pedro. (2010). *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*. México, D.F.: RACCACH, CESMEC-UNICAH, CIESAS, PUMC-UNAM, IWGIA, Oré y Xenix Filmdistribution. Disponible en <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/>.
- Kuppe, René. (2010). "Autonomía de los pueblos indígenas-la perspectiva desde la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. México: FLACSO; GTZ; IWGIA; CIESAS; UNICH.
- Krotz, Esteban. (2009). "La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad", en: *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Clásicos contemporáneos en antropología.
- La mochila arhuaca. (2014). *Confederación Indígena Tayrona*. Disponible en: <http://www.lamochilaarhuaca.com/inicio/pueblo-arhuaco/confederaci%C3%B3n-ind%C3%ADgena-tayrona-cit/>, consultado 30 de agosto de 2014.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.
- Lara, Guillermo. (1982). "El grito de los Arhuacos", en: Arco, N 62. Bogotá: Hemeroteca Luis López de Mesa.
- Laurent, Virginie. (2010). "Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia", en: *Colombia internacional 71*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Lassiter, Luke Eric. (2004). *The other side of Middletown: exploring Muncie's African American Community*. USA: Walnut Creek, CA; Altamira Press.
- Lefebvre, Henry. (1974). "La producción del espacio", en: Papers: Revista sociológica Núm. 3 (219-229).
- Leyva, Xochitl. (2001). "¡Chiapas es México! Autonomías indígenas: luchas políticas con una gramática moral", en: *ICONOS*. Ecuador: Revista de FLACSO-Sede Ecuador, No.11, julio, pp. 110-125.
- _____. (2005). "Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas", en: Pablo Palacios Dávalos (compilador) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 279-310.

- _____. (2011). "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórica-política", en: Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. San Cristóbal de Las Casas: Las Otras Ediciones, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global de la Universidad Nacional de San Marcos, pp. 591-629.
- _____. (2014). "Prácticas Otras de Conocimientos. Entre crisis, entre Guerras". Ponencia Magistral presentada en la Mesa Plenaria de Clausura del *III Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología* celebrado en México D.F., el 26 de septiembre, organizado por el CEAS, el CIESAS y nueve instituciones académicas más.
- Leyva, Xochitl y Speed, Shannon. (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor", en: *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO Ecuador, pp. 63-105.
- Liffman, Paul. (2012). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El colegio de Michoacán Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Escobar, Arturo. (2009). "Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder", en: *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Clásicos contemporáneos en antropología.
- Loaiza, Tulia. (1984). *La organización indígena Arhuaca y el proceso de educación bicultural*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Mamo Arwa Viku. (2005). "Visión de las comunidades de la Sierra Nevada", en: Ortiz, Jesús. *Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Mestizas.
- Mamo Antonio Pérez (2005). "Tratados e Historias Primitivas", en: Ortiz, Jesús. *Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Mestizas.
- Mamo Zeukukuy Norberto Torres. (2005). "Los pagamentos y el equilibrio", en: Ortiz, Jesús. *Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Mestizas.
- MAPP/OEA. (2008). *La memoria como forma cultural de resistencia. Los Arhuacos*. Bogotá: OEA.
- Mendoza, Martín. (2012). *Los Arhuacos y el "despojo" del Inarwa*, Bogotá: Autor.
- Mier, Raymundo. (2009). "Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva. Notas para una aproximación conceptual", en: *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*. México: UNAM.
- Ministerio del Interior. (2008). *Acta Mesa Permanente de Concertación para Pueblos Indígenas, decreto 1397 de 1998*, Bogotá: Autor.

- Modonesi, Massimo. (2009). "Autonomía, antagonismo y subalternidad. Notas para una aproximación conceptual", en: *La autonomía posible. Reinención de la política y emancipación*. México: UNAM.
- Molano, Alfredo. (2013). "En defensa del Alguacil", en: *El Espectador*, Bogotá.
- Montañez, Gustavo y Delgado, Ovidio. (1998). "Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional", en: *Cuadernos de Geografía, Vol. VII, No. 1 -2, 1998, Pp. 1-16*. Disponible en página web http://www.geolatinam.com/files/Montanez_y_Delgado._1998.pdf, consultado 16 de agosto de 2014.
- Mora, Alexandra. (2010). "Multinacionales en la Sierra Nevada de Santa Marta. Caso: Puerto Multipropósito Brisa", en: *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Morante, Rubén. (2001). "El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico", en: *La Montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM; INAH; ENAH.
- Munera, Liliana. (2012). "Pueblos indígenas, control territorial y desarrollo. El caso de la Sierra Nevada de Santa Marta", en: *Cien días vistos por CINEP*, No 66, Abril. Disponible en : <http://redcpal.cinep.org.co/node/672>, consultada 6 de abril de 2012.
- Naranjo, Edgar. (2013). *Diario de campo*, Valledupar, Nabusimake, Simonorwa, Bogotá.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2010) *Diagnostico de la situación del pueblo indígena Arhuaco*. Disponible en: http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf, consultada 20 de febrero de 2014.
- Ortiz, Jesús. (2005). *Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco. Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Mestizas.
- Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo. (1999). "Autodeterminación y autonomía: logros e incertidumbre", en: *México: experiencias de Autonomía Indígena*. México: IWGIA.
- Pumarejo, A y Morales P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamos: un llamado de los antiguos*. Siglos XX-XVIII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Puyana, Ana María. (2012). *La dinámica de la concertación Estado-Pueblos Indígenas en Colombia*. Bogotá: GIZ.
- Presidencia de la Republica (2014:). *Constitución Política de Colombia*. Disponible en: <http://web.presidencia.gov.co/constitucion/index.pdf>, consultada 23 de mayo de 2014.
- Proyecto Nunca Más. (2000). "Informe Zona V", en: *Colombia nunca más: crímenes de lesa humanidad*. Bogotá: Asfades.

- Rappaport, Joanne. (2004). "Introducción", en: *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Colombia: Universidad del Cauca.
- _____.(2004). "Los Nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca Indígena", en: *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Reclus, Elisée, (1869). *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Imprenta de Focion Mantilla.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta Colombia. Notas etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- República de Colombia. (1886). *Constitución Política*. Disponible en: http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/cpc_titulo_xi.pdf, consultada 16 de junio de 2014.
- Revista Semana. (1982). *Por qué doblan las campanas*. Bogotá: Revista Semana.
- Rodríguez, Gloria Amparo. (2010). "Conflictos sociales, ambientales y culturales en el "Corazón del Mundo": la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) ", en: *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rosberry, William. (1994). "Hegemonía y lenguaje contencioso", en: Joseph, Gilbert y Nugent Daniel (Eds). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. México: Era.
- Santamaría, Ángela. (2010). "Redes de defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas: experiencias cruzadas de incidencia política nacional e internacional (OIK, ONIC Y CIT)" , en: *Conflictos y judicialización de la política en la SNSM*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Santos, Milton. (1986). *Espacio y Método*, en : Año XII. Numero: 65. Universidad de Barcelona. Disponible en la página web <http://www.ub.edu/geocrit/geo65.htm#capital>, consultada 22 de julio de 2014.
- _____. (1995). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos.
- Schlegelberger, Bruno. (1995). *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, CEJA.
- Sartre, Jean Paul (1938). *La Náusea*. México: Editorial época SA.
- Tarazona, Álvaro y Álvarez, Salomón. (2001). *El frente nacional Una reflexión histórica de su legitimidad política*, en: "Revista No. 28 Ciencias humanas". Colombia.
- Toda Colombia es mi pasión. (2013). *Departamento del Cauca*. Disponible en: <http://www.todacolombia.com/departamentos/cauca.html>, consultada 6 de noviembre 2014.

- Torres, Jeremías; Torres, Antolino; Torres, Vicencio; Torres, Cupertino; Izquierdo, Ana; Quiñones, Cielo. (1997). *Zarinzua Amu'kwi Anugwe Terawa Ikun Niwi Umuje Zanu*, Valledupar.
- Torres, Vicencio. (1978). *Los indígenas Arhuacos y "la vida de la civilización"*. Bogotá: Librería y editorial América Latina.
- Tuan, Yi-Fu. (1974). *Topofilia*. New Jersey: Melunisa.
- Trinca, Delfina. (2000). *Geografía, lugar y singularidad*. Venezuela: Universidad de los Andes.
- Ulloa, Astrid. (2010). "Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los Pueblos Indígenas en Colombia", en: *Tabula Rasa*, No 13: 73-92. Bogotá.
- _____. (2010). "Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Ecuador: FLACSO, GTZ, Ministerio Federal de Cooperación y Desarrollo; IWGIA; CIESAS; Universidad Intercultural de Chiapas.
- Uribe, Carlos. (1993). "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional", en: *Encrucijadas de Colombia Amerindia, Instituto Colombiano de Antropología*. Bogotá: Colcultura.
- Vasco, Luis Guillermo. (2000). *Así es mi método en etnografía. Colombia*: Universidad Nacional.
- Villafaña, Amado. (2012). *Resistiendo la línea negra*. Valledupar: Colectivo Zhigoneshi.
- Villela, Samuel. (2001). "El culto a los cerros en la Montaña de guerrero", en: *La Montaña en el paisaje ritual*. México: UNAM; INAH; ENAH.
- Vinalesa, José. (1952). *Indios Arhuacos de la sierra Nevada de Santa Marta: descripción geográfica, costumbres de los indios, idioma Arhuaco*. Bogotá: Iqueima.
- Weber, Max. (1998). *El político y el científico*. España: Alianza Editorial.
- Wilson, Richard. (1999). *Resurgimiento Maya en Guatemala (Expresiones Q'eqchi'és)*. Guatemala: Magna Terra editores.
- Wilson, Lestel; González, Miguel y Mercado, Evaristo. (2008). "Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka (Yatama) en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua", en: *Gobernar (en) la diversidad: diferencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO ECUADOR.
- Zalabata, Leonor. (2007). "Derecho al territorio y desterritorialización de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta", en: *etnia y política. El derecho a tener derechos para los pueblos indígenas*, Colombia.

Zornosa, Yesid. (1976). *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusimaque*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Dibujos

Guillen, Miguel. (2014). Inspector de Policía de San Sebastián de Rábago. San Cristóbal de las Casas: Autor.

_____. (2014). Ascendiendo a la cumbre del cerro para expulsar al extranjero. San Cristóbal de las Casas: Autor.

_____. (2014). Sin posibilidad de realizar el pago. San Cristóbal de las Casas: Autor.

Cuadros

Naranjo, Edgar. (2014). *Estructura sociopolítica del Pueblo Arhuaco*. Bogotá: Autor.

_____. (2014). *El cuerpo de la SNSM*. Bogotá: Autor.

_____. (2014). *Posible agenda para el día 26 de septiembre con los medios de comunicación*.

Valledupar: Autor.

Documentos encontrados en el Archivo General de la Nación (AGN)

AGN. Ministerio de Gobierno. Asuntos indígenas Caja 50, Carpeta 1

AGN. Ministerio de Gobierno. Asuntos indígenas. Caja 35. Carpeta 35.

AGN. Ministerio de Gobierno. Asuntos indígenas. Caja 41. Carpeta 1.

Entrevistas

Arroyo, José María. (2013). *Entrevista*, Simonorwa.

Izquierdo, Gertrudis. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Izquierdo, Hipólita. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Niño, Alfredo. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Niño, Camilo (2013) *Entrevista*, Nabusimake.

Pérez, José. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Ramos, Sebastián. (2013). *Entrevista*, Simonorwa.

Robles, Duiningumun. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Robles, Joaquín. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Robles, Misael. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Rosado, Aice. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Suescun, Eliecer. (2013). *Entrevista*, Pueblo Bello

Torres, Tobías. (2013). *Entrevista*, Nabusimake.

Zalabata, Leonor. (2013). *Entrevista*, Valledupar

Fotografías

Caracol. (2013). *Presentación de la noticia*, Bogotá.

_____. (2013). *Presentación de la noticia II*, Bogotá.

_____. (2013). *Mamo Cesar*, Bogotá

_____. (2013). *Abogado Alejandro Aria*, Bogotá.

_____. (2013). *Comandante de la décima brigada Adelmo Fajardo*, Bogotá.

Grupo de Simonorwa. (2013). *Alambres en sitios sagrados y contaminación en el Inarwa*, Simonorwa.

Jimeno, Myrian. (2005). "Tercer encuentro indígena del Cauca 1973", en: *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional; CRIC; ICANH; Universidad del Cauca.

MNC. (2013). *Sesión de la Mesa de concertación*. Bogotá.

Naranjo, Edgar. (2012). *Arhuaco crucificado*. Valledupar

_____. (2013). *Cerro Inarwa visto desde Simonorwa*. Bogotá.

_____. (2013). *Divisando, reconociendo y comprendiendo el territorio arhuaco*. Nabusimake territorio arhuaco.

_____. (2013). *Esperando a Jairo Zalabata en el pueblito de Nabusimake*. Nabusimake territorio arhuaco.

_____. (2013). Misael Robles relatando la historia del cerro Inarwa, "el Padre de los Alimentos". Nabusimake.

_____. (2012). *Río Nabusimake*. Nabusimake territorio arhuaco.

_____. (2013). *Zakuko mayor Tobías Torres*. Nabusimake.

RCN. (2012). *Así se grabó el matrimonio de chepe fortuna*. Colombia.

Sosa, Sebastián. (2012). *Sesión de clases en la EIDI*. Nabusimake territorio arhuaco.

Mapas

Mapa 1: Localización de la SNSM en Colombia

Fotos dibujos cultura geográfica. (2014.) *Croquis de Colombia en Suramérica*. Disponible en:

<http://fotosdeculturas.blogspot.mx/2011/04/dibujos-del-mapa-de-colombia.html>,
consultado 25 de octubre de 2014.

_____. (2014). *Croquis de Colombia*. Disponible en:

<http://fotosdeculturas.blogspot.mx/2011/04/dibujos-del-mapa-de-colombia.html>,
consultado 25 de octubre de 2014.

Mapa 2: la SNSM y sus puntos cardinales

Policía Nacional. (2014). *Sierra Nevada de Santa Marta*. Disponible en:

http://www.mamacoca.org/docs_de_base/Cifras_cuadro_mamacoca/policia_nacional_Caracterizacion_nucleo_con_presencia_de_cultivos_a_uso_ilicito_2004.html,

consultado 25 de octubre de 2014.

Mapa 3: Localización del Resguardo arhuaco en la SNSM

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2014). *Resguardo*

Arhuaco. Disponible en:

http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf, consultado 25 de octubre de 2014.

Mapa 4: ubicación del cerro Inarwa

Bonner, John A. (2004). *Sierra Nevada de Santa Marta*, National Geographic Maps. Disponible en:

http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/0410/feature3/images/mp_download.3.pdf,
consultado 12 de octubre de 2014.

Mapa 5: Conexión de las montañas sagradas

Naranjo, Edgar. (2013) Nabusimake.

Mapa 6: Inarwa visto desde Simonorwa

Naranjo, Edgar. (2013) Nabusimake.

Mapa 7: Desplazamiento de la familia de Tobías Torres

Naranjo, Edgar. (2013) Nabusimake.