

**Entre daños y cuidados: afectaciones territoriales y acciones de defensa
y restitución en la comunidad Iku de Jimain en la Sierra Nevada
de Santa Marta, Colombia**

Edgar Ricardo Naranjo Peña

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Entre daños y cuidados: afectaciones territoriales y acciones de
defensa y restitución en la comunidad Iku de Jimain en la Sierra
Nevada de Santa Marta, Colombia



Edgar Ricardo Naranjo Peña

Directora de tesis: Dra. Montserrat Ventura i Oller

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
Programa Doctorado en Antropología Social y Cultural

RESUMEN

Esta tesis de doctorado toma como eje la comprensión de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) como un centro territorial y espiritual para los pueblos Iku, Kogui, Wiwa y Kankuamo, cuya población se relaciona con cada uno de los espacios concebidos como sagrados localizados al interior de una línea divisoria reconocida como Línea Negra. A partir del trabajo etnográfico llevado a cabo en la comunidad Iku de Jimain en la SNSM, se presenta la Ley de Origen como el fundamento transversal de vida individual, familiar y colectiva, así como la percepción sobre el territorio conocido en lengua Ika como Umuke. Este espacio, comprendido como un órgano vivo, depende de los lugares sagrados que le dan su vida y sostienen el equilibrio, no solo de la SNSM, sino del planeta tierra. A través de un recorrido histórico, este trabajo describe cómo los procesos de conquista y colonización española, la evangelización promovida por la misión capuchina y el conflicto armado son considerados por las(os) iku como intervenciones externas, que han dañado los lugares sagrados, generando de este modo un desequilibrio territorial expresado en el winchamu (enfermedad) y el gunnsina (cargas negativas). En esta medida, se presentan aquellas estrategias de agencia étnica que permiten recuperar de manera espiritual y material el territorio, a partir de la incidencia jurídica y el trabajo orientado por los mamos. La experiencia de Jimain demuestra cómo la activación de este espacio sagrado a través de los trabajos de los mamos, ha contribuido a restaurar los lugares sagrados, pero también la flora y la fauna del ecosistema del bosque seco tropical.

Palabras clave: Sierra Nevada de Santa Marta; Línea Negra; Ley de Origen; Umuke; lugares sagrados; agencia étnica; mamos.

ABSTRACT

This doctoral thesis focuses on identifying the Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) as a territorial and spiritual center for the Iku, Kogui, Wiwa, and Kankuamo peoples, whose communities relate to each of the sacred spaces located within the boundary known as the Black Line. Based on ethnographic work conducted in the Iku community of Jimain in the SNSM, the study presents the Law of Origin as the transversal foundation that organizes individual, family, and collective life, as well as the territorial conception known in the Ika language as Umuke. Understood as a living organism, this space depends on the sacred places that give it life and sustain the balance not only of the SNSM but also of the planet Earth. Through a historical examination, the thesis describes how the processes of Spanish conquest and colonization, the evangelization promoted by the Capuchin mission, and the armed conflict are perceived by the Iku as external interventions that have damaged the sacred places, generating a territorial imbalance expressed in winchamu (illness) and gunnsina (negative burdens). In this context, the study highlights the strategies of ethnic agency that have enabled the spiritual and material recovery of the territory, through legal advocacy and the work guided by the mamos. The experience of Jimain demonstrates how the activation of this sacred space following the guidance of the mamos has contributed to the restoration of the sacred places, as well as the flora and fauna of the tropical dry forest ecosystem.

Keywords: Sierra Nevada de Santa Marta; Black Line; Law of Origin; Umuke; sacred places; ethnic agency; mamos.

RESUME

Aquesta tesi doctoral se centra en la comprensió de la Serra Nevada de Santa Marta (SNSM) com a centre territorial i espiritual per als pobles Iku, Kogui, Wiwa i Kankuamo, les comunitats dels quals es relacionen amb cadascun dels espais concebuts com a sagrats situats dins del límit conegut com a Línia Negra. A partir del treball etnogràfic realitzat a la comunitat Iku de Jimain, a la SNSM, s'hi presenta la Llei d'Origen com el principi transversal que organitza la vida individual, familiar i col·lectiva, així com la concepció territorial coneguda en llengua Ika com Umuke. Aquest espai, entès com un organisme viu, depèn dels llocs sagrats que li donen vida i sostenen l'equilibri, no només de la SNSM, sinó també del planeta Terra. A través d'un recorregut històric, la tesi descriu com els processos de conquesta i colonització espanyola, l'evangelització promoguda per la missió caputxina i el conflicte armat són considerats pels Iku com a intervencions externes que han danyat els llocs sagrats, generant un desequilibri territorial expressat en el winchamu (malaltia) i el gunnsina (càrregues negatives). En aquest sentit, s'exposen les estratègies d'agència ètnica que han permès la recuperació espiritual i material del territori, mitjançant la incidència jurídica i el treball orientat pels mamos. L'experiència de Jimain demostra com l'activació d'aquest espai sagrat, seguint les orientacions dels mamos, ha contribuït a restaurar els llocs sagrats, així com la flora i la fauna de l'ecosistema de bosc sec tropical.

Paraules clau: Serra Nevada de Santa Marta; Línia Negra; Llei d'Origen; Umuke; llocs sagrats; agència ètnica; mamos

In memoriam de Marina Gladys Naranjo Leal.

Seguiré siendo tus ojos, continuaré sintiendo ese mundo terrenal que tanto amaste.

AGRADECIMIENTOS

Quiero darle las gracias a la Sierra Nevada de Santa Marta y al Pueblo Iku por darme la luz y ayudarme a encontrar mi camino, para proseguir con mi trabajo de investigación. Me gustaría expresar de manera especial mi agradecimiento a la Dra. Montserrat Ventura i Oller por acompañarme en este proceso de vida, en el cual he venido recibiendo todas sus enseñanzas. Le agradezco perpetuamente por su constante acompañamiento y apoyo en cada una de las etapas en las que tuve que recibir una voz de aliento ante las dificultades. Agradezco el apoyo prestado a la Fundació Autònoma Solidària a través del Fons de Solidaritat de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), por subvencionar el proyecto “ Percepciones sobre el territorio arhuaco en contextos del conflicto armado colombiano y la implementación del acuerdo de paz en la Sierra Nevada de Santa Marta” (FAS E2019-2020). Con su ayuda logré avanzar con la primera etapa de mi trabajo de campo en el año 2021. Le doy las gracias al grupo de Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y Políticas (AHCISP) por su disposición a escuchar los avances de mi investigación, así como por los aportes recibidos a partir de cada uno de los seminarios en donde se discutían los resultados de investigación de cada una de las(os) investigadoras(es) que componen este grupo. Así mismo, agradezco al Institut Català Internacional per la Pau (ICIP-AGAUR) por financiar el proyecto “ Comissions de la Veritat i enfocament diferencial indígena a l'Amèrica Llatina: el cas Arhuac en perspectiva” (RICIP-007-2020). A partir de este apoyo pude realizar una segunda estancia de investigación en Catalunya en donde escribí uno de los capítulos de esta tesis doctoral. Le doy gracias a Dios y a mi esposa amada Yara Lohendy Cambindo Valencia por darme el regalo más hermoso, mi hijo Simón Esteban Naranjo Cambindo. Mi pequeña familia ha sido el motor y el impulso que ha incentivado la culminación de este trabajo. Muchas gracias, amor por estar siempre presente en las buenas y las malas. A mi madre Carmen Alicia Peña León y padre Edgar León Naranjo Leal les agradeceré siempre por sus enseñanzas y amor eterno. Nunca me he sentido solo, así estemos lejos los sentí tan cercanos en los solitarios momentos de escritura. Te agradezco mucho Juan Sebastián Naranjo Peña, hermano adorado, por tener palabras de aliento en las ocasiones que pensé declinar. A mis tías y tíos por ser mi ejemplo siempre, a mis difuntos (Gustavo Naranjo, María Teresa Leal, Mercedes León, Hernando Peña,

Graciela Naranjo y Marina Naranjo) porque siempre están presentes en mi mente y corazón. Asimismo, quiero agradecerle a Luzmenia Valencia por estar para nosotros cuando más lo necesitamos. A mis amigas(os) entrañables y consejeras(os) Esther Oliver, Francisco Godoy, Sebastián Gómez, Victoria García Moreno, Frankie Figueras Farres, Judith Josa Rosello, Eva, Paco, Lola, Martí, Haoran Cheng, Isabel, Lety y Reyna las(os) quiero y las(os) extraño. Su amistad llenó un vacío latente en Catalunya. Cuando pensé que me encontraba solo, ustedes siempre estuvieron ahí para fortalecerme y brindarme el calor que solo se encuentra en la familia. Estaré eternamente agradecido con Yezid Arteta y Judyta Wasowska por volverme a conectar con mi país y la Sierra Nevada de Santa Marta, sin su impulso tal vez no hubiera regresado al territorio que tanto amo. Me gustaría brindarle mis más sinceros agradecimientos a María Concepción Namen (Conchi) por su amistad sincera, su sabiduría me ha venido acompañando, sus consejos de vida me han fortalecido, te agradezco por la disposición de aclararme siempre las dudas frente a este proceso y camino de lucha que decidimos acompañar. Le agradezco a Leonor Zalabata Torres, Gunchigwey Torres, Guriwun Torres, Arukin Torres , Dwria Izquierdo y Teyrungumu Torres por todas sus atenciones en Pueblo Bello, trasmitirme sus saberes y guiarme por la mejor ruta para focalizar mi trabajo de campo. A Catalina Fracica les doy gracias por su hospitalidad y amistad .En la comunidad de Jimain conocí una segunda familia, les doy las gracias por abrazarme y acogerme en su seno. Se los agradeceré por toda la vida Marelvís Chaparro, Gunnavia Chaparro, Benito Chaparro, Yekun Chaparro, Zarinzekun Chaparro, Alidis Izquierdo, Diney Izquierdo, Juan Marcos Chaparro, Nerum Zapata, Mireya Chaparro, Belén Chaparro, Fabian Chaparro, Damaso Chaparro, Ramón Hernandez , Martín Hernandez, mamo Miguel Torres y mamo Juan Torres. No puedo dejar de agradecer al mamo Gregorio Izquierdo por trasmitirme sus conocimientos y protegerme ante situaciones de riesgo. A mis amigos de Apartadó, Luis Alberto Londoño, Mario Mosquera Zúñiga y Sofia Jaimes Beltrán, les quiero expresar mi profundo cariño y sentimientos de gratitud por todo lo que hemos vivido en estos últimos años. Deseo que la vida nos vuelva a permitir encontrarnos.

INDICE

RESUMEN	ii
ABSTRACT.....	iii
RESUME	iv
AGRADECIMIENTOS.....	v
LISTA DE ABREVIATURAS	6
INTRODUCCIÓN	8
Aspectos metodológicos y Contextualización del trabajo de campo 2021-2024	14
CAPITULO I. LOCALIZACIÓN TERRITORIAL Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIOCULTURAL DEL PUEBLOIKU	32
1.1 La SNSM, la Línea Negra y las figuras territoriales de protección ambiental	33
1.2 las(os) Ikus “arhuacos” y la localización de sus asentamientos en la SNSM.....	40
1.3 Organización política, económica y sociocultural del pueblo Iku	45
CAPITULO II. TEJIDOS CONCEPTUALES Y ESTADO DEL ARTE.....	55
2.1 Precisiones conceptuales sobre el espacio y el territorio	57
2.2 Construcción subjetiva del territorio: las percepciones del entorno.....	69
2.3 Reconocimiento de las ontologías territoriales.....	75
2.4 Mundos relacionales y agencias compartidas: saberes en defensa del territorio	85
2.5 El territorio Iku: estado de la cuestión y aportación social y académica	90
CAPITULO III. EL TERRITORIO COMO UN TODO: LUGARES DE IMPORTANCIA, PAGAMENTO Y SANEAMIENTO	100
3.1 Origen mítico del territorio	102
3.2 Representaciones del territorio.....	115
3.3 Los sitios físicos: funcionalidad y conexiones.....	135
3.4 Activación de los sitios sagrados	153
CAPITULO IV. PROCESOS DE RIESGO O INTERVENCION FORANEA EN EL TERRITORIO IKU	165

4.1 Conquista y colonización española en la SNSM.....	167
4.2 La Misión Capuchina y la colonización campesina	180
4.3 Conflicto armado interno y dinámicas de guerra en la SNSM y el Resguardo Iku ...	195
4.4 Megaproyectos e intereses extractivos en el territorio Iku	215
4.5 Las misiones humanitarias (2003 al 2008) y respuesta del Estado colombiano.	229
CAPITULO V. RELACIÓN DE LOS ÓRGANOS DE RECUPERACIÓN Y DELIMITACIÓN TERRITORIAL IKU	248
5.1 Cronología de liderazgos por la recuperación del umunukunu y la delimitación de Umunukunu Niwi-Umuke (Línea Negra).....	252
5.2 De la Liga Indígena de la SNM a la constitución de la CIT	266
CAPITULO VI: FUNDAMENTOS ESPIRITUALES, POLÍTICOS Y AMBIENTALES QUE DETERMINARON LA PERMANENCIA DE LA POBLACION IKU EN JIMAIN.	272
6.1 El Resguardo Iku de la SNSM y sus zonas de ampliación-recuperación territorial ..	276
6.2 Las ZRT como frontera entre el mundo Iku y el mundo bunachi: el poblamiento de Businchama y Pueblo Bello	286
6.3 Historia del poblamiento y constitución de la comunidad de Jimain	294
6.4 Reconocimiento e identificación de los lugares sagrados en la comunidad de Jimain.	311
6.5 El papel de los mamos en Jimain, saneamiento y reactivación de los lugares	329
CAPITULO VII. TERRITORIO, CUERPO HUMANO Y ENFERMEDAD EN LA COMUNIDAD DE JIMAÍN	345
7.1 Equilibrio, territorio y cuerpo: el mandato de la Ley de Origen	346
7.2 Daño y enfermedad en algunos lugares singulares de Jimain: el territorio-cuerpo...	368
7.3 El desequilibrio territorial.....	376
7.4 Desequilibrio comunitario, familiar e individual.....	383
7.5 Curación y saneamiento por parte de los Mamos : territorio, espacio y ciclo temporal como un todo	392
CONCLUSIONES.....	410
REFERENCIAS.....	419

Lista de Figuras

Figura 1.....	35
<i>Mapa de la SNSN en la Republica de Colombia</i>	<i>35</i>
Figura 2.....	40
<i>La Línea Negra y los cuatro Resguardos Indígenas de la SNSM.....</i>	<i>40</i>
Figura 3.....	43
<i>Centros poblados y asentamientos Iku</i>	<i>43</i>
Figura 4.....	44
<i>Territorio Iku 2017</i>	<i>44</i>
Figura 5.....	53
<i>Estructura organizativa del Pueblo Iku.....</i>	<i>53</i>
Fig. 6.	111
<i>La SNSM en las tres líneas divisorias.....</i>	<i>111</i>
Fig. 7.	113
<i>El telar de la SNSM.....</i>	<i>113</i>
Fig.8.	116
<i>El sostén de la SNSM: Las varillas de oro.....</i>	<i>116</i>
Fig.9.	117
<i>Las cuatro varillas de oro y los puntos de sostenimiento</i>	<i>117</i>
Fig. 10.	118
<i>Los nueve (9) planos.....</i>	<i>118</i>
Fig. 11.	120
<i>Las cuatro clases de tierras.....</i>	<i>120</i>
Fig. 12.	121
<i>Ley Moro</i>	<i>121</i>
Fig.13.	121
<i>La división de la SNSM.....</i>	<i>121</i>
Fig.14.	122
<i>Las diferentes líneas divisorias circulares.....</i>	<i>122</i>
Fig.15.	125
<i>Los nueve niveles territoriales.....</i>	<i>125</i>

Fig.16.	126
<i>La SNSM y su barrera de protección</i>	126
Fig. 17.	127
<i>La SNSM como cuerpo humano</i>	127
Fig.18.	145
<i>Kankwrua de Seykumake</i>	145
Fig.19.	146
<i>Kaduku de Seykumake</i>	146
Fig.20.	149
<i>Los cuatro puntos de conexión entre lo masculino y femenino</i>	149
Fig.21.	150
<i>La conexión de Tenugungurwa y Bunkwimawa</i>	150
Fig.22.	151
<i>Otras conexiones vitales</i>	151
Figura 23.....	174
<i>Provincia del Magdalena</i>	174
Figura 24.....	185
<i>Orfelinato de las Tres Ave Marías</i>	185
Figura 25.....	186
<i>Niñas y Niños Iku en el orfelinato de las Tres Ave Marías</i>	186
Figura 26.....	187
<i>Grupo de mujeres en San Sebastián de Rábago (1915)</i>	187
Figura 27.....	188
<i>Los niños del orfelinato de las Tres Ave Marías en San Sebastián de Rábago (1920)</i>	188
Figura 28.....	194
<i>Escenas de la producción audiovisual el Valle de los Ikus (1964)</i>	194
Figura 29.....	203
<i>Presencia actores armados en la SNSM 1993-2010</i>	203
Figura 30.....	219
<i>Resguardos indígenas y zonas mineras</i>	219
Figura 31.....	220

<i>Resguardos indígenas y áreas licenciadas de hidrocarburos</i>	220
Figura 32.....	237
<i>Pagamento en la Caracterización Territorial del 2016.....</i>	237
Figura 33.....	297
<i>Predio comprado por la organización Iku en el gobierno del Cabildo Bienvenido Arroyo</i>	297
Figura 34.....	299
<i>Rutas de movilización de los Mamos para consolidar la recuperación de Jimain</i>	299
Figura 35.....	300
<i>Benito Chaparro acompañando la consulta de Mamo Francisco Torres.....</i>	300
Figura 36.....	305
<i>Pueblo talanquera en Jimain</i>	305
Figura 37.....	307
Figura 38.....	309
<i>La huerta comunitaria.....</i>	309
Figura 39.....	310
<i>Los caminos de Jimain.....</i>	310
Figura 40.....	316
<i>Las montañas que rodean Jimain y el pueblo talanquera.....</i>	316
Figura 41.....	318
<i>Centros poblados de la zona alta de la cuenca del río Los Clavos</i>	318
Figura 42.....	320
<i>Principales montañas en la cuenca del río Los Clavos y sus alrededores.....</i>	320
Figura 43.....	324
<i>Marikuku y sus partes</i>	324
Fuente 44.....	325
<i>Pagamento Iku en Marikuku.....</i>	325
Figura 45.....	327
<i>Tenungurwa visto desde Marikuku.....</i>	327
Figura 46.....	343
<i>La Y</i>	343
Figura 47.....	350

<i>Joven mujer Iku tejiendo su mochila.....</i>	350
Figura 48.....	354
<i>Trabajo tradicional comunitario para bautizar la cosecha.....</i>	354
Figura 49.....	373
<i>Te-Nun-Gun-Gurwa</i>	373

Foto de portada: Juan Pablo Mendoza 2024.

LISTA DE ABREVIATURAS

ACSNSM: Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada de Santa Marta

AGN: Archivo General de la Nación

AGC: Autodefensas Gaitanistas de Colombia

ANT: Agencia Nacional de Tierras

AUC: Autodefensas Unidas de Colombia
CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIT: Confederación Indígena Tayrona
CEV: Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad
CIDH: Corte Interamericana de Derechos Humanos
DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística
ELN: Ejército de Liberación Nacional
EPL: Ejército Popular de Liberación
FARC-EP: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo
ICANH: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
INCORA: Instituto Colombiano de Reforma Agraria
JEP: Jurisdicción Especial para la Paz
LISNSM: Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta
OIK: Organización Indígena Kankuama
PNNC: Parques Nacionales Naturales de Colombia
SNSM: Sierra Nevada de Santa Marta
UAEGRTD: Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas
UBPD: Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecida

INTRODUCCIÓN

La antropología colombiana de finales de la década de 1960 se debatía entorno al alcance de su trabajo, visto por un lado como un referente de producciones teóricas y por el otro, hacia el de acompañamiento de las movilizaciones campesinas e indígenas. Los trabajos antropológicos en el suroccidente colombiano se fueron concibiendo como experiencias colaborativas con el naciente movimiento indígena. Estas contribuciones fueron reconocidas(os) al interior de las comunidades indígenas especialmente las de los pueblos Nasa y Misak como los aportes de “solidarios” comprometidos con la causa indígena. Aquí se destacaron las colaboraciones del antropólogo Luis Guillermo Vasco con el pueblo Misak (Vasco y Aranda, 1998) o las antropólogas Myrian Jimeno (2005) y Joanne Rappaport (2005) con el pueblo Nasa. Los aportes del antropólogo Yesid Campos (1976; 2004) destacaron por el apoyo investigativo y documental hacia los procesos de defensa territorial del pueblo Iku¹ en el noreste colombiano en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), que evidenció los procesos de expulsión pacífica de la misión religiosa capuchina desde el año 1982, o las primeras acciones de resistencia comunitaria ante la proliferación de acciones armadas durante la década del 2000.

Tomando con referencia estas experiencias de trabajos colaborativos en Colombia, mi interés por desarrollar esta investigación se originó a partir de una serie de estancias en el Resguardo Indígena Iku de la SNSM² iniciadas el año 2011 en el marco del proyecto de educación Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI), dirigido por la profesora Angela Santamaría en la Universidad del Rosario de Bogotá, Colombia.

Este espacio de formación pretendía trabajar con las y los jóvenes Ikus, a quienes se les brindarían algunos conceptos relacionados con la estructura y funcionamiento del Estado colombiano. Para preparar las sesiones de trabajo me dirigí al Archivo General de la Nación (AGN) con el fin de obtener registros históricos que buscaba compartir con el público, compuesto en su mayoría por jóvenes.

¹ A lo largo de este trabajo utilizaré el termino Iku para referirme a la forma como se identifica la población tradicionalmente conocida por la antropología y la administración como Arhuaca. Por el contrario, mencionaré este último término cuando me refiera al uso institucional.

² Como se describirá, el Resguardo Arhuaco de la SNSM se constituyó en el año 1983 mediante la resolución número 78 expedida por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). El Resguardo se encuentra localizado en el margen occidental de la SNSM (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, 1983).

En esta primera prospección documental en archivo obtuve una cadena de escritos relacionados con los procesos de intermediación que las autoridades Iku habían iniciado en la década de 1960 con las instituciones gubernamentales para exigir la delimitación formal de su territorio y conseguir la expulsión de la misión religiosa capuchina.

A partir de esta primera experiencia, volví con cierta regularidad al Resguardo, esta vez como un aliado de la organización indígena reconocida en el ámbito de lo público como Confederación Indígena Tayrona (CIT)³. En el año 2013 y 2014 acompañé el proceso de reclamación del cerro Inarwa (nombrada por los misioneros religiosos como el Alguacil). Esta montaña, concebida como un lugar de importancia para el pueblo Iku, fue ocupada por el Ejército Nacional de Colombia en el año de 1962 (Naranjo, 2015). Al contribuir de manera regular en la documentación del caso, participé intermitentemente en aquel proceso de recuperación, que, convertido en demanda judicial, ganaría el pueblo Iku y en el que se obligaba al Estado Colombiano a desalojar progresivamente esta montaña. Estos elementos servirían de base y fundamento para una investigación que dio forma a mi tesis de maestría, defendida en el año 2015 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México).

Al regresar a Colombia en el año 2016 me vinculé nuevamente a la CIT por invitación de la comisionada de Derechos Humanos⁴ Leonor Zalabata Torres, quien me vinculó al equipo interdisciplinario destinado a caracterizar el territorio y dar cuenta de las afectaciones territoriales ocasionadas por el conflicto armado colombiano al interior del Resguardo Iku de la SNSM. En este ejercicio de reconocimiento territorial, en el que recorrimos con el equipo una muy buena parte de los lugares afectados o dañados -según expresaban las autoridades espirituales reconocidas como mamós-, pude notar que las y los Ikus habían comenzado a mirar y nombrar estos espacios de una manera diferente.

³ Como se describirá, esta organización representa legalmente al Pueblo Iku ante el Estado colombiano. Se constituyó en el año 1976 para defender los intereses colectivos de los cuatro pueblos de la SNSM (koguis, Sanha, kankuamos, Iku) (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

⁴ Leonor Zalabata Torres fue comisionada de la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Esta instancia fue reconocida en el Decreto 1396 de 1996, esta adscrita al Ministerio del Interior. Esta compuesta por funcionarios del Estado Colombiano, autoridades indígenas y sus comisionadas(os) que pertenecen a las organizaciones más representativas como la Organización Indígena de Colombia ONIC; la Organización de Pueblos de la Amazonía Colombiana OPIAC; la Confederación Indígena Tayrona (CIT).

Como describiré más adelante, dentro de la cosmovisión del Pueblo Iku cada lugar tiene un padre o una madre cuidadora que lo convierte en un espacio de importancia, y aquellos lugares en los que se habían presentado enfrentamientos armados, explosión de artefactos, asesinatos, etc., se veían como espacios dañados, en los que la energía vital había disminuido y por esta razón debían ser saneados y restablecidos. Me preguntaba si todos estos sitios se habían visto afectados por el conflicto armado interno colombiano, o se podían identificar otros factores que produjeran en esta medida una reinterpretación del lugar en torno a su protección e inmediata sanación ¿Cómo se percibirían estas acciones y reinterpretaciones al interior de las comunidades Iku?

Para responder estas cuestiones, entre otras, era necesario delinear con precisión las causas que impulsaron los lineamientos y demandas formulados por los(as) líderes Iku en defensa de su territorio. Todo esto, para identificar el daño causado por lo que ellos consideraron como intervenciones externas. Por lo tanto, me propuse reconocer de manera cronológica las afectaciones generadas desde el proceso de conquista y colonización castellana, el cual marcó el inicio del despojo territorial de los pueblos prehispánicos, a través de la violencia armada y la imposición de la evangelización (Viloria-de-la-Hoz, 2018).

Ya en un período más reciente, la acción misional fue considerada como una de las principales amenazas a la cultura Iku a partir del establecimiento de la orden religiosa de los hermanos menores Capuchinos en 1917 (Zalabata & Naranjo, 2021). Asimismo, se destacan los procesos de relación con los colonos campesinos, caracterizados por dinámicas económicas desiguales en los que las(os) Iku se vieron perjudicadas(os) (Torres, 1978).

Sin embargo, la afectación más sensible al territorio se dio en el marco del desarrollo del conflicto armado en la SNSM a través de las acciones perpetradas por las guerrillas del Ejército Popular de Liberación EPL, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en las décadas de 1980 y 1990, y las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) a finales de los años 1990 y comienzos del 2000. La guerra manchó de sangre el territorio y destruyó lugares importantes para las (os) Iku (Hernandez German, 2021). Esto sin contar cómo los grupos armados dinamizaron la siembra de cultivos de uso ilícito y la producción y distribución de la cocaína (Uribe, 1993a). Actualmente, grupos armados que surgieron después del proceso de paz con los paramilitares, buscan dominar militarmente la SNSM. Este es el caso de las Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) y las Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada de Santa Marta SNSM (ACSNSM) (Defensoría del Pueblo, 2019a).

Paralelamente, la implantación de los modelos de inversión económica en la región durante las décadas de 1980, 1990 y 2000 estuvieron sustentadas en la expansión de la frontera agrícola para la ganadería, el aumento de monocultivos como la palma de aceite (Barrera, 2014), así como en la proliferación de infraestructura, extracción minera y explotación de hidrocarburos (Munera, 2012). Con la expansión de los megaproyectos en la SNSM, se destruyeron estos lugares reconocidos por las(os) Iku como sagrados⁵ y muchos de ellos quedaron cercados, debido a las licencias privadas que prohibieron el ingreso de los mamos a estos espacios (CINEP, 2024; CNTI, 2021; Fundación Cultura Democrática, 2009).

Es importante destacar que la intervención institucional para mitigar principalmente los efectos de las acciones de los misioneros capuchinos y, posteriormente, la de los daños derivados del conflicto armado interno, se consolidó por la presencia de los(as) líderes Iku en escenarios nacionales e internacionales (Naranjo, 2012). Además, se crearon redes para visibilizar estas vulneraciones, las cuales fueron denunciadas por otras organizaciones indígenas de la SNSM⁶, como la Organización Indígena Kankuama OIK (Naranjo, 2010). En efecto, la defensa del territorio se concibe como una obligación, factor que explicaría las movilizaciones llevadas a cabo por las(os) líderes Iku desde la década de 1930, cuando tuvieron lugar las primeras denuncias en contra de las políticas de los misioneros capuchinos en el territorio Iku. La estrategia de reivindicación y exigencia de los derechos se consolidó también a través de una relación directa con los altos funcionarios del Estado colombiano, organizaciones no gubernamentales y organismos intergubernamentales. Estas últimas reivindicaciones se hicieron en el marco del Conflicto armado en la SNSM (Alfaro et al., 2019; Bosa y Ariza Arias, 2022; Hernández Ruiz, 2019; Naranjo, 2012; Zalabata y Naranjo, 2021).

Los daños ocasionados por causa de las diferentes intervenciones externas han provocado graves afectaciones al territorio, concebido por las(os) Iku como un organismo vivo, que siente, que respira y que tiene un corazón, cuya fuerza depende de las redes de conexión establecidas entre cada espacio sagrado (Hernández, 2021). En este sentido en 2018 se contabilizaron 348 lugares sagrados

⁵ Como se verá en el desarrollo de este trabajo, algunos lugares son concebidos por las(os) Ikus como especiales y trascendentales ya que en ellos reposan en espíritu las(os) antiguos(as) padres y madres creadoras del mundo y de cada uno de los elementos existentes. Estos sitios han sido sacralizados y su manejo depende de las orientaciones de los mamos. Trayendo a colación los aportes de Durkheim (2003), estos espacios contienen un sentido de apropiación significativo, lo que lo distingue de lo profano. Por tanto, están cargados de historias, creencias, significados, simbolismos. Todos estos elementos, al sacralizar el lugar lo constituyen como algo esencial.

⁶ Se reconocen cuatro organizaciones indígenas en la Sierra. La Confederación indígena Tayrona CIT representa al Pueblo Iku; la Organización Gonawindua Tayrona OGT, representa al Pueblo Kogui; la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona OWBT, representa al Pueblo Wiwa o Sanha; la Organización Indígena Kankuama OIK, representa al Pueblo Kankuamo (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

en la SNSM (Decreto 1500 de 2018, 2018). El reconocimiento del territorio por parte de las(os) Iku se fundamentó en la clara premisa que determina que sin territorio no hay cultura, sin territorio no hay vida (Zalabata & Naranjo , 2021). En el territorio, se encuentran en espíritu los primeros padres y madres de todo lo existente en el mundo(B. Chaparro, 2024a).

Esta configuración orgánica la escuché de manera reiterada cuando estuve en la comunidad Iku de Jimain en los primeros meses de 2021 y en 2024. En el territorio quedó registrada una Ley cuyos mandatos debían cumplir las(os) Iku.

Las familias ya venían migrando desde la época del establecimiento de la misión capuchina, y posteriormente escapando de la violencia armada. A pesar de este desplazamiento desde los centros poblados localizados en las zonas altas hacia los lugares como Jimain, que se encontraban en los límites del territorio Iku, las personas continuaban reconociendo el papel central de las(os) Iku en la Ley de Origen⁷. Esta normatividad tenía que ver con la protección del cuerpo vivo de la SNSM y sus lugares sagrados. Del correcto cumplimiento de la Ley por parte de las(os) Iku dependía el buen curso del equilibrio de la SNSM y del planeta tierra (B. Chaparro, 2021; R. Hernandez, 2024; G. Izquierdo, 2024; Robles, 2021). Esto me lo expresaban constantemente, “se le debe dar cumplimiento a la Ley de Origen” (B. Chaparro, 2021) ¿ En qué consistía este cumplimiento? En continuar con el legado de sus ancestros, conservar, retribuir y sanear cada lugar sagrado para preservar el territorio (R. Hernández, 2021).

En Jimain pude evidenciar que, si bien las migraciones a las tierras bajas podrían ocasionarse por las condiciones de riesgo generado por los actores armados, también fueron propiciadas por la escasez de las tierras. Aunado a estos dos fenómenos, existía una necesidad de recuperar las zonas en donde se localizaban sitios sagrados importantes. Estas fueron las orientaciones de los mamos de la comunidad de Karwa⁸, quienes propiciaron la compra de la porción de terreno en donde actualmente se encuentra asentada la población Iku.

Desde aquí se inició una acción de preservación y saneamiento espiritual, en donde cada uno de los lugares sagrados que iban siendo descubiertos por los mamos eran activados. La obligación de cumplir con la Ley de Origen en las tierras bajas mantenía en firme los propósitos de retribuir y preservar estos lugares.

⁷ Como se describirá, esta Ley determina cada componte de la vida individual, familiar y comunitaria de los(as) Iku. Se fundamenta a partir de la interpretación que las autoridades espirituales reconocidas como mamos han venido transmitiendo a través de los mensajes que reciben en los diferentes sitios sagrados (Ortiz, 2005).

⁸ Centro poblado Iku localizado en las tierras altas de la SNSM en el margen occidental (Confederación Indígena Tayrona, 2001).

Estas acciones se me mencionaban una y otra vez ¿Por qué eran tan importantes? Porque si no se cumplían, se podrían desencadenar todo tipo de desequilibrios territoriales, comunitarios, familiares e individuales. La preocupación relacionada con el incumplimiento tenía que ver con la progresiva expansión del *winchamu* (la enfermedad), reproducida por el aumento del *gunssina* (o fuerza negativa). Estas fuerzas negativas ya venían causando malestar en la comunidad, las familias y las personas con las que pude convivir. Para ellas(os), el *winchamu* se estaba expandiendo rápidamente en Jimain porque no se estaba cumpliendo con los designios dejados en la Ley de Origen.

Partiendo de estos hechos, planteo que las percepciones del territorio Iku se han transformado de acuerdo con la proliferación de las amenazas externas que han propiciado nuevas miradas sobre el espacio habitado, que dan lugar a estrategias de defensa. Es decir, un proceso que se desarrolla en distintos momentos: reconocimiento territorial, identificación de los hechos traumáticos violentos, actividades de sanación en los lugares transgredidos (dañados), búsqueda de la ampliación del territorio y construcción de una narrativa de defensa centrada en el restablecimiento de derechos territoriales. Para cumplir estrictamente la Ley de Origen, los lugares sagrados deben volver a ser alimentados, reforzados y recargados. De su revitalización depende el equilibrio de la SNSM, pero también el de la comunidad, las familias y las habitantes de Jimain. En otras palabras, se percibe un territorio debilitado, que debe ser curado de la enfermedad producida por las fuerzas negativas (*gunssina*).

A partir de lo anterior, esta tesis doctoral centra su atención en las percepciones comunitarias sobre el territorio y las luchas por su recuperación. La investigación abordará cómo estas percepciones y prácticas comunitarias se entrelazan con demandas legales, estrategias de resistencia o alianzas políticas.

El objetivo central de esta investigación busca comprender la noción de enfermedad territorial en la comunidad Iku de Jimain, percibida como resultado de los daños ocasionados a lugares culturalmente relevantes como montañas, piedras o ríos. La enfermedad se explica por las distintas etapas consideradas de riesgo o intervención foránea, tales como la conquista, las misiones religiosas, la colonización campesina, las políticas de desarrollo rural, el conflicto armado y los megaproyectos.

En el primer objetivo, la investigación busca identificar y analizar las representaciones que se han producido históricamente sobre la Sierra Nevada de Santa Marta y sobre la sociedad iku. En el segundo objetivo, se propone comprender la visión tradicional del territorio iku a partir de las apreciaciones, explicaciones y orientaciones transmitidas por las autoridades políticas, los mamos y la comunidad de Jimain, registradas durante el trabajo etnográfico. En el tercer objetivo, se pretende reconstruir los orígenes y el desarrollo de distintos procesos considerados como riesgos o

intervenciones externas dentro del territorio ancestral, con el fin de reconocer las afectaciones que estos han generado en el mundo territorial iku. En el cuarto objetivo, la investigación se orienta a describir el proceso histórico y sociopolítico mediante el cual se consolidó la fundamentación cultural y la producción legal que permitió la constitución del Resguardo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. En el quinto objetivo, se busca establecer, a partir del registro etnográfico, los fundamentos espirituales, políticos y ambientales que sustentan la permanencia de la comunidad en Jimain, junto con el reconocimiento de sus lugares sagrados y las prácticas de cuidado asociadas. En el sexto objetivo, se analiza la participación de instituciones nacionales e internacionales en las acciones dirigidas al restablecimiento de los derechos territoriales, especialmente en relación con el saneamiento de los lugares naturales afectados en la comunidad de Jimain. Finalmente, en el octavo objetivo, la investigación se propone registrar y comprender la percepción comunitaria sobre el territorio y sobre los lugares considerados dañados, cuyas consecuencias se relacionan con nociones locales de enfermedad y con formas de desequilibrio territorial y espiritual que inciden tanto en lo colectivo como en lo individual.

Debo destacar que esta investigación se apoya en los estudios de la geografía crítica sobre los conceptos de espacio y territorio y su percepción (Fernandes, 2008; Harvey, 2007b; Lefevre, 1974; Santos, 2000; Tuan 2007). En esta misma media rescata los aportes de la antropología para comprender las discusiones sobre la percepción del entorno (Ingold, 2000), así como los enfoques sobre las ontologías relaciones (Descola, 2001; Escobar, 2010; Surrallés y García Hierro, 2004; Surrallés y García Hierro, 2009; Martínez Mauri & Rodríguez, 2008; Ventura, 2004) y los debates generados sobre la cosmopolítica (Blaser, 2019; Stengers, 2005).

Aspectos metodológicos y Contextualización del trabajo de campo 2021-2024

Después de un período de investigación documental en las bibliotecas de Barcelona, en agosto de 2019 me dirigí hacia la ciudad de Valencia (España), para recabar información en el archivo de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos. En esta búsqueda, encontré un registro fotográfico que daba cuenta de las actividades misionales realizadas por esta orden religiosa en el territorio Iku, así como documentación recopilada en informes y notas periodísticas que describirían la tensión manifestada entre la población Iku y los misioneros capuchinos.

Si bien mi experiencia de trabajo en el territorio fundamentó el diseño de mi primera propuesta metodológica, algunos factores me llevaron a cambiar la estrategia de trabajo en el territorio Iku. Cuando regresé a Colombia en el mes de septiembre del año 2019 recibí una oferta de trabajo con la CIT. Al analizar el contenido de la propuesta no dudé en aceptar el empleo, cuyo objetivo giraba en

torno a la reconstrucción de un caso emblemático en el marco del conflicto armado, donde se identificarían las acciones que afectaron el equilibrio sociocultural y territorial de este pueblo.

Comencé a trabajar con la organización Iku en la primera fase de un acuerdo que se había firmado entre las organizaciones indígenas colombianas y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV)⁹. Se esperaba cimentar una metodología con enfoque diferencial que permitiera reconstruir los hechos que habían debilitado las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales de los Pueblos Indígenas en Colombia. Consideré que mi vinculación a este proyecto me permitiría ponerme en sintonía con los debates que se estaban llevando a nivel nacional en cuanto a la implementación de los acuerdos de paz al interior de los territorios indígenas, y además podría empezar a conocer la coyuntura política del pueblo Iku al interior de su territorio. Así mismo, me brindaría el acceso a documentación clave para el análisis de la intervención institucional.

Decidí distanciarme temporalmente de los objetivos del proyecto de investigación y le di prioridad a la tipificación de los temas claves, así como para identificar los perfiles de las personas a entrevistar. Esta estrategia me ayudó a establecer lazos de confianza con las autoridades Iku y el trabajo en la organización me permitió acceder de manera formal a los lugares en los cuales consideraría establecerme con posterioridad para desarrollar mi trabajo de campo etnográfico.

Al culminar el contrato de trabajo en el mes de diciembre del 2019 presenté los resultados de la documentación y mi proyecto de investigación doctoral a las autoridades que asistieron a la reunión en la comunidad de Ikarwa (zona oriental del Resguardo Iku de la SNSM), con el fin de obtener su permiso y consultar sobre aquellas comunidades en las que podría llevar a cabo mi estancia de campo a partir de enero de 2020. Allí mismo comencé a relacionar cada una de las zonas con la presencia histórica de los actores armados.

Mi interés inicial era consensuar tanto las técnicas de investigación como los resultados parciales con la población, tanto para recoger al máximo la pluralidad de voces en aras a un mayor rigor metodológico como por mi convicción de que una metodología colaborativa es fundamental para la integración de la población local en la investigación. Fruto de los primeros diálogos, organicé las entrevistas según tipologías de actores: autoridades políticas, autoridades espirituales, mayores, profesores comunitarios y población de la comunidad, teniendo en cuenta el cargo, el género, la edad

⁹ Esta entidad surgió en el marco del proceso de paz logrado entre el gobierno colombiano encabezado por el presidente Juan Manuel Santos y las FARC-EP en el año 2016. Cabe destacar que el historial de la CEV y el desarrollo de su gestión en el territorio será expuesto en profundidad en el capítulo III.

y el objetivo específico relacionado con la información que podría trabajar en cada una de las entrevistas.

Seguido de esto, proyecté mi trabajo de investigación en torno a los objetivos específicos planteados, factor que me llevó a prever en primer lugar que la revisión bibliográfica me debería conducir hacia la identificación de trabajos sobre la descripción física del territorio y la población asentada en este antes del desarrollo del conflicto armado. Así mismo, contribuiría a reconstruir la historia acerca de la constitución del territorio Iku y las tensiones generadas con otros sectores sociales (colonos, funcionarios del gobierno, misioneros capuchinos). En cuanto al conflicto armado, rastrearía la literatura detallada del impacto de la guerra en la SNSM, me permitirá registrar el nivel de relacionamiento con las entidades estatales sobre todo las que han venido respondiendo al restablecimiento de los derechos colectivos vulnerados.

En segundo lugar, constituiría un corpus documental de las principales noticias de la prensa nacional durante el periodo comprendido de 1998 al 2007. En tercer lugar, con el trabajo de archivo situaría las prácticas legales de reclamación y delimitación del territorio, así como la obtención de los datos para la construcción de un mapa de las(os) actoras(es) principales que motivaron estas reivindicaciones en el periodo comprendido de 1960 hasta 1990.

En cuarto lugar, con la realización de las entrevistas en profundidad, registraría los efectos de la llegada de los actores armados al territorio, ubicando las diferentes dinámicas que generaron una afectación específica en la comunidad y la población. En este ejercicio buscaría trabajar sobre la memoria individual relacionada con el antes y el después de la presencia de los actores armados y el impacto de la guerra en el territorio, intentando ubicar en las narrativas acciones de resistencia individual o comunitaria en respuesta a la amenaza armada.

En quinto lugar y a través de las historias de vida, me interesaría reconstruir la trayectoria de vida de autoridades espirituales (mamos), políticas (excabildos) y líderes(as) para localizar en estas historias individuales, el momento en el que las dinámicas de guerra pudieron afectar su cargo social en la comunidad. Además de esto, rastrearía la relación existente con el territorio y sus participaciones en procesos de defensa territorial.

En sexto lugar y con la realización de talleres o grupos focales, esperarí construír colectivamente las líneas de tiempo y mapas del entorno que nos permitieran materializar en el papel la geografía del terror (los lugares impactados por el conflicto armado), la cual se entrecruzaría con la geografía sagrada o cultural. En el caso de las líneas de tiempo, al identificar los hechos esperaba

localizar aquellas historias colectivas de resistencia que podrían haber marcado un momento de cambio mental colectivo en la percepción territorial.

Como actividad complementaria pensaba realizar una convocatoria en la que se compilarían fotografías de los lugares afectados por el conflicto armado. Posteriormente al presentar las fotografías más destacadas en asamblea, se abriría paso a la interpretación de los asistentes para reunir desde estas visiones las diferentes percepciones que se hayan consolidado en este espacio. Quien tomaría la fotografía pasaría a exponerla, identificando así la historia de la imagen, la ubicación del lugar y el interés de quien la tomó. Este ejercicio me ayudaría a comprender cómo desde una imagen se construyen discursos, se potencian los significados de un lugar, se evocan los hechos traumáticos y se construyen lazos de afinidad.

Finalmente, en séptimo lugar, con los recorridos territoriales o mapas andantes, obtendría a través de estos una visión de los cambios perceptivos de la población en relación con su territorio. A través de la ubicación de lugares que fueron afectados por el conflicto armado, recopilaría las historias que se construyeron del lugar con el fin de encontrar las percepciones que se tenían antes de la irrupción del conflicto armado y las representaciones actuales de los daños ocasionados por la guerra.

En cuanto al trabajo de campo debo mencionar que fueron sucediendo una serie de hechos imprevistos que me obligaron a redirigir mis intenciones de regresar al territorio Iku. En primer lugar y con el desarrollo de la pandemia producida por la COVID 19 me vi limitado por las restricciones de movilidad a salir de mi hogar. Debo destacar que durante el tiempo del confinamiento en el año 2020 pude mantener el contacto con la población. Durante ese año logré vincularme laboralmente con la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (UAEGRTD) (De ahora en adelante URT) ¹⁰ en la ciudad de Bogotá hasta el mes de junio del 2020 y posteriormente con la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD) ¹¹ en donde volví a trabajar con Leonor Zalabata Torres hasta el mes de diciembre de ese mismo año.

Justamente en estos meses, más precisamente en agosto se desató una crisis política en el pueblo Iku que ya venía registrando durante mi primera estancia en la ciudad de Valledupar a finales del año 2019, vinculada con el relevo del poder político, particularmente su figura central, el Cabildo

¹⁰ Esta entidad surgió con la expedición de la Ley de víctimas 1448 del 2011. Más adelante desarrollaré de forma contextual cual fue su gestión al interior del territorio Iku, específicamente en el capítulo III.

¹¹ Esta entidad al igual que la CEV surgió en el marco de la firma de un acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP en el año 2016. En el capítulo III profundizaré sobre el origen de esta institución, su misionalidad y la forma en la que su trabajo se ha venido materializando en el territorio Iku.

Gobernador¹². Según el hijo mayor de Leonor Zalabata en esos momentos la población manifestaba una falta de interés que conducía a una indiferencia sobre dicho relevo, marcada por un riesgo de incrementar una división interna ascendente.

Mi condición de residente en la casa del hijo de Leonor Zalabata quien vivía en la ciudad de Valledupar con su familia me permitió presenciar reuniones y encuentros casuales entre Ikus que llegaban a este hogar a visitar a la familia o quedarse unos días allí para hacer trámites que solamente se podían hacer en la ciudad. Un día arribó un viejo conocido mío y de la familia en un alto nivel de embriaguez. Al reconocerme y saludarme con efusividad me preguntó por qué me encontraba en esa casa, a lo que le respondí que estaba viviendo allí. El hombre se rio de forma despectiva y siguió haciéndome preguntas. Le conté que estaba trabajando para la CIT en el proyecto de la CEV y me felicitó porque consideraba que el trabajo que se hace en esta institución será muy importante para el país. Al preguntarme con quien estaba trabajando le mencioné que, con Leonor Zalabata, de inmediato él se puso tenso y me dijo “ojalá puedas hacer tu trabajo”. Su respuesta fue inquietante y determinante para el replanteamiento de estrategia: “si tú estás con los ortodoxos ellos van a caer y tu caerás con ellos, yo soy la revolución”.

En esos momentos pensaba que era por el nivel de alicoramiento que me decía tantas cosas, luego entendí que ya se venía organizando una disidencia que perseguía el cambio radical de las autoridades. Muy bien dicen de manera coloquial, “dime con quien andas y te diré quién eres”, y a mí ya me reconocían como un asesor o aliado de aquellas “autoridades ortodoxas” que “los revolucionarios” querían reemplazar. Acababa de ocurrir uno de aquellos eventos que marcan el destino de muchas investigaciones etnográficas, en relación con la toma de partido, voluntaria o circunstancial, en la entrada de campo (Vasco et al., 1998).

Si bien durante estos periodos no se prestó mayor atención a los ecos generados por aquellas voces disidentes, el viernes 14 de agosto del 2020 comencé a recibir mensajes en mi whatsapp en donde pude abrir un video en el que se evidenciaba como el actual Cabildo gobernador del pueblo Iku, el tesorero y sus asesores eran sacados a la fuerza de las oficinas de la CIT conducidos por otros Ikus al interior de dos camionetas que venían de la comunidad de Nabusimake.

¹² Como se describirá, a partir de la constitución de la CIT se reforzó la institución del Cabildo gobernador. Que en este caso funge como representante legal del Pueblo Iku. Este cargo, tiene una connotación político-administrativa que determina la relación de los(as) Iku con las entidades del Estado colombiano, organizaciones no gubernamentales y organismos intergubernamentales como las Naciones Unidas. La organización política del Pueblo Iku mantiene un esquema jerárquico, por esta razón, por encima del Cabildo Gobernador se encuentran los mamos y la Asamblea general (Torres Hermes, 2004).

En el momento en el que terminé de ver este video, me puse en contacto con Leonor Zalabata quien me informó que la mesa directiva de la CIT estaba siendo transportada a la fuerza hacia la comunidad de Nabusimake para obligarlos a hacer presencia en una reunión que le habían dado estatus de Asamblea, en la que buscarían la firma de estas autoridades para entregar sus cargos políticos. Aquella misma semana se había celebrado una reunión en la que eligieron a Zarwawiko Torres como Cabildo gobernador del pueblo Iku y la nueva mesa directiva. Quienes se vieron afectados directamente por este “golpe de estado”, manifestaban que esta elección era ilegítima ya que contó con la presencia minoritaria de las comunidades que en este caso son 60; se realizó en tiempos de pandemia; pasó por alto las restricciones interpuestas por el gobierno nacional y las actuales autoridades de este pueblo.

Paulatinamente me fui vinculando como apoyo técnico al reclamo que las autoridades y asesores que fueron relevados de sus cargos comenzaron a organizar; aunque trabajaba, los fines de semana les prestaba mi ayuda en lo que se requiriera. En las primeras reuniones durante el mes de septiembre que por causas de la pandemia fueron virtuales, se fue constituyendo un grupo de trabajo que tenía como objetivo fortalecer la gobernabilidad interna, la autonomía, el consenso y la unidad.

Mientras esto sucedía, las recién elegidas autoridades ya habían sido reconocidas por el Estado colombiano a través de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Frente a este panorama, el recién constituido grupo propuso reforzar la acción política al interior de lo que se ha conocido como Zonas de Ampliación, renombradas en este contexto como Zonas de Recuperación Territorial (ZRT). En las comunidades de esta zona la población no se encontraba de acuerdo con esta elección ya que en la premura no fueron consultadas y por estos motivos reclamaban el consenso y la descentralización de las decisiones.

Durante el mes de octubre, me comenzaba a dar cuenta que este grupo venía adquiriendo una fuerza resaltable y su organización vislumbraba diversas acciones, las cuales recaían en la distribución del trabajo que se encontraba organizado de la siguiente manera: por una parte, un equipo de dirección política, en donde se tomarían las decisiones y se orientarían las acciones; por otra, un equipo de comunicaciones e investigación, dónde brindé mi colaboración. Su objetivo era proyectar las informaciones, redactar los comunicados y consolidar las investigaciones para develar las causas estructurales de esta división. El tercer equipo era el logístico, encargado de captar recursos para las reuniones y encuentros; y el cuarto subgrupo era el jurídico, el cual fundamentaría la defensa legal para impugnar la decisión del Ministerio del Interior que avaló a la nueva mesa directiva. El último equipo estaba compuesto por mujeres y se había consolidado para iniciar un proceso de denuncia y

visibilización pública sobre el historial del recién instituido cabildo gobernador, Zarwawiko Torres, quien era acusado de violar a una mujer de su comunidad.

En el transcurso de este proceso de reclamación y disenso, los abogados en cabeza de un líder Iku redactaron y radicaron un recurso jurídico conocido como tutela, el cual buscaba presentar cómo los hechos violentos relacionados con la imposición de una nueva mesa directiva vulneraron los derechos colectivos del pueblo Iku. En este caso, el equipo en el que me encontraba colaborando debía redactar una serie de comunicados y organizar una rueda de prensa para coadyuvar la tutela que debía ser aceptada o negada en un periodo de diez (10) días hábiles.

Durante la rueda de prensa en el mes de noviembre, las(os) ponentes argumentaron que los derechos habían sido trasgredidos en el momento en el que el Ministerio del Interior avaló la elección del Cabildo. Esta argumentación y los comunicados emitidos no surtieron el efecto esperado, ya que, a la semana siguiente de esta rueda de prensa, la jueza responsable del caso falló en contra de la tutela y legitimó la elección. A partir de esto, se fueron proyectando otras estrategias para seguir manifestando la inconformidad y revertir la decisión, intentando anteponer como el último recurso la celebración de una Asamblea general en donde participaran las autoridades de las 60 comunidades.

En el mes de diciembre del año 2020 se decidió contactar a una institución académica para que pudiera convocar un evento de discusión sobre la problemática actual, esta vez con el logo de la Universidad Nacional de Colombia. Se me designó la labor de redactar la propuesta y sugerir a las y los invitados(as), que en mi caso elegí por su trayectoria académica pero más que todo por su acompañamiento solidario a las luchas reivindicativas de este pueblo. El foro “Perspectivas y orientaciones para analizar la actual crisis política del pueblo Iku” reunió en la virtualidad a Leonor Zalabata, la antropóloga Rosa Emilia Salamanca y los antropólogos Yesid Campos y Carlos Alberto Uribe. Desde una perspectiva general, los lineamientos que se fueron esgrimiendo reforzaban la idea de encontrar los mecanismos internos para resolver estas tensiones, evitando la intermediación e intervención de las instituciones del Estado colombiano que podrían seguir agudizando la crisis política.

El comienzo del año 2021 continuaba reflejando el incremento de las diferencias entre las partes enfrentadas y ante el posible recrudecimiento de los hechos, los mamos convocaron una reunión interna que buscaba darle una salida tradicional al conflicto. Con la orientación de los mamos se podrían comenzar a generar mecanismos propios de mediación que llevarían a concretar decisiones como la celebración de una Asamblea general para elegir al Cabildo gobernador.

El encuentro de mamos comenzó a principios del mes de febrero en un lugar conocido con el nombre de Seykumake, uno de los sitios de decisión política más importantes para la población Iku localizado en la comunidad de Nabusimake. En este lugar se congregaron 60 mamos. Por otro lado, la contraparte, es decir el sector que fue avalado por el Ministerio del Interior, convocó una reunión que adquirió el carácter de Asamblea deslegitimando a su modo el encuentro promovido por los mamos. Mientras se sucedían estos hechos en el territorio, el equipo jurídico constituido para revertir el aval otorgado por el gobierno colombiano al nuevo Cabildo gobernador impugnó el fallo proferido por la jueza y este fue aprobado, comenzando así una nueva etapa judicial.

Durante las sesiones de reunión de los mamos se tomó la decisión de negar la elección de Zarwawiko Torres como Cabildo gobernador. Estas discusiones fueron recogidas en un comunicado que salió a la luz pública, pero que no fue reconocido por la actual mesa directiva. Ante tanta incertidumbre y sin poder movilizarme hacia el territorio para conocer de primera mano lo que se estaba comenzando a gestar con esta decisión y el encuentro de los mamos, decidí comunicarme con la hija menor de Leonor Zalabata quien me puso al tanto de los últimos acontecimientos.

De acuerdo con su versión, la reunión de mamos continuaba y la contraparte abandonó la comunidad debido a que no pudieron sostener los cuestionamientos que les hacían. El disenso se perpetuaba y aunque la nueva mesa directiva del gobierno seguía siendo reconocida por el Ministerio del Interior, la discusión tradicional organizada por los mamos continuaba. Mientras tanto, yo seguía en la espera de cual dirección tomaría la resolución de esta crisis: la fundamentada en decisiones propias y orientaciones de los mamos o la que se venía consolidando con el reconocimiento legal de las instituciones del Estado.

Mientras continuaba postergando el trabajo de campo, regresé a la ciudad de Valledupar el miércoles 17 de marzo. Desde aquí comenzaría a reconstruir aquella ruta metodológica que construí en el año 2019 y me dispondría a organizar mi viaje hacia algunas de las comunidades localizadas en el territorio Iku. Me encontraba a unas tres horas por carretera de las primeras comunidades, sin embargo, todavía lejos de poder quedarme. El mamo Hermenegildo nos había acompañado y orientado de manera permanente en el proceso de caracterización territorial en el año 2016, y debía ser mi puente de conexión en las comunidades, pero en esta división política interna se había situado del lado de Zarwawiko, por lo que no estaba abierto a mi entrada, una vez hecha pública mi “fidelidad” a continuar acompañando las demandas de la contraparte.

Ya comenzaba a sentir los efectos de la división, quienes habían sido compañeras y compañeros de lucha en alguna ocasión empezaban a tomar distancia y definir su posición por uno u otro bando, lo mismo empezó a suceder en el seno de las familias. Por todo esto y sin dudar, decidí realizar mi etnografía desde las comunidades en donde se reconocía el trabajo de Leonor Zalabata y la anterior mesa directiva. Comenzaría así a ubicarme de manera indirecta en uno de los bandos, razón por la que los fundamentos relacionados con la neutralidad en el trabajo de campo comenzaban a volverse porosos; al acompañar los procesos de esta reclamación empezaba a tomar posición por el grupo que reclamaba la actual elección del gobierno Iku.

En este sentido, contacté a un antiguo compañero Iku con el que trabajé en el año 2016. Cuando nos encontramos en Valledupar, le conté sobre las intenciones que tenía de realizar mi investigación en la ZRT precisamente en la comunidad donde él vivía, Jimain. El compañero me recomendó entrevistar al mamo de la comunidad, Gregorio Izquierdo. Aunque él me ayudaría a establecer el contacto, me dejó muy en claro que no me facilitaría mayor colaboración porque su mamá estaba muy enferma y la estaba cuidando. Tampoco me podría quedar en su casa por la misma razón y me explicaba que asentarme en Jimain sería complicado porque las autoridades, así como los mamos estaban en la reunión en Nabusimake intentando resolver el problema de la división interna y en la búsqueda del consenso, en este sentido finalmente me sugirió quedarme en Pueblo Bello, el municipio más cercano a estas comunidades, en espera del contacto con mamo Gregorio Izquierdo .

Esperando si podía contactarme con mamo Gregorio Izquierdo pude encontrarme con Leonor Zalabata en su casa ya que me iba a ver con su hija menor. Ella me indicó que debía tener mucha paciencia porque todos estaban concentrados en la tensión producida por la elección del Cabildo Gobernador. Zalabata pensaba que debía localizarme en un lugar estratégico de la ZRT y me sugirió hablar con uno de los asesores de la anterior mesa directiva. Me contó que este hombre era reconocido por las comunidades de la ZRT y tenía una casa en Jimain.

Pensaba que si lo contactaba y me establecía en esta comunidad debía seguir apoyándolos como lo venía haciendo de manera intermitente en la redacción de oficios, comunicados y hasta proyectos, factor que no me incomodaba y me facilitaría establecer lazos de confianza con la población. Cuando me vi con la hija menor de Zalabata le presenté los objetivos de mi investigación y me recomendó contactar a su hermana mayor quien se encontraba trabajando en una de las comunidades de la ZRT, Gunchukwa. Ella pensaba que al ser un lugar aparentemente recién constituido y de colonización campesina, tal vez las personas no tendrían el reconocimiento sobre uno

u otro lugar, aunque allí habían mamos conocedores de los lugares y fueron los que propiciaron la recuperación territorial de esta zona.

Al día siguiente, me movilicé hacia el municipio de Pueblo Bello, localizado a unas dos horas por carretera de la ciudad de Valledupar. Allí Leonor Zalabata y su esposo Nemias Torres, me comunicaron que podía quedarme en su casa. Ahora solo faltaba que el compañero que me haría el favor de contactar al mamo Gregorio Izquierdo me diera buenas nuevas.

Durante este periodo de espera, acudí a entrevistarme con German Hernández, autoridad política Iku quien había fungido como Cabildo de otra comunidad y nos había acompañado el año 2016 en el trabajo de caracterización territorial en el que se mapearon las afectaciones dejadas por el conflicto armado en la zona. Necesitaba contarle sobre mi trabajo y esperar sus opiniones y orientaciones. En principio German me recomendó buscar al mamo Félix quien fungía como autoridad espiritual de la comunidad de Gunchukwa, así mismo me insistió que debía contactarme con las autoridades de estas comunidades que estaban al interior de la ZRT, ya que debían tener un conocimiento muy amplio sobre el territorio debido a que fueron las primeras en migrar en la década del 2000 desde las regiones centrales o más tradicionales de este pueblo como Seynimen o Donachuy hasta las zonas de ampliación territorial.

Llevaba dos semanas en Pueblo Bello y sentía que no estaba avanzando, en esos días se estaban quedando en la casa uno de los hijos de Zalabata y su esposo Nemias. En las noches conversábamos y cuando se iba a dormir Nemias me quedaba unas horas más con él. Como a sus hermanas(os) le hablé sobre mi proyecto de investigación, los objetivos, las preguntas, pero sobre todo le expresé mis preocupaciones en torno a las dificultades que comenzaba a ver relacionadas con la viabilidad y el buen curso de la etnografía. Él me recomendó comenzar a trabajar con las personas que tuviera a mi alcance: estaba su padre, su madre, sus hermanos(as), entonces me dijo: “Por qué no nos entrevistas?” Así comenzaba mi trabajo de campo, con una observación participante y conversaciones informales registradas en mi diario, estadio previo de las entrevistas formales previstas.

Comencé a aprovechar el tiempo y las conversaciones que tenía con Zalabata, su esposo y sus hijos en los tiempos de descanso, cuando no se encontraban trabajando en la huerta o realizando cualquier actividad relacionada con el cuidado del cultivo de maíz, yuca y otras verduras que tenían sembradas en el predio.

Al reincorporarme nuevamente al grupo de apoyo de comunicación fui invitado a la comunidad de Nabusimake, justamente a Seykumake, lugar en donde se encontraban reunidos los mamos y las autoridades de la ZRT. Desde allí debía apoyar la escritura de las orientaciones y decisiones de los mamos, así como prestar mi colaboración en la sistematización de una reunión que se celebraría con altos funcionarios de la Defensoría del Pueblo y del Ministerio del Interior. Aprovecharía mi desplazamiento para seguir al pie de la letra las sugerencias de Zalabata, estableciendo contacto con los mamos y autoridades de la ZRT para así coordinar mis primeros viajes hacia estas comunidades.

El viaje hacia la comunidad lo hice en compañía de dos reconocidas autoridades, el primero era el excabildo Julio Alberto Torres y el mayor Andrés Mestre. Después de un viaje en camioneta de dos horas por una carretera en mal estado arribamos a Nabusimake en las horas de la noche. Nos invitaron a pasar a la cocina en donde se encontraba el fogón porque estaba lloviendo copiosamente y hacía frío, este era el lugar más adecuado para calentar los ánimos y entrar en confianza. En la cocina reconocí a una querida amiga, quien formó parte del primer grupo de jóvenes formados en el Diplomado en el año 2012. Ella me puso en contexto y me contó que los mamos llevaban dos meses reunidos y ante las inclemencias del clima, la mala alimentación que provenía más que todo de donaciones, ellos continuaban analizando el problema y buscando salidas negociadas a la crisis interna. Esa misma noche antes de dormir, el exsecretario de la anterior mesa directiva, Hermes Torres me dio la bienvenida y me compartió un escrito que había construido para exponérselo a los mamos el siguiente día, razón por la cual me pedía que lo leyera y le diera mis puntos de vista.

En las horas de la mañana salimos de la casa de Hermes rumbo a *Seykumake*, en el recorrido caminando que duró más de una hora le fui exponiendo mis observaciones sobre el documento que me entregó en la noche. Luego de esto, él me dejó en una pequeña casa para que esperara por una persona que me conduciría al sitio de reunión. En efecto, al transcurrir un tiempo vinieron por mí y nos fuimos caminando al lugar. Uno de los integrantes me explicó que estaban preparando la reunión con el viceministro del Ministerio del Interior, además de esto me confirmó que los mamos al no reconocer al Cabildo avalado por el gobierno colombiano, nombraban temporalmente a Rogelio Torres. Por todo esto, me pedía apoyo en la sistematización de las reuniones, la lectura y corrección de los comunicados y los argumentos que serían expuestos ante el viceministro. En las horas de la tarde llegaron los(as) funcionarias(os) de la Defensoría del Pueblo quienes cumplían el rol de observadores en este encuentro.

Al día siguiente arribó el viceministro del Interior, Carlos Alberto Baena; antes de este encuentro me reuní con el equipo de apoyo para revisar los documentos que se le entregarían personalmente. La reunión transcurrió de manera calmada con algunas intervenciones que llegaron a tensionar el ambiente, debido a que se señalaba al Ministerio del Interior de agudizar la crisis por reconocer a Zarwawiko Torres como el Cabildo gobernador. Posteriormente y para concluir, se le informó al viceministro que los mamos ya habían elegido de manera temporal a un nuevo Cabildo y el Ministerio del Interior en cabeza de la División de Asuntos Indígenas debía apoyar y legitimar una reunión en donde se discutiría esta decisión con la contraparte.

Si bien no pude hablar de mi trabajo puntual a los mamos y autoridades en esos momentos, pudieron darse cuenta que estaba con ellos y mi apoyo lo valoraban. No pude quedarme más tiempo, ya que debía bajar a la ciudad de Valledupar para colaborar en una reunión virtual con Antonia Urrejola Noguera, Relatora de los Pueblos Indígenas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En este encuentro pude conocer a una de las autoridades de la comunidad de Jiman, Ramón Hernández, a quien le presenté mis intenciones de asentarme temporalmente en la comunidad para desarrollar mi trabajo; él me indicó que lo volviera a contactar con el fin de coordinar mi llegada y poner en conocimiento a las autoridades.

Cuando regresé a Pueblo Bello me encontré con uno de los hijos de Zalabata, más precisamente quien me ofreció su apoyo los primeros días de establecerme en la casa de su madre. Fue entonces cuando coordinamos una visita a la comunidad de Gunchukwa para ir a hablar con el cabildo, quien resultó ser el hermano menor de su padre. El encuentro fue en la noche y allí el cabildo me indicó que la reunión la debíamos dejar para la próxima semana porque estaban ocupados desplazándose permanentemente a Nabusimake para seguir apoyando la reunión de los mamos en Seykumake. En la semana que me quedaba, debía identificar una serie de preguntas y hacer un pequeño cuestionario, el cual sería respondido por él y las autoridades que citaría para ese día.

Me concentré en definir las preguntas y diseñar un pequeño taller en el que pudiera presentar mi trabajo. En este caso, el hijo de Zalabata me contó sobre un cuestionamiento dejado por el Cabildo el cual quería compartírmelo, esta autoridad quería saber qué nivel de compromiso tendría mi participación y cual sería mi aporte directo o en qué contribuiría el desarrollo de mi trabajo con el bienestar de la comunidad. Debía encontrar los argumentos suficientes para responder este cuestionamiento, seguir generando confianza para pedir a las autoridades que me dejaran establecer en su comunidad por lo menos un mes.

Al transcurrir una semana, me dirigí con el hijo de Zalabata a Gunchukwa a cumplir con la cita de la reunión, donde las autoridades nos esperaban en una de las construcciones comunitarias destinadas para conversar. Al culminar mi presentación personal, les leí las preguntas las cuales fueron traducidas por el hijo de Zalabata, y cuyas respuestas me permitieron registrar una parte de la historia del poblamiento de la comunidad y algunos hechos producidos por el conflicto armado, gran parte en lengua Iku. Aquella reunión se complicó un poco más cuando algunos miembros de la comunidad ingresaron al lugar en donde estábamos reunidos y nos informaron que la Defensoría confirmó la cancelación de la reunión citada por el Ministerio del Interior en Seykumake, en donde se establecerían las pautas internas para iniciar un diálogo y mediación que conllevara a superar la crisis interna.

A partir de ese momento, la actividad planeada se desorientó por completo, razón por la cual decidimos darla por terminada y los acompañé hasta el único lugar en donde podían tener señal de internet para comunicarse con las demás autoridades para confirmar la noticia. Comencé a pensar sobre la dificultad de rastrear la información bajo este contexto de crisis política, mis preocupaciones aumentaban y el tiempo se iba consumiendo poco a poco. Pensé en llegar nuevamente a Pueblo Bello para descansar un día y reprogramar mi trabajo con el fin de retomar el contacto de Ramón y movilizarme hacia Jimain lo más pronto posible.

Justamente cuando comenzó la semana y al reflexionar sobre mis preocupaciones, me volví a comunicar con Ramón Hernández para recordarle lo que habíamos hablado anteriormente y si existía la posibilidad de establecerme en la comunidad por un tiempo considerable. Ramón me preguntó si podría ir ese mismo día en las horas de la mañana, y sin pensarlo le afirmé que tenía toda la disponibilidad. Jimain se encuentra a unos veinte minutos de Pueblo Bello razón por la cual me resultó fácil movilizarme hasta allí, además la carretera esta pavimentada debido a que es el trayecto que conecta a este municipio con Valledupar.

La comunidad de Jimain se encuentra localizada en la mitad de este recorrido entre la ciudad de Valledupar y el municipio de Pueblo Bello. Al margen derecho desde la misma vía se puede ver un portón cuya base está construida con piedras y a lo lejos se ven las construcciones tradicionales hechas de manera cuadrada con techo de paja, en donde resaltan la casa donde se realizan las principales reuniones y la cocina.

En el momento en el que arribé me anuncié en el portón y quien se encontraba controlando el ingreso a esta área fue a buscar a Ramón, quien le indicó que me facilitara el ingreso y me dejó la razón de esperarlo en medio de la sombra que producía el árbol más grande en donde se habían acomodado unas tablas sostenidas con piedras. Me senté allí y lo esperé hasta que saliera de una

reunión en la que estaba participando con empleadas(os) de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). En la hora del almuerzo vi salir a Ramón quien muy amablemente me saludó y me expresó que se encontraba muy ocupado, razón por la cual no podríamos hablar como pensaba, pero me relacionaría con algunos mayores, quienes estuvieron desde los primeros días del poblamiento y constitución de esta comunidad.

Antes de presentarme a los mayores, llamó a un joven que se encontraba parado tomando la sombra que daba el gran árbol porque el calor estaba comenzando a volverse más intenso. El joven se me acercó me dio la mano y me dijo que se llamaba como su papá, Gerver Zapata y su nombre tradicional era Nerum. Ramón me comentó que Nerum estaba colaborando con varios procesos relacionados con la protección medioambiental de esta zona, considerada como un importante corredor de la fauna especialmente del Jaguar. No me había dado cuenta, pero los mayores que Ramón quería que conociera estaban sentados al lado mío, uno de ellos era Martín Hernández, el hijo menor de Dionisia Alfaro, una de las lideresas Ikus más representativas en la historia de la recuperación territorial en la década de 1970¹³. El otro era Benito Chaparro, primer poblador de la comunidad.

Sin más protocolo Ramón les recordó mi nombre y me dio la palabra, cuando les comenté las intenciones que tenía de pasar un tiempo en la comunidad para recabar cierta información, a ellos les interesó la parte relacionada con la de las historias del poblamiento. Así mismo estuvimos conversando más de una hora y cuando tuvieron que dirigirse nuevamente a la reunión me dijeron que podría contar con ellos. Espere que volviera a salir Ramón y le pregunté sobre el día en el que podría llegar con mis maletas a la comunidad, a lo que me respondió que primero debía consultarlo con las autoridades razón por la cual lo debería llamar la próxima semana.

Esperé una semana para volver a contactar a Ramón y cuando lo hice me mencionó que tenía el visto bueno para establecerme en la comunidad, lo que estaban coordinando tenía que ver con el lugar en donde dormiría y comería. Estaban hablando con algunas familias para ver si me recibían, pero lo más seguro es que me establecería en la casa de la mamá de Nerum y su familia. Justamente cuando estaba preparando el viaje, una muy buena amiga me llamó y me dijo que ella trabajaba con la tía de Nerum y que sería bueno que le pidiera el favor de escribirme una carta de presentación para su familia, sobre todo para que se la entregara a Mirella, la madre de Nerum.

¹³ La historia de esta lideresa la desarrollaré con mayor profundidad en el capítulo V.

En los primeros días de mi estancia por Jimain fui acompañado permanentemente por Ramón, quien me ayudó a identificar a mis primeras(os) entrevistadas(os). Todo comenzó con Benito Chaparro, allí comencé a conocer en profundidad la historia del poblamiento, cuantas personas arribaron, cuantas familias se establecieron, como se formalizó el predio y los problemas que fueron enfrentando con los terratenientes, los colonos campesinos y los actores armados. En esa misma línea fui encontrándome con otras(os) pobladores que fueron narrándome la forma en la que el espacio se fue transformando desde la llegada de las primeras familias, quienes tuvieron que hacer frente sobre todo en la década del 2000 al paso constante de actores armados.

Debido a que Ramón se ausentó por unos días, Nerum me acompañó a realizar las demás entrevistas; una de ellas fue con Martín Hernández, quien al hablarme de las difíciles condiciones que tuvieron que pasar los primeros años de constituir la comunidad, me fue narrando como los mamos iban encontrando los lugares concebidos por ellos como de importancia espiritual; así mismo me fue describiendo los riesgos que estos puntos estaban presentando por la presencia de los *bunachis*¹⁴, o mestizos, quienes venían ocupando estos espacios.

Para saber en dónde se encontraban los lugares concebidos como importantes por las(os) Ikus en la comunidad de Jimain comencé a trabajar con Ramón, quien me fue localizando cada uno de los puntos en un mapa que posteriormente se fue ampliando cuando pudimos visitar al profesor de la comunidad, Juan Marcos Chaparro. Aunque el tiempo comenzó a agotarse, tuvimos la oportunidad de recorrer uno de estos sitios, conocido por la población como Marikuku, en donde evidencié una de las afectaciones que Martín en su entrevista me había mencionado: los campesinos habían quemado el lugar para comenzar a hacer sus cultivos en el segundo semestre del año.

Para cerrar las actividades de este trabajo de campo decidí realizar un taller en el que invité a las(los) mayores(es) y a las(os) jóvenes de la comunidad para hablar sobre la historia del poblamiento de Jimain. En esta reunión les socialicé los documentos que poseía acerca de la reclamación territorial que llevaron a cabo las autoridades Ikus, en donde resalté el papel que desempeñó la madre de Martín Hernández, Dionisia Alfaro. En las horas de la tarde vimos unas producciones audiovisuales, después de lo cual di por clausurada aquella primera estancia de campo cuyas dificultades de acceso me abrieron sin embargo mi conocimiento de las complejidades de su organización política, algo que acabará formando parte en el trasfondo de la investigación que sigue.

¹⁴ Apelativo en lengua ika utilizado para identificar a las personas externas a la comunidad y al Pueblo Iku.

Antes de mi partida algunas personas de la población me buscaron porque les pareció muy interesante e importante lo que les presenté el día del taller, y con ello se comenzaban a imaginar un proceso documental en donde se pudiera resumir la historia del poblamiento de la comunidad y de esta manera reconstruir una etapa fundamental para el establecimiento de este asentamiento que, como veremos en profundidad en el capítulo VII de esta tesis, fue mal visto por las autoridades de las comunidades centrales del territorio Iku, defendida por los mamos, y desacreditada por los colonos campesinos que se encontraban limitando con los predios que posteriormente se constituyeron en la comunidad.

Por circunstancias personales, estuve distanciado del territorio por un año, retornando en el año 2022, acompañando una misión de una organización no gubernamental que buscó mediar en el conflicto interno Iku. La reunión la tuvimos en la comunidad de Jimain en un lugar elegido por los mamos de la comunidad. En esa ocasión nos reunimos con las autoridades que estaban en desacuerdo con la elección de Zarwaico Torres. Al escuchar cada uno de sus argumentos por más de cuatro horas, se definió que en esos mismos días nos reuniríamos con Zarwaico para conocer su versión e intentar concretar una reunión en un espacio neutral. Debo destacar que el encuentro con las dos partes de este conflicto interno nunca se concretó, ya que se conoció que las Naciones Unidas intentarían hacer esta mediación, razón por la cual la organización no gubernamental que acompañaba se hizo a un lado del proceso.

Después de esta eventualidad, retorné a Jimain en el año 2024 para continuar explorando varias temáticas que no había podido profundizar en el año 2021, sobre todo las relacionadas con la percepción del territorio, los lugares de importancia y las nociones de enfermedad. Esta vez, pasé mi estancia de campo en la casa de Marelvis Chaparro, una de las hijas de Benito Chaparro, el primer poblador de la comunidad de Jimain. Desde este lugar, localizado a unos metros de la escuela y acompañado en muchos de los casos por Marelvis o por el profesor Juan Marcos Chaparro, logré realizar mis últimas entrevistas y acercarme a los mamos de la comunidad.

Debo destacar que antes de salir por primera vez de Jimain en el año 2021, pude acompañar desde la distancia la consolidación de un grupo audiovisual conformado por jóvenes de la comunidad que tenía como fin documentar los diferentes procesos de recuperación territorial comunitaria y la reclamación de espacios en donde se han identificado lugares sagrados. Este colectivo fue bautizado por el mamo Gregorio Izquierdo con el nombre de *Sikuakla*¹⁵.

¹⁵ De acuerdo con los integrantes de este colectivo, es la virtud antes del origen de la misión de comunicación para la defensa del territorio.

Creo necesario señalar que si bien las dificultades de acceso a la comunidad limitaron el tiempo destinado a la recopilación de información, también es cierto que aquellos sucesos modificaron la ruta metodológica trazada con nuevos elementos clave, mientras que debido al tiempo de trabajo intermitente que llevo con el pueblo Iku, dispongo de fuentes primarias y secundarias que me han permitido tener un contexto general y detallado relacionado con las preguntas trazadas y los objetivos planteados. En este mismo sentido, mi implicación en la división interna y mi decisión de establecerme en las comunidades que apoyaban las reclamaciones de uno de los bandos me permitió reconstruir desde adentro este conflicto.

En junio del 2024 regresé a la comunidad con el fin de solicitarle el consentimiento de inscribir mi información en la tesis a las personas con las cuales habia conversado desde el año 2021. En las horas de la noche mientras me encontraba recostado en la hamaca, Marelvis Chaparro se acercó para conversar conmigo. Ella acomodó una silla y empezamos a hablar sobre diversos temas, hasta llegar al de la enfermedad, ya que me venía contando cómo los mamos de Jimain han venido presentando serios problemas de salud. Al mamo Gregorio Izquierdo le implantaron un marcapasos para corregir los ritmos de su corazón, y los mamos Juan Torres y Miguel Torres habían estado muy graves.

Al principio fui presentado como profesional de una Universidad, posteriormente como trabajador de la organización y en la actualidad como compañero solidario en el camino de las demandas que exigen el relevo del Cabildo gobernador y la directiva. Estos cambios de roles fueron dificultando mi papel de investigador y doctorando en búsqueda de información ya que las autoridades con las que hablaba o a las personas que entrevistaba me relacionaban con el grupo de apoyo que buscaba destituir al recién electo Cabildo, razón por la cual me requerían para apoyar la escritura de un comunicado, oficio, entre otros procedimientos. Bajo este panorama por períodos he debido pausar o suspender el mismo enfoque y diseño metodológico mientras avanzaba el proceso de apoyo.

De acuerdo con estas precisiones metodológicas y la exposición de las circunstancias que envolvieron mi trabajo de campo, debo señalar que, si bien algunos objetivos del proyecto inicial debieron descartarse, se mantiene el centro del objetivo general de esta tesis doctoral. Para alcanzar los objetivos específicos detallados al inicio de esta introducción, a continuación, sintetizo el contenido de los capítulos que la conforman. En el primer capítulo se identificarán los aspectos generales de la localización del territorio Iku, el Resguardo Iku de la SNSM y el Resguardo de Businchama. Así mismo, se presentarán datos generales de la población Iku y su organización política, económica y sociocultural.

En el segundo capítulo, se presentarán los debates teóricos principales y el estado del arte relacionado con los estudios de la SNSM y el Pueblo Iku. El tercer capítulo describe las principales percepciones del territorio Iku desde las visiones de las(os) Iku de la comunidad de Jimain.

El cuarto capítulo, se muestran los diferentes procesos de intervención externa en la SNSM y el territorio Iku, así como la acción institucional desplegada para mitigar los efectos negativos del impacto del conflicto armado en la SNSM. El quinto capítulo, delinea el proceso de recuperación territorial promovido por las(os) líderes Ikus desde la década de 1930.

El sexto capítulo, expone la constitución de la comunidad de Jimain y las percepciones relacionadas con los sitios concebidos como sagrados que se encuentran al interior de esta zona. El séptimo capítulo, establece los planteamientos relacionados con la noción de enfermedad y la expansión de las fuerzas negativas, características que podrían evidenciar el desequilibrio y debilitamiento territorial, comunitario, familiar e individual.

Finalmente, en la conclusión, señalo cómo los datos etnográficos y las enseñanzas de los miembros de la comunidad Iku protagonistas de este trabajo, nos conducen a comprender una correlación entre injerencias y afectaciones históricas nefastas al territorio, y su enfermedad; a la vez, nos señalan la eficacia de una forma tradicional de sanarlo que, gracias a la tenacidad de mamos, líderes y la implicación de la población antigua y actual, se ha evidenciado como el mejor mecanismo de restituir el bienestar del territorio Iku de la SNSM, un proceso todavía abierto.

CAPITULO I. LOCALIZACIÓN TERRITORIAL Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIOCULTURAL DEL PUEBLO IKU

La SNSM representa para las(os) Iku su espacio de vida. En este lugar concebido como su territorio ancestral se dinamizan cada uno de los aspectos cotidianos con respecto a su organización social, política y económica. La relación de las(os) Iku con la SNSM está determinado por la importancia que cada lugar adquiere y representa. Los espíritus de sus ancestros no solo transitan por este espacio, sino que habitan en él. Cada punto concebido como importante, mantiene una historia, un significado que es interpretado por los mamos, autoridades espirituales que establecen la comunicación con cada uno de estos sitios. Los mamos sienten la fuerza de estos lugares, que dentro de esta perspectiva son considerados como órganos de la SNSM, representada en un cuerpo vivo que siente y respira.

Estos principios culturales reconocidos por las(os) Iku, también son compartidos por las(os) koguis, wiwas y kankuamos. Estas poblaciones conciben a la SNSM como su madre, su casa sagrada, determinando una visión particular sobre este espacio. Debo destacar que, a partir de la conquista y colonización ibérica, la SNSM comenzó a tener un sentido completamente diferente al que le habían dado sus primeros pobladores. A partir de aquí, el espacio empezó a ser visto como objeto de dominio y propiedad gubernamental. Cada uno de sus lugares y elementos naturales se utilizarían para dinamizar la productividad agrícola en un primer lugar y posteriormente para fortalecer las políticas extractivistas.

De acuerdo con el geógrafo colombiano Miguel Borja (1996), la SNSM se ha ubicado en los diferentes modelos gubernamentales del ordenamiento territorial conocidos. Esto quiere decir que, desde la colonia española fue localizada en la Provincia de Santa Marta reconociéndose como una zona de concentración indígena. Posteriormente, recibió el nombre de “Territorio de la Nevada y Motilones” en el año 1863, desligándose de la Provincia de Santa Marta. Este cambio tenía como objetivo concentrar la política misional para evangelizar territorios concebidos como salvajes, que deberían ser integrados a la lógica territorial estatal (Serge, 2005). Sin embargo, en el año 1890 la SNSM pasa a formar parte nuevamente de la provincia de Santa Marta y Valledupar anexadas al Estado Soberano del Magdalena. Con la disolución de los Estados y a consecución de los departamentos, la SNSM se iría fragmentando conforme se constituía un nuevo departamento. Al principio su

jurisdicción dependía del Departamento del Magdalena, tiempo después de los departamentos del César y la Guajira (Borja, 1996). Más adelante, en 1964, fue reconocida como reserva natural. Entre las décadas de 1970, 1980, 1990 y 2000 la SNSM fue pretendida por otra clase de actores, los armados. Estos grupos alzados en armas buscaron dominar los espacios más estratégicos de la SNSM, con el fin de movilizar tropas, armamentos y alcaloides (Barrera, 2014; Fundación Cultura Democrática, 2009; Resolución Defensorial No. 24, 2002; Uribe, 1993a).

En las últimas décadas, se pueden identificar cuatro tipos de territorios en la SNSM, el primero reconocido como el territorio colombiano, el segundo como el territorio ancestral, el tercero como el territorio biodiverso (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020) y el cuarto como el territorio armado (Barrera, 2014; Fundación Cultura Democrática, 2009; Medina, 2010; Ramírez, 2005). Bajo este panorama de representaciones y apropiaciones sociales del espacio, debo destacar la forma en la cual se intentó blindar a la SNSM para preservar las fuentes hídricas, la fauna y la flora. Como ya se ha mencionado, fue reconocida como una reserva forestal. Posteriormente, debido a las diferentes exigencias por parte de los(as) Iku, koguis y wiwas, se reconoció la importancia de la SNSM como un territorio sagrado con puntos sensibles que debían ser protegidos. Ante esto y de acuerdo con los conocimientos que cada grupo mantenía sobre su espacio habitado, se trazó una demarcación conocida como la Línea Negra. Esta división territorial tuvo como propósito salvaguardar los lugares sagrados más relevantes y los territorios étnicos, protegiéndolos de la implementación de cualquier política de inversión estatal o privada, así como del progresivo avance de la colonización campesina.

Este capítulo busca presentar una descripción geográfica de la SNSM, precisando de este modo su relevancia ambiental y cultural. En este último aspecto, se profundizará sobre el pueblo Iku, cuya población se ha venido asentando por las diferentes zonas de este macizo montañoso. Se identificarán así los diferentes modos de relación social y económica con su entorno, así como las dinámicas sociopolíticas y organizativas constituidas, las cuales, como se verá, continúan transformándose.

1.1 La SNSM, la Línea Negra y las figuras territoriales de protección ambiental

Para comenzar, debo subrayar que la SNSM es un macizo montañoso, que se encuentra aislado de la cordillera de los Andes (MAPP/OEA, 2008). Algunos autores como el misionero de la orden religiosa Capuchina José de Vinalesa (1952), han determinado que esta fragmentación corresponde a un desprendimiento progresivo de la cordillera andina y la extensión de los valles del río Magdalena. Por lo tanto al estar separada de esta cadena montañoso, la SNSM mantiene una forma piramidal que

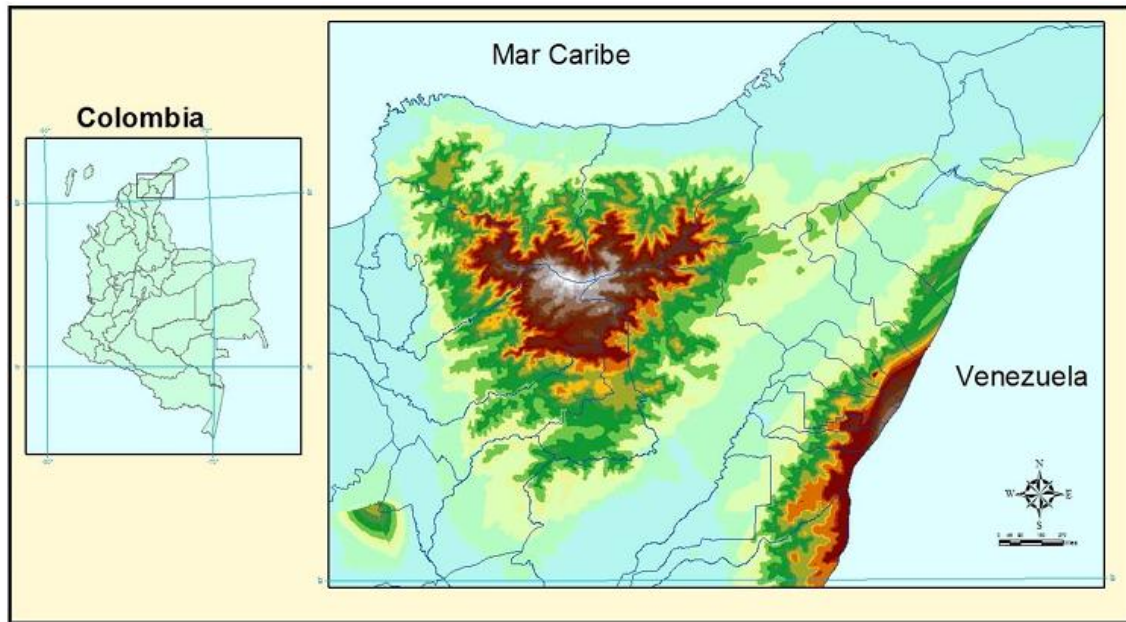
sobresale en el paisaje costero, localizándose en el norte de la República de Colombia en los departamentos del Magdalena, Cesar y la Guajira (MAPP/OEA, 2008).

El área aproximada de la SNSM es de 21.158 km² y limita al norte con el Mar Caribe y las zonas bajas de la península de la Guajira, al occidente limita con los valles del río Magdalena y la Ciénaga Grande de Santa Marta y hacia el sur oriente con las cuencas de los ríos Ranchería y Cesar. Está compuesta por tres (3) subregiones: 1-suroccidental (Departamento del Cesar); 2-noroccidental (Departamento del Magdalena); 3-nororiental (Departamento de la Guajira) (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020, pp. 82–83).

En la región sur central se da un contraste entre las zonas de llanura y las zonas de montaña, cuyas alturas máximas son de 2500 m; en la región noroccidental, si bien existen zonas de llanura de menos del 2000 m, predominan las zonas de montaña que alcanzan alturas superiores a los 5600 m; en la región nororiental, el paisaje se combina con colinas leves de alturas menores de 200 m y colinas altas que llegan a los 1600 m (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020, p. 82).

Figura 1.

Mapa de la SNSN en la Republica de Colombia



Fuente. Viloria de la Hoz (2005)

Al seguir las narraciones de Vinalesa (1952), obtenidas a partir de sus diferentes viajes por la SNSM, se identifican una serie de descripciones que ponen en evidencia los diferentes pisos térmicos de este macizo montañoso. Para Vinalesa esta montaña se encuentra conformada por una serie de anillos. El primero se encuentra en las tierras planas compuesto por una exuberante vegetación; el segundo se aprecia a partir de las múltiples elevaciones de tierra que el autor denomina lomas verdes y azuladas, las cuales alcanzan una altura de 3.000 metros. El tercer anillo corresponde con el espacio de las nieves perpetuas. En este último piso térmico se encuentran un número importante de lagunas, las cuales desde su concepción se convierten en espejos que reflejan los contornos de los picos nevados. De acuerdo con Vinalesa:

Los principales picos nevados son seis de este a oeste la Reina, Ojeda, el Guardián, Cristóbal Colón, Simón Bolívar y Simmonds. El Cristóbal Colón y el Simón bolívar forman ambos el pico nevado al que los Ikus llaman *Chundwa* conocido generalmente con el nombre de la “Horqueta”. Desde la llanura lejana se divisan como si realmente fuera un solo pico que tuviera la cúspide en día, pero en realidad son dos montañas muy separadas la una de la otra. Su altura de 5.775 m es la mayor de Colombia. Hay una pequeña región de nieves perpetuas llamada la

Nevadita la cual está situada hacia el este de la Sierra Nevada en la cabecera de las tierras de Donachuí bastante separada de los picos principales (Vinalesa, 1952, pp. 14–15).

En el marco de esta descripción, Vinalesa precisa como por el costado oriental de la SNSM la tierra es de color roja y amarilla, que se puede apreciar a simple vista por los efectos de la erosión que atribuye al número incrementado de lluvias las cuales han ocasionado una serie de derrumbes. Continuando con las descripciones, el autor comienza a hacer un análisis acerca de las propiedades naturales y minerales que ha encontrado en la SNSM: de acuerdo con esto, identifica varios minerales entre ellos la calcopirita y la hulla, y el cobre que ha sido explotado de forma regular es decir que no tuvo una progresividad o continuidad. Finalmente evidencia la existencia de mica, feldespatos, cristal de roca, mármoles, caolín, yeso granito andesita y otros minerales que en palabras de Vinalesa pueden llegar a ser explotados en el futuro (Vinalesa, 1952, p. 19).

Vinalesa manifiesta su asombro ante la riqueza del suelo y el alto nivel de fertilidad que pudo comprobar en las zonas bajas de la SNSM, específicamente en las regiones de Dibulla, Don Diego, la Zona Bananera y Pueblo Bello. En estos lugares, evidenció árboles de “cedro, comino caoba, roble, granadillo, gualanday, quiebrahacha, carreto y guayacán” (Vinalesa, 1952, p. 19). A diferencia de las(os) Iku quienes ven con profundo respeto las plantas arbóreas, Vinalesa propone su rápida comercialización (Vinalesa, 1952). Así mismo identificó varias especies de animales:

Se encuentran gran variedad de monos, osos, el jaguar o tigre americano, el tigrillo, el puma o león americano, puercoespines, erizos, zainos, venados, zorros, tatabros, guaguas, ardillas, armadillos, conejos. Entre las muchas aves y pájaros sobresalen el gigantesco cóndor, buitres, águilas, gallinazos, paujies, pavas, perdices, palomas, guacamayos, loros, cotorras, pericos, mirlos, cardenales, turpiales, carpinteros, alcaravanes, oropéndolas, tucanes, colibríes y otros de hermoso plumaje y melodioso canto. Entre los reptiles abundan las culebras destacándose entre ellas la inmensa boa traga venados, cascabel, coral, mapaná. Entre los anfibios abundan la gran bestia o tapir, la nutria, galápagos, tortugas, iguanas, insectos y langostas, avispas, abejas, hormigas, mariposas bellísimas, tábanos y mosquitos (Vinalesa, 1952, p. 21).

En su tránsito por las zonas más altas de la SNSM, Vinalesa apreció manadas de toros, ovejas y caballos salvajes que podrían estar reproduciéndose normalmente por las condiciones del ambiente y según el autor fueron dejadas por expediciones que buscaban colonizar la zona. En las zonas más altas, el misionero religioso pudo observar lagunas y cascadas, las cuales según su interpretación además de embellecer el paisaje, podrían ser utilizadas para abastecer el fluido eléctrico de los departamentos en donde se localiza la SNSM (Vinalesa, 1952).

Aunque las interpretaciones de Vinalesa están mediadas por sus concepciones religiosas y visiones de desarrollo sustentadas en la explotación de los recursos minerales y maderables, sus descripciones relacionadas con el componente físico de la SNSM y sus ecosistemas brindan una primera aproximación narrativa al conjunto de ecosistemas y elementos naturales que predominan en la SNSM. La multiplicidad de sus ecosistemas, su riqueza en fauna y flora sigue siendo reconocida a nivel nacional e internacional. Por este motivo, la SNSM se erige como una ecorregión capaz de presentar un mosaico ecológico (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020). En las partes bajas se nota la aridez de las costas del Caribe y en las zonas medias los bosques secos húmedos y tropicales evidencian la diversidad de plantas de fauna y de flora. En la parte alta, el sistema de páramo y las nieves perpetuas, son la fábrica del agua, donde se desarrolla la vida de la SNSM y con ella la de sus áreas circundantes (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

Así mismo, la SNSM se caracteriza por albergar un sin número de afluentes los cuales, al nacer en las partes altas, son las encargadas de mantener con agua las planicies, los valles y muchos de los municipios, corregimientos y veredas de los departamentos del César, Magdalena y la Guajira. De acuerdo con Parques Nacionales Naturales de Colombia (PNNC),

La vertiente norte tiene la mayor extensión con 5.900 km² y un volumen hídrico de 3.975 hm³, seguida de la vertiente sur-este que drena al río Cesar y tiene un área de 5.113 km² y un volumen hídrico de 2.591 hm³; y la vertiente occidental, la cual drena a la Ciénaga Grande de Santa Marta con 3.719 km² y con 3.790 hm³. La vertiente norte o del Caribe, incluye por extensión cuencas de los ríos Ranchería, Camarones, Tapias, Jerez, Ancho, San Salvador, Palomino, Don Diego, Buritaca, Guachaca, MendiHuaca, Piedras, Manzanares, Gaira, Toribio y Córdoba. Vertiente suroccidental, incluye ríos como Cesarito, Badillo y Guatapurí y la vertiente occidental, caracterizada por todas las corrientes que vierten sus aguas a la Ciénaga Grande de Santa Marta y comprende ríos como el Aracataca, Fundación, Tucurín, Sevilla y Frío entre otros (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020, p. 120).

Esta diversidad y riqueza natural ha sido protegida: con la Ley 2 del año 1959 se reconoció a la SNSM como Reserva Forestal¹⁶, constituyéndose en el año 1964 el Parque Nacional¹⁷ SNSM. Con la Resolución ejecutiva 292 de 1969 se estableció el Parque Nacional Tayrona (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

Por otro lado, con la Resolución Numero 2 de 1973, se marcó la Línea Negra o zona teológica de las comunidades indígenas de la SNSM. En esta resolución, se fundamentó la relevancia de los espacios o puntos concebidos como importantes, donde los mamos Iku, kogui y wiwa realizaban sus respectivas retribuciones y ofrendas. Entre el 25 y 29 de Julio de 1994 los mamos y autoridades de los cuatro pueblos de la SNSM realizaron un inventario de estos espacios, que se encontraban al interior de la Línea Negra, incluyendo nuevos puntos y se expidió la Resolución número 837 de 1995 que modificó la de 1973. Este texto legal consideró que:

Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta delimitan de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales radiales denominadas negras o de origen que unen accidentes geográficos o hitos considerados por ellos como sagrados como el cerro Gonawindua-pico bolívar, de tal manera que sus pagamentos en estos sitios garantizan el flujo de fuerzas espirituales entre ellos y el centro de la sierra trabajo espiritual que a su vez garantiza el equilibrio de la sierra nevada y el mundo en general (Decreto 1500, 2018, p. 4).

Por su parte en el año 2013, las organizaciones de los pueblos Iku, wiwa, kogui y kankuamo elaboraron un documento, en el que se recogen los fundamentos de la Ley de Origen. En el ejercicio de investigación, se revisaron los mapas codificados en los espacios sagrados y se realizaron una serie de recorridos entre los años 2013 y 2014 con el acompañamiento de funcionarios del Ministerio del Interior y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). La Corte Constitucional de Colombia en la Sentencia T 8492 del 2014 fundamentó que la Línea Negra se concibe como una zona de especial protección de acuerdo con el profundo valor espiritual y cultural que tiene para los cuatro pueblos de la SNSM, e insta a las entidades del Estado colombiano a salvaguardar en su conjunto todo el territorio (Decreto 1500 de 2018, 2018, p. 6).

¹⁶ Es un área del territorio nacional en la que se busca la protección, conservación y el manejo sostenible de los recursos maderables, del suelo, del agua y de la fauna y la flora. La Reserva forestal está regulada por la Ley 2 de 1959 (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, n.d.).

¹⁷ Es un área que pertenece a la jurisdicción del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia. En este aspecto su función se encuentra relacionada con la conservación de ecosistemas de especial importancia, los cuales albergan un sin número de especies. Estos ecosistemas pueden ser considerados patrimonio natural y cultural, razón por la cual se requiere la intervención estatal para la conservación ambiental. Con base en esto, en los Parques Nacionales Naturales está prohibida cualquier tipo de actividad extractiva o la modificación del entorno natural (Parques Nacionales Naturales de Colombia, n.d.-b).

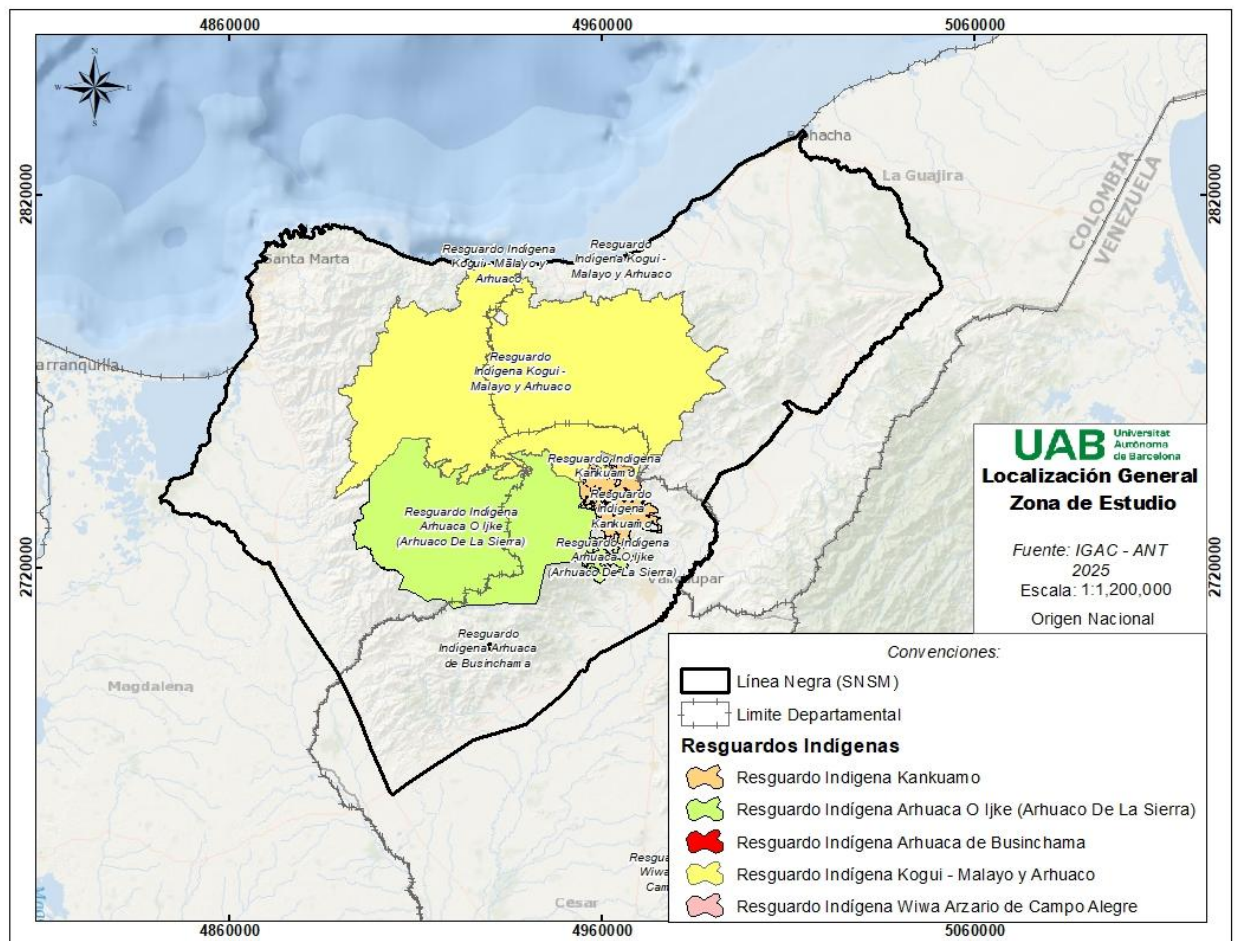
A raíz de este compendio legal y jurisprudencial, el 6 de agosto del año 2018 Juan Manuel Santos, quien fungía como presidente de la República de Colombia firmó y validó el Decreto 15000. Este documento, redefiniría los límites de la Línea Negra, ampliando en número el reconocimiento de los denominados espacios sagrados que en este caso contabilizó en 348. De acuerdo con el Decreto:

El sistema de espacios sagrados ordena y garantiza la vida del territorio ancestral de acuerdo con las prácticas ambientales, naturales culturales y espirituales de cada espacio dado desde los principios de origen. A nivel físico, los espacios sagrados toman la forma de elementos de la naturaleza como montañas, ríos, cerros, el subsuelo, entre otros, además de las comunidades de animales y plantas. Los vamos a ejercer en el cumplimiento de los mandatos de la ley de origen, los pagos hacen distritales y recolectan los materiales de uso tradicional (Decreto 1500 de 2018, 2018, p. 10).

Conforme se legitimaban todos los instrumentos legales para proteger los territorios y espacios sagrados de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, continuaban expidiéndose normas para proteger sus diferentes ecosistemas. Destacan la Declaratoria del santuario de fauna y flora los flamencos en el año 1977; el Decreto reglamentario del sistema de Parques Nacionales 622 de 1977 en donde se estableció que el Parque Nacional se complementa con la figura del Resguardo Indígena, razón por la cual obliga a las dos entidades territoriales a constituir un plan de manejo conjunto. En el año 1979 la SNSM obtuvo una nominación ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como reserva de la biosfera (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

Figura 2.

La Línea Negra y los cuatro Resguardos Indígenas de la SNSM



Elaboración: Luis Alberto Londoño, con base en información cartográfica del IGAC-ANT (2025b)

1.2 las(os) Ikus “arhuacos” y la localización de sus asentamientos en la SNSM.

Desde el siglo XVII se utilizó el nombre de Aruaco para referirse a todos los grupos prehispánicos asentados en la SNSM (Park, 1946). Mientras se fueron especializando los estudios en las diferentes zonas de la SNSM, se fueron distinguiendo los diferentes grupos que la habitan y se empezaron a evidenciar algunas características sociales, económicas y religiosas de los Cagba, Ika, Buntigwa, Sanha, entre otros (Park, 1946).

De acuerdo con Vinalesa (1952), los conquistadores y colonos españoles se refirieron a los pobladores de la SNSM como Iku, haciendo alusión a las palabras *Auro Huaco* que significaban huaca o lugar donde se escondía el oro. Por tanto, puntualiza que los pobladores de una zona de la SNSM se reconocen como Ikke, y se diferencian a través de la pertenencia a las castas o familias *Bintukua*, *Busin*, *Kasikive*, *Serankwa* (Vinalesa, 1952, p. 29). El antropólogo alemán Reichel- Dolmatoff (1991), señaló que el término Iku, suele relacionarse con *Arawak*, aunque pertenece a una familia lingüística que no existe en la SNSM. En este sentido, el uso de la denominación ika podría ser más conveniente.

En el año 2021, durante mi estancia de campo en la comunidad de Jimain, conversé con el profesor Juan Marcos Chaparro sobre los procesos de migración y asentamiento de las(os) Iku. Juan Marcos Chaparro me indicaba como, en las historias relatadas por los mamos y sus mayores anteriormente sus antepasados no se asentaron en un territorio fijo, ya que se encontraban en permanente movimiento. El tránsito continuo por este espacio era determinado por los ciclos agrícolas que en este caso los obligaban a permanecer un tiempo en las zonas bajas y otro en las partes altas de la SNSM en espera de las diferentes cosechas.

Bajo este entendido, los(as) Iku se establecieron en la zona sur occidental de la SNSM, mientras que en el norte se encontraban sus vecinos péibu o kogui (Vinalesa, 1952). Reichel-Dolmatoff (1991) expuso que los poblados(os) ika limitaban con los asentamientos kogui, Sanha y kankuamos(as), quienes habitaban en el pueblo de Atanquez en el suroccidente de la SNSM.

También el antropólogo estadounidense Willard Z. Park (1946) aduce un cierto nomadismo. Según él, el poblamiento y asentamiento de estos cuatro pueblos en la SNSM se fueron configurando a partir de la influencia del dominio colonial europeo. Antes de la colonia las familias seguían el ritmo estacional y se movían constantemente, tomando como puntos de concentración las casas ceremoniales, *Cansamarias* para las(os) koguis y *Kankwruas* para las(os) ika. En este caso, las(os) Iku comenzarían a concentrarse en los poblados de San Sebastián de Rábago y la zona alta del río Fundación, sobre el río Templado, al este de Atanquez.

Según Vinalesa (1952), los principales asentamientos de las(os) Iku se han concentrado sobre las cuencas de los ríos Ariguaní, Guatapurí y en los valles de Pueblo Bello, anteriormente conocido con el nombre de Pueblo Viejo. Asimismo, en el valle de Kurukate y los páramos de Adorimenina y Mamamankanaka. Por su parte, San Sebastián de Rábago se erigió como el centro político de su territorio, reconocido por las(os) Iku como Póuruba.

Allí la misión religiosa de los hermanos menores capuchinos instauró el orfelinato de las Tres Ave Marías¹⁸, sin embargo, en la época en la que se publicaron las notas etnográficas de Reichel-Dolmatoff, los capuchinos tuvieron que salir por la presión ejercida por los(as) Iku, quienes cambiaron el nombre de San Sebastián por Nabusimake. En ese momento, la población estaba dividida en dos sectores y la división espacial se trazaba a través de una línea construida por piedras y troncos de madera (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Reichel-Dolmatoff (1991) destacó que la mayoría de los poblados de las zonas bajas llevaban nombres de influencia española, como el caso de San Sebastián, en cambio en las zonas altas aún predominaban los nombres en lengua ika. Prosiguiendo con la descripción de los diferentes asentamientos, encontró que algunas familias Iku se refugiaron de la influencia de la misión capuchina en el nordeste más precisamente en los valles de los ríos Templado y Donachuí. Si bien en 1948 el valle del río Donachuí estaba poblado mayoritariamente por población Iku y kogui, las tensiones con los colonos se agudizaron como consecuencia de un incendio provocado por personas que habrían arribado de la población de Atanquez.

En inmediaciones de esta zona, Reichel-Dolmatoff identificó la población de Sogrome, constituida principalmente por la familia de Juan Bautista Villafañe. Desde esta comunidad se bifurcaban los caminos con rumbo a las tierras altas. El primer sendero conducía a Toromba, que en lengua ika significa “papas”. El segundo camino llegaba hasta un centro ceremonial kogui en la zona conocida como la Nevadita (Reichel-Dolmatoff, 1991).

La vertiente noroccidental de la SNSM sirvió de refugio para los koguis y los ika. Los Kogui se desplazaron hacia este lugar debido a las campañas de evangelización llevadas en el año 1875 por el padre Rafael Celedón. Los ika como se ha venido describiendo, arribaron a este lugar escapando de la misión capuchina. En el año 1946, cuando Reichel-Dolmatoff se encontraba viviendo en la comunidad kogui de San Andrés, conoció a un ika llamado Silverio Torres quien escapo con su esposa Francisca de los capuchinos hacia el año 1920. Al verse obligados a abandonar sus tierras, se asentaron en una finca localizada en el cerro redondo sobre el río Sevilla. Este fue el primer asentamiento Iku en la zona noroccidental de la SNSM (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Retomando la identificación de los asentamientos Iku en las zonas bajas y altas de la SNSM, Reichel-Dolmatoff pudo identificar en las tierras bajas más asentamientos y un mayor nivel de relación entre las familias. En cambio, en las tierras altas no logró situar asentamientos nucleados, solamente

¹⁸ Como se describirá, la misión religiosa de los hermanos menores Capuchinos se estableció en San Sebastián de Rábago en el año 196 donde constituyó un orfelinato que albergó a las niñas y niños Iku.

casas pequeñas construidas de piedras y alejadas entre sí. Ahí ingresaban más temprano a sus hogares para refugiarse del frío y permanecer toda la noche al lado del calor.

En la actualidad, de acuerdo con los procesos de formalización del territorio, la mayor parte de la población Iku se asienta en la zona occidental y suroccidental en el Resguardo Iku de la SNSM, el Resguardo Businchama y sus zonas de ampliación o recuperación. En menor medida en el norte, específicamente en las cuencas del río Palomino y Don Diego en el Resguardo Kogui Malayo Iku(MAPP/OEA, 2008; Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020). En la siguiente tabla se relacionan los nombres de cada uno de los centros poblados y asentamientos:

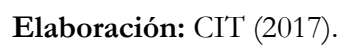
Figura 3.

Centros poblados y asentamientos Iku

CENTRO	ASENTAMIENTOS
Nabusimake, comprende las cuencas de los ríos Fundación y parte alta del río Aracataca	Nabusimake y sus sectores, Gamuke, Mamunkuna.
Jewrwa, hace parte de la cuenca del río Ariguani	Jewrwa, Zikuta, La Montaña, Bunywagueka
Gun Aruwun	Gun Aruwun, Isrwa, Jugaka, Sogrome, Jwano' swi, Aruamake, Piñimuke, Seynimin, Timaka, Ikarwa (Los Besotes), Umuriwa (La Mesa), Caminos de Tamacal, Seykun
Simunurwa, Businchama y zona de recuperación	Simunurwa, Businchama, Karwa, Birwa, Gunchukwa, Mamarwa, Seyarukwinguma, Costa Rica, Cuesta Plata, San Pablo, San Pedro, Seynawika, Mañakan, Seykurin, Kwanimun, Jimain,
Zona Magdalena	Gunsey, Ko'chukwa, Windiwa, Umuke, Río Piedras, yeiwin, Singuney, Kankawarwa, Kantinurwa, Gunmaku, Dwanawimakú, Serankwa, Yechikin, Maránchukwa y Garwan en el Resguardo Arhuaco de la Sierra. Para la salida al mar, dentro del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco están los asentamientos de Katunsama, Bunkwimake, Kandumake, Jiwa y Seykwanamake.

Fuente: Parques Nacionales Naturales de Colombia (2020, p.103)

Territorio Iku 2017



Para el año 2017, con base en los datos extraídos de la Empresa Promotora de Salud Indígena Dusakawi EPSI, se estima que la población Ika era de 50.000 personas (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020, p. 103). Estos datos se contrastan con la última actualización censal realizada en el año 2018 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en donde se registraba un total de 34.711 personas reconocidas como pertenecientes al pueblo Iku (DANE, 2019, p. 19).

En definitiva, aunque los estudios etnológicos sobre los(as) Iku se comenzaron a especializar desde el Siglo XIX, y no quedan mayores registros del período previo, sabemos que la conquista y colonización ibérica trajeron consigo la concentración de la población y las progresivas constituciones de asentamientos en las tierras altas y bajas de la SNSM. En este mismo sentido, los desplazamientos de familias asentadas en Nabusimake en la primera parte del siglo XX, quienes tuvieron que salir hacia otras regiones para evitar a la misión capuchina, determinaron el proceso de poblamiento de otras zonas en donde según los primeros registros etnológicos no transitaban los(as) Iku. Esta expansión demográfica, como se verá más adelante, se concibe como una estrategia de recuperación territorial, capaz de ir avanzando en la compra de tierras, buscando ampliar de esta manera los territorios colectivos formalizados con los títulos de los Resguardos Indígenas.

1.3 Organización política, económica y sociocultural del pueblo Iku

Con la constitución de los centros poblados y los asentamientos, se establecieron las pautas de conducta y relacionamiento social, político y económico al interior del espacio habitado. A raíz de este fenómeno, los(as) Iku fueron cumpliendo a cabalidad los ordenamientos dejados en una “ley natural”, cuyos códigos permanecieron inscritos en los diferentes elementos de la naturaleza: las montañas, las piedras, los ríos, los árboles. Los mamos fueron los encargados de transmitir los conocimientos que habían sido dejados por sus madres y padres originarios(Ortiz, 2005).

Para los observadores externos como el padre capuchino Vinalesa (1952), el respeto profesado por los Iku hacia la naturaleza era de admiración. Según el misionero, las(os) Iku son organizados debido a que su sistema social se constituye en torno a una religión, su vida está llena de religiosidad. Están sometidos a una Ley divina cuyo cumplimiento se determina por una continua vigilancia de los mamos. Por tanto, veneran al Dios bueno y temen al Dios malo y sus espíritus.

De acuerdo con Vinalesa, las(os) Iku respetaban todas las formas de vida, hasta la de los seres “inanimados” como el agua y las piedras. Se sorprendía al ver como al tener que matar algún ser vivo especialmente por su peligrosidad, lo ofrecían a un Dios. Por ejemplo, mencionaba que al León lo

conocían como el hermano de todos, porque según las historias reproducidas oralmente, describían como los felinos convivían armónicamente con los(as) Ikus. En este mismo sentido, resaltaba el buen trato que le dan a sus animales de carga. Por otro lado, Vinalesa evidenciaba como se proveían de la leña de árboles caídos, nunca lo cortaban. El misionero religioso, describía en sus relatos la manera tan especial en la que los(as) Iku veneraban las piedras, el agua, el fuego (Vinalesa, 1952).

Quizás lo que más le sorprendió al misionero capuchino, fue la manera en la que los(as) Iku adoraban a las montañas y las lagunas, las cuales le decían “albergaban a toda clase de espíritus”. Para sorpresa de Vinalesa estos seres continuaban con vida, porque podían comunicarse con los mamos. Por este motivo, le rendían un culto sagrado a sus montañas. Los padres creadores están simbolizados en las montañas y las madres primigenias están simbolizadas en las lagunas (Vinalesa, 1952).

En opinión del antropólogo alemán Reichel-Dolmatoff (1991), la transformación del espacio para los(as) Iku se comprende a través de la modificación de su paisaje, el cual construyen de manera mítica. Cada lugar se vuelve especial, cada montaña alberga un padre o una madre, cada laguna se convierte en aquel palacio acuático de los personajes femeninos y las cavernas se constituyen como las puertas de entrada a otros mundos. Cada elemento que se encuentra en el espacio vivenciado por los(as) Iku tiene un sentido:

El paisaje entero está impregnado de la viva presencia del pasado, desde la creación del universo hasta el recuerdo de un abuelo recién fallecido; desde las hazañas de la mitología heroica hasta las reminiscencias de los ancianos que todavía cuentan de las guerras civiles, de episodios del siglo pasado cuando aún habían mamos que podían transformarse en jaguares (Reichel-Dolmatoff, 1991, p. 164).

La historia de las(os) Iku se ve representada en este espacio, el paisaje es un código o un mapa desde donde se identifican cada uno de los movimientos que en este sentido dieron vida a este paisaje - en un sentido paralelo a como Fernando Santos (1998) lo ha descrito para la Amazonía -, a este universo de la tierra representado y simbolizado por los(as) Iku. Como se ha descrito, la interpretación de todas estas relaciones y de las pautas inscritas en estos códigos se ven materializadas en la propia vida de las(os) Iku. Desde el mismo nacimiento, se debe cumplir con la Ley natural o de origen (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Tal como lo plantea Reichel-Dolmatoff, los(as) Iku compran a los niños, esto quiere decir que al dirigirse hacia donde el mamo, le piden que éste haga sus respectivas ofrendas a la madre universal para que ella les conceda un hijo. Dos semanas antes del parto, la madre y el padre del bebé deben ir a “confesarse” a dónde el mamo. El hombre debe hacerlo públicamente en el centro ceremonial y la

mujer lo debe hacer cerca de la casa del mamo. Luego de esto, la pareja entrega su ofrenda, pequeñas motas de algodón manchadas con la sangre de la última menstruación de la madre. El mamo las deposita en un lugar determinado, en el que le pide a los ancestros por la suerte de la madre y el padre, así como el hijo por concebir (Dolmatoff Reichel, 1991).

El parto se lleva a cabo en la casa a veces con la presencia del marido y con la asistencia de otras mujeres. La posición en la que nazca el niño indicaría su futuro. La madre pone la placenta y el cordón umbilical en un pequeño totumo, lo tapa muy bien y se lo entrega al Mamo, quien, al enterrarlo en la orilla de un riachuelo, lo tapa con algunas piedras. De ahí en adelante, este niño o niña estará conectado(a) directamente con el lugar. En caso de enfermedad, el mamo tendrá que ir a depositar cualquier material en el sitio en donde reposan los elementos gestacionales. Al día siguiente del parto, la mujer debe ser acompañada por el mamo al río, donde se bañará. A su regreso, la madre debe darle al bebé su primer seno y dejar caer al suelo unas gotas de leche. El ritual del bautizo se lleva a cabo una semana después. El mamo danza con el bebé, luego lo entrega el padre quien también debe bailar con su hijo, finalmente el mamo toca los labios del bebé atrayendo con esto la abundancia; posteriormente le asigna su nombre (Dolmatoff Reichel, 1991).

Como vemos, los niños menores deben recibir del mamo su primera comida sólida. Cuando los varones van creciendo, y empiezan a manifestar sus primeras conductas sexuales, el mamo puede entregarles un pequeño calabazo que simboliza la potencia sexual juvenil. En el caso de las mujeres, la primera menstruación debe recogerse en un algodón para entregarla al mamo, quien posteriormente la usará en su embarazo. Con relación a la iniciación y formalización de la madurez, los jóvenes hombres reciben por parte del mamo un calabazo más grande, conocido con el nombre de *Yoburú* (poporo). Con este objeto, el joven al ser reconocido en la comunidad como hombre adulto se puede matrimoniar.

Siguiendo lo descrito por Park (1946), en el momento en el cual el joven tiene la edad para casarse debe consultar con el mamo, quien se reúne con los mayores de la comunidad para determinar la idoneidad del matrimonio. En esta época, dependía del grado del parentesco, si los linajes no eran compatibles el joven debía convivir en la casa del padre de la mujer prestando su servicio durante un año. Durante este periodo no podían tener relaciones sexuales. Al consumarse el matrimonio, los recién casados podían tener intimidad De acuerdo con Park:

Among the Ica, the couple is attended by an assistant to the priest, who is present during the first intercourse, and the bride must place one of the charm stones under her anus during the act in order to ward off the potentially evil spirits. After 2 nights, the couple returns to the

priest, who delivers a lecture on their duties as husband and wife. Thereafter, intercourse must take place outside¹⁹(Park, 1946, p. 882).

Con el matrimonio, se iniciaría una nueva fase en el ciclo de vida Iku, la constitución de la familia. El núcleo familiar se distinguía por ser bilateral (Park, 1946). Además de esto, se caracterizaba por la asignación de una porción de tierra, la cual según Vinalesa contaba con los siguientes elementos:

Una pequeña vivienda; un rancho para depósito de comestibles y utensilios; un telar con los enseres necesarios para hilar y tejer; una pequeña huerta en tierra fría; una huerta en tierra templada o caliente, para el cultivo del plátano, del maíz y de la caña de azúcar; cuatro o cinco ovejas que le producen lana para su vestido; unos dos güeyes para el acarreo de sus productos; unas pocas herramientas de labranza. Ollas, calderos y otros artefactos de cocina. Y algunas pieles de animales que utilizan de asientos y de camas (Vinalesa, 1952, p. 32).

En cuanto a la vestimenta de los(as) Iku, se describe como los hombres llevan vestidos de lana y las mujeres telas de algodón. Los vestidos de los hombres son tejidos por ellos mismos. Cuando el hombre recibe el poporo comienza a llevar un gorro llamado tutusome. Los hombres cargan una serie de mochilas tejidas por las mujeres con lana algodón o fique cada una de estas mochilas tiene su uso y función particular²⁰ (Vinalesa, 1952).

Cabe destacar, que los hombres almacenan la hoja de coca en su mochila. El puñado que sacan con sus tres dedos es la porción de hojas que mastican. El saludo entre los hombres consiste en sacar un puñado de hojas de coca de la mochila para introducirlas en la otra mochila de la persona que están saludando. Utilizan la cal para extraer las propiedades del *Ayu* (hoja de coca), la cual obtienen a partir de la quema de las conchas marinas las cuales reposan en el *Yóburu* (poporo). El poporo cuenta con un pequeño palillo llamado *Sokane*. Los Iku mojan con saliva su sokane y al introducirlo en el poporo, sacan un poco de cal. Posteriormente introducen el palillo en la boca para mojarlo con las hojas de coca que ya están masticando (Vinalesa, 1952).

Vinalesa asegura que los hombres también consumen tabaco, mastican *Ambira*, producida a partir de la cocción lenta de las hojas maduras de tabaco. De acuerdo con los testimonios reunidos por Vinalesa, el consumo de la hoja de coca y el tabaco además de servir de alimento los ayuda a

¹⁹ Traducción propia: Entre los Ica, la pareja es asistida por un ayudante del sacerdote, quien está presente durante el primer acto sexual, y la novia debe colocar una de las piedras encantadas bajo su ano durante el acto con el fin de alejar a los posibles espíritus malignos. Después de dos noches, la pareja regresa ante el sacerdote, quien les da una lección sobre sus deberes como esposo y esposa. A partir de entonces, las relaciones sexuales deben realizarse fuera.

²⁰ La descripción detallada de la función particular de cada mochila, se precisarán en los capítulos III y VI.

trabajar y caminar por largas horas y en largas distancias. Cabe destacar que las mujeres no pueden masticar el *ayn* ni la *ambira* (Vinalesa, 1952).

En este aspecto, la asignación de los roles al interior de esta unidad doméstica, estaban claramente definidos y se caracterizaban por la condición de aceptación y obediencia de los designios de su ley, acatando cada una de sus prohibiciones, mayoritariamente impuestas a las mujeres. Por ejemplo, ninguna mujer puede tomar parte en las reuniones concebidas por los hombres. Así tuviera que llevarle la comida a su esposo que se encuentra en la Kankwrua (casa ceremonial) debe quedarse en la puerta esperando hasta que su marido saliera de este lugar (Vinalesa, 1952).

Continuando con los ciclos de vida, Vinalesa describe como las(os) Iku le atribuyen a los blancos y a Ikanusi (el Dios malo) sus enfermedades. Si la enfermedad es muy grave, se van amarrando los animales que se han de matar para atender la fiesta del velorio. En el estado agónico del enfermo se lo saca en la casa para que el Dios bueno lo reciba y sobre todo para que no fallezca en su casa dejando en ella un espíritu negativo (Vinalesa, 1952).

El mamo, al intentar encontrar conexión con su divinidad, le dice al moribundo que cuando se encuentre con esta divinidad, no le vaya a contar nada y tampoco diga los nombres de nadie para que no los vaya a llamar. Cuando fallece el enfermo, el mamo se encarga de sus cuidados. Antes de que se enfríe lo sientan en un banquillo de madera, le cubren la cabeza con el gorro, le ponen el poporo y lo preparan para ser enterrado, mientras tanto las mujeres atizan el fuego y otras comienzan a cocinar. En cuanto a los procesos mortuorios de los mamos me gustaría traer a colación lo que describe textualmente Vinalesa:

Los ponen sentados sobre un banquillo y en disposición de poporear, teniendo en sus manos la calabacita y las hojas de hayú. Cierran luego la boca de la cueva con una paredilla. Con el fin de que al echar la Tierra para rellenar la fosa no caiga aquella sobre el cadáver. Y para perpetuar el recuerdo del muerto clavan verticalmente sobre el sepulcro una o varias piedras del río. Procuran escoger para esto piedras alargadas y hacer posibles que tengan forma cilíndrica. Para los Ikus, el sepulcro de sus antepasados es cosa sagrada y no permiten que sean violados; pero especialmente veneran los que son muy antiguos y también los de sus jefes (Vinalesa, 1952).

Con respecto a los aspectos relacionados con la economía familiar, Park (1946) sostiene que los pueblos de la SNSM dependen de la agricultura de subsistencia. La agricultura precolombina fue modificada solamente por plantas extranjeras como la caña de azúcar y el banano. Los principales cultivos de subsistencia son: la yuca, maíz, papas, arracacha, plátanos, caña de azúcar, malanga, ajos, frijoles, aguacates, naranjas.

En cuanto a los(as) Iku, Park afirma que no permanecían mucho tiempo en sus cultivos, tampoco extendieron las siembras de la caña de azúcar, razón por la cual debían comprar la panela. La agricultura dependía de la rotación de los suelos; los Ikus mojaban ocasionalmente el suelo. Mujeres, hombres y niños trabajaban juntos las parcelas, propiedades individuales. Mientras los hombres limpiaban el terreno, las mujeres y los niños cosechaban los cultivos. Los Iku solían recolectar algunas plantas silvestres. Se reconocían otros cultivos, que incluían algodón, agave, coca, tabaco y café. La caza y la pesca no eran consideradas como prácticas comúnmente realizadas por los(as) Iku. En esta descripción se identificó que las familias asentadas sobre la cuenca del río Donachuí tenían ovejas, cerdos, pavos, pollos y algunos perros.

Siguiendo las notas etnográficas de Reichel-Dolmatoff, los(as) Iku combinaron la agricultura de subsistencia con algunos cultivos comerciales como el café, la cría de ganado y cerdos en muy pequeña escala y la producción de panela. Algunos de ellos tenían animales de carga como burros y caballos. Además, tenían cabras, ovejas y gallinas. En las tierras altas, el único producto cultivado era la papa, también sembraban ajo el cebollín. Se destaca, como en estas zonas las hierbas medicinales eran abundantes. En este caso, en algunas ocasiones se utilizaban para uso casero y en otras se comercializaban en Valledupar o Fundación. En los páramos había ganado, a diferencia de las zonas templadas las reses se dispersaban por el lugar, raras a veces se acorralaban y muchos casos eran vendidas a los colonos utilizadas para el consumo familiar (Reichel-Dolmatoff, 1991).

La alimentación en las tierras frías se complementaba con los productos de las tierras templadas algunas familias se desplazaban por temporadas a estas zonas donde tenían sus casas y cultivos. Allí reunían la producción que recogían y retornaban a las tierras altas. En la zona templada, recolectaban panela, plátano frijoles, entre otros productos. Según Reichel-Dolmatoff, aunque esto se podría identificar como una trashumancia, este proceso no estaba organizado, ni planificado. Las personas se movilizaban de las tierras altas a las bajas y viceversa de acuerdo con las necesidades que tenía, ya fuesen económicas o por aspectos relacionados con la salud. Por ejemplo, era muy común que en las zonas altas las personas pudieran enfermarse de los pulmones, razón por la cual debían bajar a las zonas más templadas para recuperarse (Reichel-Dolmatoff, 1991).

Hoy, las actividades económicas de las(os) Iku se caracterizan por ser unidades productivas dispersas, debido a que las familias se encuentran asentadas en los diferentes pisos térmicos de la SNSM. Esta particularidad, diversifica los productos agrícolas, asegurando de este modo la apropiación de todo tipo de alimentos. Se debe indicar que cada una de estas actividades productivas, se fundamentan en la Ley de origen, y es a partir de su cumplimiento donde se realizan las siembras y

cosechas, definidas por el calendario solar, lunar y estelar (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

En cuanto a la organización política, y como se ha venido describiendo, la principal autoridad recae sobre la figura del mamo. Aunque bajo la influencia española cada pueblo tuvo un jefe o comisionado secular, las decisiones siempre fueron consultadas con los mamos (Park, 1946). El gobierno Iku estaba precedido por una autoridad que observaba el cumplimiento de las leyes y las costumbres. Este gobierno estaba constituido por un determinado número de mayores escogidos entre los más sabios y viejos. La autoridad principal presidía las reuniones y se encargaba de dar solución a todos los asuntos determinados por su grado de importancia. Dictaba las leyes, castigaba y perdonaba. En el seno de este gobierno, se escogían algunos jóvenes, quienes acompañaban al jefe principal en todas sus tareas. Más allá de su función secretarial también fungían como los mensajeros que daban aviso a toda la comunidad de las decisiones tomadas (Vinalesa, 1952).

Si bien se evidencia la importancia de esta forma de gobierno, se debe precisar que todas las deliberaciones y resoluciones estaban influenciadas por los mamos, quienes en palabras de Vinalesa participaban de manera activa en cada una de las etapas de vida de los(as) Iku. En este sentido acompañaban los procesos de la vida conyugal, asignaban los nombres a sus hijos, etc.

Para ser mamo se requería una estricta preparación. De acuerdo con Vinalesa, *Seikuku* (espíritu de los mamos) se manifestaba cuando el aprendiz comenzaba a controlar su dieta alimenticia, en la que debía eliminar el consumo de sal y alimentarse con los productos cultivados en la tierra Iku. La importancia de un mamo radicaba en el nivel de reconocimiento de su trabajo, si sus interpretaciones o adivinaciones eran efectivas comenzaría a tener mayor grado de importancia a nivel interno. En este aspecto, se distinguían los mamos menores, de los mamos mayores o jefes supremos (Vinalesa, 1952).

Los mamos habitaban en las casas ceremoniales conocidas con el nombre de Kankwrua, de forma circular, con techo puntiagudo y paredes cubiertas de paja. En este lugar, se escuchaban los secretos y las confesiones de las personas. Según Vinalesa, en la casa del mamo habitaba el espíritu del Dios llamado *Kario Kúkui*. Al interior de la Kankwrua el mamo debía velar porque el fuego sagrado, localizado en el centro de la casa ceremonial nunca se apagara (Vinalesa, 1952).

Como indica Reichel-Dolmatoff, si bien, las *kankwruas* mantienen un complejo simbolismo religioso, su función se ha convertido en ciertas ocasiones en un espacio público compuesto por hombres en donde se debaten asuntos del orden administrativo de la comunidad. El autor basa sus relatos en su experiencia cuando vivió en la comunidad de Serankwa. En este sentido, identificó tres posibles causas relacionadas con este fenómeno, la primera relacionada con el mestizaje, la segunda

propiciada por la influencia de la misión capuchina y la tercera por el incremento de la participación política de los(as) Iku en los escenarios locales, regionales y nacionales .

En este caso, se evidenció la progresiva politización de los(as) Iku en un ambiente de cambio y de transformación. Al parecer antes de la llegada de los misioneros capuchinos la representación política se repartía entre los mamos y algunos jefes locales designados como comisarios. En las reuniones documentadas por Reichel-Dolmatoff, muchos(as) líderes con conocimientos jurídicos, médicos, educativos y el majeo del castellano, empezaron a tener un grado de representación y aceptación mayor en estos espacios.

En el momento de sus observaciones, Reichel- Dolmatoff comprobó un grado de descoordinación entre los poderes políticos Iku, representados en el mamo y el comisario. Estas observaciones se daban en un contexto en donde los Iku estaban buscando mayor representación política para defender su territorio ante los diferentes organismos gubernamentales (Dolmatoff Reichel, 1991).

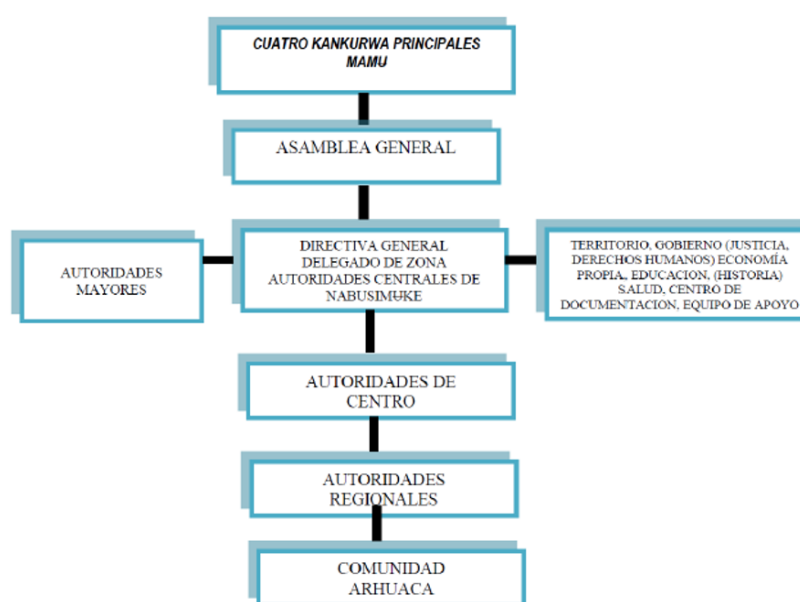
Con la constitución de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) alrededor de 1978 se consolidaron una serie de cambios al interior de la estructura interna de gobierno Iku: las kankwruas se consolidaron como los centros donde se da cumplimiento a la Ley de Origen. Se reconocen cuatro Kankwruas principales: *Numaka*, *Tirugueka*, *Seykúmake* y *Gwi'gaka* (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

La segunda instancia de esta estructura política, recae en la Asamblea General, donde se legitima la elección del Cabildo gobernador o representante legal de la CIT, el cual es elegido por los mamos en las cuatro kankwruas principales (Torres Hermes, 2004). De acuerdo con Hermes Torres (2004), con la instauración de la Asamblea se suprimieron las figuras de autoridad impuestas por el Estado colombiano. Se canceló el puesto de corregidor, se suprimió la corregiría y se eliminó el cargo de inspector de policía. Por lo tanto, a la Asamblea general debían asistir las poblaciones de las cuatro zonas del territorio Iku, más la zona de ampliación, que aún sin estar ubicada dentro del Resguardo, se encuentra al interior de la Línea Negra. De la zona oriental se identifican las comunidades de Gun Arwun, Seynimin, Arwamake, Donachuí, Isurwa, Jugaca, Birwa y Sogrome . De la zona occidental: Simonorwa, Karwa, Bunjwageka, Gamake, Sey U'muke, Sey Arukwingumu, Jerwa y Zikuta. De la zona occidental: Windiwameyna y Ko chukwa (Busin). De la zona central: Jechikin, Nabusimake, Makogeka, Kurakata, El Pantano. De la zona de ampliación: Gunchukwa, Muñukun(Torres Hermes, 2004, p. 25). La presencia de estas comunidades y su población indica que se cuenta con la mayor parte de las regiones del territorio, razón por la cual se puede deliberar y tomar decisiones.

La tercera dependencia está compuesta por la Directiva general, conformada por el Cabildo gobernador, el secretario y el Fiscal; un delegado de cada zona y las autoridades centrales de Nabusimake. En este mismo nivel, se identifican las autoridades mayores y los comités de Territorio, gobierno, derechos humanos, economía propia, educación y salud. En las etapas posteriores se encuentran las autoridades de los centros: Nabusimake Jewrwa, Simonorwa, Gun Aruwun y Kunkawarwa (Magdalena); las autoridades regionales y la comunidad de Nabusimake. Cabe destacar que las autoridades se encuentran conformadas por un Cabildo, comisario, secretario, cabo, semanero mayor y semanero menor (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020).

Figura 5.

Estructura organizativa del Pueblo Iku



Nota. (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2020, p. 86)

La CIT necesitaba reformarse en torno a lo político-administrativo. En este sentido, se constituyó una oficina en la ciudad de Valledupar para mejorar la relación con otras entidades del Estado colombiano y organizaciones no gubernamentales. Esta organización debía recuperar lo que la EPSI Dusakawi y otras organizaciones, como la Fundación Prosierra, le habían arrebatado. En muchos casos se llegó a hablar en nombre de Dusakawi y no de la organización Iku, la CIT. Por lo

tanto, se reescribieron los estatutos con el fin de renovar y profesionalizar a la organización, la cual debía establecer relaciones fuertes con la institucionalidad para el fortalecimiento de las comunidades. En este aspecto, se planteó el reconocimiento del grupo de acompañamiento de la mesa directiva, compuesto por técnicos y profesionales, quienes determinarían la forma de acompañamiento de las decisiones del cabildo gobernador.

A manera de conclusión, se pueden apreciar de manera general algunas de las particularidades que determinan o diferencian al pueblo Iku de los tres pueblos indígenas cuyos territorios se encuentran contenidos en la Línea Negra al interior de la SNSM. Cabe destacar la importancia que la SNSM ejerce sobre los cuatro pueblos, quienes la conciben como su madre, su casa sagrada. De su defensa y protección depende la propia existencia de los(as) Iku, Koguis, Wiwas y Kankuamos. Es por esto, que sus reivindicaciones blindan legalmente a la SNSM y a los espacios sagrados, son determinantes para que el equilibrio territorial continúe preservando la biodiversidad de este territorio, en el cual también se han instituido instrumentos para la protección medioambiental de los ecosistemas.

Como se describió, al constituirse cada uno de los centros poblados y asentamientos, las(os) Iku han venido cumpliendo las normas de su Ley de Origen, la cual antepone por encima de cualquier acción el respeto físico y espiritual por la naturaleza y cada uno de los elementos que se encuentran en este territorio. Cada acción, organización u interacción con este espacio, se ve mediado por el cumplimiento de esta ley.

Por más descripciones, representaciones o valoraciones concebidas a partir de las miradas religiosas o etnográficas sobre los(as) Iku, cada elemento de lo descrito evidencia la inherente ligazón entre la población y su entorno, así como las relaciones que allí se tejen. Desde los diferentes ciclos de vida hasta los procesos organizativos de las(os) Iku, estarán presentes los mamos, quienes seguirán siendo las autoridades centrales por más procesos de profesionalización y modernización de la organización política Iku que se están dando.

CAPITULO II. TEJIDOS CONCEPTUALES Y ESTADO DEL ARTE

En el marco del trabajo de campo recaudé un sin número de narraciones y acompañé procesos rituales de agradecimiento a los sitios sagrados en la comunidad Iku de Jimain. Documenté aquellas visiones y sentimientos que se materializaban en los momentos en los que se hablaba o se visitaba un lugar específico. Sobre todo, cuando este espacio era reconocido como el sitio en donde reposaba el espíritu de un padre o una madre de algún elemento de la naturaleza, ya fuera agua, fuego o tierra.

Como se describirá en los capítulos III, VI y VII, estos lugares son concebidos como puntos de conexión y del mantenimiento y protección de esta red depende el equilibrio de la SNSM. En muchas ocasiones, estos espacios fueron transgredidos, razón por la cual debían ser restaurados o el territorio se desequilibraría. Esta manifestación concebida como negativa, pone de manifiesto la inevitable consecuencia del daño y afectación de estos lugares sagrados.

Para comprender conceptualmente esta relación, desarrollaré un marco teórico interdisciplinario donde se articulan conceptos de la antropología, la geografía crítica y las epistemologías de los Pueblos Indígenas latinoamericanos. Todo esto, para precisar cómo se entenderá el estudio del territorio Iku desde un enfoque holístico, capaz de evidenciar las relaciones cotidianas que se producen en un espacio determinado. Detallando, de esta manera, cómo se comprenden las diferentes relaciones sociales al interior de este territorio, en el que las entidades naturales adquieren un poder de agencia capaz de determinar la continua formación, deformación y reconstrucción del espacio y sus límites (Stengers, 2005).

Pretendo entender, por qué es necesario reconocer las concepciones que tienen las(os) Iku de Jimain sobre su territorio donde, en palabras de Viveiros de Castro (2004), el antropólogo debe identificar las múltiples perspectivas de las naturalezas que se vivencian en un espacio determinado. A partir de allí, y al ubicar estos conocimientos, el análisis busca proponer una traducción inequívoca (o controlada) de los vínculos que las(os) Ikus de Jimain establecen con su entorno.

Desde esta perspectiva, la labor crítica de la antropología no se centra sólo en establecer comparaciones para esbozar planteamientos generalizados, sino en traducir modos de pensamiento que responden a lógicas distintas. Tal ejercicio implica reconocer que existe una “equivocación” (en el sentido señalado por Viveiros de Castro y expuesto más adelante) inherente cuando se emplean términos aparentemente comunes entre culturas, pues no remiten a los mismos significados ni experiencias. Asumir esta equivocación no busca corregirla, sino atenderla como oportunidad para que emerjan otras formas de conceptualización, permitiendo que la diferencia amplíe los marcos de

comprensión antropológica. A partir de la traducción “equivoca” se pueden captar aquellas percepciones de las(os) Iku sobre el territorio, la territorialidad, sus ontologías y la forma de defenderlas ante los riesgos provocados por las intervenciones externas .

Conforme a esto, presentaré de manera general los ejes conceptuales desde donde se abordará la problemática planteada. En este caso, debo subrayar la importancia de considerar herramientas de la geografía crítica, especialmente los postulados de Henry Lefebvre (1974) y Milton Santos (2000) sobre la categoría del espacio. Así mismo, trabajaré con el concepto de territorio estudiado desde la misma geografía crítica con los aportes de Bernardo Mançano Fernandes (2008). Al concebir el análisis de la categoría del territorio desde los estudios antropológicos (Blaser, 2019; Descola, 2004; Escobar, 2010; Ingold, 2002; Vasco Uribe, 2002, Surrallés, 2004 y Ventura, 2004) , abordaré la discusión de la percepción del entorno (Ingold, 2002) y las ontologías relacionales (Blaser, 2019; Descola, 2001; Escobar, 2015; Ventura, 2004), donde se sitúan las epistemologías de los Pueblos Indígenas latinoamericanos, en torno a la apropiación subjetiva del espacio y su defensa (García Hierro, 2009; Surrallés, 2009; Viveiros de Castro, 2004).

La discusión teórica que se desarrolla a continuación permitirá precisar la tipología de los territorios descrita por Fernández (2008) y las tensiones generadas al interior de los “territorios de la gobernanza”, donde se constituyen los “territorios de la resistencia” producidos a través de las experiencias, perspectivas y creencias de las comunidades locales, que no separan la dimensión natural de la social (Descola, 2001; Surrallés, 2009). Estos ejes conceptuales resultan clave para entender cómo el territorio Iku está compuesto de sentidos materiales, simbólicos y espirituales. En este marco, el reconocimiento de las disputas permanentes por el significado y su control, junto con las formas de vida relacional que lo configuran, facilitarán la problematización de la categoría central del trabajo y orientarán la construcción metodológica. Así, se abre una ruta reflexiva para rastrear la información con relación al objetivo central de esta tesis.

A partir de esta aproximación teórico-conceptual busco integrar la revisión del estado de la cuestión relacionada con aquellos aportes historiográficos, académicos e institucionales que se han venido concibiendo sobre la SNSM y el pueblo Iku. A la luz de estas contribuciones, se irán definiendo los marcos contextuales de este trabajo en los cuales se registraron las intervenciones externas reconocidas por mis interlocutoras(es) Iku (colonización española; misiones religiosas, conflicto armado y desarrollo de proyectos de infraestructura), y que han sido representadas desde las crónicas, la academia y la institucionalidad (estatal y religiosa).

A través de este panorama, se podrá evidenciar cómo ha venido primando una lógica de comprensión unilineal externa y de dominio en el que los territorios han sido pensados a partir de las diferentes políticas de ordenamiento territorial colombiano (Borja, 1996), en los cuales los territorios distantes han sido nombrados como salvajes (Serge, 2005), desconociendo, las múltiples formas de habitar, sentir y apropiar los espacios (Escobar, 2015).

Como veremos, este capítulo busca sentar las bases para proponer un diálogo entre los diferentes conceptos (espacios, territorios, territorialidades, percepciones y ontologías relacionales) y las traducciones equívocas (Viveiros de Castro, 2004) recabadas a lo largo de mi trabajo etnográfico en la comunidad Iku de Jimain en la SNSM. Con los elementos recogidos en este capítulo, intento construir un marco interpretativo que haga visible la dimensión contextual, sensible, simbólica y ontológica del territorio Iku. Esto en el marco del estudio de caso centrado especialmente en las diferentes visiones recaudadas en la comunidad de Jimain sobre el territorio, los lugares sagrados y la enfermedad territorial.

2.1 Precisiones conceptuales sobre el espacio y el territorio

Para comprender como se percibe el territorio y la enfermedad territorial en la comunidad Iku de Jimain, se hace necesario hacer una revisión de los conceptos de espacio y territorio. Si bien estas categorías se han venido comprendiendo como sinónimos, se deben identificar las diferentes discusiones que en algunos casos sitúan al espacio como un contenedor de las acciones humanas y en otras como un área que evoluciona, no es fija y se transforma a partir de las diferentes relaciones (humanas y no humanas) que se tejen en su interior. Según esta última interpretación, es en el espacio en donde se concibe el origen de cualquier territorio.

Para la presente investigación, debo distinguir estos dos conceptos con el fin de comprender la forma en la que las(os) Iku se apropiaron de su espacio dándole un sentido particular. En otras palabras, poder comprender cómo constituyeron su territorio, así como la forma en la que lo representan y transforman a partir de cada una de las vivencias y sentimientos evocados en torno a su protección material y espiritual.

El concepto de espacio en el campo de la geografía y la economía política, principalmente en las discusiones promovidas desde el marxismo, se ha venido concibiendo como un objeto medible que puede ser cuantificable o sencillamente servir de medio para la consecución de las diferentes relaciones productivas (Santos, 2009). Esta concepción se fue transformando progresivamente desde la década de 1970 en el seno de la geografía, donde la variable del espacio comenzó a tener mayor

protagonismo. De esta manera, empezó a ser vista como un objeto transversal de los estudios geográficos (Ramírez Velázquez, 2020).

Así lo reconocería el geógrafo colombiano Ovidio Delgado (2003), quien describió esta transición del pensamiento geográfico frente al estudio del espacio. La reflexión en torno a la evolución del pensamiento geográfico contemporáneo permitió establecer cómo la disciplina ha transitado desde una concepción empírico-cientificista del espacio hacia enfoques que subrayan su carácter social, político y simbólico. La llamada revolución cuantitativa implicó la incorporación del positivismo lógico en la geografía, dando lugar a una visión del espacio como entidad concreta, vinculada al espacio físico del planeta tierra.

Este enfoque privilegió el análisis de patrones espaciales como la localización industrial, los usos del suelo y la distribución de los asentamientos humanos, buscando establecer modelos y leyes generales de un orden espacial. Dichos modelos buscaron precisar los movimientos de personas, mercancías e información entre los centros urbanos de distinto rango, evidenciando una mirada planificada sobre el espacio. Sin embargo, desde la década de 1970, esta geografía “científica” comenzó a ser cuestionada por su distanciamiento de la realidad social y su escasa atención al poder político y económico que condiciona la organización espacial. A pesar de estas críticas, su legado persiste actualmente en la demanda de información relacionada con los Sistemas de Información Geográfica (SIG), utilizados para la planificación y gestión territorial (Delgado, 2003).

Posteriormente, emergió la geografía radical, que replantea la noción de espacio al conceptualizarlo como una construcción social derivada de los procesos de producción económica. Desde este enfoque, el espacio no es una entidad natural sino el resultado histórico de las prácticas materiales y de las relaciones sociales que sostienen los modos de producción (Ramírez Velázquez, 2020). Delgado (2003) al reconocer los planteamientos del geógrafo norteamericano David Harvey precisa como las formas espaciales se generan y reproducen bajo el modelo económico predominante del capitalismo, marcadas por asimetrías en los ámbitos ecológico, cultural, económico y político. El espacio se convierte en un terreno de conflicto donde se manifiestan las luchas de clase, género, cultura y poder. Por otro lado, rescata los aportes del sociólogo, geógrafo y filósofo francés Henri Lefebvre, quien desarrolló una economía política del espacio.

Siguiendo a Delgado (2003), las perspectivas de la geografía de género influenciadas por el postmodernismo y el posestructuralismo introdujeron una dimensión crítica al cuestionar la aparente neutralidad del espacio. Desde este enfoque, las formas de organización espacial han sido moldeadas históricamente desde una visión masculina, estableciendo límites y jerarquías que restringen la movilidad y visibilidad de las mujeres. Incorporar la perspectiva de género implica, por tanto, reconocer que el espacio refleja y reproduce desigualdades sociales y simbólicas.

Finalmente, el autor reconoce la llamada “tercera vía” en la geografía, inspirada en la teoría de la estructuración del sociólogo británico Anthony Giddens, quien procuró articular el papel de los agentes sociales y las estructuras en la producción del espacio. Los paisajes humanos son resultado de las acciones de actores concretos que operan dentro de contextos institucionales que a la vez posibilitan y restringen sus prácticas (Delgado, 2003).

La geógrafa mexicana Blanca Ramírez Velázquez (2020) presenta una visión general acerca del contexto histórico donde surgieron las escuelas de geografía crítica en Latinoamérica, así como sus epistemologías, en relación a las diferentes particularidades en cada país. Durante las décadas de 1960 y 1970 se consolidó en las escuelas latinoamericanas una visión transformadora influida por el marxismo y la crítica al capitalismo. Esta fase, estuvo marcada por el reconocimiento de la disruptiva relación entre el ser humano y la naturaleza, condicionada por conflictos sociales derivados de las desigualdades estructurales.

De acuerdo con Velázquez (2020), en Brasil, Josué de Castro analizó el problema del hambre como efecto del sistema económico; en Argentina, Elena Choiza abordó las desigualdades sociales que afectaban al territorio nacional; y en México, Ángel Bassols propuso la regionalización como base para la planificación. En Colombia, Gustavo Montañez resaltó la influencia temprana del pensamiento crítico de Élisée Reclus en la SNSM, mientras que en Cuba la geografía se articuló al proyecto nacional posterior a la revolución. Estas experiencias demostraron la diversidad de aproximaciones críticas emergentes en la región.

Continuando con la descripción de Velázquez, entre los años 1980 y 1990, con la caída de las dictaduras militares y el inicio de la apertura económica, la geografía crítica adquirió una nueva orientación. Este periodo se caracterizó por cuatro ejes: 1-la crítica al pensamiento geográfico dominante, alineada con el neoliberalismo; 2-la revisión de los presupuestos positivistas de la disciplina; 3-la incorporación de los movimientos sociales como actores territoriales; 4-la ampliación de la mirada hacia lo cultural. Autores como Carlos Walter Porto-Gonçalves y Milton Santos lideraron estas discusiones, señalando las tensiones entre el espacio y los procesos de acumulación capitalista.

Santos, en particular, denunció el desvío de la geografía hacia los aspectos físicos y técnicos, en detrimento de las dimensiones sociales y políticas (Ramírez Velázquez, 2020).

A través del análisis que Ramírez Velázquez hace de los aportes de Moraes (1992) y Escobar (1996), determina como estos autores propusieron deconstruir las narrativas tradicionales sobre la invención territorial. En este mismo sentido, la autora destaca como en las décadas del 2000 y 2010, los estudios de Almeida, Ratts, Rizzo, Porto-Gonçalves, y López de Souza ampliaron el horizonte teórico de la disciplina al vincular la geografía con la cultura, los movimientos sociales. Asimismo, los aportes de Doreen Massey y David Harvey introdujeron el concepto del espacio socialmente producido y cargado de significación simbólica, lo que abre paso a su reinterpretación como territorio vivido y apropiado (Ramírez Velázquez, 2020).

A partir de este breve contexto sobre la geografía crítica y la transformación del entendimiento del espacio, debo concentrar mi atención en aquellos postulados que desde estas perspectivas comprendieron el espacio como un proceso social producido a través de prácticas, relaciones y representaciones específicas.

Siguiendo al geógrafo brasileño Milton Santos (2000) , el espacio habitado, lejos de ser una superficie homogénea, se constituye como un escenario dinámico en el que confluyen los procesos sociales, económicos y culturales que evidencian los movimientos y transformaciones que han tenido los grupos humanos a lo largo de la historia. Desde esta perspectiva, el espacio adquiere su carácter geográfico en la medida en que se convierte en soporte y producto de las relaciones sociales, forjadas a partir de la interacción entre las personas y los lugares naturales que observan, ocupan y transforman. Estas relaciones dan lugar a la modificación del espacio , proyectando “instantes” de la sociedad sobre el entorno y reproduciendo la acción humana a través de objetos y prácticas materiales e inmateriales (Santos, 2000).

El espacio, por tanto, no es solo producto de la construcción y adaptación física, sino también de la institucionalización de ideas y modelos de gobierno que determinan el uso y la delimitación de los lugares. Tal como argumenta Lefebvre (1974), el espacio social es continuamente producido y transformado por intereses políticos y económicos, siendo escenario de disputas y apropiaciones simbólicas y materiales. En este aspecto, el lugar adquiere sentido y personalidad según los proyectos y necesidades de los colectivos que lo configuran.

La consolidación institucional del espacio se traduce en procesos de gobierno y control territorial, donde el poder se legitima y ejerce a través de prácticas y discursos que delimitan el acceso y uso de los lugares, como ocurrió históricamente durante la conquista y colonización de América. Según Harvey (2007b), los conocimientos geográficos y la planificación estatal operan como instrumentos fundamentales en la producción y regulación del espacio, orientando la definición de territorialidades, distribución poblacional y organización económica. De este modo, el espacio social se revela como una creación constante de la humanidad y como campo privilegiado para la reproducción, disputa y resignificación de los sentidos colectivos.

Siguiendo a Henri Lefebvre (1974), el espacio no es una realidad neutra o física, sino el resultado de una producción social compleja donde se articulan prácticas materiales, relaciones de poder e imaginarios colectivos. Lefebvre sostiene que cada sociedad produce su propio espacio y lo impregna de sentidos, jerarquías y afectos, de modo que este se convierte en el escenario y el producto de la vida social. Su célebre triada: espacio percibido, concebido y vivido, permite abordar la multidimensionalidad del espacio: desde su uso cotidiano y su configuración en políticas y representaciones, hasta la experiencia subjetiva y simbólica de los sujetos que lo habitan. En palabras de Lefebvre (1974):

Así pues, no hay un espacio global (espacio concebido) de un lado y de otro un espacio fragmentado (espacio vivido), como si aquí hubiera un cristal intacto y allá un cristal o un espejo roto. El espacio “es” a la vez total y quebrado, global y fracturado. Del mismo modo que es a la vez concebido, percibido y vivido (Lefebvre, 1974, p. 338).

Continuando con el análisis de Lefebvre, debo destacar la importancia del reconocimiento que el autor propone en torno al espacio que puede ser percibido a través del mismo movimiento corporal y los sentidos, como lo afirmaría Yi Fu Tuan (1976); el espacio que se concibe a partir de diseños urbanísticos y técnicos; el espacio vivido en donde se siente, se imagina y se simboliza. Este último es el que permite comprender la dimensión subjetiva y cultural de la producción espacial, en donde como se desarrollará más adelante, se puede hablar de territorios. En palabras de Lefebvre,

El espacio del usuario es vivido, no representado (o concebido). En comparación con el espacio abstracto de los expertos (arquitectos, urbanistas, planificadores), el espacio de las actividades cotidianas de los usuarios es un espacio concreto. Lo que quiere decir subjetivo. Espacio de los “sujetos” y no de los cálculos, espacio de representación que tiene un origen en la infancia, con sus trances, sus logros y sus carencias. El espacio vivido recibe su impronta del conflicto entre la inevitable madurez, larga y difícil, y la inmadurez que deja intactas las

fuentes y reservas iniciales. En este ámbito se afirma lo “privado” con mayor o menor vigor pero siempre de forma conflictiva— contra lo público (Lefevre, 1974, p. 395).

Con base en esto y de acuerdo con Milton Santos (2000), el espacio debe entenderse como una estructura dinámica en la que las huellas de las acciones humanas se inscriben a lo largo del tiempo. Allí se localizan los rastros de los procesos históricos, económicos y culturales, los cuales dejan su marca en la organización espacial. El espacio no es solo un escenario pasivo, sino un archivo que conserva la memoria de las acciones humanas y de sus transformaciones; es, al mismo tiempo, historia acumulada y estructura en constante renovación.

Aunque se destaque la percepción, interpretación y apropiación del espacio como procesos subjetivos, según los geógrafos colombianos Gustavo Montañez Gómez y Ovidio Delgado Maecha (1998), en la actualidad, esta composición espacial se encuentra conformada por elementos artificiales, que muchas veces se originan fuera del contexto local y que responden generalmente a la consecución de dinámicas globales. El orden que adquiere el espacio es el resultado de decisiones funcionales, dominadas por una lógica de mercado que prioriza la productividad y la rentabilidad.

De esta manera, el valor del espacio se mide por su eficacia en la inserción dentro del sistema económico global, más que por su correspondencia con las necesidades de las personas que los habitan. Por tanto, el espacio deja de ser un simple escenario físico para convertirse en un proceso social, en la cual se revelan las tensiones entre las dinámicas mundiales y las realidades locales, entre la producción económica y las formas cotidianas de habitar (Gómez & Mahecha, 1998).

En sintonía con Carolina Jiménez y Edgar Novoa (2014), la producción del espacio trae consigo una serie de contradicciones, en donde por un lado se consolidan los dominios políticos y económicos en torno a la reproducción del modelo económico predominante, pero, por otro lado, vienen consolidando procesos de lucha alternativa centradas en la defensa de los espacios vividos.

En este mismo sentido, Paula Ramírez y Hernando Roldan (2021) analizan este fenómeno a partir de lo expuesto por el sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu, llegando a afirmar que la apropiación de los espacios se constituye a partir de procesos sociales que buscan reivindicar la diversidad frente a un orden establecido. Estas resistencias intentan cuestionar a las instituciones, normas, estructuras de poder, ligada a las emociones, pasiones y creencias. Todo esto se desarrolla al interior de propio campo de dominio constituido, en el que se diversifican acciones contra el poder que no necesariamente transforman la estructura espacial, sino que reconstruyen la propia identidad del sujeto llevándolo a transgredir los marcos normativos e institucionales.

Así entendido, el espacio es un campo de disputa y apropiación, donde se inscriben las tensiones y posibilidades de resistencia de las comunidades. En el contexto de las(os) Iku, la producción del espacio significa el reconocimiento de su entorno, en el que se fundan las experiencias individuales y colectivas, reforzada por las memorias y sentimientos que sostienen la vida comunitaria.

En contraste con la concepción abstracta del espacio, el territorio introduce los componentes de apropiación y significado colectivo. En el territorio se concatenan las diferentes acciones humanas en las que se posibilitan la concreción del poder político y económico por un lado, pero a su vez en donde se consolidan diferentes perspectivas de concebir, sentir y significar el mismo espacio (Fernandes, 2008).

Cabría destacar como, al igual que el concepto del espacio, las discusiones teóricas sobre el territorio son diversas. En este caso, al seguir el trabajo de Santiago Jiménez y Marco Antonio Ortega (2022), se puede evidenciar cómo el estudio del territorio ha sido objeto de una amplia diversidad de enfoques teóricos que reflejan la evolución del pensamiento geográfico y social en distintas épocas. Su análisis exige reconocer la multiplicidad de perspectivas: materialistas, naturalistas, económicas, políticas y simbólico-culturales, que han contribuido a definirlo como una categoría compleja, dinámica y en permanente reinterpretación.

De acuerdo con Jiménez y Ortega, la perspectiva naturalista, anterior al pensamiento crítico moderno, se funda en una visión biológica de la territorialidad. Retoma la noción de “territorialidad animal” para explicar las conductas humanas vinculadas con la defensa del entorno y la búsqueda de seguridad. Desde esta óptica, el territorio se asocia con una necesidad instintiva de protección frente a las amenazas externas y, por tanto, se interpreta como una extensión del espacio vital de los individuos y grupos (Jiménez & Ortega, 2022).

Desde el enfoque materialista, el territorio se concibe principalmente como una configuración ligada a la base física del espacio. El término proviene del latín *territorium*, derivado de *terra*, que alude a la relación directa entre la tierra y las formas sociales que en ella se asientan. Este enfoque marxista, entiende el territorio como un producto histórico de las relaciones materiales de producción y reproducción social. Así, su materialidad, la infraestructura, la técnica y las condiciones naturales, constituye la base sobre la cual se construyen las estructuras políticas y económicas. La corriente del materialismo histórico-geográfico (Beltrán Beltrá, 2013; Harvey, 2007a; Lefevre, 1974; Santos, 2000) enfatiza que el territorio es, ante todo, una parte constitutiva de la organización social del trabajo y un espacio donde se expresan las contradicciones del sistema capitalista (Jiménez & Ortega, 2022).

Desde el ámbito económico, el territorio se entiende como la base de sustento para las actividades productivas. Bajo esta visión, la organización del espacio responde a intereses de acumulación, control y aprovechamiento. Se identifican dos tipos de actores: aquellos que conciben el territorio como capital o bien explotable (“territorio usado”), y los actores subalternos, que lo perciben como medio de subsistencia, refugio y reproducción local (Jiménez & Ortega, 2022).

Por su parte, el enfoque político aborda el territorio como herramienta de poder, administración y dominación. Históricamente, su consolidación acompaña la formación del Estado-nación, en el que se establecen límites, fronteras y jurisdicciones para ejercer soberanía. El surgimiento del dinero y la propiedad privada amplió estas lógicas de control, haciendo del territorio un instrumento para el mantenimiento del orden político y social. Así, el territorio se expresa como una trama de relaciones de poder, donde los actos de delimitación, regulación y planificación forman parte de la lucha por el control y dominio de los órdenes políticos y económicos (Barabas & Valencia, 2003).

Por último, el enfoque simbólico-cultural interpreta el territorio como una construcción social mediada por valores, significados e identidades. Desde la antropología y la geografía crítica, se subraya que los grupos sociales dejan marcados sus rastros a través de símbolos, prácticas y narrativas culturales. Es por esto, que la territorialización se entiende como un proceso de apropiación que le da sentido y pertenencia a los lugares (Jiménez & Ortega, 2022).

Estos enfoques revelan que el territorio no puede entenderse desde una sola dimensión. Su estudio requiere reconocer tanto las estructuras físicas que lo sostienen como las prácticas, imaginarios y relaciones de poder que lo producen. De esta manera, el territorio se presenta como un concepto integrador en donde se articulan los procesos de apropiación de un espacio determinado con la significación de los lugares y sus elementos.

Acercándonos a la antropología, para Arturo Escobar (2014), la noción de territorio debe ser diferenciada tanto del concepto de tierra como de la visión moderna que asocia el territorio al marco jurídico del Estado-nación. En el universo étnico-territorial, el territorio no se concibe como propiedad, ni siquiera en su forma colectiva, sino como el resultado de una apropiación social y comunitaria que se materializa en las prácticas cotidianas: culturales, agrícolas, económicas y rituales. Esta perspectiva entiende el territorio como un espacio abierto, cuyos límites son flexibles y permeables, en continua interacción con otros territorios y formas de vida.

De acuerdo con lo propuesto por Escobar, el territorio es entendido como una construcción espacial orientada a sustentar las condiciones necesarias para la reproducción de la vida, tanto en su dimensión cultural, como en la política y económica. Por este mismo motivo, es fundamental distinguir entre los conceptos de territorio, territorialización y territorialidad. En este sentido, el territorio se entiende como el espacio físicamente apropiado y configurado para dar cabida a relaciones múltiples, incluso aquellas que se establecen con entidades, naturalezas y mundos diferentes. La territorialización refiere al proceso mediante el cual se realiza la apropiación y se instituyen vínculos con el espacio. Finalmente, la territorialidad implica la formación de una identidad y una relación particular con los elementos del entorno, constituyendo así el fundamento vital que defienden hoy los movimientos étnicos (Escobar, 2014).

Aunque se profundizará el tema en el capítulo III, debo destacar que para el caso de la SNSM y en particular para las(os) Iku, el territorio se vive como un espacio relacional, animado y sagrado en donde se inscriben códigos de comportamiento y conocimientos dejados por las entidades creadoras. En este punto, introduzco la pregunta que se hizo el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco Uribe (2012) quien buscó comprender ¿cómo se piensa el mundo desde la tierra y no desde la abstracción? Este cuestionamiento fue respondido a través de un concepto nombrado por el mismo autor como el “pensamiento telúrico del indio”. Para Vasco, los conocimientos surgen de la misma tierra, razón por la cual se hacía necesario identificarlos como principios vitales.

Bajo esta idea, el autor destacaba como para los pueblos Indígenas la tierra no se percibe como un objeto inerte, más bien se asimila como el principio desde donde nace cualquier tipo de vida. La tierra para los pueblos Indígenas es el punto de origen y el espacio en donde los conocimientos se construyen. Por este motivo, “el pensamiento telúrico del indio” se origina en la tierra a través de una relación inherente entre el cuerpo y el territorio (Vasco Uribe, 2002).

Según Vasco Uribe (2002), el pensamiento fundado por las ideas no nace en la mente abstracta, sino en la praxis material del vivir: sembrando, curando, escuchando, caminando, narrando. Los saberes por tanto no se fundamentan en la representación, sino en el mismo hecho de existir. Este conocimiento, se construye a partir de las relaciones establecidas entre los seres humanos, las naturalezas y las fuerzas espirituales. En palabras de Vasco Uribe:

Cuando hablamos de la tierra como medio de producción que fundamenta la existencia humana, no la estamos concibiendo como un elemento natural sino, al contrario, como un producto humano, resultado de la transformación de la naturaleza por el ser humano en forma colectiva, comunitaria y a lo largo de sucesivas generaciones (Vasco Uribe, 2002, p. 287).

El pensamiento del indio se convierte en el eje entorno al cual pivotarán dos aproximaciones desarrolladas por los antropólogos Tim Ingold (2000) y Philippe Descola (1998) , que expondremos más adelante. Debo subrayar ahora dos características esenciales en el postulado descrito por Vasco Uribe, las cuales contribuirían a seguir comprendiendo el concepto del territorio. En primer lugar, como para los pueblos Indígenas en la tierra se origina el territorio, por este motivo no se puede poseer porque pertenece a él. En segundo lugar, el pensamiento telúrico del indio es un planteamiento político que se constituye en función de la defensa de la tierra, el territorio y la vida (Vasco Uribe, 2012).

En torno a este último aspecto, José Luis García García (1976), determina como el territorio, al tener una historia común, constituida a través de múltiples vivencias, se apropia a partir de las diferentes narrativas, mitos y genealogías que posibilitan fortalecer una identidad ligada a un lugar de pertenencia. En este sentido, cualquier cambio producido en el territorio por alguna intervención externa o cambio ambiental, podría desestabilizar una estructura social fundada en el territorio y las relaciones que se tejen cotidianamente al interior del mismo (García García, 1976). Por esta razón, el territorio se defiende para preservar las existencias de las naturalezas y la organización social constituida en torno a la identificación de una forma de vida y diversos tipos de relacionamiento con el entorno.

Estas menciones acerca del territorio permiten advertir las tensiones presentadas entre distintos modos de apropiación del espacio entendida como territorialidad. En este caso, se evidencia una disputa entre los territorios de la gobernanza y los territorios de la resistencia. La incorporación de las tecnologías de gobierno dentro de los espacios sociales permite observar cómo los lugares se configuran en torno a estructuras institucionales que distribuyen el poder y la gestión (Fernandes, 2008) . En este marco, el territorio deja de ser una extensión pasiva bajo control estatal para entenderse como el resultado dinámico de múltiples procesos sociales, políticos y económicos que involucran a una diversidad de actores. De esta manera, individuos, comunidades, empresas, corporaciones o entidades locales participan en la confrontación por la administración y el control del espacio, poniendo de manifiesto los componentes relacionales y las diferentes escalas del dominio de la geografía (Gómez & Mahecha, 1998).

Esta visión plantea la deconstrucción de la unicidad del concepto del territorio para comprenderlo desde ámbitos plurales, en donde se superponen las diferentes escalas. Por esta razón, se deben consolidar los análisis entorno a las multiterritorialidades, las cuales evidencian la diversidad de percepciones, usos y significaciones sobre un mismo espacio. En este aspecto, cuando se impone

un modelo de gobierno o dominio sobre el espacio, se invisibilizan o eliminan las diversas formas de organización y apropiación espacial, lo que dinamiza los procesos de transformación y resignificación territorial (Gómez & Mahecha, 1998).

Desde esta perspectiva, Fernandes (2008) propone reconocer que el territorio es una manifestación de las relaciones de poder entre dominantes y dominados. El territorio de la gobernanza, representado en sus instituciones ejecutivas, legislativas y jurídicas, busca sostener un modelo organizativo espacial consolidado a través de sus divisiones administrativas. Cabría destacar, que al interior de esta misma área coexisten o se superponen otros territorios en los cuales se materializan diversas formas de organizar y dotar de sentido el espacio apropiado.

La coexistencia entre el territorio formal del Estado y los diversos territorios es lo que consolida un escenario de tensiones y conflictos, razón por la cual el componente territorial puede ser dual o fija, estable o cambiante. Su ambivalencia está determinada por la convergencia de múltiples racionalidades en donde se revelan los poderes que dominan, así como las acciones que buscan reconfigurarlo desde adentro (Fernandes, 2008).

Un ejemplo relevante lo constituye la obra *El revés de la Nación*, escrita por la antropóloga colombiana Margarita Serje (2005), quien describe como, en la lógica de constitución espacial del Estado- Nación colombiano, se fueron diferenciando los territorios centrales de los periféricos. En el centro se podrían identificar las instituciones, las ciudades, los mercados y la civilización, mientras que en las periferias tan solo se podría respirar la vida primitiva, lo oscuro, lo mítico. De aquí se construyeron los discursos de un mundo salvaje que se encontraba al interior de una Nación que perseguía el progreso, la modernidad, la razón.

La invención del salvaje como esa otredad que alimentaba el proyecto político expansivo de la nación colombiana se nutrió entonces de dispositivos institucionales para controlarlo, reducirlo e integrarlo. En este sentido se identificaron esos espacios aislados donde habitaban “los salvajes”, les dieron nombres para distinguirlos de otros territorios y erigieron políticas de intervención social. Este fue el caso de la SNSM, designado como un territorio salvaje, espacio natural y social al cual no podía llegar el Estado colombiano y en el que su administración sería delegada a la iglesia católica, estamento encargado de civilizar a los salvajes y posicionar gradualmente el proyecto político de la nación colombiana, fundamentado en la integración social, política, cultura y económica (Serje, 2005).

La persistencia de estas tensiones expresa la disputa por los sentidos atribuidos al territorio y la vigencia de lógicas que resisten la homogeneización estatal o institucional, tal como lo expone el Escobar (2014) en su obra “Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y

diferencia”. En este trabajo, el autor destaca que, si bien el proyecto de la modernidad ha defendido la existencia de un mundo que unifique muchos mundos, la defensa por los territorios en Colombia, abanderada por los pueblos indígenas, las comunidades negras, afrodescendientes y palanqueras se resiste al modelo de integración económica que ha buscado desterritorializar estos territorios para materializar un proyecto globalizador de carácter neoliberal. Estas luchas defienden la existencia y permanencia de un pluriverso, así como lo han venido promoviendo en el discurso y en la práctica los zapatistas en el sureste mexicano “por un mundo en donde quepan muchos mundos” (Escobar, 2014).

Así mismo lo evidencia Ariadna Donate (2020), quien examina el proceso organizativo y la resistencia emprendida por comunidades indígenas y actores locales en El Salvador, quienes se movilizan para salvaguardar el sitio ancestral náhuatl de Tacushcalco ante la amenaza de la expansión inmobiliaria, la contaminación ambiental y el despojo territorial. La desterritorialización de este lugar sagrado impulsó una movilización colectiva en defensa de un espacio que encarna la continuidad ancestral, otorgándole un nuevo significado y reforzando el sentido de arraigo y pertenencia al territorio de origen. Tacushcalco, un volcán donde reposan los ancestros protectores del territorio ha sido históricamente un sitio de peregrinación y ritualidad. Estas prácticas se han intensificado ante la amenaza de despojo, reafirmando su valor simbólico y espiritual dentro de la cosmovisión comunitaria.

En estas múltiples reivindicaciones territoriales, resultan pertinentes los aportes de Guadalupe Ramírez (2022), quien al considerar las cosmovisiones comunitarias, identifica como el cuerpo se reconoce como el territorio primigenio y esencial para la defensa colectiva; toda protección del territorio y la tierra inicia, necesariamente, desde la protección y la autonomía del cuerpo. La expresión “mi cuerpo, mi territorio” constituye una afirmación política y un acto de resistencia frente a las diversas violencias que afectan, en particular, a mujeres en contextos rurales e indígenas. De este modo, la reivindicación territorial está intrínsecamente ligada al derecho de las personas, especialmente las mujeres, a tomar decisiones sobre sus propios cuerpos, evidenciando que la lucha por el territorio abarca tanto el espacio físico como la autodeterminación corporal (Guadalupe Ramírez, 2022), y nuestro estudio de caso nos aportará argumentos fuertes para correlacionar estos dos conceptos centrales de la territorialidad indígena, en relación a los cuerpos, no sólo de mujeres, sino de sus habitantes.

En definitiva, la exploración de los distintos enfoques y conceptualizaciones sobre los territorios posibilita aprehenderlos como un fenómeno dinámico y polifacético, atravesado por relaciones materiales, simbólicas y políticas. Esta revisión teórica se vuelve imprescindible para abordar las transformaciones y tensiones que configuran la territorialidad, especialmente en contextos

marcados por disputas, memorias colectivas y procesos de apropiación. Así, la clarificación conceptual aquí propuesta constituye el cimiento para profundizar, en la sección siguiente, en las formas en que se interpreta, vive y resignifica un territorio a través de sus propias percepciones, experiencias y relatos.

2.2 Construcción subjetiva del territorio: las percepciones del entorno

Retomando los postulados de Vasco Uribe (2012), el conocimiento se construye en la tierra, en el espacio habitado y apropiado. El pensamiento se concibe al interior del territorio. Por este motivo, se comprende como un espacio relacional no solamente como una extensión física. El territorio se configura a partir de la percepción y el afecto (Ingold, 2000; Surrallés, 2004; Tuan, 1976). Su constitución comprende un componente del orden subjetivo que depende plenamente de los vínculos emocionales con el espacio, así como las actitudes y valores sobre el entorno (Tuan, 1976). En este mismo sentido, la apropiación del espacio y su progresiva significación y defensa, se sustentan a partir de una práctica relacional con múltiples entidades o naturalezas, lo que se ve determinado por el mismo proceso de habitar (Ingold, 2000, 2012)

Retomando los aportes del antropólogo británico Tim Ingold (2000), el territorio se comprende a partir de la experiencia vivida. Por esta razón introduce el entendimiento de la percepción como un comportamiento que implica la relación continua entre el cuerpo, el entorno y la acción. Bajo este entendido, la visión que se ha construido a partir de la representación de los territorios a partir de los mapas se contrapone con la perspectiva fenomenológica de Ingold, quien lo analiza a través de la experiencia misma del vivir y conocer el entorno a través de una inmersión práctica.

Desde esta perspectiva, Ingold se pregunta ¿De qué manera los seres humanos perciben, habitan y se relacionan con su entorno? ¿Cómo se constituye el conocimiento ambiental desde la experiencia vivida y los saberes prácticos? A partir de la comprensión de la inmersión o interacción del ser humano con su entorno o medio ambiente. La percepción, en este caso se presenta como la manifestación activa, corporal y cotidiana de las personas en el mundo. Los seres humanos al realizar cada una de las acciones ,trayectorias, habilidades, movimientos y modos de vida, constituyen, moldean y reconfiguran su propio entorno (Ingold, 2000).

De acuerdo con Ingold, el proceso de habitar o *dwelling* no depende del hecho de asentarse en un espacio físico, más bien comprende la interacción con el ambiente. Como se ha venido describiendo, la constitución del territorio en este aspecto depende de la relación mutua entre las personas y su entorno a partir de las experiencias, historias y habilidades. A partir de esta perspectiva, Ingold cuestiona la separación que se fue construyendo desde la antropología y otras disciplinas entre

la naturaleza y la cultura. En este aspecto, se distancia de analizar el entorno como un objeto externo que ha venido siendo dominado y representando, más bien lo entiende como un proceso de construcción viviente, relacional y dinámico en el que los seres humanos, al estar sumergidos en el espacio, también lo comparten con otros seres y elementos no humanos que lo perciben y aprehenden de maneras diferentes. Por esto para Ingold, al hablar de mapas “vividos”, no se está evocando la representación gráfica, sino más bien aquel territorio conformado por historias, caminos y afectos (Ingold, 2000).

De acuerdo con Ingold, la manera en que cada grupo social percibe y actúa en su entorno está profundamente determinada por sus historias compartidas, valores y saberes. La relación con el ambiente no es uniforme ni abstracta, se desarrolla mediante actividades habituales como caminar el territorio, cultivar la tierra, edificar espacios o transmitir relatos que las personas aprenden a mirar, sentir y dotar de sentido a los lugares. El espacio es vivido y comprendido a partir de la experiencia directa; la percepción se forja en la repetición de gestos, trayectorias y usos, de modo que conocer el medio es un proceso del estar y hacer en él, más que una representación conceptual (Ingold, 2000).

Así, los paisajes y los territorios adquieren significado a través de la trama de acciones, interacciones y memorias colectivas que los constituyen. Son el resultado de una red viva compuesta por historias, recorridos y afectos que se entrelazan en el día a día de la comunidad. La percepción del ambiente surge en esta interacción constante entre seres humanos, otros seres vivos y elementos materiales, configurando un tejido de experiencias compartidas que da lugar a sentidos específicos sobre el territorio y su habitabilidad (Ingold, 2002).

Según Ingold (2012), durante las décadas de 1950, 1960 y 1970, la antropología tendió a explicar la adaptación humana al entorno con base en la cultura, entendida como un conjunto de instrumentos, técnicas, formas organizativas, ideologías y cosmologías reproducidas socialmente. Bajo esta perspectiva, la cultura dominaba la relación con el ambiente, relegando a los animales, considerados carentes de cultura, a la experiencia de mundos carentes de significado propio. Ingold incorpora los seres no humanos en la constitución perceptiva del entorno y entiende la relación entre el ser y el ambiente como una dialéctica entre lo que está dentro y fuera de la piel, es decir, entre la experiencia interna y las condiciones externas.

El entorno deja de ser visto exclusivamente como una realidad externa y se concibe como una zona de interpretación activa. Cada acción implica una constante corrección de movimientos determinados por el proceso cambiante de la percepción durante la ejecución de tareas, revelando la interacción íntima y recursiva entre cuerpo y ambiente. Se debe reflexionar sobre los conceptos de

comunidad y lugar, que en este caso no se pueden reconocer como entidades separadas o contenedores estáticos, sino como entramados de vidas y trayectorias conectadas: nudos relacionales que no siguen un orden lineal, pero que enlazan personas, espacios y sentidos en un sistema complejo y vivo. En palabras de Ingold:

Todo ser que cuenta con un sistema perceptual, que se encuentra continuamente monitoreando su acción con relación a tal percepción, es necesariamente un ser que aporta una trayectoria habilidosa. Como corolario de esta definición tenemos que las habilidades de ninguna manera son exclusivas de los humanos. Por el contrario son comunes a los animales de cualquier clase (Ingold, 2012, p 74).

Si bien, dentro de los planteamientos de Ingold los animales también desarrollan a partir de la percepción una forma particular de habitar su entorno y significarlo, la primatología contemporánea, particularmente, ha mostrado las capacidades lingüísticas, lógicas y perceptivas de algunas especies animales (Hermann et al, 2007; Tomasello, 2010). Por su parte, el geógrafo chino Yi Fu Tuan (1976) ya había mostrado como los sentidos humanos se diferencian de los de otros seres vivos. De acuerdo con esto, la visión, el tacto, la audición y el olfato son determinantes en el proceso perceptivo del ser humano sobre su realidad y entorno. En cuanto a la vista, Tuan destaca como las personas son animales visuales, ya que a partir de los ojos ingresa la mayor información del exterior. A partir del tacto, se establece el contacto con los objetos. A través de los oídos la experiencia del espacio se expande más con la audición, y lo que se escucha aporta más información a lo que se puede observar. En cuanto al olfato, los olores pueden permanecer en el tiempo y evocar historias y memorias pasadas. Así, de acuerdo con Tuan, los humanos perciben el mundo de forma simultánea a través de los sentidos, sin embargo, en la sociedad “moderna” ha primado lo visual, aunque en otros lugares como donde habitan los esquimales, todos los sentidos se activan en función de lograr la orientación en una zona en la que, por las condiciones climáticas, sería imposible ubicarse solamente por la visión. Conforme a esto, si bien todos los seres humanos cuentan con los mismos órganos sensoriales, la experiencia vivida puede diferenciar su uso. Un niño puede iniciar a comprender su entorno a través de los sentidos, pero también lo hace a partir de las enseñanzas de sus padres quienes se encuentran inmersos en una cultura particular (Tuan, 1976).

Los sentidos (vista, oído, olfato) son determinantes en la configuración de la experiencia espacial y su respectiva apropiación, razón por la cual esta territorialidad puede comprenderse desde una perspectiva subjetiva en donde se resalta lo corporal (Tuan, 1976). A partir de allí los sentimientos, actitudes y valores también marcan una influencia directa en la percepción y definición de lugares

especiales, lo que podría argumentar en este caso por qué algunos sitios afectados por intervenciones foráneas pueden considerarse particularmente significativos o dolorosos.

Esta discusión se profundiza en los aportes del antropólogo catalán Alexandre Surrallés (2009) quien a partir de su trabajo con los Candoshi, asentados en la Amazonía peruana, afirma como el mundo se revela a partir de la implicación sensorial y práctica. En este caso, Surrallés describe como la percepción que tienen los Candoshi de su espacio está ligada a las relaciones afectivas y sociales que determinan el vínculo con su entorno. Ello no se concibe como un proceso sensorial abstracto, sino que se fundamenta en la experiencia cotidiana, los afectos y las memorias compartidas. Bajo estas características, el territorio surge por la constante interacción entre el cuerpo y el ambiente, en donde prevalece con mayor fuerza lo subjetivo. Este último aspecto es crucial, ya que dota de sentido a los lugares de ese espacio apropiado (Surrallés, 2009).

Esto es lo que Surrallés define como “el corazón del sentido”, materializado a partir de la realización de las prácticas cotidianas diarias en donde se camina, se narra, se recuerda, se marca y se habita el entorno. Por tanto, el territorio, gracias a la percepción humana, se encuentra en constante transformación atravesado por historias y emociones. El espacio y sus lugares se conciben como un archivo de experiencias donde se sitúan los orígenes, las festividades, y los rituales, factores que sin lugar a duda convierten al territorio en un campo simbólico y emocional, sin perder de vista el componente concreto o material (Surrallés, 2009).

Partiendo de estos aportes (Ingold, 2000; Surrallés, 2009; Tuan, 1976), algunas de las preguntas de investigación que guían esta tesis toman forma: ¿Cómo las comunidades experimentan emocionalmente el daño territorial y la intervención externa? Continuando con la argumentación de Surrallés, el afecto y la memoria pueden configurar la relación con el espacio resaltando en este caso como el entorno se comprende a partir de experiencias motivadas.

En este punto, nos pueden ser útiles las contribuciones de la antropóloga turco-británica Yael Navaro-Yashin (2009), quien analiza la dimensión emotiva del territorio a través de lo que denomina “espacios ruinosos”, lugares u objetos destruidos por la guerra. En estos lugares no solamente se evidencia la materialización del daño, sino que se encarnan afectos sensibles como la nostalgia, la melancolía, el duelo y la ambivalencia. Estos sentimientos comienzan a moldear la forma en la que las personas vivencian sus territorios.

Los paisajes devastados, dañados por los impactos de la guerra se convierten en “objetos melancólicos” y se convierten en estampas o hitos que recuerdan el pasado violento, lo que imposibilita superar el trauma u olvidar los hechos que dejaron una herida en el territorio. Ante esto,

Navaro-Yashin evidencia como la afectación a través del daño a los lugares especiales reconfigura el espacio afectivo y social de las comunidades. Lo que se concebía como un símbolo de apropiación simbólica y adquirió un sentido social colectivo, se resignifica como un espacio de pérdida y dolor, pero también de resistencia y nuevos vínculos con el entorno. Aquí sobresalen formas renovadas de apropiación y pertenencia, así como discursos y prácticas de resistencia y defensa territoriales (Navaro-Yashin, 2009).

Con base en esto, el entorno solo se percibe, también se siente, se duele y se padece. Haría falta algo por agregar en esta argumentación: la percepción se constituye como una forma de conocimiento, la cual emerge a partir de la interacción entre humanos y no humanos. Por un lado, las propuestas de Ingold (2000, 2002, 2012) subrayan que el proceso de habitar el entorno es eminentemente subjetivo, ya que la percepción y la experiencia del espacio surgen de la implicación directa y práctica con el mundo. Por otro lado, los trabajos de Surrallés (Surrallés, 2004, 2009) enfatizan la dimensión íntima y afectiva que une a las personas con los lugares que habitan, mostrando cómo la interacción cotidiana con el ambiente produce vínculos profundos y significados vividos. Al poner en diálogo estas dos perspectivas, se pueden identificar aproximaciones relacionales y ontológicas que fundamentan el sentido de las territorialidades, mostrando que los territorios no son solo espacios geográficos, sino entramados de relaciones, prácticas y emociones que configuran la experiencia de habitar.

En este caso, me gustaría profundizar sobre este último elemento, razón por la que destacaré las propuestas de Surrallés (2004), con el fin de continuar asimilando la descentralización de aquel par binario sujeto/objeto, a partir de su trabajo de campo con los Candoshi del Alto Amazonas, demostrando cómo el discurso indígena escapa a la separación entre sociedad y naturaleza.

Este giro reflexivo marca la denominada inflexión amazónica. De acuerdo con Surrallés, autores como A. Seeger, R. Da Matta y E. Viveiros de Castro inauguran una línea de investigación que sitúa en el centro las teorías indígenas sobre la construcción de la persona y las prácticas relativas al cuerpo para comprender las sociedades. Entre los pueblos de las tierras bajas sudamericanas, las representaciones culturales y las prácticas sociales se transmiten primordialmente a través de la persona, más que por la pertenencia a grupos sociales definidos. De allí que los estudios sobre corporalidad amazónica subrayen que sentir y percibir constituyen dimensiones primordiales de la subjetividad y del conocimiento (Surrallés, 2004).

En el caso de los Candoshi, el corazón ocupa un lugar central como órgano fundante y de enlace entre cuerpo y alma. Es el primer órgano que se forma y, a partir de él, se organizan dos esferas: el interior y el exterior, y diversos estados que van desde el ánimo (alegría, pena, alivio, furia, etc.) hasta la calidad de las cosas experimentadas y la interacción directa con el mundo. El corazón opera como un mediador sensible que integra los estímulos externos y los transforma en estados interiores, dando lugar a una percepción que es, a la vez, emocional y situada. (Surrallés, 2004).

El uso del espacio entre los Candoshi es concreto y guiado por las dinámicas de la red hidrográfica y el ciclo del sol, construyendo una espacialidad continua, tridimensional y convergente. Así, la percepción del espacio se halla mediada por vínculos íntimos, prácticas cotidianas y afectos que enriquecen la experiencia territorial más allá de lo meramente geográfico. El territorio Candoshi se vive como un entramado de relaciones subjetivas y corporales, enmarcando un enfoque fenomenológico sobre el ambiente. Desde esta perspectiva, el territorio se revela como un tejido de lugares permeados por afectos, memorias y significados vividos, ampliando los horizontes de la geografía cultural y simbólica de la Amazonía (Surrallés, 2004).

Para concluir, la revisión de las diferentes perspectivas sobre la percepción del entorno permite comprender el territorio como una construcción subjetiva y relacional, en la que los sentidos, las emociones y los saberes prácticos de las personas se entrelazan con el espacio de formas siempre dinámicas. La percepción no es un simple reflejo de lo material, sino un proceso activo en el que la acción, la memoria y el afecto configuran lugares cargados de significado y pertenencia colectiva. Así, el sentido del territorio no se opone a la materialidad, sino que surge precisamente de las relaciones sensibles y afectivas que los grupos establecen con su ambiente a través de prácticas cotidianas, recorridos, narraciones y modos de habitar.

Reconocer cómo el conocimiento sobre el territorio se produce de esta manera, permite superar visiones esencialistas o técnicas, y abre paso a una comprensión del espacio como un tejido de experiencias vividas. Esta mirada prepara el terreno para profundizar en los componentes simbólicos y políticos de la construcción territorial, es decir, para analizar cómo las comunidades definen, disputan y transforman significados sobre el territorio a través de símbolos, relatos, sentimientos y prácticas colectivas de posicionamiento y defensa.

2.3 Reconocimiento de las ontologías territoriales

Si bien las interpretaciones humanas del espacio desde esta perspectiva están mediadas por la percepción, cabe mencionar cómo el proceso de comprensión del entorno se materializa a partir del reconocimiento de una realidad particular a través del cuerpo (Viveiros de Castro, 2004) y los sentidos (Tuan, 2007). Sin embargo, debo destacar un elemento que en este caso no se ha desarrollado y tiene que ver con los niveles de relación generados entre los seres humanos y con cada uno de los elementos o entidades que habitan al interior de este entorno reconocido.

En el marco de este proceso se constituye el territorio. Con el reconocimiento de las ontologías relacionales se evidencian las acciones capaces de producir y reproducir cualquier estructura social. Conforme a esto, sería interesante develar ¿Cómo se configuran las ontologías territoriales en diferentes contextos indígenas y qué implicaciones tienen para la comprensión del territorio, la naturaleza y el espacio? Ante este cuestionamiento, se debe explicar la pluralidad de formas de comprender y experimentar el territorio y la naturaleza desde diversas ontologías, superando la visión occidental que las unifica.

Como punto de partida habría que reconocer que estos relacionamientos se encuadran en los procesos de apropiación territorial o territorialidad fundadas en la sacralidad como experiencia colectiva (Durkheim, 2003). Así mismo, se hace necesario comprender como estas ontologías al ser diversas tienen que analizarse a partir de contextos particulares donde se deben integrar las perspectivas filosóficas, ecológicas e históricas (Ventura, 2018).

Al profundizar sobre el primer elemento, cabría destacar cómo los territorios adquieren sentido y valor mediante prácticas simbólicas y rituales que los transforman en espacios sagrados. De acuerdo con Émile Durkheim (2003), en el espacio apropiado se va diferenciando lo profano de lo sagrado. En los lugares profanos, se desarrollan aquellas actividades cotidianas en donde se actúa sin restricción, ni reverencia. Estos lugares mantienen propiedades del orden utilitarista. Mientras que lo sagrado se encuentra separado, prohibido o mantiene una esencia que podría infundir respeto o temor. De acuerdo con esto, lo sagrado se identifica en objetos, personas, ritos y tiempos excepcionales.

Lo sagrado en este caso se proyecta como una fuerza colectiva sobre el mundo, dando origen y continuidad a la constitución de normas específicas y la materialización de la ritualidad. Bajo este entendido, los lugares sagrados se erigen como referencias simbólicas y afectivas para cualquier sociedad. Por tanto, cuando un territorio se vuelve sagrado, este adquiere un valor especial para el grupo humano que en este caso lo defiende y lo simboliza a través de los rituales.

La ritualidad se antepone como la actividad por la cual un lugar sigue teniendo una connotación sagrada, pero también a través del ritual un lugar profano puede convertirse en sagrado. Para Durkheim, los lugares sagrados van adquiriendo una carga especial, ya que en ellos se reúnen las historias, los valores, las memorias y las emociones colectivas, lo cual los convierte en aquellos puntos nodales que logran articular identidades y sentidos de pertenencia (Durkheim, 2003).

Durkheim identifica en las sociedades animistas la atribución de agencia y conciencia a los no humanos; sin embargo, ese reconocimiento no es suficiente para dar cuenta del modo en que se estructura lo social. Su trabajo al enfocarse en algunas sociedades australianas y de América del norte, se concentra en el estudio del tótem como aquel emblema, blasón o escudo que además de identificar cualquier clan, permite darle un orden, una estructura parental. En este mismo sentido, el tótem se convierte en “una etiqueta colectiva de carácter religioso”(Durkheim, 2003,p 197).

A partir del tótem las cosas se clasifican como sagradas o profanas. Aquí se presenta el carácter profano de los alimentos y las plantas que sirven para la alimentación. Sin embargo los animales o plantas que no se pueden comer, tendrían un carácter sagrado “ son cosas santas, pueden entrar en la composición de ciertas comidas místicas, y veremos, en efecto, que sirven a veces de verdaderos sacramentos; pero normalmente no pueden utilizarse para el consumo vulgar” (Durkheim, 2003, p 211).

Durkheim considera que, si bien el tótem puede considerarse como un símbolo de la divinidad, este representa la fuerza colectiva de la comunidad y en muchos casos se asocia a territorios, objetos y lugares que en este aspecto se cargan permanentemente de sentido. En algunos casos, se asocia con animales que terminaron convirtiéndose en seres humanos, razón por la cual se reconoce como en estas sociedades cada individuo tiene una doble naturaleza.

Sus relaciones son más bien las de dos seres que son sensiblemente del mismo nivel y de igual valor. A lo más puede decirse que, al menos en ciertos casos, el animal parece ocupar un lugar ligeramente más elevado en la jerarquía de las cosas sagradas. Es así como a veces se lo llama el padre o el abuelo de los hombres del clan; lo que parece indicar que ellos se sienten frente a él en un cierto estado de dependencia(Durkheim, 2003, p 228).

Aunque Durkheim, que escribió a principios del siglo XX, y se basó en documentación dispersa y sin trabajo de campo, además de partir de una concepción decimonónica de las sociedades totémicas, sigue siendo un referente para comprender el lugar de la sociedad en las representaciones simbólicas. Es por ello, que algunos autores que trabajan hoy con sociedades indígenas retoman y actualizan su noción de sagrado para analizar el rol de los espacios considerados sagrados para la

identificación y reivindicación de la territorialidad. En este mismo sentido, siguiendo al antropólogo mexicano Antonio Reyes Valdés (2018), algunos lugares al adquirir esa sacralidad, se convierten en aquellos ejes de la territorialidad indígena. En este caso y a través del trabajo que el autor realizó con el pueblo Tepehuano del sur en el estado de Durango en México, logró comprobar como para los tepehuanos los lugares sagrados además de ser referentes históricos o religiosos son considerados como la raíz de la vida, la identidad el poder y la transformación. Cada lugar posee una memoria en donde se recrean las historias relacionadas con el origen.

En este sentido, el territorio tepehuano está constantemente transformándose, debido a que los lugares sagrados no son inmóviles, sino que se constituyen o resignifican de acuerdo con las practicas, relatos y nuevas situaciones, las cuales dinamizan de esta manera la reapropiación del espacio que en este caso se adapta en torno a las amenazas externas. Por lo tanto, el autor asegura que no se puede identificar una sola territorialidad o apropiación del espacio, ya que esta se encuentra determinada por la relación con cada uno de los lugares sagrados dispersos por todo el territorio, esto quiere decir que la territorialidad es múltiple y diferencial. En este caso, los lugares sagrados además de fortalecer la unidad interna del grupo sirven de límites para marcar la diferencia con los “otros”, que en este caso pueden ser comunidades vecinas o agentes externos. De este modo, en los lugares sagrados se realizan rituales que buscan preservar y reactivar estos puntos, recreando los orígenes para fortalecer la pertenencia y la legitimidad ancestral (Reyes Valdez, 2018).

En el mismo sentido, la antropóloga argentina mexicana Alicia Barabas (2003) identifica como en los lugares considerados como relevantes por los pueblos indígenas de México, se congregan una serie de elementos que cohesionan y actualizan la identidad colectiva. En estos lugares se pueden encontrar las historias fundacionales, las gestas de resistencia y una serie de actos rituales. A partir de este reconocimiento Barabas comprende el territorio como un entramado simbólico y vivencial, en el que cada elemento de la naturaleza (montaña, río piedra, bosque) adquiere un significado especial y se reconoce a partir de los mitos y las experiencias compartidas a partir del ritual.

Es por esto, que la resignificación del mito de origen se materializa en el lugar sagrado, en donde a través del ritual, la peregrinación, la danza y el canto se logran activar las respectivas conexiones entre el espacio, la memoria y la pertenencia. La ritualidad como la comprendería Durkheim en este caso carga de sentido el lugar y legitima la apropiación social de cualquier espacio, convirtiéndolo en un mecanismo de defensa simbólica ante cualquier intervención foránea (Barabas, 2003).

Por este motivo, las estrategias de defensa vinculadas a la ritualidad y al reconocimiento y activación de lugares sagrados suponen, al mismo tiempo, la protección de la vida individual, comunitaria y territorial. Si alguno de estos lugares resultara afectado, ya sea de manera directa o indirecta, la herida simbólica podría desestabilizar el tejido social y la estructura construida en torno al reconocimiento de estos espacios especiales. Por lo tanto, dichos lugares evidencian la concepción del territorio como un espacio vivido, en el que son indispensables las múltiples relaciones entre humanos y no humanos para dotarlo de sentido (Barabas, 2003).

Como veremos en la etnografía de esta tesis, la concepción del territorio está inscrita en los relatos míticos, y la denominada Ley de Origen del pueblo Iku. El historiador y antropólogo mexicano Alfredo López Austin (2015), expone en este sentido la importancia de valorar la estructura narrativa de un mito, el cual no debe ser comprendido como un relato aislado, sino como piezas esenciales que ordenan la cosmovisión, definen la jerarquía cósmica y regulan las interacciones entre humanos, divinidades y fuerzas de la naturaleza. Esta visión cohesiva del mundo se manifiesta en la representación de espacios sagrados como los cielos, la tierra y el inframundo y en la utilización de símbolos que permiten a los pueblos mesoamericanos interpretar y organizar su contexto.

Austin destaca cómo los mitos son fuentes primordiales de legitimación social y política: funcionan como base del poder, confieren autoridad a instituciones y roles, y relacionan el liderazgo con la armonía universal, proyectándose en la vida política, el calendario, la distribución de territorios y la organización gubernamental. El universo mesoamericano se caracteriza por su concepción cíclica del tiempo, la alternancia constante de creación y destrucción, y la dualidad que permea todas sus dimensiones como la oposición entre vida y muerte, masculino y femenino, o tierra y cielo, articulando la experiencia temporal mediante relatos astrales y ciclos estacionales llenos de sentido (López-Austin, 2015).

Uno de los aportes más singulares del análisis de López Austin es la exploración del nahualismo: la creencia en almas o entidades sobrenaturales asociadas a cada ser, que vinculan al individuo con el ámbito natural y espiritual y acentúan la multiplicidad y dinamismo del ser humano. El cuerpo, entendido como sede de fuerzas y esencias que lo unen al cosmos y los dioses, es visto como un espacio plural e integrado a los ciclos naturales. Finalmente, el enfoque del autor resignifica el mito mesoamericano, alejándose de interpretaciones que lo reducían a simple superstición, y lo presenta como un sistema fundamental para la organización del conocimiento y la vida colectiva (López-Austin, 2015).

A través de la comprensión de estas cosmovisiones partir de las narrativas míticas y la materialización de la ritualidad en los territorios, se pueden reconocer las diversas ontologías, las cuales configuran el mundo como un espacio habitado por agentes humanos y no humanos, y atravesado por prácticas simbólicas y cotidianas. El antropólogo francés Philippe Descola (1988) propuso un esquema comprehensivo para ubicar las distintas maneras de entender las relaciones entre humanos y no humanos en distintos lugares del planeta (Descola, 2001).

En primera medida, Descola a partir de su trabajo en la amazonia ecuatoriana con el pueblo Achuar, deconstruye el imaginario concebido sobre la amazonia como un entorno natural, demostrando como los Achuar han producido culturalmente su espacio a través de las interacciones diarias en la agricultura, la caza y la recolección, así como en la practicas simbólicas y rituales, además de la transmisión de saberes a partir de los relatos, que dotan de significado y memoria cada rincón de ese espacio habitado (Descola 1988).

Descola describe la territorialidad indígena desde la perspectiva relacional. En este sentido, presenta como los Achuar han dotado a los animales y plantas con una capacidad de agencia, con los cuales establecen relaciones de reciprocidad y negociación con los espíritus o dueños de las especies, a partir de los rituales en los cuales se sellan y fortalecen los acuerdos con los no humanos (Descola 1988). Descola denomina esta forma de relación recurrente en las sociedades amazónicas como animista, aunque ya no se trata del animismo religioso que describiera el antropólogo E.B. Tylor en 1871, puesto que en la propuesta de Descola las relaciones de los humanos con los seres de su entorno (animales, plantas, espíritus o más que humanos), son de naturaleza social.

Descola explica la praxis ecológica de los Achuar quienes asumen la naturaleza como parte intrínseca de su cultura, la cual viene siendo transformada simbólica, social y materialmente. El conocimiento achuar sobre la selva que habitan determina la forma de intervenir el ambiente, los rituales que deben realizarse antes de cazar, plantar o transitar por su territorio, así como las formas en las cuales se deben interpretar los sueños, las visiones y las señales en la selva. Estos conocimientos situados, configuran la perpeccion ecológica de los Achuar y fundamenta las estrategias de conservación y manejo del territorio (Descola 1988). El ejemplo amazónico lleva a Descola (2001) a proponer que lo que Occidente llama “naturaleza”, como un dominio separado de lo humano y la cultura, no es una idea universal, es propia de la modernidad occidental y contrasta profundamente con otras cosmologías.

Los discursos universales producidos por las ciencias naturales y las ciencias sociales han amplificado la separación entre la naturaleza y la cultura, poniendo límites que materializan una forma de pensar específica que responde a un sistema-mundo de carácter hegemónico (Wallerstein, 1979).

Sin embargo, así estas teorizaciones intenten clasificar las especies naturales y las prácticas socioculturales, los pueblos originarios o culturas amerindias no establecen límites para distinguir a la naturaleza y sus elementos con el orden social, local y comunitario. En palabras de Descola:

Como se ha notado desde hace largo tiempo, muchos pueblos no modernos parecen indiferentes frente a esta división (cultura-naturaleza), ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, dominan las artes y técnicas de la humanidad, y, en suma, son concebidos y tratados como personas (Descola, 2001, p 30).

La naturaleza no es solo interpretada por la cultura, sino que es conformada y reorganizada simbólicamente por la sociedad, ya que lo natural no tiene voz propia y adquiere sentido solamente cuando es filtrado y transformado socialmente, convirtiéndose en “medio ambiente”. En su análisis de la diversidad de formas de relación entre humanos y no humanos a partir de estudios etnográficos en distintos lugares del planeta, Descola(2001) propone que, además del naturalismo desarrollado en Occidente a partir sobre todo de la ilustración y el pensamiento científico, hay otras ontologías, como el totemismo, el animismo, y el analogismo, este último visible en sociedades como la China tradicional o algunos pueblos mesoamericanos, y también presente en el mundo andino. En palabras de Descola:

El totemismo, vincula humanos y no humanos en conjuntos de identidad común mediante el tótem; el animismo atribuye alma e intencionalidad a los seres naturales y permite relaciones de persona a persona entre distintos órdenes; el analogismo entiende el mundo como una red de correspondencias entre elementos diversos enlazados simbólicamente; y el naturalismo occidental, en el cual solo los humanos tienen interioridad y la naturaleza es un fondo sin agencia ni subjetividad (Descola, 2001, p. 108).

La sistematización en totemismo, animismo, analogismo y naturalismo ofrece un conjunto de herramientas comparativas aptas para indagar cómo distintas culturas articulan sus vínculos con los seres no humanos, el ambiente y la idea de territorio. El reconocimiento de la agencia de los no humanos permite superar el antropocentrismo y sustentar investigaciones en las que los territorios, los animales, las plantas y los elementos naturales participan como actores plenos en prácticas rituales, cotidianas y en la defensa territorial.

Para Descola, la incorporación social de los seres no humanos se articula en torno a tres ejes principales: formas de identificación, modos de relación y criterios de categorización. Las formas de identificación trazan los límites entre la identidad propia y la alteridad; Los modos de relación otorgan particularidad a las identidades cuando intervienen esquemas específicos de interacción, creando estilos y valores diferenciados: entre ellos sobresale la reciprocidad, basada en el intercambio equilibrado entre humanos y no humanos; la predación, que rompe este equilibrio y abre el campo a la venganza; y la protección, que reconoce la dependencia de muchos seres no humanos respecto a los cuidados humanos para su subsistencia y bienestar (Descola & Pálsson, 2001). Estos modos de relación, particularmente este último, estará muy presente en nuestro trabajo sobre el territorio Iku.

En cuanto a los modos de categorización, la organización de las entidades humanas y no humanas va más allá de las simples clasificaciones taxonómicas, pues se construye desde posiciones relacionales que emergen mediante mecanismos como la semejanza (operando como metáfora) y la proximidad (a través de la metonimia), siendo la identidad el resultado de una red dinámica de vínculos y conexiones, y no de cualidades fijas e independientes. Este enfoque propone dejar atrás posiciones universales o relativistas en cuanto a la naturaleza y las capacidades humanas, favoreciendo una perspectiva ecológica donde lo social y lo natural se constituyen a partir de relaciones múltiples. Así, tanto individuos como colectivos existen y se comprenden a partir del entramado relacional que los vincula y dota de sentido en el mundo compartido (Descola & Pálsson, 2001).

A partir de una etnografía de las sociedades amazónicas el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2004), ha propuesto un concepto útil para entender una forma de estar en el mundo y una ontología amerindia, que él identifica como perspectivismo. Según esta visión, cada ser percibe la realidad desde su propio punto de vista, dotando a cada cuerpo de una perspectiva única sobre el mundo. El proceso de traducción entre cosmovisiones supone, para el autor, una “equivocación controlada”: una forma en que las diferencias se identifican y se comunican cuando los conceptos prácticos y discursivos de los pueblos indígenas se interpretan en el aparato teórico de la antropología occidental. La antropología, en este esquema, se concibe como una práctica híbrida, resultado entre el discurso científico occidental y las imágenes y conocimientos traducidos desde la praxis cosmológica amerindia.

La propuesta de Viveiros de Castro es que la traducción no puede ser perfecta; siempre implica una transformación y cierto margen de error, pero constituye el principal medio de comunicación y comparación entre mundos y perspectivas distintas. El perspectivismo se plantea como una cosmología que reconoce la existencia de múltiples agentes con subjetividad propia (humanos y no

humanos), todos dotados de alma y capacidades cognitivas. Así, los individuos de una misma especie se perciben entre sí de un modo similar al de los humanos entre sí, pero, al traspasar los límites entre especies, surge un correlato objetivo que modifica la experiencia sensorial: lo que un jaguar ve como cerveza de mandioca, los humanos lo perciben como sangre; igualmente, una montaña de barro que para el humano es simple terreno puede ser, para el tapir, una casa ceremonial (Viveiros de Castro, 2004). Este enfoque implica un multinaturalismo, la existencia de varios mundos organizados por perspectivas semejantes. Las ontologías amerindias, desde esta óptica, subrayan la diferencia y la comparación entre experiencias corporales y subjetivas, evitando el error de asumir que la percepción de una cosa como la cerveza de mandioca es idéntica para todos los seres. De ahí que la antropología amerindia sea comparativa, pues examina cómo diferentes cuerpos y especies construyen su entorno y su experiencia de vida. El perspectivismo no presupone simplemente la coexistencia de múltiples visiones dentro de un universo común, sino que sostiene la existencia de múltiples realidades, cada una articulada y experimentada desde la perspectiva particular de cada ser, humano o no humano (Viveiros de Castro, 2004).

A partir de esta revisión, se puede inferir que las ontologías relacionales permiten superar la visión dicotómica entre la naturaleza y la cultura, mostrando los territorios como sistemas vivos y dinámicos de relaciones múltiples. Así lo argumenta también el filósofo brasileño Carlo Arturo Zarallo Valdés (2020) quien propone la superación de la llamada “época de la imagen del mundo”, lo cual requiere repensar profundamente cómo la humanidad se vincula con la naturaleza, buscando modos alternativos de relación que no perpetúen la lógica de dominio sobre otros seres y otros mundos. La reflexión evidencia una carencia fundamental en el pensamiento moderno, que ha perdido la capacidad de comprender las conexiones vitales con las entidades naturales de las que depende la propia existencia humana. Surge, así, la urgencia de mirar hacia las ontologías relacionales como fuente de inspiración para abandonar las perspectivas universalistas y estáticas que sostienen el sistema-mundo capitalista.

En este camino, el autor recupera la noción de Gaia propuesta por James Lovelock, quien concibe la Tierra como un organismo vivo en el que la biosfera mantiene su equilibrio a través de la interdependencia dinámica entre sus componentes biológicos y físicos. Este enfoque resalta que todos los seres están integrados en una red constante de relaciones, subrayando la necesidad de adoptar visiones que reconozcan la co-creación y la reciprocidad como base para una nueva coexistencia entre humanos y el entorno natural (Valdes, 2020).

Ante esta propuesta, el antropólogo argentino Mario Blaser (2019) recalca la reducida implementación de políticas públicas en los estados latinoamericanos capaces de reconocer las ontologías relacionales. Por tanto, frente a los conflictos del orden ambiental priman las “políticas racionales” que desconocen las epistemologías indígenas. En este aspecto, aunque las comunidades argumenten que en la montaña habitan sus ancestros en espíritu, este sitio seguirá siendo visto por el agente estatal o privado como un lugar de intervención para obtener un recurso. Sus demandas en este caso son subvaloradas, por este motivo se deben pensar otras formas de comprender y analizar estos conflictos, razón por la que Blaser evoca el reconocimiento de las ontologías políticas como una manera de identificar como en estos conflictos intervienen cosmovisiones y ontologías distintas.

De acuerdo con Blaser esta discusión, al trascender el campo de la política racional, se llevaría al escenario de la cosmopolítica, “aquel espacio en donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas”(Blaser, 2019, p 71). La ontología política presupone la comprensión de la diversidad de ontologías y las diferentes perspectivas que se construyen en el mismo entorno. Surge como una apuesta reivindicativa en la que se mantiene un compromiso con el pluriverso y el sostenimiento de mundos diversos (Blaser, 2019).

El marco conceptual en el que se identifican los conflictos territoriales no debe centrarse únicamente en la exigencia de derechos territoriales y colectivos. Sus demandas también deben reconocer y legitimar la existencia de diferentes mundos, de ese pluriverso en el que se expresan diversas formas de apropiar, habitar y percibir el entorno, como también señaló A. Escobar (2015). Para Escobar, las luchas de las comunidades por la defensa de su territorio frente a las intervenciones externas implican, de manera implícita, la defensa de otros mundos y el reconocimiento de ontologías relacionales.

La activación de una política de la relacionalidad plantea la necesidad de generar discursos y movimientos capaces de movilizar la defensa de sus propias ontologías, proponiendo otras formas de concebir el mundo, sustentadas en las relaciones con otras entidades que, al igual que los seres humanos, poseen poderes de agencia propios. De ahí la importancia de proponer proyectos que respeten todas las formas de vida que coexisten en un mismo territorio. Esta constituye una defensa del territorio desde la pluralidad ontológica (Escobar, 2015).

En el mismo programa o giro ontológico, uno de los aportes más recientes es la propuesta del antropólogo canadiense-estadounidense Eduardo Kohn (2021), quien plantea que el pensamiento no debe entenderse como una capacidad restringida a la especie humana, sino como un proceso semiótico

transversal que involucra también a animales, plantas y sistemas ecológicos completos. Inspirándose en la semiótica peirceana, sostiene que la producción, interpretación y circulación de signos mediante íconos, índices y símbolos, constituye un fenómeno presente en todos los órdenes de la vida, diluyendo las fronteras rígidas entre naturaleza y cultura. Así, el entorno natural no solo es escenario, sino agente activo en la generación de sentido y en la comunicación inter-especies.

Esta perspectiva es desarrollada a partir de su trabajo etnográfico con los Runa de la Amazonía ecuatoriana. En este contexto, tanto humanos como seres no humanos (animales, plantas y bosques) participan en prácticas cotidianas y rituales donde la agencia y la interpretación de signos se distribuyen de forma plural. El bosque, lejos de considerarse un simple trasfondo, se configura como un espacio de subjetividades múltiples, donde las intenciones y manifestaciones de los diversos actores son reconocidas e interpretadas, redefiniendo la agencia más allá del límite humano (Kohn, 2021).

Este enfoque implica una crítica directa al antropocentrismo epistemológico y metodológico característico de la disciplina. Kohn cuestiona la suposición de que solo los humanos poseen mente o una forma particular de habitar el mundo, proponiendo ampliar la mirada antropológica hacia las redes simbólicas y comunicativas que involucran a una multiplicidad de seres vivos. Al reconocer la agencia intelectual y comunicativa de los no humanos, se abren posibilidades para formas de conocimiento y ética ambiental más inclusivas, dialogantes y respetuosas. Para Kohn, aprender a leer e interpretar los signos de otros seres implica no solo una ampliación del horizonte epistemológico, sino también el fundamento para establecer relaciones más equilibradas y sustentables con el entorno (Kohn, 2021).

Las ontologías relacionales, como se ha expuesto, configuran el espacio y la naturaleza no como categorías estáticas o universales, sino como tramas vivas de relaciones, sentidos y prácticas. Diversas comunidades, a través de sus sistemas de creencias, ritos y narrativas, producen territorialidades singulares donde humanos y no humanos se vinculan en dinámicas de mutua constitución y agencia. Esta perspectiva, permite apreciar que el territorio no es únicamente la delimitación física, sino un tejido de significados, afectos y responsabilidades en el que la naturaleza adquiere rostro y voz mediante las relaciones establecidas entre diversos seres o entidades.

Como describiré en los próximos capítulos, en el caso de la comunidad Iku de Jimain en la SNSM, los mitos de origen trazan un mapa de lugares fundacionales vinculados a los padres y madres ancestrales. Estas narrativas posicionan a los miembros de la comunidad como guardianes y protectores del equilibrio de la SNSM y del planeta en su totalidad. No obstante, las múltiples relaciones ontológicas que sustentan este entramado han sido frecuentemente desconocidas por agentes externos que, en distintas épocas, han irrumpido y se han asentado en el territorio, generando

daños y afectaciones en los lugares sagrados, provocando rupturas en los lazos que enlazan a las(os) Ikus con otros seres de la naturaleza.

Proyectando este análisis hacia las dimensiones políticas y jurídicas, se abren nuevos caminos para comprender cómo las luchas ambientales y territoriales implican enfrentamientos entre modelos hegemónicos y ontologías alternativas. Lo que en últimas, se podría comprender como la “ontología política”, en la que autores como Blaser (2019), Descola (2001) o Escobar (2015) enfatizan la importancia del reconocimiento de las territorialidades diferenciadas como condición para lograr una justicia cognitiva y la autonomía comunitaria. Reconocer estos entramados relacionales permite visibilizar las disputas y apuestas por formas plurales de existencia y legitimidad, reafirmando el papel que las territorialidades indígenas y sus narrativas juegan en los procesos de resistencia frente a la imposición de políticas concebidas como “racionales”.

La constitución de los territorios desde la perspectiva de sus relaciones humanas y no humanas ofrece claves fundamentales para el análisis de las repercusiones políticas, culturales y legales de los conflictos contemporáneos librados en los territorios étnicos. Esto nos invita a pensar en la posibilidad de una justicia territorial plural y en formas de convivencia que respeten la diversidad ontológica de los mundos en diálogo.

2.4 Mundos relacionales y agencias compartidas: saberes en defensa del territorio

Como se ha demostrado desde la antropología, existen diversas ontologías que cuestionan la visión universalista de una única forma de ser y comprender el mundo. Particularmente, se ha detallado cómo las relaciones entre humanos y no humanos basadas en la reciprocidad, la predación y la protección configuran y organizan los espacios naturales (Descola, 2004). La apropiación espacial, sustentada en la identificación de lugares sagrados y la reproducción de prácticas espirituales mediante rituales, fundamenta un sentido de pertenencia individual y colectiva que impulsa la defensa activa del territorio habitado y vivido.

Las estrategias de defensa territorial suelen centrarse en la denuncia de daños a estos lugares, ocasionados por políticas de explotación de recursos que ignoran la complejidad de las relaciones ontológicas inscritas en dichos territorios. Esto plantea una cuestión fundamental: ¿De qué manera los saberes y las prácticas territoriales de los pueblos indígenas se articulan, confrontan o resisten los marcos jurídicos e institucionales hegemónicos? Para abordar este interrogante, se presentarán diversos aportes que ilustran el conflicto y el diálogo entre conocimientos locales y sistemas jurídicos

estatales, poniendo énfasis en el papel de la agencia étnica y la justicia cognitiva (García Hierro, 2004; Nates-Cruz, 2020).

La reivindicación de los derechos territoriales por parte de los pueblos indígenas se fundamenta en la defensa de sus saberes propios y constituye una demanda legítima de justicia cognitiva y epistemológica. Según la antropóloga colombiana Beatriz Nates Cruz (2020), la desterritorialización amenaza la supervivencia de los conocimientos ancestrales, dado que estos dependen intrínsecamente de los soportes físicos y materiales del territorio, así como de la experiencia vivencial y las relaciones con entidades no humanas presentes en el espacio.

Frente a esta realidad, Nates Cruz (2020) defiende la urgencia de reconocer y proteger las autonomías indígenas, pues solo a partir de ese respeto y reconocimiento es posible preservar el pluralismo de conocimientos que sustentan estos territorios. Este enfoque encuentra eco en el mencionado pensamiento telúrico propuesto por Luis Guillermo Vasco, que resalta la conexión profunda, espiritual y material, que los pueblos indígenas mantienen con la tierra (Vasco Uribe, 2012).

De acuerdo con el antropólogo y jurista español Pedro García Hierro (2004) la territorialidad indígena representa una verdadera dimensión existencial para cada pueblo, actuando como plataforma fundamental de sus reivindicaciones políticas, culturales y jurídicas. Cuando los derechos territoriales son integrados técnicamente al ordenamiento jurídico de los Estados, el aparato estatal suele imponer políticas reguladas y distorsionadas, sin lograr comprender las relaciones, valores y sentimientos profundos que los pueblos desarrollan en su territorio; esto puede traducirse en resultados muchas veces etnocidas y en decisiones erráticas e insostenibles para el colectivo.

Para García Hierro, el reconocimiento jurídico de la territorialidad étnica aparece como una herramienta potencial para recomponer de forma parcial la historia colonial y abrir procesos innovadores en el ámbito de los derechos. Los pueblos indígenas han generado propuestas y conceptos propios para el derecho al territorio, contribuyendo así a renovar categorías jurídicas obsoletas. Reconocer la diferencia y diversidad como fuentes de innovación posibilita una verdadera interculturalidad jurídica, donde la convivencia trasciende la mera tolerancia y se orienta hacia el mutuo reconocimiento de las culturas

Sin embargo, persisten problemáticas estructurales: la transmisión de valoraciones occidentalistas y colonialistas sigue impactando a los pueblos indígenas, y los Estados tienden a mantener una actitud ambivalente ante el respeto de derechos y la caída de antiguas estructuras jurídicas de dominación. El concepto occidental de propiedad, basado en el capitalismo y la titularidad individual, difiere profundamente de la visión colectiva territorial indígena, generando tensiones en las

relaciones interculturales y obligando a reajustes jurídicos tales como la inalienabilidad y la ampliación de las formas de propiedad colectiva .

En sintonía con lo propuesto por Nates Cruz(2020), García Hierro y Surrallés (2009) consideran que la autonomía territorial es la forma concreta de ejercer la libre determinación, basada en el orden territorial y sustentada en el control social, espiritual, cultural y económico del espacio de vida. Un territorio indígena no puede ser reducido a un concepto jurídico; requiere el reconocimiento pleno de las relaciones que se tejen en su interior y la garantía de derechos absolutos, exclusivos y perpetuos que lo transforman en entidad jurídica especial y fundamento de la dignidad colectiva .

Este nivel de agencia es presentado de manera puntual por el antropólogo británico Richard Wilson (1999) , quien al analizar un caso específico en Guatemala, describe como los indígenas *Q`eqchi* fueron reforzando su tradición maya a partir de algunos eventos tales como la evangelización católica y posteriormente el impacto del conflicto armado en su territorio. En esta refundación de la cultura maya, no solamente se visibilizó una estrategia de resistencia frente a la imposición de otras maneras de percibir el mundo religioso, político, económico y social, sino que la interpretación de la realidad actual desde lo local permitió que la territorialidad *Q`eqchi* se perpetuara de manera material y simbólica.

La agencialidad en tiempos de guerra se presenta como una estrategia de resistencia en el plano simbólico como el caso de los *Q`eqchi* en Guatemala, pero también se consolida como un recurso en el plano legal que soporta los procesos de defensa territorial de un pueblo afectado por los impactos de un conflicto armado en donde se hayan vulnerado derechos individuales y colectivos (Wilson, 1999).

Estas vulneraciones afectan no solo los territorios, sino también las prácticas cotidianas de quienes los habitan, incluyendo su relación con el espacio a través de los ciclos de vida, como la ritualidad vinculada a la muerte. En este sentido, la antropóloga franco-húngara Anne Marie Losonczy (2016) reconstruye un caso específico en Colombia, en el departamento del Chocó, con el pueblo Emberá. En este caso la autora presenta como la exhumación de los cuerpos de dos líderes indígenas asesinados por las FARC-EP evidencia un cambio profundo en el ritual mortuario de la comunidad. Los Emberá se ven influenciados por los protocolos estatales, que han transformado sus discursos y prácticas tradicionales, pasando de reconocerse como guerreros a ser etiquetados como víctimas del conflicto armado.

Estos dos ejemplos ilustran, por un lado, el alto grado de autodeterminación del pueblo Q'eqchi', y por otro, la afectación de las prácticas colectivas de una comunidad debido a la intervención de políticas gubernamentales en el contexto de un conflicto armado interno, donde se desconocen las ontologías relacionales. En este marco, la agencia étnica se expresa en la dimensión habitada y vivida del territorio, que trasciende el marco jurídico formal para redefinir el “derecho” en términos existenciales y cotidianos.

Según la antropóloga peruana Anahí Chaparro (2021), el derecho al territorio debe ser abordado desde una perspectiva relacional. Aunque las instituciones estatales continúan percibiendo los territorios como objetos de gestión y control, es fundamental reconocer el derecho a ser habitado, a vivir y a coexistir con otros seres humanos y no humanos. De esta forma se protegen los procesos de agencia que emergen dentro de estos territorios, valorando su dimensión relacional y ontológica.

De acuerdo con Surrallés (2009), el reconocimiento de territorios indígenas por parte de los Estados suele estar mediado por marcos jurídicos que no siempre corresponden a las formas de conceptualizar y vivir el territorio por parte de los pueblos amazónicos. Las prácticas territoriales indígenas no son estáticas ni homogéneas, sino que muestran una gran capacidad de adaptación, negociación y creatividad frente a los retos impuestos por los agentes externos.

Surrallés resalta la dimensión fenomenológica y sensorial del “pensar con el corazón” de los Candoshi, evidenciando cómo la vivencia corporal y afectiva resulta fundamental en la construcción y percepción del territorio. Se reconocen tensiones constantes entre el derecho escrito y la realidad práctica de los pueblos indígenas, quienes enfrentan estas discrepancias mediante estrategias simbólicas, sociales y políticas. Surrallés propone profundizar la comprensión de la territorialidad indígena desde una perspectiva situada, fenomenológica y pluralista, incorporando análisis sensoriales y subjetivos para estudiar las prácticas espaciales. Esta aproximación abre una crítica al legalismo estatal y fomenta la visibilidad de la agencia indígena en la creación, defensa y transformación de sus espacios propios. Además, invita a entender los derechos territoriales en términos de dinámicas negociadas, procesos históricos de cambio y prácticas interculturales concretas (Surrallés, 2009).

A partir de los aportes de Chaparro (2021), García Hierro y Surrallés (2009) y Surrallés (2009), propongo revisar el enfoque que busca abrir y recomponer los marcos institucionales para permitir la coexistencia de múltiples racionalidades y formas diversas de agencia territorial. En este sentido, la conceptualización local establece un límite entre lo que se considera universal y los saberes cotidianos, contruidos a partir de la experiencia, la percepción y los sentimientos, así como de las acciones individuales y colectivas. Esta perspectiva se alinea con lo que Isabelle Stengers (2005) denomina

cosmopolítica, una propuesta que destaca cómo los conocimientos particulares pueden cuestionar un orden establecido y deshacer esquemas rígidos fundamentados en supuestos e interpretaciones formalizadas por la ciencia, la ley o la religión.

Según este planteamiento, los saberes locales, desarrollados en los territorios, desafían los preceptos científicos que separan el mundo humano del mundo no humano, mostrando la necesidad de reconocer una pluralidad de mundos y formas de existencia en la construcción del derecho y la política territorial (Stengers, 2005).

Un ejemplo esclarecedor sobre la relación entre los saberes locales y la territorialidad, donde se destaca la defensa y protección del territorio, lo presenta la antropóloga catalana Mónica Martínez Mauri (2017). Al estudiar al pueblo Guna asentado en una serie de islotes en el mar panameño, muestra cómo, a partir de sus mitos y percepciones sobre el mar, los gunas ejercen su derecho autonómico al control del espacio marítimo, reconociendo que este es fluido y no puede delimitarse de la misma manera que el territorio terrestre.

Frente a las amenazas que Martínez Mauri identifica, como la sobreexplotación de la fauna marina por pescadores que incumplen las normas establecidas por los propios guna y la presión de nuevos empresarios turísticos, la comunidad mantiene una constante acción de control y defensa. Esta capacidad de agencia, en buena medida originada en sus procesos autonómicos, les permite establecer mecanismos propios de protección de su territorio marítimo. Sin embargo, también requieren del reconocimiento legal por parte del Estado panameño para garantizar la salvaguarda de este espacio, donde se reconocen múltiples relaciones y vínculos con los habitantes del océano (Martínez Mauri, 2017).

Así, se revela una interdependencia entre la agencia local y la legitimidad jurídica estatal necesaria para la defensa efectiva del territorio marino. Esta articulación entre saberes locales, práctica territorial y marco legal evidencia la complejidad de la soberanía indígena en espacios marítimos, así como la importancia de reconocer la pluralidad de relaciones que constituyen la territorialidad (Martínez Mauri, 2017).

La agencia étnica enfrenta desafíos significativos al interactuar con los sistemas institucionales, dado que estos suelen desconocer o invisibilizar los saberes locales y prácticas propias, imponiendo un marco jurídico formal que muchas veces contraviene las experiencias y relaciones vividas de los pueblos indígenas. Frente a ello, las comunidades desarrollan estrategias simbólicas, sociales y políticas para ejercer su autodeterminación y defender sus territorios desde una dimensión relacional, existencial y cotidiana. Entre sus logros destacan la afirmación de derechos relacionales al territorio, la

reivindicación de la territorialidad como un entramado de relaciones con seres humanos y no humanos, y la construcción de mecanismos internos de control y defensa, como se observa en casos como el de los Q'eqchi y los Guna. Reconocer y potenciar estos saberes como formas legítimas de derecho y territorialidad es clave para fortalecer la autonomía indígena y garantizar la justicia territorial.

Abriendo la discusión, es crucial visibilizar las posibilidades de diálogo intercultural en contextos de disputa o coexistencia de racionalidades jurídicas. La justicia territorial del futuro debe contemplar la pluralidad de formas de conocer, habitar y defender el territorio, en donde la territorialidad indígena se comprende a partir de múltiples reivindicaciones de defensa frente a intervenciones externas y foráneas. Así, la demanda de derechos territoriales trasciende la mera titulación colectiva de tierras para abarcar la protección de todas las entidades que habitan en estos espacios, salvaguardando el equilibrio material, simbólico y espiritual del territorio. Un ejemplo emblemático son los Iku de la comunidad de Jimain, quienes reclaman el respeto a sus lugares sagrados, su acceso y la no destrucción de estos para continuar los procesos de sanación del territorio, el cual requiere estas retribuciones para evitar su enfermedad y deterioro.

La articulación de los saberes locales con los sistemas legales estatales y la promoción de espacios interculturales para la negociación de derechos constituyen el camino para fortalecer la autonomía, el respeto a la diversidad y la justicia territorial en contextos de pluralidad epistemológica y ontológica. Esta reflexión invita a repensar el derecho y la justicia territorial desde prácticas vividas, afectivas y relacionales, donde la agencia étnica no solo resiste, sino que también construye futuros posibles desde sus propias formas de habitar el mundo.

2.5 El territorio Iku: estado de la cuestión y aportación social y académica

El presente subcapítulo tiene como propósito realizar una revisión crítica de los trabajos académicos que han centrado su atención en el territorio del Pueblo Iku en el Resguardo Iku de la SNSM y la comunidad de Jimain. Se examinarán los principales procesos de intervención foránea que han impactado estas comunidades, así como el origen y desarrollo del conflicto armado en sus territorios.

Además, se aborda el papel de la institucionalidad estatal en la SNSM y se analizan los aportes recientes provenientes de los estudios de paz. Este recorrido permite visibilizar los debates teóricos y empíricos más relevantes, identificando tanto los desafíos como las respuestas y aportaciones propias de las(os) Iku de la comunidad de Jimain en la defensa, gestión y reconstrucción de sus territorios.

Procesos de intervención foránea en el territorio Iku. Al relacionar el debate conceptual con el estudio de caso, se debe precisar que se han realizado descripciones y análisis de la organización social, política y económica del Pueblo Iku con anterioridad a la irrupción del conflicto armado interno, así como también se consolidaron descripciones sobre el espacio geográfico y los lugares naturales de este territorio, temas que desarrollaremos en profundidad en los siguientes capítulos

En este apartado resumiremos las principales fuentes sobre el pueblo Iku, su territorialidad y organización tradicional. Obviamente, las primeras fuentes son las de origen colonial, aunque las referencias al pueblo Iku en concreto son pocas (de la Rosa, 1820).

Ya en el período republicano (finales del siglo XIX), se produce una era de descubrimiento intelectual y científico sobre la SNSM, con los trabajos del geógrafo francés Élisée Reclus(1869) y el naturalista británico Federico Simons(1881) centrados en la morfología de la SNSM, acompañados de menciones a la población Iku, en donde resaltan sus modos tradicionales de organización política como también sus rasgos físicos y apariencia (Isaacs, 1881; Reclus, 1869).

Se podría decir que las(os) Iku entran en la literatura republicana de la mano de los misioneros capuchinos, quienes permanecieron en su territorio aproximadamente 70 años. La instauración de la misión religiosa alteró significativamente los modos de vida y son todavía recordados por la población actual como uno de los momentos más críticos y turbulentos del pasado reciente previo al conflicto armado, como detallaremos en el capítulo IV. De este período permanecen las descripciones del paisaje de los misioneros capuchinos Fray José de Vinalesa (1952) y Fray Atanasio de la Ñora (1961) ubicando algunos lugares importantes para los(as) Ikus(as), y analizando generalidades de la lengua ika²¹, aunque el énfasis de sus descripciones se concentraron en la labor misional y el cuestionamiento a las formas de organización religiosa del Pueblo Iku.

La disciplina antropológica sobre los pueblos indígenas de Sudamérica ha bebido durante décadas de un referente, el *Handbook of South American Indians* editado por Julián H. Steward (1946-1959). Desde la perspectiva de la ecología cultural y areal vigente entonces, y que el volumen contribuyó a configurar, tanto su enfoque como su propuesta de distribución regional han sido puestos en debate en la última década (Halbmayer 2021, Ventura 2022, Martínez Mauri 2022). Sin embargo, fue referencia obligada durante décadas. El segundo volumen (Steward Ed. 1946, Vol. 2, pp. 865 y ss.) resulta fundamental para situar los estudios antropológicos y etnográficos tempranos sobre el Pueblo Iku., De la mano de Willard Park aporta información sobre el territorio, la organización social, los

²¹ Lengua tradicional Iku

linajes, la lengua, las relaciones interétnicas y los problemas históricos de las(os) Iku, describiendo además su localización en el macizo de la SNSM, patrones de movilidad vertical y cosmovisión.

Más adelante, empieza un período de trabajos etnográficos en la región, que abordan temáticas referentes al estudio del parentesco y el origen del asentamiento Iku en la SNSM (Knowlton, 1944; Valdeblánquez, 1979). Por otro lado, el análisis de la estructura política Iku y su relación con la institucionalidad colombiana se desarrolló en profundidad en los trabajos del antropólogo colombiano José Yezid Campos Zornosa (1976) y María Eugenia Gonzáles (1976). El estudio del antropólogo más conocido internacionalmente, Gerardo Reichel-Dolmatoff (Reichel-Dolmatoff 1991), centra su atención en las formas en las que las(os) Iku se relacionan con la naturaleza, con un especial énfasis sobre las formas tradicionales de su organización, resaltando el papel de las autoridades civiles y espirituales (los mamos).

Por otro lado, la reconstrucción de los conflictos sociales entre los Iku, colonos campesinos, misioneros capuchinos y agentes funcionarios del gobierno fue descrita por el historiador Juan Friede (1963), mientras que el líder Iku Vicencio Torres (1978), al situar los conflictos sociopolíticos de la época en el territorio, fue pionero en justificar, desde la cosmovisión, la necesidad de delimitar el territorio tradicional con el fin de protegerlo de amenazas externas.

Es en este momento que se podría situar un trabajo previo (Naranjo, 2022), que examinó el tránsito histórico de la SNSM desde un primer momento marcado por estrategias coloniales de ocupación, hacia una representación de la región intervenida y reinterpretada por la antropología y el Estado colombiano, destacando el papel de las fronteras étnicas como construcciones situadas y cambiantes).

A partir del reconocimiento legal del territorio, se producen estudios que reconstruyen las relaciones interétnicas de la organización Iku con la institucionalidad (Rodríguez, 2010; Santamaría, 2010). Se identifican los aportes que precisan el nivel de agencia y los recursos legales, culturales e investigativos para salvaguardar el territorio (Confederación Indígena Tayrona, 2001; Mamo mayor Zareymakú et al., 2005; Muñoz, 2016; Santamaria, 2016; Zalabata , 2007). Con relación al impacto de la violencia armada, debemos señalar el trabajo de la MAPP/OEA (2008), que presenta las estrategias que las(os) Iku llevaron a la práctica para resistir culturalmente el impacto del conflicto armado.

Más recientemente, Juan Felipe Jaramillo (2019) presenta la bibliografía de una de las líderes más representativas de las(os) Iku en la época de las reclamaciones territoriales. La historia de Dionisia Alfaro rescata aquellos momentos en donde las reivindicaciones por la delimitación del territorio

ancestral se constituyeron a través de la movilización comunitaria y las reclamaciones legales que trajeron consigo la expulsión pacífica de la misión de la orden religiosa capuchina en el año 1982.

En este mismo sentido, la líder Iku Leonor Zalabata Torres (2021), expone un testimonio en primera persona sobre las resistencias y estrategias comunitarias del pueblo Iku frente al despojo territorial. Esta obra profundiza en la experiencia organizativa Iku, articulando memorias, voces y relatos para reivindicar la autonomía y la protección de la SNSM como espacio sagrado vinculado a la cosmología del “corazón del mundo”.

También existe una línea de trabajos centrados en los conflictos generados en el territorio, entre ellos una primera aproximación (Naranjo, 2012), donde examiné en profundidad los procesos de despojo, militarización y las estrategias jurídicas, políticas y rituales movilizadas por las(os) Iku para recuperar el cerro donde habita el padre del maíz, ocupado por el Ejército Nacional colombiano desde el año 1962. En esta dirección, son relevantes los aportes de Bastien Bosa (2016) sobre el despojo de la autonomía Iku producido por la violencia institucional reforzada por la ley.

Por su parte, Ángela Santamaría (2016) ha centrado sus investigaciones en la agencia social y política de las mujeres Iku, abordando su protagonismo en la reproducción cultural y en la resistencia a la violencia territorial. Sus análisis sobre la construcción de género y sexualidad dentro las Iku destacan la importancia de la mujer en la articulación de procesos participativos y en la defensa de la integralidad territorial y cultural. Estas aportaciones brindan herramientas analíticas para comprender los entramados entre cuerpo, territorio, memoria y agencia.

Sebastián Gómez Ruiz (2019), al identificar las múltiples representaciones que se han ido consolidando sobre las(os) iku, centra su estudio en la forma como producen, circulan y significan sus imágenes, las cuales funcionan como dispositivos de resistencia y defensa. Entorno a la visibilización de estas prácticas audiovisuales y fotográficas, se construyen nuevas miradas sobre su identidad y cultura, tomando distancia de los estereotipos externos que los han venido representando a lo largo de la historia.

Con respecto a esto, Ana Milena Horta (2021) aborda la relación entre cuerpo, persona y territorio entre las(os) Iku mediante investigaciones etnográficas en el sector suoriental de la SNSM. Su obra destaca cómo el territorio es concebido como extensión del cuerpo y de las personas, interconectando lo espiritual y lo material en la vida del pueblo Iku. Chiara Archetti (2023, 2024) aborda la relación entre territorio y cuerpo, más concretamente a partir de su trabajo sobre la sangre, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres iku. En este aspecto, la autora logra abordar temáticas hasta ahora poco estudiadas con respecto a las formas de relacionamiento con el territorio. En este caso, se

destaca en primera medida la forma en la que su corporalidad y su sangre son determinantes en la concepción de equilibrio sustentada por las(os) iku a través del balance de lo positivo (*duna*) con lo negativo (*gunnsina*).

Sonia Clavijo (2019) ha investigado los procesos educativos y la interlocución entre el pueblo Iku y el Estado colombiano, analizando cómo el reconocimiento de derechos diferenciales ha incidido en la organización comunitaria y en la defensa de la autonomía educativa indígena. Se destacan los aportes de Rivera Rodríguez (2025), quien profundiza en las concepciones de vida y muerte entre los Iku, articulando materialidad y espiritualidad en contextos de ruptura social y violencia.

Origen del conflicto armado en la SNSM y el territorio Iku . La comprensión del fenómeno constitutivo de la confrontación armada en Colombia ha sido analizada por Orlando Fals Borda (2015). De la misma manera, las investigaciones de Alfredo Molano (2016) reflejan la conexión existente entre la contienda por la tierra y la aparición de los primeros grupos guerrilleros²². En el marco de este contexto, se conocen los trabajos de Carlos Medina Gallego (2010) quien ha documentado la historia de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo y el Ejército de Liberación Nacional ELN y de Walter j. Broderick (1996, 2000) cuyo trabajo bibliográfico sobre Camilo Torres y Manuel Pérez Martínez retrató la guerrilla del ELN. Por otro lado, el fenómeno paramilitar ha tenido dos líneas de análisis, la primera referida a la historia de la consolidación de este grupo armado (Bedoya Sandoval, 2018; Osorio Pérez, 2015) y la segunda desarrolla el estudio de la dimensión ideológica, componente que responde a la conformación de un proyecto hegemónico concebido por grupos económicos locales y regionales para la defensa de intereses privados²³ (Boesten, 2014; Cruz Rodríguez, 2009).

²² El origen del conflicto armado obedece a una serie de factores que determinaron la materialización de la guerra en algunas regiones, estos hechos podrían ubicarse al interior del trayecto evolutivo que ha ido tomado la política territorial en Colombia.. Bajo esta línea de análisis se reconocen los estudios de Estanislao Zuleta (1973) y el trabajo de Catherine LeGrand (1988). Desde esta misma perspectiva caben los análisis de Miguel Borja (1996), quien se encargó de observar desde la historia los diferentes momentos de la producción espacial institucional, materializada en los modelos gubernamentales de ordenamiento territorial. De esta misma perspectiva, los trabajos de Margarita Serje (2005) y Santos Alonso Beltrán (2013) evidencian como la producción espacial institucional planificó los lugares desde una visión economicista que benefició a grupos locales y regionales, desconociendo las múltiples interpretaciones sobre el espacio.

²³ Al interior de esta lectura, se deben tener en cuenta las discusiones que establecen la relación del fortalecimiento de la territorialidad del paramilitarismo, con la implementación de un modelo económico centrado en la extracción de los recursos del subsuelo, aquí resalto los trabajos de la CNRR (2010), Liliana Munera (2012) y Víctor Barrera (2014).

La coyuntura del conflicto armado ha producido un considerable número de estudios que provienen de la sociedad civil²⁴, el gobierno nacional²⁵ y los organismos intergubernamentales²⁶. En el marco de este fenómeno, no se puede dejar de lado la investigación de Matthieu de Nanteuil (2016), quien ha contribuido a cuestionar la abstracción del acuerdo de paz para resaltar una vez más la necesidad de focalizar los análisis en torno al problema de las tierras y la configuración espacial regional. Por otro lado, y con la firma de este acuerdo se vienen haciendo ciertas modificaciones específicas relacionadas con el enfoque diferencial, en este caso la Comisión étnica para la paz y la defensa de los derechos territoriales (2019), elaboró el capítulo étnico, apartado que permite brindar un marco institucional de acción que responda a las particularidades de los diferentes pueblos indígenas en el marco de la transición hacia la paz.

Para comprender los análisis que explican el surgimiento del conflicto armado en la SNSM la obra de Carlos Uribe (1993b) ofrece una perspectiva histórica que ubica los momentos más importantes de la confrontación armada en este territorio. En esta misma dirección, los aportes de Margarita Serje(2008) nos muestran como la SNSM se convirtió en un espacio de tensión, en el cual las diferentes interpretaciones sobre el mismo han generado conflictos sociales²⁷. Con respecto a esto, los intereses de los actores armados convirtieron esta serranía en un campo de disputa militar que ha sido documentada por la Fundación Cultura Democrática (2009) y el Observatorio Presidencial de DH y DIH (2010)(2010). Posteriormente se pueden encontrar análisis que evalúan la respuesta del Estado colombiano ante los efectos del conflicto armado en esta serranía (CNRR, 2009; D'Angelo, 2017).

María Paula Hernandez (2019) hace un aporte fundamental para comprender la dimensión íntima y subjetiva del conflicto armado en la SNSM, sobre todo en las zonas de ampliación del Resguardo Iku de la SNSM. Este trabajo demuestra que la violencia sufrida por el pueblo Iku no se limita a los daños físicos o materiales, sino que produce marcas profundas en la esfera espiritual, emocional y relacional, especialmente entre mujeres, niños y ancianos. Los autores destacan la

²⁴ Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) ; Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES); Comisión Colombiana de Juristas (CCJ); Sisma Mujer; Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC); Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

²⁵ Observatorio presidencial de Derechos Humanos; Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH); Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR); Unidad para las víctimas; Unidad de Restitución de tierras (URT).

²⁶ ONU, CICR, OEA.

²⁷ En este caso puntual la materialización de los idearios de protección medioambiental se ven permanentemente confrontados con los de la planificación institucional centrada en el impulso del modelo de desarrollo agrícola, turístico y de infraestructura (Serje, 2008).

existencia de sufrimientos y cicatrices que no siempre son reconocidos por las instituciones o las categorías convencionales de “víctima”, ya que permanecen invisibles en la vida cotidiana y la memoria comunitaria. La obra subraya la importancia de considerar estos dolores ocultos y silenciosos para comprender de manera integral las experiencias del conflicto, la resistencia y los procesos de sanación colectiva en los territorios indígenas.

El conflicto armado en la Sierra Nevada de Santa Marta, y particularmente en el Resguardo Iku y sus zonas de ampliación como Jimain, ha sido objeto de múltiples investigaciones académicas y reportes institucionales que permiten entender tanto la historicidad de la violencia como las formas específicas que adquiere en los territorios indígenas.

Villa y Houghton (2005) ofrecen una panorámica precisa acerca de la violencia política sufrida por los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada entre 1974 y 2004, subrayando el impacto de la ocupación progresiva del territorio tradicional Iku por parte de guerrillas y grupos paramilitares. Su trabajo resalta cómo estos actores transformaron el orden territorial y las prácticas ancestrales, así como la importancia de los resguardos y territorios ampliados.

Por su parte, Ramírez Manjarrez (2022) detalla los procesos de resistencia y reconfiguración cultural desarrollados por las comunidades indígenas Kankuamas de la Sierra, lo cual resulta extrapolable a la experiencia Arhuaca. El análisis destaca tanto los efectos de la violencia armada directa como las estrategias colectivas de protección frente a la sistematicidad del despojo y las amenazas a la autonomía comunitaria.

El estudio de Naranjo (2010), se enfoca en la descripción de la red de defensa del pueblo Kankuamo, donde se narra el proceso organizativo, la articulación comunitaria para la protección y denuncia de violencias sufridas por los Kankuamos en el contexto del conflicto armado, especialmente durante la expansión paramilitar y los años de mayor victimización; subraya el rol de la Organización Indígena Kankuamo (OIK) y la incidencia en instancias nacionales e internacionales para el reconocimiento de derechos y atención diferenciada,

A nivel institucional, el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2022) reconstruye la trayectoria e impactos del Bloque Norte paramilitar, explicitando los procesos de violencia, desplazamiento y daño cultural sufridos por las comunidades indígenas de la Sierra, junto con la persistencia de lógicas de fragmentación estatal y cooptación de recursos públicos y territoriales. En este contexto, lugares como Jimain y los territorios ampliados de los Iku aparecen como epicentros de disputas contemporáneas por tierra, recursos y poder simbólico, además de ser espacios de resistencia cultural y memoria.

Estos aportes convergen en reconocer la centralidad del territorio para los pueblos indígenas de la Sierra Nevada y la manera en que el conflicto armado ha supuesto tanto una amenaza como un catalizador para la organización, la resistencia y la reconstrucción comunitaria, especialmente en espacios vitales como el Resguardo Iku y sus zonas en expansión.

La institucionalidad en la SNSM. Diversas fuentes institucionales y normativas han documentado y guiado la respuesta del Estado colombiano frente a las afectaciones causadas por el conflicto armado en la población y el territorio de la SNSM y el Resguardo Iku. La Jurisdicción Especial para la Paz JEP (2025) reconoció al territorio ancestral de la SNSM como víctima colectiva, legitimando la investigación y reparación diferencial por violencias sufridas en el marco del conflicto armado. Paralelamente, la Corte Constitucional (2022) , a través de sentencias como SU-121/2022, consolidó el derecho a la consulta previa y la protección de la Línea Negra y los territorios sagrados, sentando precedentes clave para frenar megaproyectos y acciones estatales inconsultas (CNTI, 2021; Corte Constitucional de Colombia, 2022).

Por su parte, la Agencia Nacional de Tierras (ANT) (2025) ha liderado procesos de ampliación y restitución en el Resguardo Iku, entregando predios de alta relevancia cultural y ambiental como Jimain, y formalizando la extensión del territorio indígena tras décadas de despojo y presión colonizadora (Acuerdo No. 302 de 2023, 2023; ANT, 2025). Estos avances inciden en la articulación con la URT, que ha consolidado convenios de caracterización y reparación integral junto a cabildos indígenas, aunque persisten desafíos en cuanto a la cobertura y profundidad de la reparación, todo esto en el marco del Decreto Ley 4633 del 2011 (URT, 2024).

El Decreto Ley 4633 de 2011, expedido por el Gobierno colombiano, es una normativa fundamental que establece medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de derechos territoriales específicas para los pueblos y comunidades indígenas víctimas del conflicto armado interno. Este decreto reconoce explícitamente al territorio ancestral indígena como sujeto de derechos colectivos, otorgando a la Unidad de Restitución de Tierras (URT) funciones especiales para iniciar y tramitar de oficio los procesos de restitución de territorios, así como para adoptar medidas cautelares que protejan dichos territorios de daños inminentes. Además, dispone la elaboración de estudios preliminares sobre las afectaciones territoriales y promueve la activación de rutas de protección especial para estos derechos.

Este instrumento jurídico se fundamenta en el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural y en la necesidad de garantizar la reparación integral para las comunidades indígenas afectadas por el conflicto, contribuyendo a restablecer sus derechos territoriales mediante procesos

administrativos y judiciales. A su vez, ha sido base para implementar políticas públicas que fortalecen la defensa y recuperación de los territorios indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta y el Resguardo Iku, en conjunto con otros esfuerzos normativos y operativos, como los acuerdos de paz y sentencias constitucionales que amparan la consulta previa y protección ambiental (Ministerio del Interior, 2011).

La Defensoría del Pueblo (2025) y distintos reportes de organismos de derechos humanos han advertido, en fin, sobre la urgencia de fortalecer la presencia institucional y los sistemas de protección para la población arhuaca ante amenazas de nuevos actores armados y las consecuencias históricas de la misión capuchina, la colonización y la presencia de megaproyectos. En suma, estos aportes configuran un entramado normativo y administrativo fundamental para la defensa de los derechos territoriales, la exigibilidad de la justicia y los procesos actuales de reparación colectiva y ambiental.

La exploración de los distintos enfoques y conceptualizaciones del espacio y el territorio permite comprenderlo como un fenómeno complejo, dinámico y relacional, atravesado por dimensiones materiales, simbólicas, políticas y afectivas. Esta revisión teórica y conceptual no solo evidencia la multiplicidad de lecturas sobre el espacio y el territorio, sino que también subraya la necesidad de establecer aproximaciones concebidas a partir de las experiencias y saberes que lo hacen habitable, significativo y defendible. Así, el territorio deja de concebirse como un objeto delimitado para convertirse en un entramado de relaciones entre humanos y no humanos, donde la memoria, la percepción y el afecto producen lugares cargados de sentido y pertenencia colectiva.

Desde esta perspectiva, el análisis de las territorialidades indígenas revela la potencia de las prácticas locales para cuestionar los modelos dominantes de desarrollo, ordenamiento y legalidad. La ontología política, planteada por autores como Blaser (2019), Descola (2001) y Escobar (2015), ofrece un marco valioso para comprender cómo las luchas territoriales expresan confrontaciones entre mundos, epistemes y modos de existencia diferenciados. Reconocer la pluralidad ontológica y epistémica de los territorios resulta fundamental para avanzar hacia formas de justicia territorial que integren la diversidad de racionalidades y sensibilidades presentes en el país.

Particularmente en el caso de la SNSM, la literatura disponible sobre el pueblo Iku ha documentado ampliamente las dinámicas de control territorial, la espiritualidad y las estrategias de defensa de los lugares sagrados. Sin embargo, persisten vacíos en torno a las percepciones de las comunidades que habitan las zonas periféricas, como Jimain, donde la interacción con las sociedades externas o *bunachi* produce nuevas tensiones y reconfiguraciones del territorio. Estas áreas en transición, afectadas además por el conflicto armado, la extracción de minerales y los procesos de

colonización campesina, revelan la necesidad de una mirada más focalizada sobre las formas de habitar y resistir desde la frontera.

En el ámbito institucional, también se evidencian limitaciones para incorporar una comprensión coherente de las ontologías relacionales en las políticas públicas y en las acciones del Estado. Avanzar hacia una justicia territorial plural exige, por tanto, articular los saberes locales con los sistemas jurídicos estatales, generando espacios interculturales de diálogo y negociación de derechos. Este horizonte plantea no solo el reconocimiento formal de la autonomía indígena, sino la apertura a otras maneras de entender y sostener la vida en el territorio.

En definitiva, la reflexión desarrollada en este capítulo sienta las bases para analizar, en los capítulos siguientes, cómo las comunidades y en particular la población Iku de Jimain interpretan, viven y resignifican su territorio a través de prácticas cotidianas, afectivas y espirituales. Desde allí se podrá comprender con mayor profundidad cómo la agencia étnica no solo resiste a las imposiciones externas, sino que también construye futuros posibles desde sus propias formas de habitar el mundo.

CAPITULO III. EL TERRITORIO COMO UN TODO: LUGARES DE IMPORTANCIA, PAGAMENTO Y SANEAMIENTO

Escuché algunas nociones relacionadas con el espacio habitado de las(os) Iku, durante mi trabajo de campo en el año 2013, en el marco de la investigación para la tesis de maestría. En ese momento, documenté el proceso por el cual el Ejército Nacional ocupó desde el año 1962 un espacio sagrado: el cerro Inarwa. A partir de allí, pude conocer desde la perspectiva de mis interlocutoras(es) iku, cómo ese hecho debilitaba en gran medida el territorio (Naranjo, 2015). Fue entonces cuando pude comenzar a reconocer ese espacio, sentirlo y caminarlo a lo largo de mi acompañamiento, a finales del año 2015, en un proceso que buscaba caracterizar algunas afectaciones territoriales dejadas por el conflicto armado interno colombiano.

Mis primeros trabajos con los mamos se dieron en espacios sagrados: en un árbol, una gran piedra o en la colina de una montaña. Desde estos lugares, los mamos nos orientaban sobre cómo debíamos presentarnos a este espacio. Si bien ellos no hablaban de “territorio”, eran sus intérpretes quienes lo nombraban así, para hacernos comprender dónde nos encontrábamos²⁸. Nos indicaban la forma con la cual debíamos pedirle permiso a su territorio. A partir de estas acciones y la consulta de los mamos en estos lugares, se hacía fundamental definir metodológicamente el ejercicio de la Caracterización Territorial. Nos sugirieron conversar con el mamo Kunchagumu, quien, según diferentes opiniones, era el que más conocimientos tenía sobre el territorio.

El martes 22 de septiembre del 2015, nos dirigimos a la vereda Cuesta Plata en el municipio de Pueblo Bello con el propósito de visitar al mamo Kunchagumu y conversar sobre el territorio. El vehículo nos dejó en una pendiente desde donde se podrían apreciar las montañas de la SNSM. La casa del mamo estaba localizada a unos metros de donde nos encontrábamos, bajando por un angosto camino. Al arribar, el mamo Kunchagumu se encontraba sosteniendo su poporo²⁹ y mascando las hojas de *ayú*³⁰. A medida que cada integrante del equipo se presentaba, el mamo sacaba de su poporo la cal con el *zokunu*³¹ y la ponía en su boca, entremezclándola con las hojas de *ayú*.

²⁸ En este caso, se distinguen dos términos en lengua ika para concebir la tierra y el territorio. En este sentido la palabra *Kagumu* puede ser comprendida como porción de tierra de cualquier tamaño. Mientras que *Nivi umuke* se comprende como “nuestro territorio”.

²⁹ Calabazo de forma alargada que contiene conchas de mar trituradas, convertidas en cal.

³⁰ Es la denominación que las (os) integrantes de los cuatro pueblos le dan a la hoja de coca, *Erythroxylum coca*.

³¹ Fragmento alargado de un árbol que se encuentra en las zonas bajas de la SNSM especialmente en el bosque seco.

Me dispuse a contarle nuestro objetivo de trabajo mientras un compañero Iku le traducía. Para el mamo Kunchagumu el acervo cultural y espiritual forma parte de la identidad física, y de ese equilibrio depende el bienestar. El conflicto armado rompió esta estabilidad ya que afectó física, cultural y ambientalmente el territorio. Una forma en la que se pueden sanear los lugares especiales es dejarlos libres ya que la armonía depende de ellos. Cuando se violentan estos espacios, la afectación es colectiva. Aunque para aquél entonces se habían establecido canales de comunicación con el gobierno colombiano para proteger estos sitios sagrados, la amenaza viene de lejos: históricamente y en todos los conflictos por el territorio siempre han existido fuerzas dispuestas a apoderarse del espacio del cual los(as) Iku son las(os) dueñas(os) legítima(os).

Según el mamo Kunchagumu, hay espacios especiales hasta la línea divisoria, pero cuando se transgreden, se vulnera la colectividad y el individuo. En el momento que el “pensamiento” de violencia llega a esos espacios, se siembra la guerra, los puntos vitales se debilitan. Los “hermanos menores”³² no entienden que al secar y profanar el lugar sagrado se afecta el equilibrio de la gente.

Para el mamo Kunchagumu, del buen cuidado depende el equilibrio. Los hermanos menores, los *bunachis* ven los elementos naturales como recursos, como alimentos. En muchos casos, han arribado al territorio con las armas, con el fin de despojar a los seres vivos y no vivos de su espacio vital. Por lo tanto, la presencia de los actores armados y la consecución del conflicto interno está acabando con la vida de los espacios y de todos los elementos existentes en la SNSM. El mamo Kuncha fundamentó y orientó con sus palabras el objeto de nuestro trabajo futuro: “deben construir argumentos y consolidar el discurso de pensar ¿por qué proteger y sanear el territorio? Para salvaguardar a la humanidad. Primero que todo, deben tener un conocimiento frente al equilibrio y la armonía de la tierra y en algún tiempo se podría llegar a entender la protección del territorio. La tierra no es para venderla, cambiarla, es para cuidarla, garantizar el agua, garantizar el aire ¿Para qué queremos recuperar el territorio?”.

Después de nueve años de este encuentro con el mamo Kunchagumu y habiendo culminado mi estancia de campo en el año 2024, en la comunidad de Jimain, tuve la oportunidad de conversar sobre la discusión planteada con el antropólogo colombiano Yesid Campos Sornoza. Le indicaba a

³² Es una expresión utilizada para referirse a las personas externas al pueblo Iku o ajenas a cualquier pueblo de la SNSM. En este caso, se justifica desde la Ley de Origen que las(os) iku fueron creados primero que los demás pueblos, razón por la cual son los hermanos mayores de los *bunachis*.

Yesid Campos la importancia que tenía para la investigación poder explorar en profundidad las percepciones de las(os) Iku sobre el territorio. Él me dio la razón y precisó que la categoría de territorio es una totalidad para las(os) Iku. Es en el territorio concebido como un espacio vivido, donde se logran consolidar todos los elementos de la existencia individual y colectiva. Precisamente, porque en este lugar se dio origen a todo lo que existe, el agua, los bosques, los pájaros, los minerales, las montañas y los humanos. El territorio es “sagrado” porque en algunos lugares reposan sus padres y madres creadores(as), quienes les dejaron también inscritos los códigos de una Ley natural o de origen, que deben cumplir. Del cumplimiento de esta Ley depende la preservación de la SNSM, por esto los Mamos siempre se encuentran orientando los procesos de retribución y sanación de cada uno de los lugares considerados como sagrados.

Con el fin de indagar con minucia todos estos componentes, en este capítulo se presentará la visión tradicional del territorio Iku tomando las apreciaciones y orientaciones de las autoridades políticas, los mamos y la población de Jimain. También incluiremos interpretaciones que se encuentran en textos escolares, como el *Atlas Iku* (2001) y los libros *Tratados e historias primitivas* compilado por el antropólogo Jesús Ortiz (2005), así como *Los indígenas Ikus* del líder Iku Vicencio Torres (1978). Estas visiones se cruzarán con mis análisis inscritos en los diarios de campo.

El periodo de las conversaciones sostenidas y presentadas, se pueden situar en los años 2015, 2021 y 2024. Los relatos consignados atienden las explicaciones de algunos(as) miembros y autoridades de la comunidad Iku de Jimain. También tuve en cuenta las conversaciones sostenidas en el municipio de Pueblo Bello con ciertas autoridades del resguardo Iku de Businchama.

En primer lugar, presentaré una reconstrucción de las versiones sobre la creación y el origen del territorio; en segundo lugar, identificaré aquellas representaciones propias sobre la SNSM; en tercer lugar, determinaré la función de los espacios sagrados; finalmente en cuarto lugar describiré las formas en las que los mamos orientan los procesos de retribución y saneamiento a los sitios más debilitados por las afectaciones recibidas durante los últimos tiempos.

3.1 Origen mítico del territorio

La SNSM se concibe como el lugar en donde se dio origen al mundo, allí se recrearon cada una de las etapas de vida del planeta y se localizaron todos los elementos naturales existentes, así como las diferentes enfermedades y medicinas para tratarlas. En las conversaciones mantenidas con profesores y autoridades de la comunidad Iku de Jimain, sobresalían de forma permanente algunos episodios de la creación u origen del mundo en el que se destacaba a Kaku Serankwa, el padre creador,

a quien agradecían constantemente por la cosecha y la salud. Asimismo, hacían referencia a dos momentos clave que definirían en este caso el antes y el después de todo lo creado: la luz y la oscuridad. Desde estas visiones, antes de la luz, predominaba la oscuridad y bajo ese estado habitaban en espíritu los(as) padres y madres creadoras(es).

En una de las tantas conversaciones sostenidas con el profesor Juan Marcos Chaparro, pude escuchar algunas precisiones sobre el proceso de origen del territorio de la SNSM. En primer lugar, los(as) padres y madres creadores(as) concibieron el espacio, ese mismo en donde se desarrollaría la vida, que fue sostenido por varillas de oro. Fue allí en donde vivieron y murieron los primeros animales. El gran padre Serankwa tuvo que crear a los humanos para que estos pudieran comenzar a hacer los primeros procesos mortuorios, ofrendar la muerte de los animales. La misión delegada a la humanidad se delineaba con determinación estableciéndose así los roles entre hermanos: los mayores cuidarían la SNSM, mientras que los menores se establecerían alrededor de los límites de estos primeros asentamientos

Lo que pasa es que el origen del mundo. ¿Cómo sucedió? Pues hicieron primero la Sierra Nevada. Cuando hicieron la Sierra Nevada ya va creciendo. Es que la Sierra Nevada se constituyó. Ya tuvo el sol, todo, la ley. Entonces ahí quedaron unos conocimientos. Que es del mamo. No existía cabildo, no existía comisario, solamente existía el territorio y las normas. Que tocaba cumplir las reglas ¿Quiénes las iba a cumplir? Pues algún día iba a venir una población. Los primeros que llegaron a habitar ese espacio cuando todo estaba constituido fueron los animales y las plantas o viceversa. Primero las plantas y animales y al ver que los animales no tenían raciocinio, se sentía la necesidad de que tuviera que haber uno semejante a Serankwa. Uno semejante a Ñancua a Roabico. Todos esos personajes que allí se internaron en los templos. Vieron la necesidad que se fueran haciendo entre los animales, cumpliendo la cadena alimenticia. Que un animal para vivir se come al otro, pero ahí queda una mortuoria. Quien debe de saldar esa parte, tiene que ser alguien semejante a Serankwa. Todo fue cuando se hizo al hombre. Se hizo al hombre y la mujer. Desde ahí venimos nosotros. Después, dicen se hicieron varios grupos. Y de acuerdo con la necesidad se hicieron otras tierras, pero ¿Por qué se hicieron otras tierras? Lo que pasa es que todos los grupos de raza humana nacieron en una sierra, entonces los menores son más juguetones, más desobedientes, más ambiciosos. Por eso se les hizo otras tierras. Los mayores, que son los cuatro pueblos quedaron para que velaran por la Sierra en primer lugar y el universo. Y ¿Cómo se hizo para sostenerse esa sierra? Dicen que Serankwa se extendió desde el mar hasta el pico nevado y Serankwa está representado por

una roca negra ¿Y cómo se hizo para sostenerse esa Sierra? Que está debajo de Seinecum, de Bunekun. Se dice que la tierra blanca es la primera, pero está sostenida por *Serankwa*, por una roca. Pero si está allá Serankwa ¿quién sostiene esa roca? Entonces, ya le dicen, son cuatro varillas de oro ¿no, son cuatro hilos? Es para que uno entienda, son cuatro líneas, que es oro, porque es único, que se entrecruzan, entonces ya uno dice, ya no son cuatro, son dos, que se entrecruzan (J. M Chaparro, 2024).

El mamo Zareymaku (2005) describiría como en la SNSM se originó la familia humana. En esa “casa grande”, los primeros padres y mamos: Niankwa y Serankwa distribuyeron las tierras de todo el mundo y las semillas que se deberían sembrar, otorgando de esta manera la propiedad sobre las minas y toda clase de riqueza. Fueron portadores de las Leyes Naturales, las cuales se inscribieron en el corazón de la Sierra Nevada, y asignaron las Leyes Menores con las que se gobernarían los “Hermanos menores”. Siguiendo las descripciones del mamo Zareymaku:

Al principio, en la formación del mundo, siendo en estado de tinieblas, mucho antes de aparecer nuestro padre sol (Kaku Bunkwakukwi) 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, dónde 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 Gunnaleijuban; 2-la segunda madre se llama Alunneijuban; 3-la tercera madre se llama Gonaleijuban; 4-la cuarta madre se llama Zaraleijuban. Y los cuatro primeros padres primitivos se denominan así; 1-el primer padre se llama Alunneutana; 2-el segundo padre se llama Mamulunneitana; 3-el tercer padre se llama Gunnalunneitana; 4-el cuarto padre se llama Zasaleintana. 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 fueran nuestros primeros autores padres primitivos (Ortiz, 2005, p. 27).

Según el mamo Zareymaku, Mamu Niankwa y su hermano menor Kaku Serankwa moldearon el mundo en forma de caracol y su caparazón expandido albergó a los peñascos, los cuales se convirtieron en cordilleras. En esta etapa formativa, la tierra, la vegetación y la producción de alimentos aún no se habían creado. Al concluir este ciclo formativo, Kaku Serankwa obtuvo cuatro

varillas de hierro (*Simunu*-tumas) que sirvieron para sostener el mundo del Norte a Sur y del Este al Oeste. Estos soportes estaban siendo custodiados por cuatro ídolos de oro, quienes se erigieron como los padres de los temblores (Ortiz, 2005, p. 28).

A partir de esto, cada padre y madre inició un proceso de creación continua y colectiva en el que se originaron los diferentes elementos naturales. Niankwa se encargó de diseñar y organizar las casas de los humanos. Bonariwan y Kaku Noamas, así como su hijo Seinkinnamaku bautizaron las serranías y sus puntos otorgándoles a cada uno nombres específicos. Estos cerros adquirieron el estatus de Kankwruas consideradas como las dueñas de todas las demás montañas del mundo entero. En un principio de destacaron siete (7): 1- Ruinera o Krinmaka 2-Hinarwa 3-Bunkactueimaku; 4-Bichundira Besarwa; 5-Dorinsakwa; 6-Kalorsankwa; Kugabarsankwa Gorsankwa; 7-Gonsyanqui Guaxankunsakwa. Posteriormente, se fueron reconociendo otras Kankwruas de importancia como el Cerro Sokakurwa, padre del *Yóburu* (el Poporo) y la cadena de montañas en las que se encuentra el Cerro Kurakata. De esta misma manera, Arwa Viku el padre de las piedras y Mamuvic dueño de los nevados. Este último, se encuentra en el pico nevado de Chundwa donde yacen cuatro padres: 1-Kaku Nanzavi; 2- Duizurabei; 3-Duiaudwa; 4-Kakau Yuiskungui (Ortiz, 2005, p. 31).

Continuando con este proceso, surgieron los cuatro elementos: el aire, el agua y el fuego al igual que la respiración. Cabría destacar que todos estos seres habitaban en espíritu contando con el *yóburu* (el poporo) y el *ayu* (la hoja de coca), así como las conchas de mar procesadas en polvo. De acuerdo con el mamo Zareymaku las Kankwruas fueron reconocidas como aquellos espacios desde donde se domina el mundo porque allí habitan estos padres. Por su parte, Kaku Serankwa quiso forjar la tierra y esparcirla, razón por la cual encontró a una niña de quince años llamada Bunkuane Nunanati a quien le infundió un espíritu, estableciendo así la primera capa de la tierra de color blanco. Sin embargo, al intentar sembrar no vio ningún resultado. A raíz de esto, buscó a Ati Kasivaviuman constituyendo la segunda capa de la tierra amarilla, del mismo modo que la primera intentó sembrar sin obtener resultados. Por tercera vez buscó a Chenvanuvan *Aty* formando la tercera capa de tierra de color roja, en la que no se evidenció ningún tipo de vegetación. Finalmente, al encontrarse con Ati Seikanasiati formó la cuarta capa de la tierra que era negra, la cual escondió en las profundidades por vergüenza de su color (Ortiz, 2005, pp. 32–33).

Kaku Serankwa intentó relacionarse con *Ati Seinekan*, hija de la tierra negra para que se casara con él, obteniendo por respuesta un sin número de negativas, factor que lo obligó a raptarla. Este hecho suscitó una incansable búsqueda por parte de los familiares de Ati Seinekan, quienes en cabeza de Makú Yantana, hermano de su madre (la tierra negra), comandó un ejército de hormigas para

recuperarla. Sin embargo, el Kaku Serankwa logró ocultarla tan bien, que al final la convirtió en capa de tierra. Para engañar al tío de Seinekan, Kaku Serankwa hizo una réplica exacta, que fue digerida por Maku Yanatana, quien se terminó enfermando por comerse a su sobrina. Su vómito se convirtió en espuma y está en piedra, la cual es reconocida como Sokakarwa, donde se cobran toda clase de enfermedades: úlceras, llagas, viruela, sarampión, etc. Allí mismo se producen todo tipo de lluvias malas que afectan a los productos sembrados: lluvias verdes, moradas, amarillas, rojas y negras (Ortiz, 2005, p. 34).

Al discutir esta historia con el profesor Juan Marcos Chaparro, pude observar algunas variaciones de esta narrativa; sin embargo, lo que captó mi atención recayó en la argumentación del profesor, quien me indicaba que la formación de las cuatro tierras (blanca, amarilla, roja y negra) explicaba el origen de la pigmentación de la piel humana y la diversidad de sus colores. Al retomar su versión, rememoré cómo el profesor Juan Marcos Chaparro hacía énfasis en la búsqueda que Kaku Serankwa realizó no solamente para forjar las cuatro capas de la tierra, sino para establecer matrimonio y distribuir las diferentes semillas. Finalmente, logro localizar a cuatro hermanas, la blanca, la amarilla, la naranja y la negra. Con las primeras tres las semillas sembradas no dieron frutos, con la última pudieron germinar todas. Para llegar hasta este punto y debido a las negativas de sus padres, quienes no permitirán concretar el matrimonio, Kaku Serankwa raptó a la tierra negra con la colaboración de la lagartija y la libélula.

Serankwa empezó a buscar con quien propagar la semilla, vegetales, especies animales. Entonces, cuando encontró una pareja así, esas niñas, se acercó y manifestó que tenía semilla, quería reproducir esa semilla. Entonces le dice, claro que sí, te vamos a entregar a ella, era la blanca, bonita, pura, sin ninguna mancha, blanquita y el Serankwa era simpático, no tenía ningún colorido, sino blanquito. El hombre se casó y enseguida se convirtió en tierra blanca del mar hasta el pico de la Sierra Nevada; esa tierra era infértil sembró y ni siquiera terminó. Luego fue allá otra vez, y la semilla no progresó. “_Tranquilo, tengo la otra hija, la amarilla, oro, precioso”. Se formó otra capa de tierra, la capa de tierra del mar hasta aquí. Bueno, se casó con gusto de cosecha, no merece casar con otro negro, así estaban pensando los padres. Entonces, dijo *Serankwa*: “_ah, bueno!”. Ahí participaron las lagartijas. Por eso dirán que cuando se vaya a acabar el mundo, la primera especie que se va a acabar será la lagartija. Ya aparecían las lagartijas y las libélulas. Las libélulas pasaban, por un lado, pasaban por el otro, distraían. Esa lagartija hizo huecos, para que se la encontrara donde estaba la

muchacha. Entonces, Serankwa entró en ese cuarto y convenció a la muchacha, pero no quería ir. Dijo, “fíjate, ustedes son cuatro hermanas, ya tres están conmigo, se casaron, están contentas y la única que hace falta. Si tú no vas, esas tres estarán felices y usted haya casado con un hombre que no quiere, seguramente. Vamos para que usted embellezca mejor a esas tres. Usted va a ser la superior, por eso va a estar siempre con tus hijos, siempre con ellos. Aquellas van a ser el sostén, así que vamos”. Tanto decía que no, que no, fue, para que no vieran la huella, las lagartijas se encargaron de borrar la huella de cerámica. Y así se formó la tierra negra, la fértil, ahí sembró lo que tenemos hoy en día (J.M Chaparro, 2021).

Según el mamo Zareymaku, con las montañas, la tierra y la vegetación, el agua surgió por la expansión de los árboles que crecieron en la tierra negra y se esparcieron por la Sierra, dando origen a los primeros charcos u ojos de agua (Yeriban Ati) producidos por la humedad. A partir de allí, se establecieron en el mundo las nueve (9) madres de las aguas, charquitos, manantiales, corrientes de río y arroyos. Todas ellas se devolvieron hacia el Cerro Yuichuchurwa, donde se localiza una pequeña laguna “madre de todas las producciones que habían de haber y nacer en todas partes del mundo entero” (Ortiz, 2005, p. 48).

El Mamo Zareymaku precisó en sus relatos que la madre de todos los animales es Ati Nivaluvan, quien estableció una clasificación entre los diferentes animales tenidos en cuenta para los trabajos tradicionales de los Mamos: los animales domésticos y los salvajes. El primer grupo, se compone por: el gallo, la gallina, el pisco, el pato, el ganso, la paloma casera. Con respecto al segundo grupo sobresalen: la danta, el zaino, la guarda, la ñeque, el ponche, el zorro, el guácharo, el lobo carnívoros, el venado, el jabalí, el loche, la ardilla, el armadillo, la iguana, el erizo, el conejo, etc. En el caso de las aves: los pajuiles, las gallinetas, las pavas, las palomas y todas clases de aves que viven en las montañas. A su vez, se encuentran los animales de la fauna que habitan en los grandes bosques y las montañas: el tigre, el león, la pantera, el oso y demás fieras que tienen sus guaridas en esos lugares o están escondidos en los árboles conocidos con el nombre de Morundwa (Ortiz, 2005, p. 49)

Para el mamo Zareymaku todos los animales se encuentran representados en piedras, tumas, y metales, los cuales se encuentran en diferentes lugares, “a referencia a los dueños de los animales dejaron unas reliquias en idénticas figuras, en valiosos tesoros que existen en los cerros sagrados o Kankwruas. Como en el cerro de Santa Tírsa, el Tenugungurwa, el Guey Nangueka, el Inarwa, en Karwa, en Birwa y otros cerros” (Ortiz, 2005, p. 54). Todos tienen sus amos representados en figuras de metales valiosos guardados como reliquias..

Algunos animales y seres humanos también son representados en los minerales y las formaciones rocosas. Esto me indicaba Belén Chaparro, quien al evocar su niñez en el centro del territorio Iku, más precisamente en Seykumake, recordaba como sus parientes mayores le mencionaban la historia del mamo Conduindy, quien se convirtió en piedra al escapar del mamo Zuncruviche, que lo buscaba para reprenderlo por robarle su comida. Según Belén Chaparro, entre las grietas de la piedra se pueden ver los hilos de sangre del mamo, que a partir de allí se convirtió en el guardián de este lugar, que reconoce como un importante espacio de gobierno del pueblo Iku, en donde se eligen las principales autoridades. En palabras de Belén Chaparro:

El mamo Conduindy tenía como más de 20 años y no sabía qué era mujer. Mamo Zuncruviche ya tenía la hermanita encinta, entonces mamo Conduindy le pidió regalar a su hermanita. Entonces le dijo, usted me hace ese lote de maíz, de frijol, de ahuyama, ñame, te la puedo entregar. Entonces, sí, se puso a trabajar, sembró de todo y como antes se crecía, que lo sembraba como ayer, ya amanecía así. Tenía mazorca, frijol, ya se podía desgranar. Mamo Zuncruviche se había ido, como decía, este cerro para allá. Y él estaba lidiando, como decía, por aquí, pero es allá en Seykumake arriba en el plan. Eso estaba trabajando, cuando salió en el pico arrancó ahuyama, arrancó una mazorca, arrancó una vainita de frijol. Llegó allá donde la hermanita del mamo Zuncruviche y le dijo, cocíname esto voy a comer, voy a almorzar, entonces ella dijo ahí viene mi hermano, ¿Qué va a pasar con su hermano? Nada, cocíneme eso. Ella se puso a cocinar y echó candela, cuando se metió acá arriba ya iba estando. Cuando salió acá, se encuentra con el mamo Conduindy de donde estaba trabajando. Entonces cuando se metió acá él cogió, ya estaba lo que mandó a cocinar, cogió un granito de frijol y un granito de maíz, una tapita de ahuyama, se fue, se fue como buscando para hacer un moquete y este que sale, entonces que había dicho, quien andaba robando, por aquí me robó, fue ratón, yo no sé cómo, esto se me olvidó. Por aquí me estaba robando ratón. Entonces él se fue y se metió en esa piedra. Allá está la piedra, una no tan grande. Entonces mamo Conduindy andaba huyendo y mamo Zuncruviche andaba con ganas de matarlo. Zuncruviche andaba con bastón y le hacía, así como se partía antes, se partían las piedras y no se partió. Entonces le hacía por debajo así, nada, pero botó sangre. Hasta ahí llegaron, se fueron. Y sería por eso por lo que salió el cerro ese. Yo pienso que de pronto las animas, almas de ese mamo Conduindy huyo y se volvió el cerro Seykumake (Belen Chaparro, 2021).

Aquellos personajes que vivieron en la oscuridad pasaron de ser los(as) creadores(as) a las(os) guardianes del territorio al convertirse en montañas y rocas. Estos relatos predominaban en las versiones de las personas mayores de la comunidad, como Belén Chaparro, o su hermano menor Benito Chaparro, quien me contaron la historia del Cerro Tenugungurwa, un rebelde que, en tiempos de la oscuridad, cuando todos se agruparon en torno a Chundwa³³, se distanció de los demás y al convertirse en montaña se alejó notablemente de los picos nevados. Según Benito Chaparro, al interior del Tenugungurwa habitaba un mamó, quien poseía múltiples máscaras, una de ellas le permitía convertirse en tigre, razón por la que se le reconoce como el padre de los felinos.

Las historias sobre el origen del mundo van marcando en este caso las pautas o percepciones mentales con las cuales una persona comienza a comprender el espacio en donde vive. Con la identificación de los procesos donde cada lugar, elemento y ser fueron dotados de vida, el espacio comienza a tener un orden específico (López-Austin, 2015). A partir de este primer reconocimiento, cada elemento tiene un padre y una madre, y las diferentes relaciones concebidas entre los seres vivos y no vivos se construyen a través de la identificación primaria de este orden mítico (López-Austin, 2015).

En este caso, cada especie animal, vegetal y mineral mantiene una forma particular y diferenciada de relacionarse con un espacio sagrado, más cuando se trata del lugar en el cual habitan sus progenitores ancestrales, como se ha descrito desde la mirada del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2004). Para comprender este tipo de relacionamientos, las historias descritas presuponen como antes de ser montañas, lagunas, piedras, plantas o animales, estos seres tuvieron una corporalidad, un agenciamiento y un tipo de relación parental. Sus transformaciones, de humano a no humano, van diferenciando en este sentido los niveles de agencialidad de cada ser vivo y no vivo, quienes, dentro de este orden, se encuentran conectados al igual que los humanos en una red de significaciones que en este aspecto dependen de los espacios sagrados.

Al rememorar algunas conversaciones sostenidas en mi trabajo de campo con las autoridades, mayores y docentes de la comunidad de Jimain, salían a relucir algunos pasajes de estas historias míticas, en donde sobresalía Kaku Serankwa, padre creador que dio origen a la humanidad. Con respecto a estas versiones, los primeros habitantes del territorio fueron las plantas y los animales, y al ver que estos seres no tenían raciocinio debió existir un semejante a Kaku Serankwa. Todo esto, se produjo antes del amanecer. El semejante a Serankwa debió cumplir la Ley Natural, haciendo las

³³ Es el pico nevado principal, el de mayor altura en el conjunto montañoso de la SNSM.

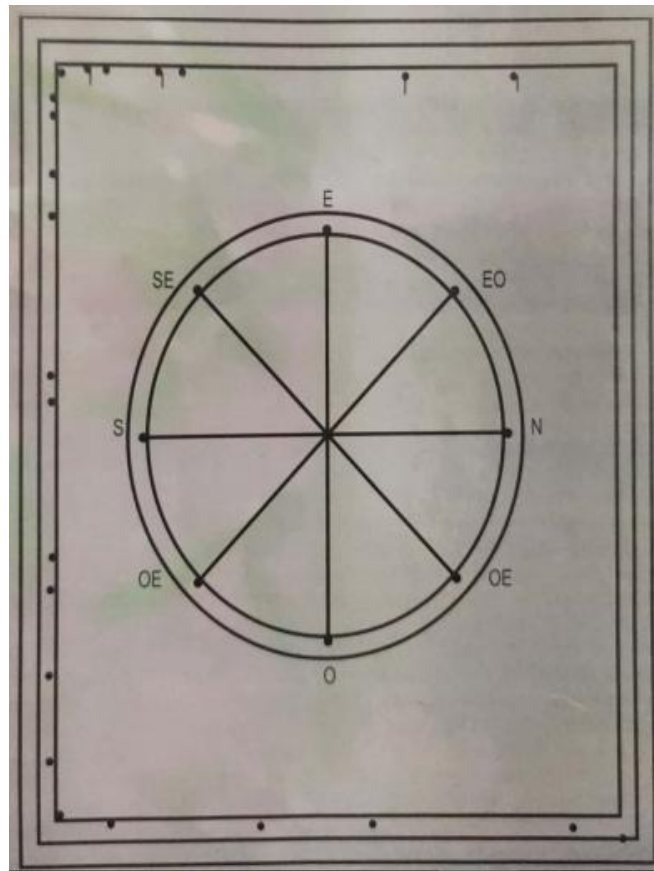
respectivas mortuorias³⁴ de las plantas y los animales. Por esta razón, como se expuso con anterioridad Kaku Serankwa concibió al hombre y a la mujer. Después de esto nacieron varios grupos, que se miraron como hermanos, los cuales debían cumplir las normas dejadas por los padres y las madres.

Cada grupo humano recibió un mandato específico para cumplirlo. Las(os) Ikus(as) adoptaron la Ley que les dejaron sus padres y madres, la cual les permitió gobernarse y asentarse en el espacio que Kaku Serankwa les otorgó desde el origen. Torres (1978), presentó la representación de este espacio, el cual se encontraba al interior de una figura cuadrada (Fig. 5) donde se evidencian tres límites, pero se hace énfasis en el primero, conocido como la Línea Negra. Esta línea se encuentra interconectada por una serie de puntos que, para Vicencio Torres Márquez, “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” (Torres Vicencio, 1978, p. 15). Cabe destacar, que esta imagen fue utilizada por Vicencio Torres para justificar la posesión que tiene el pueblo Iku sobre este territorio antes de la oscuridad. Estas argumentaciones se entretajan en un memorial que el mismo líder le envió a José Gregorio Hernández de Alba, quien fungía en la década de 1970 como director de Asuntos Indígenas del Ministerio de gobierno. Este escrito, más que una petición, se convirtió en una justificación de defensa territorial utilizada por otras(os) líderes Ikus en las épocas de la reclamación territorial (1970-1980).

³⁴ Cada especie y elemento que muere en el plano terrenal debe ser conducido al plano cósmico a través de una serie de rituales que determinan el adecuado tratamiento que se le debe dar a la muerte. Por lo tanto, al morir, el mamo debe hacer los respectivos pagos en el lugar en donde habitan las madres y padres de este ser. En el caso de las plantas, se asume que al no tener raciocinio, Kaku Serankwa tuvo que crear a los humanos para que ellos se encargaran de pagar la muerte de estos seres vivos en los lugares en los cuales se originaron.

Fig. 6.

La SNSM en las tres líneas divisorias



Fuente. Torres (1978, p. 13)

En el mismo relato Torres describió la forma en la que los primeros padres y madres concibieron el mundo creando las planicies. Allí se erigieron los picos nevados y montañas, vistos como los grandes guardianes. Estos cerros, al ser equiparados con templos, tuvieron que ser custodiados por sus respectivos amos, reconocidos como los primeros Mamos. Seguido de esto, crearon toda clase de vegetales, animales, minerales y se dividieron en cuatro grandes clases de “razas”, cobijadas por una Ley universal, la Ley de Origen. Las cuatro “razas” se asentaron en la SNSM, asumiendo de este mismo modo una misión específica relacionada con el cuidado de *Nivi-Umuke* (nuestro territorio) (Torres, 1978).

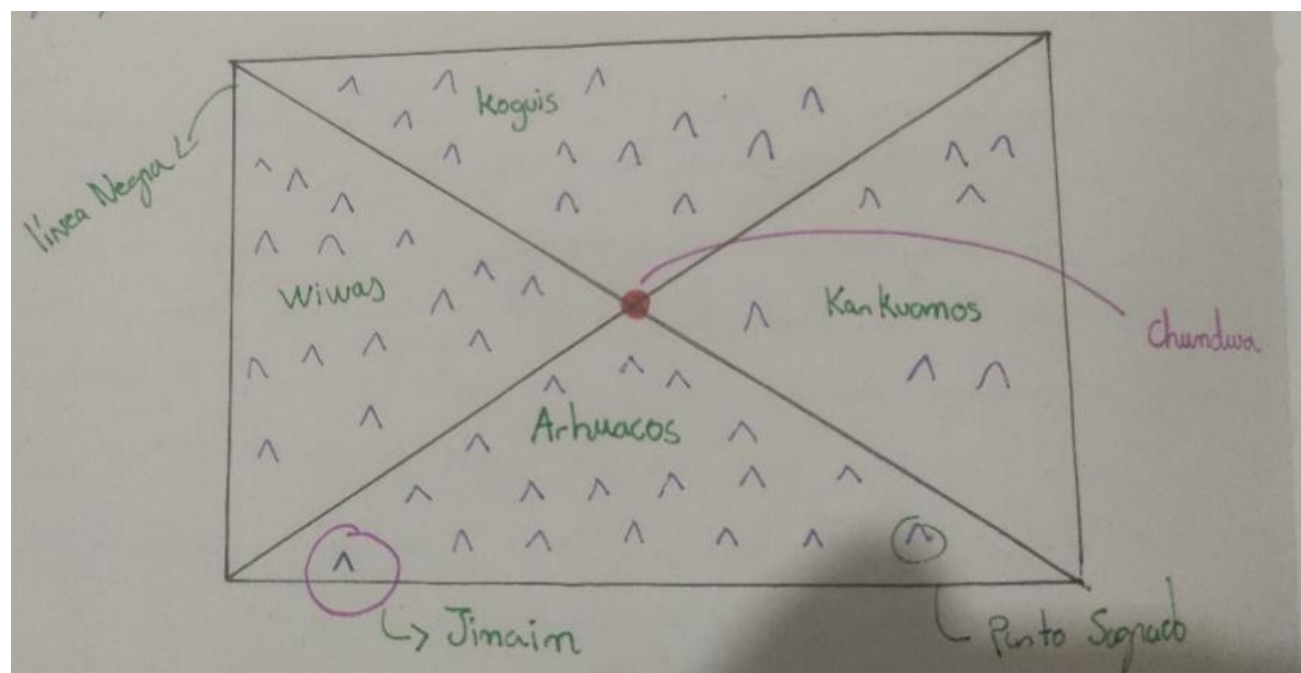
Los indígenas a quienes les toca atender, velar y asistir la parte de arriba, pues sí sabemos que sí qué es al lado este, o sea el punto por donde sale el Sol, son los de la tribu de casta Malayos, que son también poporeros y habitantes de esta sierra nevada. Ellos velan para impedir que

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. Y ellos allí crearon las primeras rosas para el bienestar de nuestra vida y nuestra salud, con toda clase de piedras preciosas, las que habían de servirnos como reliquias, a manera de toda clase de remedios o medicinas, o sea cómo decir que nos servimos de ellas en nuestro cuerpo y en nuestra alma, al igual que un mejoral, para los trabajos de nuestras ciencias ocultas tradicionales. Otra tribu indígena perteneciente a la raza arhuaca de casa Vintukua, son los residentes de la sierra nevada, los que habitan el lado oeste, o sea por donde se oculta el Sol en el departamento del Cesar, Valledupar, hasta el departamento del Magdalena, Santa Marta. Por estos lados crearon, en cuatro partes, nuestras fincas las que habían de servirnos para el bienestar de nuestra vida y nuestra salud, al igual que las medicinas o remedios como el mejoral para salvarnos en nuestros cuerpos y en nuestras almas y también la vida (Torres, 1978, p. 18).

Con el fin de tener claridad sobre el mencionado mandato dejado a la población Iku por Kaku Serankwa en sus leyes naturales y menores, me dirigí hacia la comunidad de Karwa localizada en la parte alta de la SNSM, a unas tres horas de camino desde la comunidad de Jimain ubicada en las planicies. En Karwa me reuní con el profesor Julio Robles, quien me hizo un pequeño gráfico en el que me indicaba cómo se debía comprender el mundo Iku. En este caso particular, Julio Robles dibujó sobre un papel una figura rectangular (Fig.6) a través de la que mencionaba que ese mundo representado era un gran tejido donde los padres y madres hicieron todo tipo de reuniones y en cada uno de estos lugares dejaron preciados regalos para los humanos, quienes al recibirlos deberían entregar una retribución o como se menciona en la comunidad, realizar un pago en el lugar.

Fig. 7.

El telar de la SNSM



Fuente: Dibujo propio, diario de campo (2021)

Los cuatro pueblos conocidos dentro de estos relatos: Ikus, Kankuamos, Wiwas (sanha, Arsario) y Koguis (kaggaba) se fueron asentando en los espacios establecidos por Kaku Serankwa y los demás seres creadores. En el caso de los Ikus, el padre creador los había designado para cuidar la SNSM y el mundo entero. Según Julio Robles:

Entonces se hizo, o sea vivían en pensamiento aquellos seres vivientes que eran Serankwa, Arwico, Jibica, Chundua. Ellos eran los primeros que vivieron. A la comunidad arhuaca se le otorgó este lugar de la Sierra Nevada para que protegieran al mundo entero. Y así mismo dejaron a cada parte, como los civiles o los españoles los echaron para allá. Los Ikus acá le dieron esto para cuatro comunidades que son Koguis, Arsario, Kankui e Iku. Entonces, quedó de mayor en los Ikus, entonces vienen los hermanitos, viene después el Arsario, después vienen los Koguis, por último, los Kankuamos. Entonces se dejaron para que cuidaran acá por eso los poporos los tenemos las cuatro etnias. Es como si fuera un telar, quizás se ha visto el telar de hacer, está en esta forma, este es el mundo. Nosotros estamos en esta parte, este es Chundua, nosotros ofrecemos pagos allá, los Kankui llegan ahí también, los Arsarios y los Koguis. El Chundua que el pico Colón, en el que se dejó esa tierra entonces esta es lo que

llaman la Línea Negra. Había que cuidar todo, tantos cerros que hay por aquí o filetes que hay en cada espacio, desde Chundua hasta la Línea Negra se nos dejó para que cuidaran, para no que no haya desastre ni nada, entonces ahora se dice que se está recuperando es eso desde aquí hasta acá, entonces esos sitios sagrados que hay ahí es para hacerle pagamento a todos los seres vivientes, para gente, para los animales y las plantas. La brisa en la noche baja a enfriar lo que es acá abajo en la tierra caliente y en el día sube a calentar a los picos nevados, como están fríos entonces (Robles, 2021)

Según las diferentes historias recopiladas a través de documentos escritos y las conversaciones sostenidas en la comunidad, la percepción del origen del mundo Iku se concibe a partir del reconocimiento de dos momentos: el primero en la oscuridad, donde seres como Kaku Serankwa le dieron vida a los diferentes elementos materiales, que componen el mundo en el marco de un segundo momento, el de la luz, en donde aquellos padres y madres creadoras(es) se convirtieron en picos nevados y grandes montañas, inscribiendo las diferentes leyes para organizar el mundo. En la claridad se hicieron visibles todos los elementos naturales: diferentes tipos de tierras, minerales, bosques, vegetación, animales, fuego y agua. Sin embargo, la misión de la humanidad y sobre todo la de las(os) Ikus(as), se concentró en el cumplimiento de una Ley mayor o de origen ligada a la protección de cada uno de los elementos materiales existentes, a quienes se les reconoce un padre y una madre. Estos seres son identificables, ya que moran en lugares específicos, a los cuales se les debe hacer una retribución o pago en contraprestación a la función que cumplen, brindarnos el agua, el aire, alimentos y la vida misma.

Los(as) iku aprehenden su espacio a partir de una serie de relaciones mediadas por la identificación de lugares concretos donde se sustenta el origen de la vida. Al constituirse como sagrados y diferenciarse de otros (Durkheim, 2003), este espacio se produce y se organiza en función de los lugares reconocidos como sagrados, dibujándose así un sistema jerárquico (Lefevre, 1974) en donde la distinción de cada uno se establece a partir de sus funciones y el espíritu creador que habita allí. Cabría destacar que a partir de los relatos que pude escuchar en Jimain, como se verá más adelante, aunque se diferencien cada uno de estos lugares, cualquier daño afecta el cuerpo entero de la SNSM.

Tomando en cuenta esta precisión, el espacio no solamente se organiza, sino que se significa en torno a la protección y defensa de aquel entorno conocido como Niwi-*Umuke* “ nuestro territorio”. El espacio percibido, es concebido y vivido (Lefevre, 1974). En este caso, la primera relación manifiesta entre las(os) iku y su espacio está determinada por la percepción individual de las historias míticas, que narran las distintas formas por las cuales se forjó su territorio; este se concibe a través de la identificación de su sacralidad y se vive en torno al cumplimiento de la Ley originaria, cuyo objeto central se encamina a la protección de los lugares sagrados. En este caso, nos quedaríamos con la apropiación del espacio vivido, el aspecto subjetivo que determina la constitución de un territorio simbolizado (Fernandes, 2008).

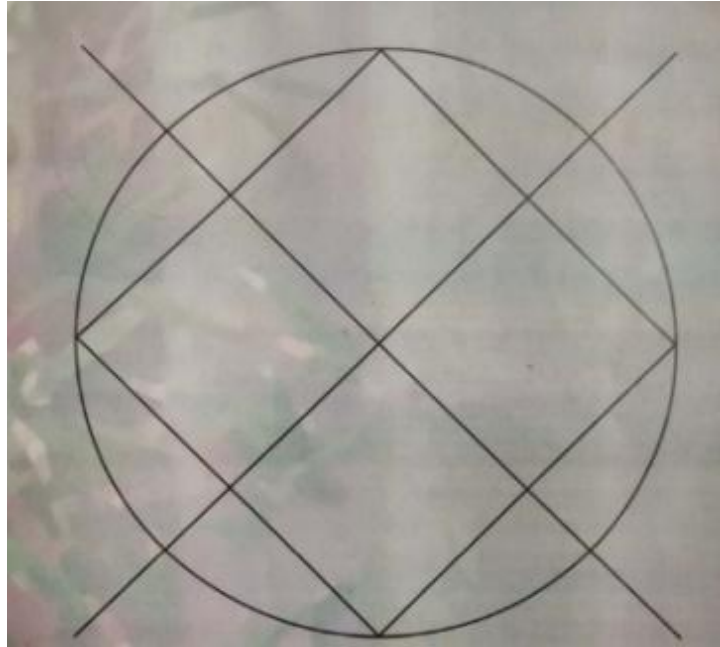
3.2 Representaciones del territorio

En el texto escolar reconocido como *Atlas Iku* editado por la Confederación Indígena Tayrona CIT (2001), se exponen en sus primeras páginas las diferentes representaciones dadas al territorio de la SNSM, otorgándole una forma gráfica. Al ser un texto pedagógico, se presentan todo tipo de figuras, en las que predominan las circulares. Los óvalos, círculos y pirámides contienen la información de este espacio en el que se originó el mundo y en el que se encuentran los padres y las madres de todo lo existente. Sus espíritus se manifiestan con el nacimiento de las aguas en las partes más altas de esta serranía, en los cauces de los ríos y en las profundidades del mar, en el viento, en el sol y en la luna (Confederación Indígena Tayrona, 2001). Aquellas representaciones de la SNSM, además de facilitar la enseñanza de cada uno de los fundamentos que explican la materialidad de la existencia de aquellos padres y aquellas madres, determinaron la justificación del reconocimiento legal de la delimitación de este espacio que depende de su cuidado, custodia y preservación.

Por esto, se reconoce la importancia de proteger cada uno de sus lugares, ya que al interior de la SNSM se encuentran los elementos que explicarían el origen y la existencia de todas las cosas. La primera representación (Fig.7 y Fig.8) da cuenta del modo en la que el mundo se sostiene sobre varillas de oro, soportadas por cuatro hombres localizados en los puntos cardinales, identificados en puntos específicos del territorio, como en el caso de Dibulla, Pozo Hurtado, Camperucho y Gaira (Confederación Indígena Tayrona, 2001).

Fig.8.

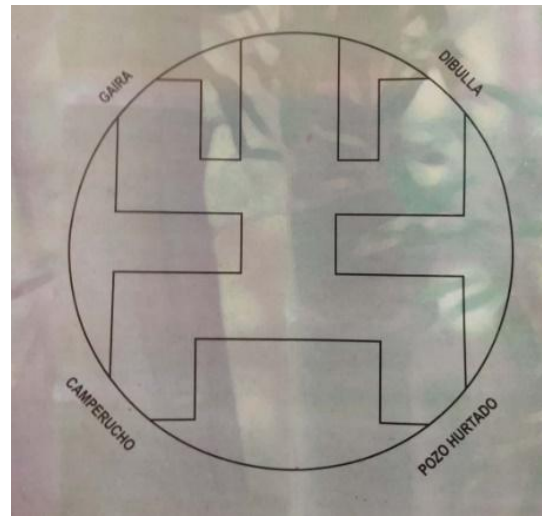
El sostén de la SNSM: Las varillas de oro



Fuente. Confederación Indígena Tayrona, (2001, p. 7)

Fig.9.

Las cuatro varillas de oro y los puntos de sostenimiento



Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 7)

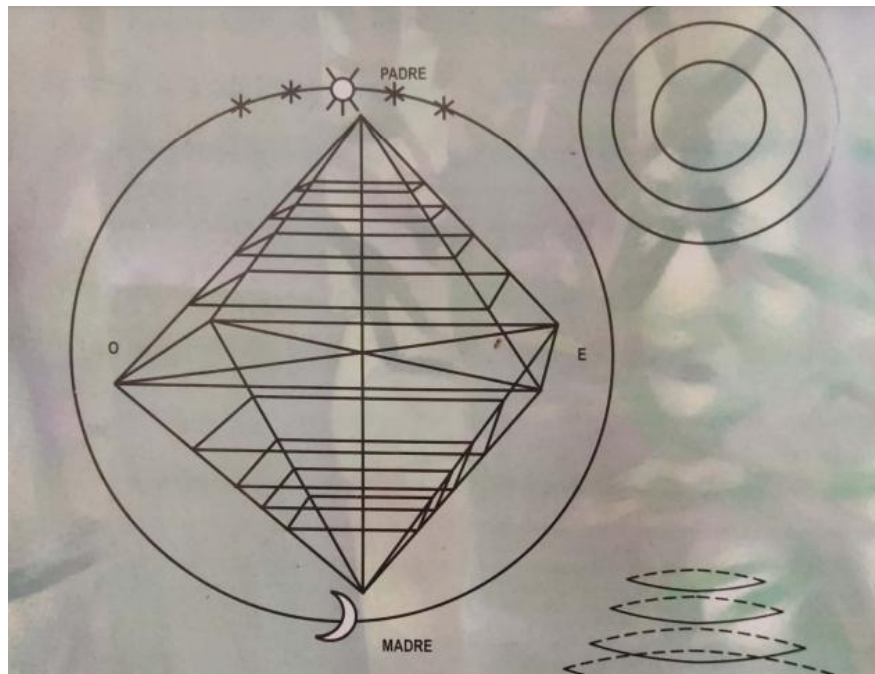
Esta historia pude escucharla en palabras de una Autoridad Iku en el año 2015 en la comunidad de *Gunarwn* (Sabana Crespo). En ese momento, me encontraba apoyando la caracterización territorial descrita con anterioridad, en la que solicitamos la guía del mamo Kunchagumu. En ciertos momentos solía conversar con las autoridades mayores sobre algunos temas, y casi siempre me terminaban indicando historias de su territorio y las formas en las que seguían recuperándolo. En aquella ocasión, recuerdo que una persona de la comunidad me hizo una seña con sus manos para que me sentara a su lado, y al hacerlo comenzó a narrarme la forma en la cual los caciques, sus ancestros sostenían la columna vertebral de la SNSM. Según este relato, existían nueve (9) puntos desde donde se sostenía el planeta, los cuales se habían erigido en la creación y eran custodiados por los mamos, que en este caso debían prever, velar y purificar los pilares de la tierra localizados en Fundación, Santa Marta, Riohacha y Valledupar. Esta persona, me precisó que antes de la llegada de los españoles, a los mamos Sanwika (que tiene el poder de la guerra), Jerónimo (dueño de los alimentos) y Diungumu (quien regularizaba las lluvias), se les había encargado la misión de preservar estos puntos con el fin de mantener el equilibrio y estabilidad del mundo terrenal .

Esta representación, también se inscribe en el *Atlas Iku* a través de una figura piramidal (Fig. 9) en la que se identifican los nueve (9) círculos o líneas que comprenden la composición del mundo: cuatro (4) niveles hacia arriba y cuatro (4) niveles hacia abajo. En el nivel intermedio o central se encuentra asentada la población Iku. Este es el plano material en el que se dinamizan los procesos de

vida y reconocimiento del espacio en el que se subrayan aquellos lugares capaces de conectar a las(os) Iku con sus padres y madres espirituales, quienes dentro de esta lógica se encuentran en otro plano, el cósmico o espiritual (Confederación Indígena Tayrona, 2001). Bajo esta misma interpretación, se grafican nueve (9) líneas en una concha de caracol marino cuya concavidad más ancha se localiza en el centro, lugar donde nuevamente se indicaría la localización de la población Iku (Fig. 10). Los demás niveles se ven representados en los extremos de este caparazón (Confederación Indígena Tayrona, 2001)

Fig. 10.

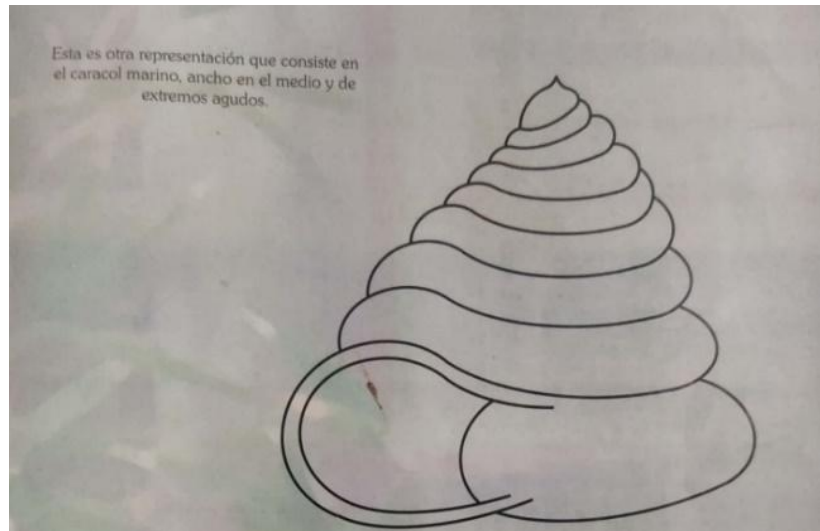
Los nueve (9) planos



Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 7)

Fig. 11.

El caracol

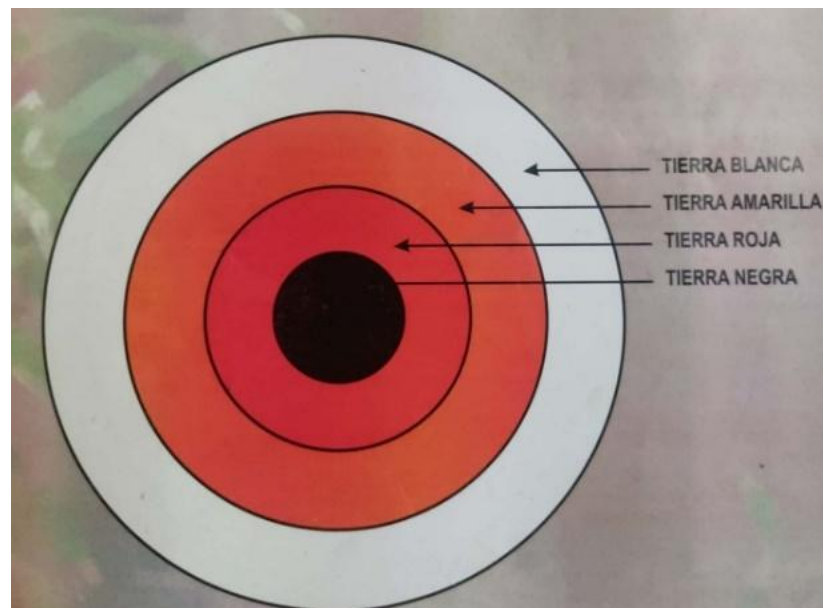


Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 13)

Remorando aquella historia del origen de la tierra negra, en esta publicación escolar se presenta en una figura cilíndrica las diferentes clases de tierras que componen la SNSM (Fig.11). Al interior de este, se evidencian cuatro clases de tierras, las cuales se relacionan con las cuatro esposas del padre mayor *Serankwa*: la tierra negra *Seykenun*; la tierra roja *Manekun*; la tierra amarilla *Gunekun* y la tierra Blanca *Bunekun*(Confederación Indígena Tayrona, 2001).

Fig. 11.

Las cuatro clases de tierras



Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 15).

Como se ha venido describiendo, en la SNSM se encuentra inscrita la Ley de origen, aquella que presupone los códigos de conducta relacionados con la preservación de este organismo, y sus diferentes manifestaciones de vida (humana, animal, vegetal, mineral, inmaterial). Con esta Ley, conocida como “Ley Moro” se estableció la división de la SNSM para que los diferentes pueblos la pudieran habitar (Fig.12). De acuerdo con esto, se grafica al interior de un círculo el lugar asignado a cada pueblo, otorgándole la zona oriental al *pueblo Kankuamo*; al sur al *pueblo Iku*; al norte el *pueblo Wima* y al occidente al *pueblo Kogui* (Fig.13)(Confederación Indígena Tayrona, 2001)-

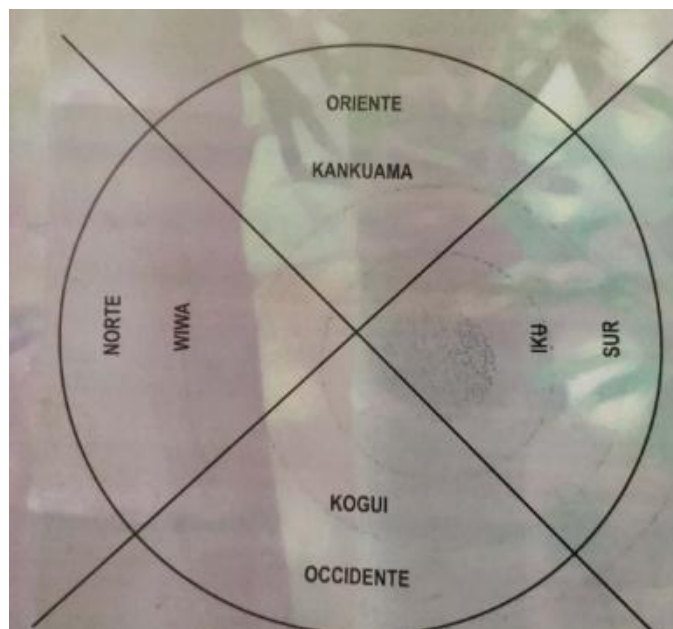
Fig. 12.

Ley Moro



Fig.13.

La división de la SNSM

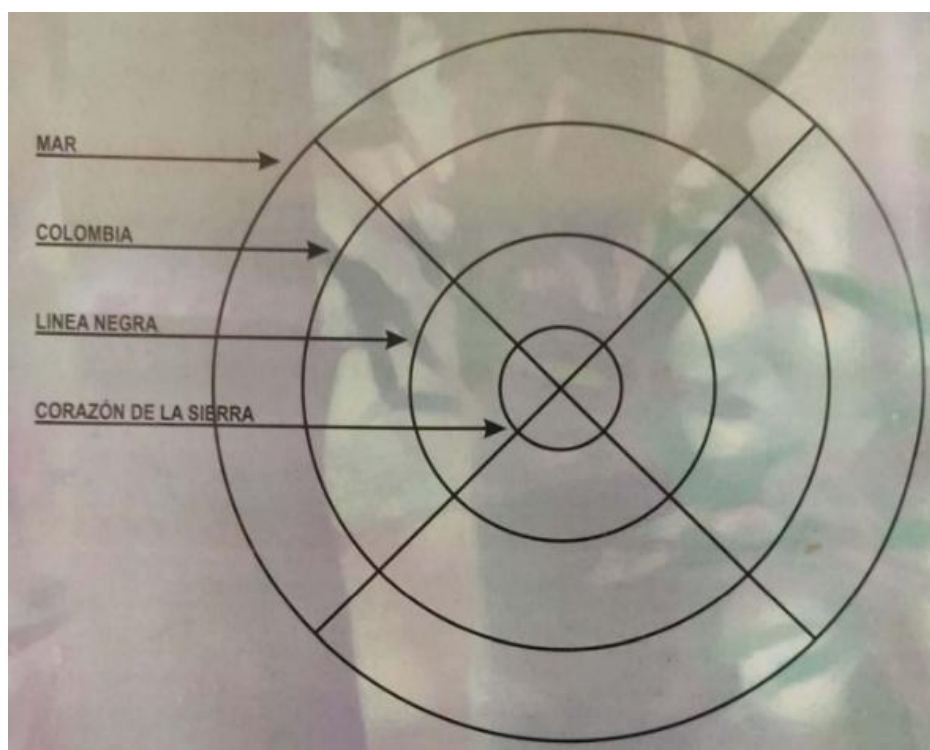


Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 9).

Al precisar la división de la SNSM, se grafican las líneas o límites que separan cada uno de los espacios asignados por los progenitores ancestrales de las(os) Iku (Fig.13). En el primer círculo, el del centro, se localiza el corazón de la Sierra en donde se encuentran asentados los cuatro pueblos (Iku, Kankuamo, Wiwa y Kogui). En el segundo círculo, se puede evidenciar la Línea Negra, delimitación que separa los espacios constituidos de los cuatro pueblos con el de la República de Colombia que limita con el mar (océano Atlántico).

Fig.14.

Las diferentes líneas divisorias circulares



Fuente. Confederación Indígena Tayrona (2001, p. 16)

Desde estas perspectivas graficas, la cartilla pedagógica del *Atlas Iku* ofrece un panorama general de cómo se podría representar el mundo Iku en la SNSM, bajo qué formas y extensiones se dibujaban sus límites, se señalaban sus componentes y se localizaban los asentamientos humanos. Para el caso Iku, logré tener una idea amplia del espacio que habita su población y las delimitaciones que mantienen con otros grupos humanos y con otros seres no humanos. Si bien las figuras representadas en el texto escolar permitirían comprender la composición física de algunas narraciones orales, tal y

como se buscaba mostrar a los(as) niños(as) Iku, debía indagar y entender en profundidad la relación existente entre el mundo Iku y los otros mundos. Para esto tendría que reunirme con las principales autoridades Iku. Recuerdo que en los primeros días de mi llegada a Jimain en el año 2021, el secretario de la comunidad, Ramón Hernández me invitó a la “oficina” una gran casa en la que se celebran todo tipo de reuniones con entidades gubernamentales y organizaciones nacionales e internacionales. En su interior, se congregaban las autoridades políticas Iku para tomar decisiones referidas a la comunidad, los procesos de recuperación territorial y ejercer justicia.

Ramón Hernández, se sentó en una pequeña mesa que se encontraba ubicada al frente de un tablero blanco. Ahí mismo, escribió las preguntas que le hice cuando nos conocimos, puntualizó cada uno de los temas y estructuró en este caso la discusión.

En el tablero, trazó tres gráficos: los dos primeros señalaban los puntos cardinales nombrados en castellano y lengua Ika; en la tercera imagen esbozó una figura que representaba un cuerpo humano, la cual se encontraba superpuesta en dos líneas cruzadas que desde esta descripción indicaban las orientaciones señaladas en las dos imágenes que la precedían. La división que se indicaba pretendía diferenciar el lado derecho e izquierdo, como lo superior de lo inferior. En lo alto se localizan las montañas y en lo bajo los valles. En cuanto al cuerpo representado en ese gráfico, me explico cómo la parte derecha del cuerpo lograba conectarse con el mundo cósmico, mientras que la izquierda armonizaba el mundo inferior. En la derecha y arriba encontramos el plano cósmico y al lado izquierdo abajo el plano inferior. El corazón y el cerebro se encuentran ligados con lo cósmico y los órganos genitales con lo inferior. Lo que está abajo sirve para armonizar lo que se encuentra arriba, y es por esto que los mamós buscan materiales en las zonas bajas para retribuir en forma de pago los lugares que están arriba y viceversa. De acuerdo con Ramón Hernández:

Occidente, oeste y este, en lengua es igual. Aquí es *Yugaka*, aquí es *Cheinarnwa*, entonces así mismo el cuerpo humano. Aquí es donde sale el sol y esto representa el territorio, la parte baja del territorio ancestral. Esto representa la parte alta del territorio ancestral. Ahí es donde se convierte en importante la zona. Entonces, ahí es donde nosotros explicamos que cuando vamos a hacer un ritual, nosotros extraemos los materiales de la parte derecha del cuerpo para armonizar el mundo cósmico. Del cuerpo humano el corazón y el cerebro siempre están escritos en el mundo cósmico y la parte genital, sea femenina o masculina tiene que haber una coordinación de lo que compone el mundo inferior. En la parte tangible, los materiales que están en la parte media y en la parte baja del territorio ancestral sirven para armonizar lo que está en la parte alta. Cuando yo escribo aquí *Cheinargun* se refiere en este caso “hacia arriba”.

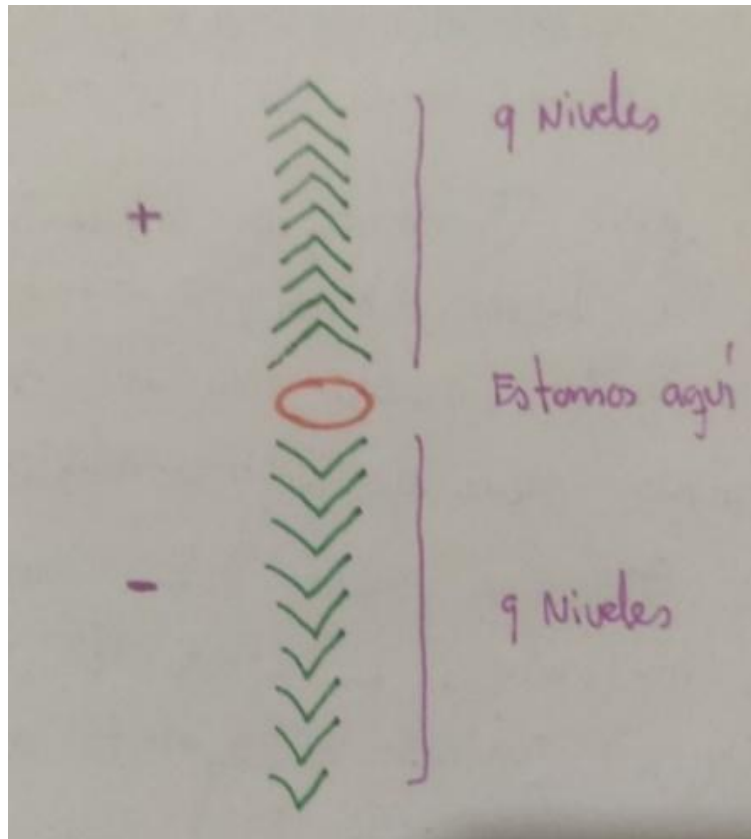
Lo existente tanto en vegetación como en animales, en esa zona sirve para armonizarlo hasta la Línea Negra. En esta zona se utilizan piedras de diferentes puntos, de diferentes sitios de importancia cultural, vegetales, frutas, ya armonizadas se pueden llevar a estos puntos, porque allá es donde están los padres (R. Hernández, 2021).

Siguiendo a Ramón Hernández, la afectación de estos lugares localizados arriba y abajo podrían quitarle el espíritu a una montaña, el cual se transportaría hacia el plano cósmico. Por esta razón, para los mamos el cuidado de estos lugares en la comunidad de Jimain ha sido tan relevante. Aunque la recolección de los materiales y la armonización estaba estipulada para trabajarlo por cuatro (4) años, con la llegada de los actores armados, más precisamente los paramilitares de las AUC, este proceso se vio interrumpido. Si las afectaciones continúan avanzando, la SNSM podría quedar siendo un cascarón vacío, ya que su espíritu podría irse al mundo cósmico, de donde los Mamos tendrían que volver a rescatarlo. En este aspecto, con la recuperación de las áreas bajas se está buscando en todo caso resarcir el equilibrio entre el arriba y el abajo.

Según me contó Ramón Hernández en aquella ocasión, gracias a las orientaciones de los mamos, la población arhuaca se ha venido asentando en puntos estratégicos, buscando salvaguardar el equilibrio del plano material, desde donde se desprenden nueve (9) niveles superiores y nueve (9) niveles inferiores. Del cuidado de todos estos niveles depende la misma existencia humana y la vida de todos los elementos. Cada nivel podría tener uno o varios puntos, y los nombres de cada uno de ellos se relacionan con el nivel cósmico.

Fig.15.

Los nueve niveles territoriales



Fuente. Dibujo del autor (Naranjo, 2021) basado en la explicación de Ramón Hernández

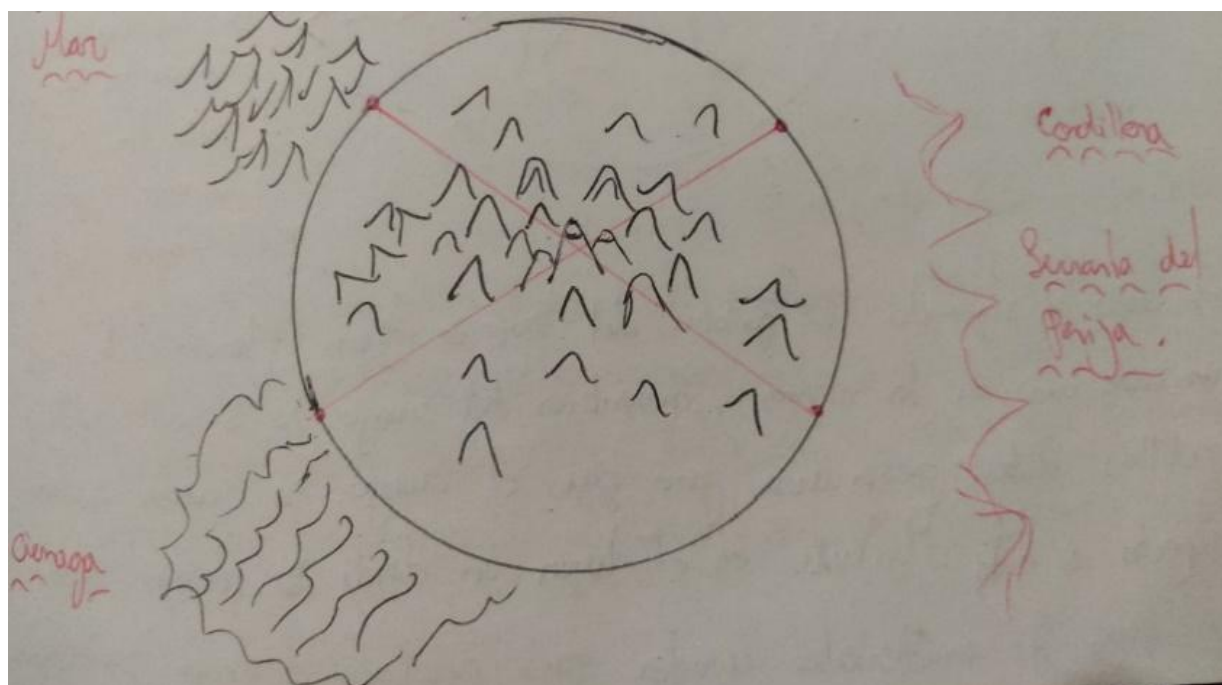
Al culminar su explicación, Ramón se sentó frente a mí y me subrayó que alrededor de estos fundamentos se podrían reconocer cuatro territorios o planos: 1- el corporal; 2-el familiar; 3-el universal; 4-el cósmico. En el plano material encontraríamos el familiar y el universal en dónde se representaría el orden cósmico. En el caso de la familia, el matrimonio aseguraría los límites del territorio familiar, si este se ve transgredido con la infidelidad, el cerco se fragmentaría dándole paso a lo negativo, por lo tanto, este territorio se volvería vulnerable. Esto mismo ocurriría con el territorio universal, si los puntos “sagrados” se ven afectados, las energías negativas podrían entrar y acabar con sus espíritus.

Volvería a encontrarme con Ramón Hernández en el año 2023 en una reunión programada en la “oficina” en la comunidad de Jimain con una organización internacional que tenía la intención de apoyar procesos de mediación entre la población Iku y campesina en torno a una tensión generada porque varias familias campesinas se asentaron en el lugar sagrado de *Marikuku*.

Con el fin de brindar una explicación a las(os) asistentes de esta reunión, Ramón Hernández confirmó la relevancia que mantenían cada uno de los lugares que denominaban “sagrados”, encargados de sostener a la SNSM. Como en el primer encuentro, Ramón Hernández tomó un marcador y fue ubicando al interior de un círculo (Fig.15) las montañas, definiendo muy claramente la división interna de los límites que cada pueblo mantiene adentro de los confines de la Línea Negra. Seguido de esto, afuera del círculo ubicó el océano Atlántico, la ciénaga de Magdalena y la Serranía del Perijá, lugares que en este caso en palabras de Ramón Hernández “servían de contención y resguardaban la SNSM” .

Fig.16.

La SNSM y su barrera de protección



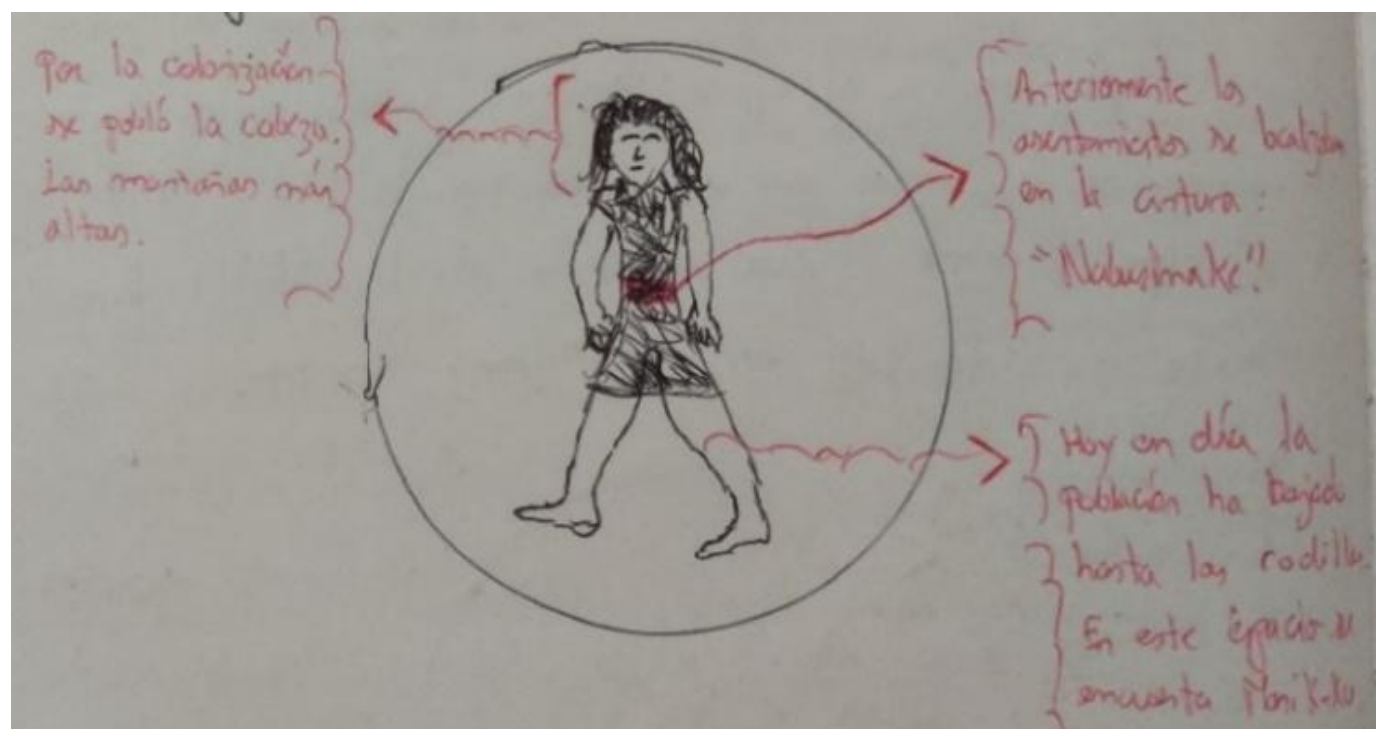
Fuente. Dibujo del autor (Naranjo, 2023) basado en la explicación de Ramón Hernández

Continuando la argumentación, tomó la palabra el profesor Juan Marcos Chaparro, quien comparó la SNSM con un cuerpo humano. Al igual que Ramón Hernández, tomó el marcador y dibujó en la pizarra la figura de un cuerpo identificando sus partes (cabeza, brazos, piernas, etc) (Fig. 16). Para el profesor Chaparro, los asentamientos Iku anteriormente se encontraban en la cintura, más precisamente en la comunidad de Nabusimake. Debido a la colonización externa ,las familias iku se

desplazaron hacia la cabeza, las tierras altas . En la actualidad, debido a la colonización y el conflicto armado, entre otras causas, la población Iku se desplazó hasta las rodillas donde se encuentra la comunidad de Jimain. Según Juan Marcos Chaparro, si bien cada uno de los órganos y miembros de este cuerpo se deben cuidar, las rodillas deben preservarse para que este pueda sostenerse. Por esto, se debe proteger Jimain y recuperar *Marikuku*, lugar de la ocupación campesina, en el cual los mamos han venido recogiendo todo tipo de materiales utilizados para realizar trabajos los respectivos trabajos rituales.

Fig. 17.

La SNSM como cuerpo humano



Fuente. Dibujo del autor (Naranjo, 2023) basado en la explicación de Juan Marcos Chaparro

Estas consideraciones y diferentes representaciones sobre la SNSM, las escuché nuevamente en el año 2024 durante las conversaciones que sostuve con mamo Gregorio Izquierdo y mamo Miguel Torres. Sus explicaciones sobre la SNSM lograban establecer comparaciones con otros elementos, como me lo señaló el Mamo Gregorio Izquierdo , quien me indicaba que la SNSM podría ser vista como una “casa grande” en la que se almacenan toda clase de frutos. En la despensa de esta casa, reposarían los alimentos propios del territorio, es decir aquellos elementos dejados por las(os)

creadores(as) a cada uno de los cuatro pueblos. Al interior de esta “casa grande” se encuentran las neveras que conservan los diferentes alimentos, estos podrían ser los lugares “sagrados” en donde los mamos recogen aquellos materiales que se disponen para ser puestos en las zonas altas o bajas, según la misión u objetivo que se pretenda realizar. De acuerdo con mamo Gregorio Izquierdo, estos lugares se han venido desocupando por la minería y la explotación de los elementos minerales, razón por la cual vienen perdiendo su valor y fuerza.

Mamo Miguel Torres por su parte reforzó aquella argumentación expuesta por el profesor Juan Marcos Chaparro en el año 2023, en la que comparó la SNSM con un cuerpo humano. Según mamo Miguel, al interior de este organismo se encuentran los órganos vitales y todos los elementos que posibilitan el equilibrio territorial. En esta medida, los pies se encuentran pisando las orillas del mar. Si no se cuidan los pies, la cabeza localizada en los picos nevados se enfermaría. Si no se preservan los padres Numaka y Kukunu, quienes se establecieron a las orillas del mar para transmitir todas las informaciones y reglas, no se podrá arribar a Chundwa, quien vive en las nieves perpetuas. En palabras del mamo Miguel:

El territorio es un cuerpo, cuando se dice cuerpo es lo que contiene todo allí y ese cuerpo tiene que estar completo, tiene que estar bien estructurado, tiene que ser protegido y a partir de allí encontrar la paz, encontrar la vida. El buen funcionamiento de cada uno de los órganos del cuerpo puede cumplir las funciones, tenemos nuestra planta de pie y tiene que estar protegido desde las uñas, tiene que ser protegido desde la tutusoma que es el gorro. Entonces nuestro pie donde quiera que lo ubiquemos representa la orilla del mar y tiene que estar afincado en el suelo para que el pico nevado que está en la cima no se derrumbe y el territorio que está hasta el pie del mar todo alrededor se llama *Kukunu* (M. Torres, 2024)

El 20 de enero del 2024, fui invitado a festejar el inicio del año Iku en la casa del profesor Juan Marcos Chaparro, quien convidó a su padre para que conversáramos sobre el *Umuke*. Después de cenar, más o menos a eso de las ocho (8) de la noche, Juan Marcos Chaparro nos invitó a salir de la cocina en donde se encontraba el fogón. Al margen de este espacio, en un extenso prado, puso tres sillas y una mesa. De su mochila saco un puñado de hojas de *ayu* y se las dio a su padre, quien se las llevó a la boca. Seguido de esto, el señor Benito Chaparro tomó la palabra poniendo de manifiesto que la palabra “territorio” no se reconoce en lengua Iku; sin embargo, puntualizó, “el territorio debe tenerlo todo, si le falta algo se evidencia el desequilibrio”(B. Chaparro, 2024b).

Benito Chaparro, afirmando que el territorio es un todo, prevenía de forma insistente que en ese espacio se podían encontrar todas las especies, todos los elementos y todos los pueblos. Por este motivo, cada ser viviente debía ser respetado. Desde niño los mamos le enseñaron a respetar a cada uno de estos seres, hasta la culebra que picaba al humano. Los mamos le indicaban que no las matara así irrumpieran en su casa, ya que hasta en el mismo lugar donde se habita se debe compartir con todos los seres vivientes.

Según Benito Chaparro, la culebra que pica y mata no se puede expulsar, este animal estaría avisando algún tipo de deuda con el padre de esta especie. En sus palabras, les estaría cobrando, razón por la cual es más que necesario pagarle con el trabajo realizado por los mamos, quienes, al recoger los materiales específicos en el valle, el mar o la montaña, deben acceder al lugar en donde permanece el padre de la serpiente para brindarle ese alimento particular que solicita. Con esto se evita que vuelva a picar a otra persona; esto no quiere decir que desaparezcan de lugar en donde fue encontrada.

Ahora que venía hablando de la propagación de culebras, no hay que matarlas, sino que hay que ordenarlas, ponerlas en su sitio. Porque es de compartir, con todos los seres vivientes. Vamos a convivir, porque la culebra que pica y mata no se puede desalojar. Sino que por algo que está cobrando le invadieron, un aviso que está dando ahí. Entonces no hay mamo que cure la picada de culebra. Uno debe tener en mente que ya se fue el culebrón aquí y se va a rendir. O si lo mato que ya se va a acabar y ya no va a haber más culebra. Eso nunca se acaba (B. Chaparro, 2024b).

Como señaló Descola (2001), los animales al igual que los humanos comparten un mismo orden moral y relacional, determinado por una serie de reglamentos, que en este caso son sociales. Las serpientes se rigen por las mismas normas que las(os) iku, la Ley de Origen los acobija. Es por esto, que, al identificar su peligrosidad, su control depende directamente de las(os) iku, quienes deben establecer comunicación a través del ritual de pago con el padre de estos reptiles para evitar que en este sentido puedan ingresar a los asentamientos humanos y hacerles daño a sus pobladores humanos. Bajo este entendido, a cada especie animal y vegetal le fue asignado un lugar al interior del territorio, si esta norma se está irrespetando, es deber de las(os) iku mediar con los seres espirituales para que puedan recomponer el orden.

Con este ejemplo Benito Chaparro intentaba precisar una idea principal acerca de la comprensión de la SNSM; sin diferenciar la forma en la que se representaba, siempre se insistía en la necesidad de identificar que al interior de este espacio se contiene todo lo que existe en el plano terrenal. Por este motivo, y trayendo a colación hechos de la historia del origen, Benito Chaparro fue

ubicando narraciones donde identificó cada una de las funciones asignadas a ciertos animales antes de la oscuridad, antes de la creación. Todo esto, buscaba resaltar el reconocimiento de la historia de cada una de las especies, identificando su origen y así mismo determinando o comprobando en el plano terrenal y cósmico, la concepción misma de la vida cuyo desarrollo material y espiritual depende de la SNSM y sus lugares.

Entonces ya los Ikus le dicen que antes de amanecer los pájaros fueron igual que el humano. Los palos también eran iguales que los humanos. Antes de venir la luz no había día ni noche. Era tiniebla, distinta a la noche. No existía la humanidad, existía una sola cosa, oscuro todo. Entonces el ser supremo empezó a instruir al Yarumo, él iba a ser el mandamás de todos los árboles. Pero él era dormilón, le decían, le estaban hablando y estaba durmiendo. Lo despertaban, pero en cada parte que lo despertaban, ahí tiene como una tapita porque quedó sin corazón, es hueco. Entonces lo empujaban, se despertaba y volvía dormía. Pero por algo lo eligieron, porque quedó sirviendo en algo. Y todavía ahora se usa en enfermedades, en muchas cosas. Hablan de clase de aves, pusieron a la lechuza como coordinador de trabajo para que antes de amanecer tiene las casas cada uno, distintos pájaros, su modelo de nido como debería de ser para amanecer. Él corre acá, corre allá, estaba entre los loros, estaba el Guacamayo que no hacía nido. Estaban empezando, ni había pava, sólo había cortado la madera, había puesto pájaros. Amanece y la lechuza por andar atrás de los desobedientes quedó peor, porque ni pavo lo había cortado y amaneció. Por eso hasta hoy en día tiene que ponerlo por ahí donde sea. Yo cuando niño veía los huevos de la lechuza, le hacía un nidito ahí con unas pasitas y lo ponía ahí. No se lo comen las culebras, y eso sí fue cuando vino la luz. Eso no fue este año, ni el año pasado. O sea, cuánto milenariamente ese pájaro no se ha acabado ahí, vive poniendo en los inviernos. La correntía de agua ni se sabe, pero si no se ha acabado por algo quedó. Como que estaba una paloma de esas que anda a cantar. Y ese animal era más bruto que aprendieron los otros que no le estaban enseñando. Como la mirla, hay muchos pájaros que cantan. Y esa paloma sólo hacía un sonido ahí. Y dicen que si uno lo imita le da dolor de cabeza, entonces será respetado eso. Cada especie lo iban instruyendo. Y que no daban la talla, pero más sin embargo quedó, entonces será que por algo lo crearon ya tiene que distinguirse, que sepa lo intocable, que sepa que no se debe cortar la leña donde se va a hacer el fogón. Entonces si esto se adquirió pues tenemos que cuidar el territorio. Pero en sí me preguntan ¿qué es para ti el territorio? El territorio uno le llama como el espacio donde realmente usamos la palabra, el territorio Iku como aparte de los koguis, de los kankuamos,

sólo del territorio Iku. Creemos estar hablando desde la Línea Negra hasta donde colinda con los kankuamos y los koguis es como lo decimos, el territorio Iku, ya para allá el territorio kogui, pero específicamente uno entiende que el territorio es un todo. El espacio con un todo, la vegetación, animales, gente. Porque el Mamo dice: “el hombre sin el territorio no puede existir, ni el territorio sin el hombre” (B. Chaparro, 2024b).

Según esta composición, la concepción del territorio abarca la totalidad y para explicarlo, se utilizan todo tipo de relaciones con el paisaje habitado. En este caso, se relacionan los lugares más próximos, más cotidianos, como la casa. Este espacio habitado, se edifica colectivamente a partir de patrones que emulan el origen y la composición de la SNSM. Al pasar al plano individual, el cuerpo humano también se habita y sus órganos en esta medida pasarían a cumplir la misma función que los sitios considerados de importancia para la población Iku. En este pensamiento, se solidifican aquellos principios de defensa, recuperación y saneamiento de estos lugares, órganos centrales de los cuales depende el cuerpo de la SNSM.

La casa es como el centro, pero alrededor cuantos sitios sagrados están allí, eso es lo que hay que identificar: este de la culebra, este de del trueno, este de los rateros, ese de la enfermedad. Me van a atacar, es así entonces donde no es lugar sagrado. Por eso, el cuerpo de uno qué parte de mi cuerpo será que digo quítela, no se puede quitar, el oído que es el equilibrio del cuerpo entero no se puede quitar. Entonces, el territorio está compuesto así, si ya lo estamos habitando ya nos hemos identificado con este espacio (B. Chaparro, 2024b).

En el transcurso de estas conversaciones, se dejaba muy en claro que la palabra territorio no se utilizaba en la lengua y pensamiento Iku. Benito Chaparro se refería al *Nicuma*, “debemos tener un *Nicuma* para que los niños, los hijos anden y para que pueda recorrer y retornar” (Chaparro, Benito 2024). De esta misma manera, en un encuentro en el que me reuní con un grupo de mujeres en “La Oficina” de Jimain el 22 de febrero 2024, Ramón Hernández precisaba cómo la palabra territorio provenía del mestizo, del *Bunachi*. En lengua Iku se conoce como *umuke* espacio en donde se pueden realizar las actividades culturales (R. Hernández , 2024).

Me llamaba poderosamente la atención que, si bien Benito Chaparro y Ramón Hernández no se referían al territorio para explicar el espacio habitado, tampoco lo definían con la misma palabra Iku, sin embargo, mantenían el mismo sentido que expresaba la comprensión de ese espacio vivido, identificado y reconocido. De acuerdo con Ramón Hernández, cada una de las acciones se correspondían con este espacio, con el *umuke*. A partir de este reconocimiento cotidiano, se construyen las casas, se diferencian los lugares donde habitan los animales, en el que se siembran los cultivos,

habitan las madres y padres y se encuentran aquellos materiales que sirven de alimento para sus creadores(as). Para Ramón Hernández todo se encuentra conectado, en lengua Iku *cagma* es el todo, y *ꝑaco*, donde se desarrolla el espacio. Es por esto que reiterativamente se hace alusión a la permanencia física, ya que allí radica la esencia del ser Iku(a), quien materializa sus ofrendas conocidas como *aburú* dentro de sus límites, los cuales fueron dejados por sus padres y madres creadores(as).

El concepto dice que es territorio. Pero no es término Iku, nosotros lo traducimos en nuestro idioma y es *umuke*, ya demarca un ámbito territorial, una expansión de espacios donde se debe realizar actividades y prácticas culturales. Por lo menos, el día que usted vea un Iku construyendo una Kankwra allá en Cartagena, en Bolívar, está fuera de ser Iku. Un Iku matrimoniándose allá en Cartagena o en Santander, o en Bogotá. Un Iku que practique el saber y el conocimiento de los mamos Iku en una ciudad de Bogotá y en otra, está por fuera del contexto ¿Quién sigue creyendo a ese mamo? Como dicen acá los mayores, está siguiéndole los pasos a los cabros, a los chivos llamamos nosotros. Porque llega hasta un momento donde ni él mismo va a dar para regresarse. Si el buey es más grande que él ¿Cómo va a dar vuelta? Eso significa el territorio de nosotros. Entonces, el idioma Iku tiene un ámbito territorial. La forma de hacer las casas tiene un ámbito territorial. Por eso la primera palabra que utilizamos es *cagma*, se refiere que es un todo. No sé si eso se traduce como mundo. Y cuando hablamos de la primera palabra que nos referimos al género masculino y femenino es *ꝑaco*, o sea, *cagma* y *ꝑaco*. Pues, *cagma* es el firmamento tanto cósmico y terrenal. Y *ꝑaco* es lo que se desarrolla sobre ese espacio. Cuando hablamos de ámbito territorial, cuando nosotros hablamos de territorio, es reconocer cuál es la misión de los otros pueblos también.Cuál es la misión, aunque no lo ejerza, pero debo de reconocer. Entonces, por eso mismo los grandes mamos, los mamos sabios dicen, este *aburú* que está orientando aquí es de Kogui, es de Kankuamo, eso no es de nosotros. Entonces hay que reconocer para saber que no es de uno. No se reconoce para ejercerlo. Uno es Iku. Hay que reconocer los conocimientos de los Wiwas, los conocimientos de los Wayuu, de los Kogui, pero no es para ejercerlo. Porque uno no es Iku. Cuando se habla de eso, se está hablando de un ámbito territorial. Desde el *kunꝑamo*, desde lo tangible e intangible (R.Hernández , 2024).

En esta misma reunión, una de las mujeres , hacía alusión al reconocimiento del cuerpo de las mujeres como aquel territorio que debe cuidarse a partir del cumplimiento de las normas y actividades dejadas para ellas, como el tejido de una mochila que en este caso representa el útero. En esta medida, se debía cumplir con todas las etapas de la vida, entre ellas el desarrollo de la mujer y el matrimonio. Con el incumplimiento de estas reglas, se vislumbraría la enfermedad.

A nosotras las mujeres siempre hacen la referencia que nosotras somos el territorio, somos la tierra, nuestro cuerpo es como la tierra y por lo tanto hay una norma que se debe cumplir. Desde que uno nace son como reglas dentro de la costumbre, digamos que es el cumplimiento. Entonces dentro del territorio ¿Cuál es el papel importante de la mujer? Es como cumplir con esa norma que de pronto desde la niñez existe en un proceso que va pasando como por etapas que viene la niñez, la adolescencia, viene la adultez, siempre se habla que para que haya un equilibrio tenemos que cumplir con ese requisito que de pronto es cuidar del cuerpo y de esa manera también se cuida el territorio (Mujer iku, 2024).

Al retomar nuevamente aquellas explicaciones sobre la preservación de la SNSM, podía comprender la relación de la afirmación que hacía esta mujer con la descrita por otras personas de la comunidad en torno al cumplimiento de una Ley dejada a la población iku, directamente vinculada con el cuidado del cuerpo de su madre. Según Ramón Hernández, la comparación del cuerpo de la mujer con la SNSM se explica a partir del entendimiento que tienen de las diferentes etapas de la vida humana, como lo presentaba esta mujer.

Lo que se resalta en este caso, empieza a definirse en función del entendimiento de cada uno de los procesos manifestados en el cuerpo de una mujer, desde el mismo nacimiento hasta su desarrollo. La existencia puede ser comprendida a través de estos ciclos biológicos, los cuales deben ser conservados y no alterados, he allí el porqué del mensaje del cumplimiento de los mandatos. Si la norma o la Ley de origen dejara de cumplirse, cada uno de estos procesos en el orden humano, vegetal, animal, y mineral, , dejarían de desarrollarse con normalidad, viéndose afectada directamente la existencia del *cagma* (todo) al interior de la SNSM en sus diferentes planos: cósmico, universal, familiar y corporal.

El territorio también se compara con el cuerpo. Y ahí tiene que ver mucho el comportamiento biológico, tanto flora y fauna, y las mujeres, los ciclos que tienen que cumplir, el estado de pubertad, el estado de menarca, el estado de desarrollo. Entonces la vegetación florece. Hay ciertas temporadas donde las aves tienen una época donde hay solamente para las migraciones,

diferentes especies. Entonces las mujeres deben regirse acorde a ese mandato. Por lo menos practicar algo que se viene desarrollando (R. Hernández, 2024).

Prosiguiendo con esta discusión, intervino Zarinzekun Chaparro Torres, quien subrayó como la comparación de la SNSM con un cuerpo humano explicaría el principio de cuidado. Al comprender la protección del cuerpo, el cual enfermaría o dejaría de existir sin las atenciones y prevenciones requeridas, se podría entender en el mismo plano lo que pasaría si las(os) Ikus(as) dejaran de proteger *umuke*, el espacio habitado y vivido. Desde esta perspectiva, el dolor que sufre el cuerpo se equipara al que sufriría el territorio. Sin cuerpo no hay vida en el plano terrenal; bajo este entendido, sin territorio no existirían las(os) Ikus(as).

¿Cuál es la comparación de cuerpo con territorio, con un mundo? yo creo que es algo claro de que quien le gustaría ser lastimado en estos momentos, a quién le gustaría que vayan allá y te arrastren el cabello, a quién le gustaría, a nadie, entonces yo creo que ese es como un claro ejemplo de que siempre nos referimos digamos que lo ponemos de ejemplo a nuestro cuerpo. Cuando se habla de territorio, se habla de un mundo, se habla a nivel espiritual de cómo se tiene que llevar el cuidado. Entonces más que todo, yo creo que en cierto caso el mensaje que nos transmiten los mayores o los mamos, no tienen una traducción que lo pueda entender alguien que no esté dentro de la cultura, que no está haciendo en práctica lo cultural. Yo creo que en cierta parte tenemos las razones por las cuales siempre comparamos que el territorio es un cuerpo, que también es una madre para nosotros. Entonces yo creo que sí, hay una conexión muy grande dentro de lo cultural con la naturaleza. El territorio es donde vivimos, es el espacio donde estamos habitando. Por lo general entendemos que es así, el territorio. Pero ya de pronto hay un territorio donde se hacen actividades, donde se mantiene la cultura, donde hay ideología. Es como más natural que tú compares tu cuerpo con el lugar donde estamos viviendo. Para nosotros todo es un territorio (Z. Chaparro, 2024).

Ante las múltiples visiones recabadas en la comunidad Iku de Jimain sobre la SNSM, se desprenden una serie de representaciones que anteponen toda explicación al entendimiento del mundo con elementos cercanos a su cotidianidad. Se representa como cuerpo: el primer territorio; se representa como casa: el segundo territorio; se representa como espacio: el tercer territorio; se representa como universo: el cuarto territorio. En el cuerpo se manifiesta la vida a partir del funcionamiento de cada uno de los órganos. En la casa se recrea el mundo donde se encuentran todos

los elementos para cohabitar en el seno familiar. En el *umuke* se materializa la existencia de la población Iku y los lugares físicos de importancia. Hasta el cosmos arriban las almas, los espíritus. Allí mismo, se enlazan cada uno de estos espacios materiales con aquellos padres y madres creadoras quienes también habitan en el plano universal.

Si bien la palabra territorio no es vista por las(os) Iku con quien conversé como un concepto que agrupe cada uno de estos escenarios, suele ser utilizado como un eje que articula las diferentes demandas entorno a la reclamación del espacio habitado (*umuke*) en donde se contienen toda clase de cosas (*cagma*). Esta palabra facilita el entendimiento entre la forma como se concibe la SNSM, y la manera como lo comprendemos quienes no pertenecemos a la comunidad.

3.3 Los sitios físicos: funcionalidad y conexiones

El 28 de enero del 2024 me reuní en la escuela de la comunidad de Jimain con el profesor Juan Marcos Chaparro y el Mamo Gregorio Izquierdo . A petición del Mamo, nos reunimos en las horas de la mañana de forma privada, ya que él me quería contar algunas historias sobre el origen de la SNSM y en esta medida fundamentar a partir de estos principios la explicación que en este caso quería brindarme sobre los lugares de importancia, cuyo referente principal recaía en el reconocimiento histórico de la creación.

El Mamo Gregorio Izquierdo comenzó a describirme, desde el origen, la relación existente entre estos lugares y la creación del mundo. Allí yacen los padres y madres creadoras(es), quienes sostienen el plano terrenal en el que habitamos. El sostén del planeta se encuentra al interior de estos espacios, dejados como aquellas bases estructurales. En estos sitios, se fueron definiendo los primeros movimientos, el izquierdo y el derecho, también las principales fuerzas que rigen el mundo, lo positivo (*duna*) y lo negativo (*gunnsina*) . A raíz de esto, y retomando las palabras del profesor Juan Marcos Chaparro, Ramón Hernández y Benito Chaparro, en estos lugares se deben depositar las fuerzas negativas y positivas concebidas en el mundo humano y también en el animal y vegetal. En palabras de Mamo Gregorio Izquierdo,

En primer plano se hizo este espacio como un plan cuando se va a hacer una infraestructura, una vivienda se hace la base y cuando ya se hicieron las bases, allí empezaron a aparecer distintas clases de movimientos, bien sea de la izquierda o de la derecha o del centro y cada una tenía su importancia. Se fueron haciendo las viviendas, altas, pero tienen la misma importancia. Esos espacios fueron creados para internar a cada una de esas fuerzas, las fuerzas de distintas índoles, por eso no podemos internarnos nosotros. Nosotros entendemos que hay

que cumplir las reglas porque la actitud de un hombre no es una sola, debería ser una sola, pero resulta que en el transcurso de los años hacemos cosas buenas, cosas regulares, cosas que van en contra de la naturaleza. Luego, cuando se hacen los pagos, la clasificación de cada accionario. Las actividades que van en contra de la naturaleza se echan para un lado. Sirven para alimentar esos templos donde están los padres y madres y alimentarlos a ellos. Las cosas buenas de las proyecciones sirven para entregarles, encomendarles a los padres y madres, bueno, a que conserve, que prospere esa idea que nos vamos trazando (G. Izquierdo, 2024).

Los mamos al cumplir la Ley natural o de origen, tienen la función de redistribuir todas estas fuerzas, velando por alimentar a las(os) madres y padres, protegiendo las conexiones existentes y reactivando espacios que fueron perdiendo su vitalidad por las diferentes transgresiones producidas en el marco del avance de la colonización externa, los impactos del conflicto armado, entre otras causas . De acuerdo con el mamo Gregorio Izquierdo, todo esté creado, razón por la cual ninguna persona puede darle origen a un sitio de importancia, más bien debe administrarlo. La creación del mundo se fue constituyendo a través de varios pasos y procesos, primero se erigieron sus bases y luego se fueron complementando cada uno de los detalles faltantes. Según el Mamo Gregorio Izquierdo, así se hacen las mochilas Iku, “primero se hace el nudo, ahí viene en las paredes cilíndrica, luego viene el bordado, luego viene la hechura de la gasa, ya se hace independiente, después se articula y cuando ya está pegada es cuando la mochila está terminada y está para su uso” (Izquierdo, 2024).

Al concebirse el espacio habitado como un todo en perfecto equilibrio, cada lugar cumple con un propósito, y representa un elemento determinado. Ante esta afirmación, el mamo Gregorio Izquierdo para darme más claridad fue poniendo en la mesa cada una de las mochilas que tenía y nos fue indicando qué función y contenido albergaba cada una de ellas, “la mochilita *zyu* es para echar la hoja de *ayu*. La mochila de fique es para echar el fiambre. La mochila del poporo, como el nombre lo indica, es para eso. La tercera es para uno terciarse y cargar las cosas personales de más importancia” (Izquierdo, 2024).

El principio de equilibrio en esta concepción se comprende a partir del reconocimiento de la funcionalidad de cada una de las partes y sus respectivos complementos. La existencia de un elemento depende de su contraparte. Para el frío se hizo el fuego; para lo negativo se creó lo positivo; a la enfermedad se le concedió la salud. Alrededor de estas relaciones opuestas y complementarias se superponen los lugares vistos como los guardianes de los elementos: fuego/ agua; positivo/negativo; enfermedad/salud. Si se llegara a desconocer la función, composición de cada uno de ellos se estaría

desconociendo la misma existencia de la propia vida. Como se ha venido describiendo, cada elemento tiene un(a) dueño(a), a quien las(os) Iku en cabeza de los mamos permanentemente le están solicitando permiso y retribuyendo en forma de pago por el uso de todos ellos.

Esa temperatura tan baja, bajo cero necesitó que exista el fuego, que pudiera dar calor. Entonces comparando esos dos elementos que son vitales, la existencia de todos los seres y la madre tierra esté viva. Cuando se va haciendo los pagos hay actitudes que tuvimos como hombres, actitudes que tuvieron los seres vivos, los fenómenos naturales, entonces eran ponzoñas o venenosos. Ese grupo se iba haciendo como pequeñas montañas, lo que los hermanitos le llaman las canteras, los cerritos pequeños que van secuenciados, que empiezan desde la parte baja y que suben hasta la parte alta, hasta el pico nevado. Hay una montaña alta y entre medio dos montañas, hay varias montañitas pequeñas. Ahí están consagrados esos elementos o padres de esos elementos negativos activos en el cual se puede ofrendar. Para no decir que solamente tiene una sede principal, tiene su sede, en el cual es alcanzable todo el mundo a contribuirle en el pago. A la salud. Cuando nació la salud, el bienestar, y para que nadie se sintiera como enaltecido, para que no se sienta como muy a la par de Dios, también nació la enfermedad. Y a esa enfermedad también le hicieron su templo, su casa, donde internarse. La paz, toda la tranquilidad, también se le hizo la guerra, y para la guerra sabemos, se crearon las armas. Así, sucesivamente se compone el mundo. Y cuando usted tiene sed, primero tuvo que haber estado sin sed. Pero ¿Por qué le dio sed? Resulta que ya existe el fuego y al haber fuego siente calor y el cuerpo te pide agua, entonces se creó. El agua tiene sus padres también y en sus padres tienen sus padres, el cual no hay que olvidar, también hay que ofrendar ¿Y el agua para quién es? Existen varios tipos de aguas, aguas que no son aptas para el consumo. La naturaleza lo tiene, pero sirve para curar enfermedades. Nada de lo que existe en este espacio sobra. Para contrarrestar lo negativo, se contrarresta con lo positivo. El veneno contra los males, uno lo convierte en medicina, en este mundo plano del mundo físico, pero en la parte de la espiritualidad, sabemos que hay que hacerle primero el trabajo tradicional, el pago (Izquierdo, 2024).

El 25 de enero del 2024, el profesor Juan Marcos me llevó a visitar al mamo Miguel Torres, quien nos recibió en su casa localizada en la vía que conecta la comunidad de Jimain con el corregimiento de Minas de Iracal. El día estaba terminando y se comenzaban a avizorar los últimos destellos del sol. La casa del mamo se encontraba en un espacio rocoso en una leve inclinación. A lo

lejos se podía ver la montaña conocida en lengua Iku como Tenugungurwa. El mamo Miguel se encontraba recostado sobre una roca y nosotros nos sentamos a su lado en un tablón. Mientras le entregábamos el *makuruma*³⁵ (una caja de jugo y dos manzanas), una mujer nos ofrecía una taza de café. En principio, mamo Miguel comenzó a hablar con el profesor Juan Marcos Chaparro, hasta que me preguntaron el porqué de mi visita.

Le hablé de mi interés por la noción de territorio. En este caso, quería conversar con el mamo Miguel acerca del significado y la función de los lugares de importancia para la población Iku. Me parecía importante poder ir recaudando algunas ideas sobre la forma en la cual se comprendía Jimain y aquellos sitios cercanos que en este entendido lograban conectarse entre sí. Cabe destacar que el mamo Miguel Torres me habla en lengua Ika, a la par el profesor Juan Marcos Chaparro traducía cada una de sus consideraciones.

Según el mamo Miguel Hernández cada uno de estos lugares, al corresponderse mutuamente, lograban mantener conectado el sistema de comunicación de la SNSM. A través de estas conexiones, no solamente se establecían las condiciones para asegurar el equilibrio de este plano terrenal, sino que también se transmitían una serie de informaciones relacionadas con el cuidado de cada uno de los elementos existentes en el planeta tierra. Al interior de esta red comunicativa, los mamos podían medir la vitalidad o posible descarga de cada uno de estos puntos, los cuales, como se ha venido describiendo, podrían verse afectados por su vulneración directa a través de la materialización de un proyecto de infraestructura, la explotación de algún mineral, etc. Este tipo de acciones, comprendidas desde el mundo externo, el del *bunachi*, interrumpían el constante envío de mensajes de un lugar a otro, factor que imposibilitaba el trabajo de los mamos, el cumplimiento de la Ley de origen y por ende la existencia de la vida en la SNSM y el mundo en general. De acuerdo con la traducción de Juan Marcos Chaparro:

Los sitios sagrados son lugares para que pudiera transmitir todas las informaciones de los distintos movimientos que pudiéramos hacer nosotros como humanos, que pudieran hacer otros seres como los animales, las plantas y quienes cumplieran estrictamente esas reglas podían llegar a *Chundwa*. Podían vivir mayor tiempo posible y como son esos lugares puntos de comunicaciones entonces representan padres de cada ser que existen en el mundo. Allí ellos tienen que estar libremente, nadie los debe tocar, nadie debe quitarles nada, sino a lo mejor debe de contribuirse haciéndole los saneamientos necesarios, cumpliendo el calendario que se

³⁵ Esta acción puede ser considerada como un tipo de retribución o un acto de intercambio, en donde no media ningún tipo de valor representado en dinero. El *makuruma* generalmente es entregado por una o varias personas que arriban a un hogar de familia o la casa del Mamo.

dan en dos periodos muy bien ordenados que son a mediados del año y al final del año. El incumplimiento de esta tarea lo que hace es desequilibrar, desarmonizar la naturaleza, entonces cuando se toman cada uno de esos espacios, aunque no ataquen directamente puntos sagrados, pero no se tienen los conocimientos, lo que hacen es obstaculizar el camino. Los hermanitos hacen carreteras, muchas vías de comunicaciones, hacen infraestructuras y es obstaculizar los mensajes para bien o para mal (M. Torres, 2024).

Esta explicación coincidía con la que me ofreciera el profesor Juan Marcos Chaparro en una ocasión, cuando fuimos a visitar a una de sus tías, la señora Carmen Julia Chaparro; el profesor precisaba la diferencia existente entre cada uno de los lugares considerados de importancia para la población Iku, en el mismo sentido que el Mamo Miguel Torres: algunos de estos sitios resguardaban los espíritus de las madres y los padres creadoras(es) y mantenían la conexión y vitalidad del cuerpo de la SNSM, mientras que al interior de ciertos espacios, especialmente los que se localizaban en las tierras bajas, se podían encontrar todo tipo de materiales utilizados por los Mamos para realizar las respectivas ofrendas a estas madres y padres. Así me lo habían indicado el mamo Gregorio Izquierdo³⁶, quien me recordaba que “los sitios sagrados que rodean a la Sierra por la Línea Negra cumplen unas funciones. Y sitios sagrados que están hacia el interior del territorio donde están cumplen otras. Pero entre ambos es complementario uno de los otros”(G. Izquierdo, 2024).

Como lo fui comprendiendo, los mamos llevaban el alimento espiritual a estos lugares de importancia, aquellos en los que yacía la madre del agua, el padre de las enfermedades, entre otros. Se podían trasladar todo tipo de alimentos a través de piedras coloridas o materiales específicos, los cuales, de acuerdo con su función y necesidad, eran utilizados por los mamos para ofrendarlos en forma de retribución o pago. La elección del lugar de recolección de objetos y materiales era consultada por los mamos de acuerdo con el objetivo específico. En este caso, se mantienen bien definidos los lugares donde se encuentran materiales para curar una enfermedad, activar un lugar o retribuirle por su uso. Así mismo se expresó Juan Marcos Chaparro el 18 de enero del 2024:

Hay puntos sagrados que quedaron marcados y cada uno de esos puntos sagrados representa un espacio, como una despensa, como una bodega donde depositar cargas y también donde recoger los materiales de pago. Ese lugar es único y es donde se recogen los materiales. No puede pensarse hacer un templo para que sea más sagrado encima de esa finca espiritual.

³⁶ 28 de enero del 2024.

Las piedras de distintos colores representan distintos tipos de alimentos. Representa la carne, representan la sal, representan el plátano, representan los tubérculos, representan las verduras. Piedras verdes, piedras azules, distintos colores. En una consulta, porque se va a tratar una persona que está enferma, no sale que debe ser de ese mismo punto. No puede ser un Marikuku. Si a mi tía le sirve un material llamado *gún*. *Gún* es la piedra roja, es como cuando el niño nace, que está sin bautizo. Entonces, necesita de esa piedra. Esa piedra sagrada, ese elemento sagrado. Ah, no, yo tengo piedra sagrada ahí adelante ahí. No, no puede ir a recoger eso, porque eso no va a sentir efecto. De lo contrario, más bien se va a afectar ese espacio y ella se va a seguir agravando. Entonces, si dicen de Marikuku, tiene que ser de Marikuku para eso está la consulta. No se puede pensar en que esos puntos sagrados se pueden trasladar por conveniencia. Ese sitio sagrado se reemplaza por aquel punto. Esos puntos tienen que respetarse para que cumpla la función que se le dejó desde el principio ¿Qué es cada uno de esos puntos sagrados? Son los que hacen la conexión. Y desde allí está transmitiendo mensajes. Si no se está cuidando bien, no les transmite mensajes a los mares, al cuerpo celeste, a los astros; les transmite mensajes a Serankwa, a todos los guardianes que están dentro de la Sierra. Y los guardianes que están alrededor de la Sierra. Es para transmitir mensajes al resto del mundo. No se puede pretender negociar un sitio sagrado porque cada uno de esos puntos es como un órgano de nuestro cuerpo. Si falla hay fracaso (J. Chaparro, 2024).

El Mamo Gregorio Izquierdo me indicaba que, dentro de todos estos puntos, se podían identificar las nueve (9) puertas que comunican el mundo terrenal con los otros mundos, esos mismos niveles que Ramón Hernández me había subrayado los primeros días de estancia en la comunidad de Jimain en el año 2021. Cuatro de estas puertas se encuentran al interior de la SNSM distribuidas por los territorios Kogui, Wiwa, Iku y Kankuamo. En Jimain por ejemplo según el mamo Gregorio Izquierdo se encuentra uno de estos puntos, un portal que conectaba la muerte con la vida. Quien ingresaba al mundo de la muerte a través de esta puerta tenía derecho a regresar a la vida, resucitar. Sin embargo, este espacio se cerró debido al incumplimiento del mandato dejado desde la Ley de origen:

La Sierra Nevada tiene nueve (9) puertas de comunicaciones, pero la puerta principal quedó diseñada para cumplirse el orden es *Jimain*. Anteriormente, cuando se cumplía cabalmente esas reglas entonces había esa virtud, esa posibilidad de morir y resucitar otra vez, de regresar a este mundo. Pero un personaje que fue muy indisciplinado hizo que la puerta de regreso, la escalera

más bien el camino de devolverse se cayó, se perdió. No existe la escalera de regreso es solamente el camino de partida, de morir, de vivir para nosotros. Es viajar a otro mundo y si se va para otro mundo tenía que regresarse no por esa misma vía, sino por otras que ya sabemos (G. Izquierdo, 2024).

De acuerdo con los relatos y explicaciones definidas por cada una de las autoridades con quien tuve la oportunidad de conversar en la comunidad de Jimain, se exalta de forma reiterativa la trascendencia de estos puntos o lugares, que además de servir de referente para evocar el origen, a través de ellos se comunica el territorio. La comunicación que se articula en torno a la conexión de estos puntos ha servido de base para reconocer directamente cada uno de los lugares que conforman el espacio habitado y establecer otros puentes con el mundo inmaterial graficado o representado en los nueve (9) niveles. La conexión con lo cósmico pareciera prevalecer, porque allí según las distintas afirmaciones se encuentran las madres y los padres y quienes dejaron de vivir en el plano terrenal en el que habitamos los humanos.

La función de los lugares sagrados recae en su uso particular relacionado directamente con el reconocimiento y protección del espacio habitado, así como por el mantenimiento de la relación que establecen con su entorno, en el que prevalecen las redes de interconexiones que construyen el universo, no solo cósmico, sino el que se presenta a través de las relaciones entre humanos y no humanos, mediadas por la Ley de Origen.

Cada uno de estos hitos, fue dejado en este espacio para cumplir objetivos específicos, representar lo existente. Estas apreciaciones me las hizo el profesor Juan Marcos Chaparro el 6 de mayo del 2021. Recuerdo que Ramón Hernández me llevó a conocer al profesor Juan Marcos, sin embargo, no se encontraba en su casa en Jimain. Tuvimos que ir a buscarlo hasta el sitio conocido como La Honda, en donde tenía un espacio en el que cultivaba cacao. A Juan Marcos Chaparro lo encontramos cortando “el monte”, devastando con su machete la maleza que crecía a la misma altura de la mata de cacao. Mientras que Ramón Hernández le explicó el porqué de nuestra repentina aparición, el profesor Juan Marcos Chaparro nos invitó a caminar hacia la parte alta, en donde tenía un lugar para conversar. Mientras Ramón Hernández y Juan Marcos Chaparro intercambiaban el *ayn* (la hoja de coca) elegí donde sentarme. Gracias a la extensa conversación sostenida con Juan Marcos Chaparro pude comprender que todo lo que existe en el planeta está representado en la Sierra, cada elemento tiene un padre, una madre, sea este negativo o positivo, y por ende, tiene un lugar de origen. Cada lugar tiene una función, como los cuatro soportes que mantienen el globo terráqueo en equilibrio; Marikuku, sitio de frontera en las zonas bajas donde se encuentran todos los alimentos de

tipo espiritual para los cuatro pueblos, o Ayugaka, piedra de color verde donde yace el padre de la hoja de coca y se le debe hacer su respectivo ritual de retribución o pago. Cada elemento, acción, sentimiento, enfermedad o medicina tienen su lugar.

Como alrededor de la Línea negra están **los puntos sagrados, unos principales**, póngale acá Hurtado póngale aquí, Camperucho, póngale acá, Gaira, Dibulla. Esos son los orcones. Gaira cumplió una función, Camperucho otra función, Hurtado otra función y Dibulla otra función. Dentro de eso están otros orcones que son secundarios, se multiplican, así. La Sierra es un templo sagrado, la casa es grande y dentro no se debe de disponer ninguno de estos puntos a darle otro destino, todo está cumpliendo su función no uno menos que el otro, todo igual de importante. (...) Los Ikus nunca dijeron avión, sino dijeron, este. Los mayores dijeron, va a haber como especie de animales que vemos aquí como si fuera gavilanes, o como si fuera chulos, que va a venir volando, va a ser, y eso es lo que vemos aquí en esta figura. Hay avión pintado en piedra, usted puede ver esa piedra se estalló por dentro. Una línea así marcada con aletas, el acordeón pintado. O sea que nacieron todos ahí. Que mapa existe, salimos para allá para Tenugungurwa, esa parte. Vimos piedras que se habían estallado por mitad, así con un color rojo marcadito, un mapa de color de América, un mapa asiático, completito. Hablando del por qué tiene que existir un padre de arma, del loco, de inclusive de la prostitución, porque el mundo existe todo, tanto Zerankwa creador de todo, tanto Naboba tanto ¿Qué siente? ¿Qué dijo? No todos son hijos de esta madre tierra. Todos. Entonces tiene que existir todo el mundo, tiene que haber justicia y violencia también ¿por qué? porque el ejercicio de los jueces se da cuando alguien está dañando mejor era que no exista, pero existe (J.M Chaparro, 2021).

En algunas ocasiones de mi estancia en la comunidad de Jimain en el año 2024, cuando me encontraba descansando, leyendo algún libro, tenía la oportunidad de hablar con Benito Chaparro o Martín Hernández, autoridades mayores, fundadores de la comunidad. En estas ocasiones, Benito Chaparro y Martín Hernández me comentaban como las personas, desde el nacimiento, se iban registrando de manera espiritual en los lugares donde habitaban, se desarrollaban y morían. Como ya se ha venido describiendo, el solo hecho de nacer en un determinado lugar, los obligaba a realizar de forma permanente una retribución, una ofrenda hacia ese padre o madre del lugar. Cada uno de los ciclos de la vida deben ser retribuidos ante el(la) dueña(o) del lugar en donde se fueron desarrollando cada una de estas etapas. En palabras de Martín Hernández:

Uno nació en este territorio y uno es como una planta. Nació ahí y de ahí tienes que compensar porque eres de ahí. Vayas a donde vayas, tienes que venir a hacer tu saneamiento ahí. Esa es la Ley de uno haber nacido dentro de ese territorio. Es decir, si usted nació en Nabusimake, es allá donde usted tiene que hacer todo su trabajo, su pago. Uno empieza a vivir desde que uno quedó engendrado en ese vientre. De ahí comienza la vida de uno. Bueno, ¿a dónde fue engendrado esa persona? ¿En qué lugar? Luego ¿A dónde nació? Eso es como otra segunda parte de la existencia ¿A dónde se crio luego de eso? Son pasos que va llevando uno en la vida. Cada cosa tiene su debido procedimiento o trabajo referente a cada una de esas partes. ¿A dónde se desarrolló uno? Como hombre, como mujer ¿A dónde perdió su virginidad? Y así sucesivamente, ¿no? (M. Hernandez, 2024).

Atendiendo la funcionalidad de estos lugares, se podría establecer una diferenciación de cada uno de ellos, en torno al grado de importancia y papel que ocupa dentro de la concepción del mundo Iku, sin embargo, como se ha descrito la afectación de alguno de ellos desencadenaría un desequilibrio territorial o una alteración significativa al cuerpo de la SNSM. Los puntos que representarían un nivel más alto de atención son aquellos lugares de origen en los cuales habitan los padres y madres: el padre creador Serankwa, el padre del fuego, la madre del agua, el padre del árbol. Estos elementos son fundamentales para el desarrollo de la vida de las(os) Iku. Así como el padre del ayu o de las mochilas, elementos de uso cotidiano de los hombres. Estos sitios son considerados como templos localizados en las montañas y lagunas.

De acuerdo con las conversaciones sostenidas durante mis estancias de campo, pude identificar cuatro Kankwruas conocidas con el nombre de principales, las cuales no se encontraban en las montañas. Estas cuatro *Kankwruas* habían sido edificadas por los Ikus en lugares de importancia localizados en los principales asentamientos: Nabusimake, Simonorwa y zona oriental. Estas Kankwruas representan a las montañas, a estos templos mayores concebidos desde el origen.

El 23 de febrero del 2024 el profesor Juan Marcos Chaparro me acompañó a la casa del mamo Juan Torres Villafaña. Al arribar a su hogar, nos indicaron que el mamo Juan se había trasladado a la ciudad de Valledupar porque tenía que practicarse unos exámenes médicos, pero podíamos esperarlo porque según sus hijas no se demoraba. Le consulté a Juan Marcos Chaparro si tenía tiempo y él me sugirió conversar con el mamo Arwico quien justamente se encontraba sentado a mi lado. Quise preguntarle al mamo Arwico sobre las Kankwruas y éste me fue indicando como al interior de ellas habitaban los mamos más antiguos, cuyos restos mortales reposan en el lugar. Estos personajes siguen custodiando los lugares, los cuales resguardan todo el conocimiento sobre el origen de la SNSM y el

planeta. Las Kankwruas son las montañas principales, pero también pueden ser los centros ceremoniales construidos por los Ikus en donde viven los Mamos, quienes custodian todo tipo de materiales, entre ellos aquellos encontrados en los mismos entierros de sus ancestros .

Las Kankwruas son muy grandes. Como Kankwra mayor es para identificarse, si se trata para los cuatro pueblos de la sierra y tiene ese peso de jerarquía, pues, son dos donde se oculta el sol, que es Numaca y Seykumake. Y en la zona oriental, está Kanzilta y está Zengue, esas cuatro Kankwruas. Las otras son sucursales, pero entendiendo que hay Kankwruas mucho más mayores, que son templos. No es una casa que se hace con los templos como copia. Kankwrua es un lenguaje que se usa para hacer el trabajo. Es la casa donde se resguarda el saber. Es donde están internados los sabios, los Mamos, de todos los elementos que existen en el mundo. Hay mamos del tigre, mamos del león, mamos de felinos, de reptiles, hay mamos de la tempestad, mamos de la humanidad. Allá están los mamos que nunca mueren. Es el espacio donde se recuerdan los saberes. Así mismo la Kankwrua o los templos están desde los picos nevados hasta la parte baja y trasciende en otras tierras como es España, Francia, Alemania. Ahí está lo que representa la Kankwrua, pero han sido torturados, atropellados. Ya no tienen charlas. Cuando se va a hacer entrega de un trabajo, hay cortocircuito, no llega rápido, se bloquea todo. Entonces eso poco a poco hay que ir activando, pero primero aquí en el corazón del mundo. Porque hay que ir ordenando o volver al orden. La Kankwrua es la casa de los conocimientos. La Kankwrua y las montañas como templo, sí se pueden comparar. De la montaña las casas sagradas como copia que se hace. En la Kankwrua si va a hacer unos rituales, unos pagos, como en aras de hacer el control de la tragedia que exista en el espacio, pónganle en el corazón del mundo. Entre todo se mira de manera coordinada de dónde es el origen de ese daño, de ese problema. Y entonces si se ve que viene desde fuera, desde lo exterior, esos daños son desde fuera. Entonces ya se define (Mamo Arwico, 2024).

En el año 2021 tuve la oportunidad de conocer la *Kankwrua* de *Seykumake* localizada en la comunidad de Nabusimake. En esta ocasión, me encontraba acompañando a una delegación de autoridades arhuacas, quienes se reunirían en este lugar con altos funcionarios del gobierno colombiano, para tratar temas relacionados con la elección del cabildo gobernador Iku. La elección había sido impugnada por vicios de procedimiento, factor que había desencadenado una crisis de gobernabilidad. Este hecho generó la división de los Ikus, quienes se fueron organizando en dos

bandos contrarios, las(os) defensores(as) del cabildo gobernador Zarwaico Torres y las(os) contradictoras(es) de la elección.

Fig.18.

Kankwrua de Seykumake



Foto. Naranjo (2021).

El sábado 10 de abril de 2021 me dirigí hacia el Kaduku de Seikumake en donde se había citado al viceministro del Interior de la República de Colombia. Allí mismo, como se describió en la introducción, los mamos se encontraban reunidos, entre este grupo se destacaba el mamo Kunchagumu, guardián de la Kankwrua de Seikumake, quien se encontraban realizando todo tipo de trabajos tradicionales para consultar sobre el problema de gobernabilidad interna, buscando encontrar soluciones para mitigar esa división.

Fig.19.

Kaduku de Seykumake



Foto. Naranjo (2021).

El Kaduku era considerado como el espacio de consulta de los Mamos. Este Kaduku, sin embargo, era reconocido por ser el lugar en donde se elegían las autoridades políticas de las(os) Iku desde la década de 1980. Lo que se reclamaba justamente en esta contienda giraba en torno a los vicios de la elección del cabildo gobernador porque no fue elegido en Seykumake. La reunión comenzó en el momento cuando se presentó al lugar el viceministro del Interior, lo acompañaba una comisión de la Defensoría del Pueblo.

El Mamo Kunchagumu tomó la palabra, mientras que el secretario de la mesa directiva de la CIT, Hermes Torres interpretaba sus palabras. En este momento, Hermes Torres le explicó al viceministro la forma de elección del cabildo gobernador la cual se ha llevado a cabo en el Kaduku de Seikumake. Históricamente, en este lugar se eligieron a todos los cabildos: Liberato Crespo, Napoleón Torres, Bienvenido Arroyo, Julio Alberto Torres, Rogelio Mejía, José María Arroyo ¿Qué pasó entonces con la elección de Zarwaico Torres?

Según el mensaje transmitido por el mamo Kunchagumu, Hermes Torres resaltó el reconocimiento de los mamos como autoridades espirituales, y del cabildo gobernador como autoridad administrativa quien depende del Ministerio del Interior. Por lo tanto, existe una diferencia de modos y formas de gobierno en el pueblo Iku. El gobierno tradicional se sustenta en el territorio y su legitimidad la dan los puntos conocidos como Kadukus principales en donde se encuentran los centros ceremoniales o kankwruas principales, custodiadas por un Mamo.

En el transcurso de mi estancia en la comunidad de Jimain fui admirando la capacidad que tenían mis interlocutoras(es) Iku de localizar aquellos lugares importantes que reconocían en su paisaje más cercano (zonas bajas) y distante (zonas altas). Era como si tuvieran inscrito un mapa mental de su territorio donde cada lugar tiene un nombre, un sentido, un padre, una madre. Me llamó la atención, la manera como hablaban acerca de la sacralidad de las Kankwruas y los Kadukus en los que los Mamos establecen las consultas y se pueden tomar las decisiones, porque es sólo ahí, en ese lugar y no en otro en donde esto puede ocurrir. La administración de cada punto está precedida por un mamo, quien puede recibir a otros mamos y visitar otros Kadukus de acuerdo con el trabajo específico requerido. Así como los lugares se conectan, los Mamos también articulan sus consultas en torno a estos puntos y sus comunicaciones se establecen en torno a los Kadukus.

El 23 de enero del año 2024, me dirigí al Kaduku Bunkuanke, donde se encontraban el mamo Juan Torres Villafaña y Ramón Hernández, quien me había confirmado el acceso al Kaduku. Este lugar, se encontraba muy cerca de la casa del Mamo Juan Torres. El *Kaduku* estaba localizado en una pendiente. Antes de subir se podían ver un sinnúmero de piedras dispersas. Al arribar al lugar, el mamo Juan Torres estaba sentado al lado de una gran roca y Ramón Hernández lo acompañaba un poco más abajo.

Cuando me indicaron donde podía sentarme, el mamo me dio la palabra. En este momento, comencé a comunicarles el propósito de mi visita, el cual tenía como objeto darle a conocer el motivo de mi estancia en la comunidad y mi interés en conversar en torno a los temas territoriales. Además, debía hacerle mi respectiva presentación al territorio a través del Kaduku.

El mamo Juan Torres habló en Iku dándole unas orientaciones a Ramón Hernández y comenzó a preparar los materiales que me daría para dejar inscrito mi mensaje. Mientras el mamo le hacia la respectiva consulta al Kaduku Bunkuanke, Ramón Hernández me señalaba las piedras del lugar. En ellas se podían observar distintas figuras, sin embargo, las que podía distinguir de forma más clara eran la del búho y la del jaguar. Estas piedras en algún momento habrían tenido vida, esto me lo

afirmaba Benito Chaparro, a quien lo recordé cuando se refería a estas figuras, animales que existieron en la oscuridad antes del amanecer.

La conversación con Ramón Hernández culminó en el momento cuando mamo Juan Torres me entregó los materiales: eran unos algodones que debía sostener en la mano izquierda y derecha. Permanecí sentado en una piedra pensando y transmitiéndole mi información a los dos algodones, allí debía contarle al territorio cuales eran mis intenciones en Jimain. Al finalizar, le entregue el material al mamo, quien los mantuvo en sus manos, se puso de pie y se ubicó atrás de la gran piedra en donde estaba sentado. Ramón Hernández aprovechó para confirmar la importancia del lugar en donde nos encontrábamos, porque en este Kaduku se podía hablar, consultar y realizar los diferentes trabajos tradicionales del territorio. Al preguntarle sobre el papel que cumplían los Kadukus, Ramón Hernández los comparó con oficinas especializadas, en las cuales los mamos consultan y realizan los respectivos trabajos tradicionales para recoger las cargas y pensamientos.

El Kaduku se entiende como una oficina que cumple una función como cooperativa de transporte. Acá hay oficina de salud, oficina de instrumentos públicos. Entonces, Kaduku se refiere a eso. Es un lugar, sagrado, es todo el conjunto. Ahí puede estar, no me gusta compararlo, pero cuando hablamos de lugar, lugar sagrado ya nos referimos como a ese centro comercial que dentro de eso hay todo. Cuando hay consulta para atender esta situación ¿A qué Kaduku nos dirigimos? Entonces, nos vamos a un lugar, a veces es Morundwa, a veces Bichun, que es piedra, Morundwa es el árbol o a veces es una laguna, o a veces es un cerro. Entonces, Kaduku se refiere para atender esa eventualidad donde hay que ir. Y es lugar sagrado. Por lo menos todo, aunque la sierra desde la Línea Negra es lugar sagrado. Y dentro de ese lugar sagrado hay mucho *Kaduku* .(R. Hernandez, 2024).

Dada la importancia de estos lugares en todos los niveles presentados, se debe subrayar el nivel de articulación de cada uno de ellos y su complementariedad. Sin sus conexiones, las fuerzas vitales que desde estas perspectivas continúan sosteniendo el plano terrenal, perderían la vitalidad, ocasionando graves daños en el funcionamiento de los mismos lugares, la SNSM y el planeta tierra.

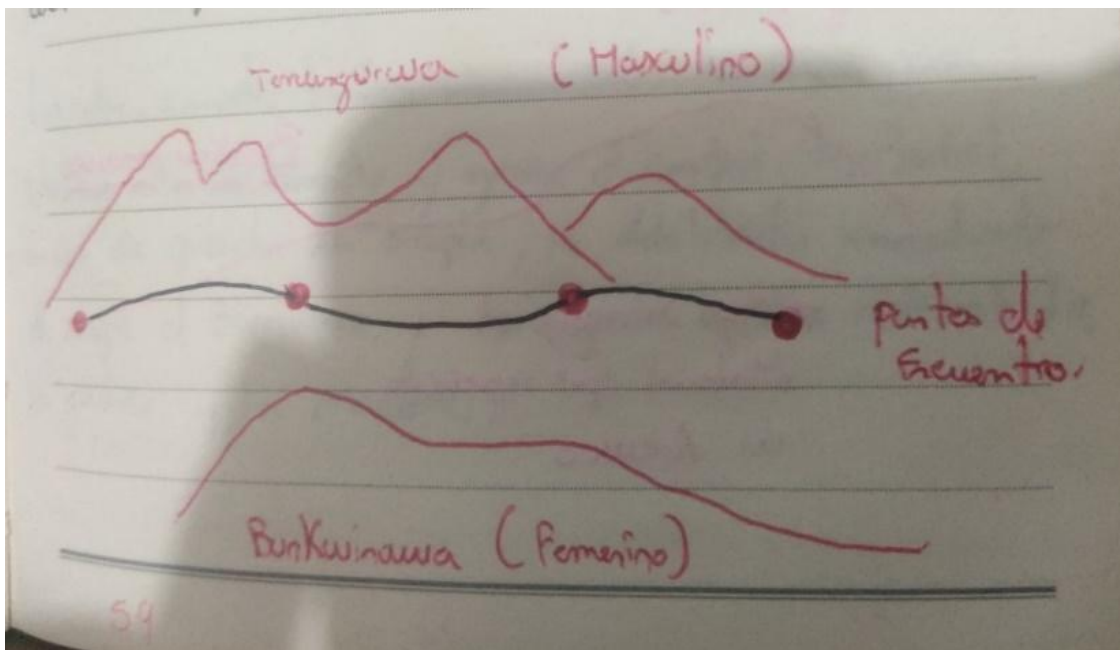
Escuché este planteamiento en el año 2015, momento en el que formaba parte de un equipo interdisciplinario contratado por la CIT. En aquel ejercicio, se buscaba la caracterización de las afectaciones territoriales ocasionadas por el impacto del conflicto armado interno colombiano. En aquella ocasión, me encontraba en la comunidad de Businchama, asentamiento Iku localizado en el municipio de Pueblo Bello, el cual se encontraba en el plan de recuperación territorial del Pueblo Iku. Conforme al trabajo que se iba desarrollar se antecedieron una serie de reuniones previas con las

autoridades políticas y los mamos, con el fin de consensuar nuestro trabajo y el respectivo reconocimiento de los lugares afectados por los hechos violentos acaecidos en el marco del conflicto armado interno. En una primera reunión, las autoridades políticas de Businchama y otras zonas del territorio nos indicaron que los mamos de la región se habían reunido para consultar sobre la vitalidad de los cerros afectados, si su energía aún persistía. Por este motivo, se veía la necesidad de recuperarlos por el nivel de afectación que presentaban.

Conforme a esta petición, se ubicaron entonces cuatro (4) puntos localizados en las partes bajas del Cerro Tenugungurwa. De acuerdo con los mamos, dos (2) de estos estaban descargándose, razón por la cual la energía y el poder de dos (2) cerros se encontraban en serio peligro. Según el mamo Ermenegildo, los cuatro (4) puntos logran establecer la conexión de dos (2) cerros, Tenugungurwa (masculino) y Bunkwimawa (femenino). En estos cuatro (4) puntos se lograban evidenciar los cuatro principales ciclos de la vida: el nacimiento, el desarrollo, la reproducción y la muerte. Los sitios proyectados, al encontrarse en las zonas bajas, se localizaban en el medio de estas dos montañas. Los mamos y algunos integrantes de la comunidad debían dirigirse a estos sitios a recolectar materiales para ponerlos en las partes altas.

Fig.20.

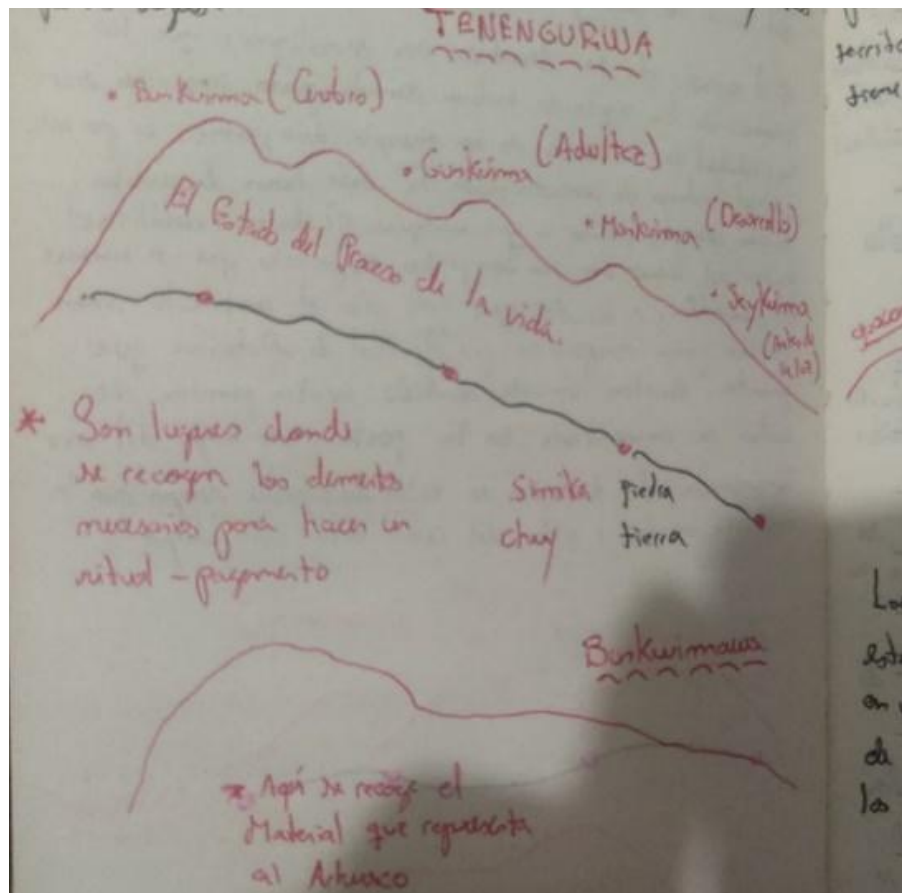
Los cuatro puntos de conexión entre lo masculino y femenino



Fuente: Dibujo del autor (Naranjo , 2015), basado en la descripción del mamo Ermenegildo.

Fig.21.

La conexión de Tenugungurwa y Bunkwimawa



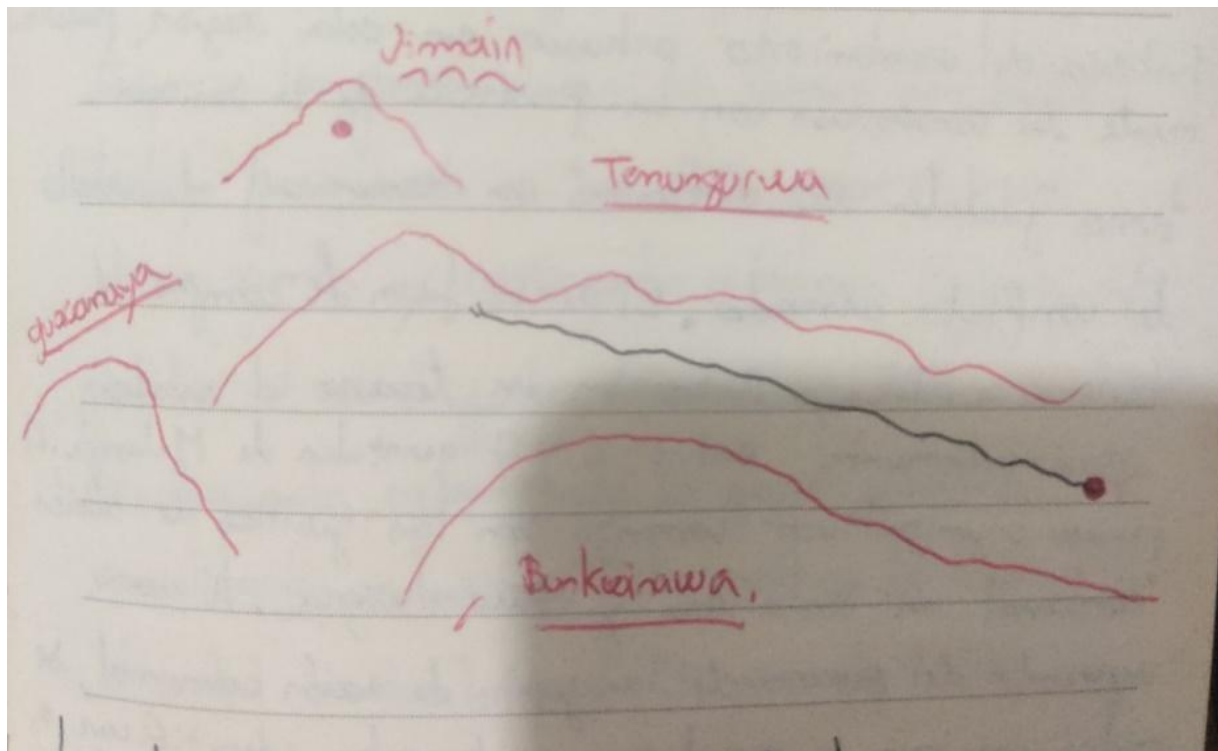
Fuente. Dibujo del autor (Naranjo, 2015), basado en la explicación de mamo Ermenegildo.

La composición aislada de los cerros no nos da una visión integral acerca del nivel de conexión existente entre ellos. Sin embargo, en el pensamiento Iku, el lado femenino y masculino conectado por estos cuatro (4) puntos posibilitan comprender su desarrollo individual y colectivo. Así no se logren evidenciar estas conexiones en un plano físico, se percibe la complementariedad. Estas conexiones invisibles se extienden por todo el espacio habitado logrando establecer en este caso, la correspondencia de cada uno de estos lugares. En este ejercicio del año 2015, si bien se empezaban a identificar las afectaciones a los cerros Tenugungurwa y Bunkwimawa, el panorama de las conexiones se iba ampliando. Progresivamente, se iban referenciado otros lugares que, dentro de esta perspectiva, también se encontraban enlazados con la montaña femenina y masculina. Fue en este momento cuando escuché por primera vez el lugar conocido con el nombre de Jimain. Con relación a este lugar,

tuve la oportunidad de escuchar la manera en la que el profesor Julio Robles³⁷ también relacionaba las conexiones establecidas desde Jimain. La conectividad de las zonas bajas con las altas “por lo menos Jimain esta relacionad con Guinagueka, que está allá de Simonorwa más para allá. Y está relacionado también con otro cerro que se llama Jibica en la Nevada” (Robles, 2021).

Fig.22.

Otras conexiones vitales



Fuente. Dibujo del autor (Naranjo , 2015), basado en la explicación de mamo Errmenegildo

En este mismo ejercicio de Caracterización Territorial (30 de octubre del 2015) nos movilizamos hacia la comunidad de Ikarwa, reconocida como el punto en donde se discuten las decisiones relacionadas con la recuperación territorial. En esta comunidad, localizada en las zonas bajas de la SNSM, nos señalaban un cerro mediano, el cual resaltaba al interior de un paisaje plano. Este cerro conocido con el nombre de “Cachucha” mantenía una conexión con el Tenugungurwa, ya que a los dos (2) se les había asignado proteger todo tipo de comidas. Se lograron identificar otros lugares y sus respectivas conexiones, por ejemplo, el arroyo capitanejo en el que se encuentra la

³⁷ Esta conversación tuvo lugar el día 2 de mayo del 2021.

Kankwra de los tigres, sus conexiones con otros puntos fortalecen su protección. Estos lugares son utilizados como puntos de conexión territorial, como puntos de anclaje espiritual dotados de valor y poder.

El día 6 de abril del 2021 me dirigía en una camioneta hacia Nabusimake con dos autoridades representativas del Pueblo Iku y a lo lejos se divisaba el cerro conocido como Inarwa. Rápidamente al señalarles a los dos mayores la montaña, uno de ellos me contó que en Mamarwa, lugar en donde vivía, había un cerro que se conectaba con Inarwa, el cerro Virwa. Esta zona, al igual que Businchama, se encuentra en el plan de recuperación territorial Iku, por lo que se traslapa con asentamientos de población campesina como es el caso de “Palmarito” y “Nuevo Colón”. De acuerdo con el mayor Iku, los campesinos le llamaban al cerro “el mirador”, porque desde allí se podían ver los picos nevados de la Sierra. Estas conversaciones sostenidas de forma esporádica, en muchas ocasiones terminaban concentrándose en la identificación de nuevos lugares y sus respectivas conexiones. Estos episodios reiterativos reflejaban la constante dinámica del reconocimiento del espacio sentido y vivido que permanecía de forma permanente en los pensamientos de mis interlocutoras(es) Iku.

Para este mismo año (2021) estando en Barcelona, la hija de Benito Chaparro, Marelvis Chaparro me escribió para informarme que el mamo Gregorio Izquierdo me había enviado un *A'burum*, material que había preparado para depositar en algún lugar de importancia en Catalunya, todo esto para comenzar a reestablecer los lazos o conexiones espirituales que se habían perdido entre la SNSM y el territorio catalán. Este *A'burum* le fue entregado a Sebastián Gómez, un muy buen amigo quien estuvo una semana en Jimain registrando una serie de imágenes y entrevistas para desarrollar una producción audiovisual con las(os) jóvenes de la comunidad. Sebastián me contó que el Mamo Gregorio Izquierdo le había indicado poner este material en la montaña de Montserrat, lugar de peregrinación católica y espacio en el que se encuentra el monasterio donde reposa la figura de la matrona de Catalunya, “la moreneta”.

Sebastián Gómez arribó a Barcelona en el mes de diciembre y programamos nuestro viaje a Montserrat para el día 30 de diciembre. El día anterior le había escrito a Marelvis Chaparro y a Martín Hernández para que nos indicaran cómo debíamos realizar este trabajo.

Nos movilizamos a Montserrat con un grupo de personas muy queridas para depositar el *A'burum* en alguna parte de esta montaña. Al arribar a este lugar quedé completamente admirado por la altura de la montaña y el material de esta, el cual se componía de rocas alargadas con formas icónicas. Al parecer en algún tiempo estuvo sumergida en el mar, ahora era un sitio de peregrinación religiosa

y turística en el territorio catalán. Las vistas eran privilegiadas, al sur se veía el mediterráneo y hacia el norte resplandecía la nieve en los picos de los pirineos.

Debido a las orientaciones de Mamo Gregorio Izquierdo y las indicaciones sugeridas por Marelvís Chaparro, debíamos hacer el trabajo en las horas de la mañana, en ayunas y sin bañarnos. Nos dirigimos por un camino que bordeaba la cara occidental de la montaña; al desviarnos por otro sendero tal vez menos transitado porque no tenía huellas de cemento, encontramos una pequeña grieta que se veía y se encontraba entre las raíces de un árbol y una piedra. Cuando lo vi supe que ahí podríamos poner el material.

El trabajo consistía en desenvolver las hojas de maíz seco que protegían el algodón con los materiales que había puesto el Mamo en ellos. Debíamos estirar las hojas y reunir todo el algodón. Al tener los algodones, Sebastián los puso en el fondo de la grieta mientras yo lo tapaba con las hojas de maíz. Al finalizar, las mujeres que nos acompañaban nos lavaron las manos, comimos un alimento sin sal y sobre nuestro eje dimos cuatro vueltas hacia la izquierda y cuatro vueltas a la derecha. De acuerdo con Marelvís Chaparro, esto había que hacerlo para recordarle a Kaku Serankwa que si bien vinimos a ofrecerle ese pago, no nos íbamos a quedar allí. De este modo concluíamos el trabajo tradicional sugerido por el Mamo Gregorio Izquierdo, en el que desde esta perspectiva logramos reactivar conexiones entre dos lugares distantes.

3.4 Activación de los sitios sagrados

Aunque el reconocimiento de las diferentes conexiones entre los lugares determina la comprensión de la red energética que mantiene con vida al cuerpo de la SNSM y el planeta entero, no se puede dejar de lado la retribución y cuidado que se le debe hacer a cada uno de ellos. En el trabajo de campo realizado en el año 2021, escuchaba constantemente la expresión, “hay que pagar” porque ese sitio te está brindando algo, te está dando el arie, el agua, el fuego, el calor, etc. Al momento de identificar algún lugar, de inmediato se mencionaba al pago como una forma de retribuir ese espacio. También se hablaba de sanear el lugar, recomponer lo que ya se encuentra intervenido, dañado o afectado. Recordaba como Benito Chaparro antes de puntualizar la necesidad de pagar o sanear, prefería hacerme comprender el por qué las(os) Iku en cabeza de los mamos de forma continua realizaban estos trabajos.

El fundamento principal recaía en la importancia de reconocer estos sitios como algo esencial, porque en cada uno de estos espacios los seres vivos tenían un lugar destinado. Como ejemplo Benito Chaparro³⁸ al referirse a los enjambres de moscas insistía en el pago que se le debía hacer al lugar a donde pertenecían las moscas para cortar con la plaga. Esto mismo, me lo había planteado, cuando se refirió al control de las serpientes y sus picaduras. En principio se debía consultar el lugar de origen de las serpientes para llevarle su respectiva ofrenda o pago; con esto no se aseguraba que la serpiente dejara de picar, pero por lo menos no transitara más por los lugares de trabajo o las viviendas. Se le debía pagar a todo, porque hasta los palos tienen un origen, al igual que sus cenizas cuando estos se queman. Una vez más, se reafirmaba la aceptación de un espacio habitado en el cual existen todos los elementos y cada uno tiene un lugar asignado, por eso se paga. Se retribuye en función del uso que se les da a estos elementos. Pero ¿Cómo se les hace una retribución a estos lugares? ¿A partir de qué actividad o proceso?

Todos los espacios estaban ya ocupados cuando nos cuentan acá los Mamos. Ya estaban ocupados los espacios de todos los seres vivos, tenían ya un espacio adecuado donde tenían que ir así rodando donde sea, pero tienen una base de donde sale pues los mosquitos. Si hay muchos mosquitos le hacen ya un trabajo tradicional y abajo allá los mosquitos no se siente plaga, no se siente nada. Hay espacios que están los zancudos, así mismo ya está el Gavilán está otra ave rapaz que lleva los pollos. Entonces ya tenía que buscar toda esa parte de corresponderle, porque las lombrices de tierra también tienen un espacio. Otra especie de invertebrado que haya entre el suelo tiene que llevarse por cuatro años un trabajo pagando. Ya por todos los existentes de palos, la vida de esos seres existe, no hay nada que muera porque el palo se secó y se quemó. La ceniza es viva, por eso la ceniza tiene que buscársele un sitio, un lugar donde solo tiene que echarse ahí y con cuidado o derramadito no tirado. Un espacio exclusivo para la ceniza, el uso que le está dando a la ceniza tiene un lugar, un sitio con todo pago con todo. No lo he hecho, bueno entonces tiene que hacerlo, a pesar de que es una casa de palo que quizás no puede durar mucho, pero se le hizo un trabajo ya todo a estos palos a todos. Las piedras esas ya están ahí ardiendo la candela, pero para el uso bueno entonces uno entiende que la ceniza a pesar de que es de un palo se quemó y se volvió ceniza, todavía hay que tratarlo con cuidado. En el reglamento dice todo indígena tiene derecho a un espacio siempre y cuando cumpla con los tratos tradicionales esto es el requisito. Aquí en la

³⁸ Esta conversación se desarrolló el 26 de enero del 2024.

Sierra Nevada viene siendo como un globo terráqueo. Están los cinco continentes. Entonces dejaran crecer los palos, porque canillas de ganado no van a ser casa. Si se piensa en casas tradicionales, y todo con la leña. Aquí se ve puro pajonal, pero tienen que dejar ya crecer las clases de madera. Así estos palos ya no son para hacer *Kankwruas*. Ya no sirve para mantener la candela, porque tiene que ser palo exclusivo. Entonces, de alguna manera acá, los Mamos en las *Kankwruas* tienen candelas que de todas maneras es el calor que influye en él, como algo vivo. Tienen que sentirse el calor (B. Chaparro, 2024^a).

La primera vez que conversé con el profesor Juan Marcos Chaparro acompañado de Ramón Hernández, me quedó muy claro que estos lugares solo se podían identificar a partir de las consultas, que en este caso realizaban los mamos. Al sentarse de forma solitaria en perfecto silencio y la mirada fija en algún lugar, el mamo establece comunicación con estos espacios y desde allí realiza la respectiva consulta. De esta forma y al conocer el propósito e identificar el sitio en donde se entregará esa retribución, el mamo según el propósito requerido, les indica a las demás personas a donde se tienen que dirigir, qué deben comenzar a hacer y qué materiales deben emplear para lograr conseguir el objetivo trazado, “te dice, tiene que ser al lado de un sitio sagrado, la consulta se puede aquí o donde se orienta. Ahora cuando hay una comunicación, un lenguaje que solo lo entienden los Mamos” (J.M, Chaparro, 2021).

Seguido de esto, se da inicio al trabajo tradicional. El mamo sentado en el centro direcciona este trabajo, y les pide a los hombres sentados al lado izquierdo y a las mujeres en el lado derecho que reciban los materiales, generalmente son algodones blancos o de colores según el propósito. Allí de acuerdo con el objeto de este trabajo, el mamo les va indicando a las(os) participantes cada una de las actividades a realizar. En el caso de las retribuciones o pagos, el mamo establece los diferentes momentos del trabajo tradicional, en el que se debe limpiar lo negativo (*gunnsina*) y lo positivo (*duna*) y encontrar los alimentos o riquezas suficientes para entregarle todo lo que necesita el lugar determinado. El ejercicio implica un nivel de concentración elevado, cada orientación del mamo presupone una acción de pensamiento. Cada persona, sentada en su lugar evoca lo sugerido por el Mamo, mentalmente limpiando el lugar, se busca el oro, plata, piedras preciosas todo tipo de carnes, vegetales, frutas, entre otros elementos.

En el territorio kogui, allá llegaban los cuatro pueblos y cada uno tenía su espacio donde hacer la consulta. En el territorio Kankuamo estaban los cuatro puntos. Cada uno con su lugar de consulta. Así viceversa con los cuatro pueblos. No es recogerlo y no es arrimarlo, botarlo o dejarlo a empujón en la calle, sino es de asegurarlo. Y esa fuerza, fuerza negativa, para que no

se vaya con hambre, no se vaya con sed, no se vaya sin dinero, hay que recolectar los dineros en el mundo espiritual. Hay que recoger las aguas, hay que recogerle la carne, la comida, el ron, hay que recogerle las fuerzas que ellos necesitan, el fuego. Así como uno necesita de todos los elementos de la naturaleza, a ellos hay que recogerles y llevárselos al dueño y allá para que sea resguardado, en ese punto que quedó desde el origen del mundo identificado, quedó plasmado. se lleva. Esa tarea es de nosotros los mamos, bien sea al templo de los buenos, al templo de los negativos, para que de igual forma empiece a protegerse entre sí. Y así como se creó ese espacio para el calor, el frío, para el frío, el calor (G. Izquierdo, 2024).

Los materiales recogidos en el trabajo tradicional son conocidos como *a'burum*, allí reposan las fuerzas negativas (*gunnsina*) y positivas (*duna*) de quienes realizaron el respectivo proceso. Esto me lo hacía saber el mamo Gregorio Izquierdo, quien precisaba que estos materiales se convertirían en el pago espiritual de estos lugares, porque allí en pensamiento ya se habían recogido toda clase de alimentos y riquezas. En esto consistía el pago, si bien el *a'burum* no siempre se depositaba en el lugar principal, este material se podría dejar en sus sedes o sucursales, las cuales se conectaban en red de forma permanente, se sincronizaban.

Juan Marcos Chaparro, en esa ocasión me indicaba como estos lugares tenían sedes, sucursales en donde los mamos también podían depositar el *a'burum*, el resultado del trabajo tradicional direccionado por el Mamo. El *a'burum* debía ser llevado al lugar que el mamo a partir de una nueva consulta consideraba. Claramente movilizarse hasta el lugar de origen de cualquier elemento generalmente localizado en las montañas, le llevaría tiempo, más si este se encuentra en las partes altas y de difícil acceso en la SNSM. Ante esto, el Mamo al elevar la consulta logra establecer un punto cercano que tenga conexión con la montaña. Durante mi estancia en Jimain, casi siempre se elegían piedras con formas de felinos o aves.

El hecho de que yo vea una piedra con figura de un tigre, ese no es el punto la sede principal donde se le hacen pago a los felinos de la Sierra, pero si es una sede. Como no puedo ir al pico nevado a llevar ese trabajo, entonces ahí se lo pongo, una subestación. Puedo llevar el trabajo ahí, consulta si es ahí, pero si no tiene ninguna figura ni nada dice que se comunica con ese cerro que está allá. Así usted echando el trabajo ahí de una vez, ahí lo conecta y de esa conexión hacia el cerro de Karwa y Karwa hacia la dirección de Inarwa, Inarwa hacia la dirección de Curacatá o Cunate y de Cunate a la dirección de Tocacurá, padre de los calabazos, luego a Yechkin, padre del agua, luego a Mamankana, luego a Bunkwatu. Es una conexión,

una interpretación porque de tanto escucharlo me parece que este si es sagrado, mire este si tiene esta figura voy a dejarlo quieto intocable (J.M.Chaparro, 2021).

La elección de los lugares para la realización de un trabajo tradicional establecido por los mamos en Jimain, eran bien conocida por las personas de la comunidad quienes solían señalarme las piedras en donde se podían reconocer ciertas formas o figuras. Una vez, en el mes de junio del año 2024, me encontraba acompañando un trabajo tradicional. Mientras me dirigía con Damaso Chaparro, hijo de Benito Chaparro al lugar elegido por el mamo, Dámaso me señaló una piedra en la que se le pagaba al jaguar para que en su tránsito por Jimain no atacara a ninguna persona de la comunidad.

En el transcurso del camino por la vertiente del río los Clavos, Damaso señaló una piedra que sobresalía en la mitad del río, la cual se conectaba con Naboba, laguna localizada en la zona más alta de la SNSM. Esta piedra en los tiempos de la oscuridad había sido una mujer que disfrutaba el placer sexual y allí quedó petrificada “¿si les ve las nalgas y sus partes íntimas? Allí también le pagamos para que las parejas no tengan relaciones sexuales en ese lugar y lo carguen de fuerzas negativas”(D. Chaparro, 23 junio, Diario de Campo Naranjo, 2024).

Las cargas negativas debilitaban en gran medida la fuerza de los diferentes lugares, sobre todo de aquellas *Kankwruas* o montañas mayores consideradas por las(os) Iku como los grandes templos. Las diferentes intervenciones externas han dañado y destruido estos lugares. Estas afectaciones están relacionadas con la construcción de infraestructuras viales, portuarias, entre otras; así como los impactos negativos producidos por el conflicto armado interno colombiano y la progresiva expansión de la población campesina.

A raíz de esto, los diferentes lugares considerados como importantes han venido perdiendo su fuerza y este debilitamiento se refleja en un sinnúmero de problemáticas como las sequías o la proliferación de plagas sobre el territorio. De acuerdo con Ramón Hernández³⁹, “ se han multiplicado las espinas, los vestidos de cuero de burro, las avispa ponzoñosas, los gavilanes rapaces, los saínos hambrientos, las fieras que forman sus guaridas en nuestra madre, la tierra, todo esto guiado disimuladamente por pensamientos ajenos y contrarios” (R. Hernández, 2021). Ante estas eventualidades, se propone con gran interés la puesta en marcha de un proceso de sanación, activación y recuperación de estos lugares. Así me lo indicó el Mamo Gregorio Izquierdo “hay que sanear el templo donde se consagra lo negativo para que recupere o para que proteja el templo”(Izquierdo Gregorio, Diario de Campo Naranjo, 2024).

³⁹ Conversación sostenida el 5 de mayo del 2021.

Con respecto a este tema, recuerdo la primera vez que conversé con Ramón Hernández en la oficina de la comunidad de Jimain. En el marco de su explicación sobre el origen de la SNSM y las comparaciones establecidas entre el territorio y el cuerpo humano, Ramón me señalaba la importancia de reconocer los niveles de carga que tienen estos lugares, los cuales mantenían un rango del 1 al 10 y de acuerdo con las diferentes afectaciones, algunos de estos sitios podrían descargarse completamente quedando vacíos, como un cuerpo sin vida.

También hay que interpretar que cada territorio tiene un ámbito territorial para poder gobernar. Quizás cuando hablaron del tema de *Tenugungurwa* hablaron de ese tema. Cuando se habla de afectación, si este tiene 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, pero si le hemos quitado dos de pronto por un tema de construcción. Es como un libro, le han quitado páginas, es cierto, han borrado algunos códigos. Eso es lo que los Mamos han visto en los sitios de importancia cultural. De pronto si le borraron estos dos cuando la gente está haciendo construcciones, están borrando esto. Cuando comienzan a crear zona de urbanización y todo eso, van quitando esto y qué pasa ahí puede estar el cerrito completo. Esto interpretan los Mamos, que en el mundo físico está aquí, pero el espíritu de este cerro, el espíritu de este templo ya no está aquí se ha ido al mundo cósmico (...) Por eso mismo cuando se habla que si hay afectación por los grupos armados, primero territorial y materialmente, cuando hay una destrucción de estos montículos, de esos cerros o algunas lagunas como le quitan la fuerza homóloga de esta sierra. En este caso Sierra Nevada de Santa Marta. Si cada vez estamos quitando estos espacios, que son los montículos, son las lagunas, los cerros. Esto puede estar ahí, pero el espíritu de la sierra puede viajar allá. ¿Y qué queda? Un cuerpo sin vida, un cascarón. Por eso mismo, cuando yo comencé a decirlo, el corazón y el cerebro tienen que estar iluminados desde allá, y la parte genital, tanto masculina y femenina tiene que producir, para que haya orden al mundo inferior (R. Hernández, 2021).

Por su parte, el profesor Juan Marcos Chaparro en aras de brindar alternativas para lograr que ninguno de estos sitios llegase a descargarse en su totalidad, reiteraba la necesidad de realizar los respectivos saneamientos a aquellos lugares afectados. Al rememorar su infancia, Juan Marcos Chaparro recordaba como en aquellos tiempos, los Mamos le ayudaban a entender el proceso de limpieza y saneamiento territorial concebido desde el principio en un trabajo tradicional. Le decían que debía hacerle limpieza al territorio; sin embargo, él no comprendía el objeto y mucho menos el ejercicio. El Mamo le pedía que imaginara que en su mano tenía una naranja: esa fruta representaría el

mundo. Ahora bien, debía comenzar a limpiarla, si estaba sucia le podía regar agua, pero si tenía aceite por ejemplo debía encontrar otro líquido para limpiarlo. Esto último hacía alusión a la constante búsqueda que las(os) Iku deben realizar para encontrar los diferentes materiales que son utilizados para reactivar los diferentes lugares a través de los saneamientos.

De acuerdo con el mamo Gregorio Izquierdo, al sanear y reactivar los lugares que en las consultas podrían verse más debilitados o descargados, se aseguraban las conexiones estructurales que, como he descrito en este capítulo, vienen sosteniendo el cuerpo de la SNSM. La energía se pierde cuando los sitios se encuentran atenuados, razón por la cual se hace necesario iniciar un trabajo que permita asegurar nuevamente estos lugares. La fuerza de los cerros se debilitaba cada día. Esta afectación, más que por la intervención externa, se acrecentaba por la falta de retribución a estos lugares, los cuales se estaban quedando sin el alimento suficiente para funcionar. Por este motivo se deben activar, renovar sus fuerzas con alimentos específicos capaces de potenciar su vitalidad.

Los sitios que están referenciados, creo que son como 380 puntos sagrados. Ahí es donde se tiene que pagar. En el espacio se le dejó a una raza de personas, se puede decir. A la gente, a los negros, a los indígenas. Este es el mundo completo. Yo le entendí y por eso toca llevarle el trabajo, pero como no se está haciendo, las cosas están yendo a peor. Se le entendió que la importancia de los sitios, los que están en la orilla y hay muchos que están dentro. En cada cerro, en cada punto de distintas importancias que es como una ciudad, avenida, tienen como el obelisco, está compuesto con tienda, está compuesto con policía. Uno lo que ve aquí físicamente, en lo material que eso no existe en cada punto de su respectivo relevo, de su importancia, de su misión, de cada ser. Pero ese punto le explica que es como una tubería en las ciudades donde reparten para que puedan beneficiarse de ese acueducto. En esas reparticiones se habla de sufrimiento, porque ellos sufren ya en la violación, en las canteras ya ellos sufren. Es como si de pronto le quitan un pedazo, en espiritual se va debilitando, porque es como si estuviera el tubo madre en su alberca en su repartición de energía de todo, pero se va debilitando en cada tubo que ellos tengan para los desvíos. Entonces ya dejan de funcionar. En lo espiritual es como esa cadena de energía para que puedan trabajar mutuamente. Es como una casa que ellos ya no tienen conexión. Ahora para uno descifrar si es enfermedad, si es debilidad o si es atropellamiento, falta estudiarlo. Para recuperar eso, digamos cada cerro que ha sido estropeado, que ha sido destrozado. Ellos sienten que es como si la mamá, el que no le diera de amamantar, pues ya deja de producir. Entonces para volverlo a reactivar, como el *Tenugungurwa*, que ya está débil, que ya no comparte energía, es de nuevamente sentarse a

concentrarse y a formar nuevamente la nueva cerradura, es como adecuar nuevamente la casa, si el candado de pronto está oxidado o todavía sirve entonces desoxidarlo. Si es un candado nuevo que se necesita ya toca que empezar a asegurar, primeramente. Entonces es de empezar a guardar cada función, bien sea la madre de la enfermedad, bien sea la madre de los armamentos, la madre de cada animal, que sea espiritualmente, se descifra como si uno adecuara el corral. El corral para uno poder meter el ganado, hay que reforzar nuevamente para poder recoger bien los animales. Y así se va recuperando las energías, la fuerza que ellos necesitan cada cerro para ello empezar nuevamente a producir de lo que uno espera, de la energía. Para que empiecen a corresponder como sagrado (G. Izquierdo, 2024).

En la conversación sostenida con el profesor Juan Marcos Chaparro, me surgieron varias preguntas, una de ellas la relacioné con las afectaciones producidas por la guerra, la cual en el territorio de la SNSM se había agudizado desde la década de 1990. Para Juan Marcos Chaparro esta afectación puntual podría medirse como una de las más devastadoras por el derramamiento de sangre que ha venido manchando el territorio, propagando el miedo e incrementando la muerte.

Para contener la expansión de esta fuerza negativa representada en la sangre, el miedo y la muerte, es necesario iniciar un proceso de cierre, de cercamiento a través de un pago ¿A quién se le paga? “A *Umgeka* el padre de las armas”(Juan Marco Chaparro, Diario de campo, Naranjo, 2021). En ese corral se deben almacenar todo tipo armas, pero también se le debe pagar al trueno, padre del metal y a su vez al padre de los árboles, ya que estos elementos bélicos están hechos de esos materiales. En este caso concreto, a *Umgeka* se le debe hacer un saneamiento porque una cuarta parte del cerro fue destruida para extraer arena. Siguiendo las palabras de mis interlocutoras(es), el padre de las armas se encuentra debilitado porque es una Cantera ¿Cómo se le puede pagar si está descargado? ¿Qué tipo de conexión establecerá con el padre del trueno y de los árboles si su carga o fuerza está disminuida?

Comprendí con las palabras del profesor Juan Marcos Chaparro la importancia de realizar el respectivo pago o retribución al padre de las armas así esté se encontrará funcionando con poca vitalidad. El objetivo en este caso se tendría que dirigir a encerrar las armas que tanto daño habían ocasionado a la población y al territorio. Como en el caso de la picadura de la serpiente, no se buscaba terminar con la guerra, pero si mitigarla.

Si hay un desequilibrio, si hay alteración de los hermanitos menores ¿Quién tiene ese cargo de regular, que no exista esa guerra que produce esa energía negativa? Los Ikus somos lo que

tenemos que regular eso, pero ¿En dónde se va a llevar? Este es el templo, donde tiene que llevarse la retribución: *Umgeka*. La palabra *U* significa donde se le da el cierre. Es porque se abrió ahí, hay deuda. Entonces, cuando está abierta hay enfrentamientos, todo tipo de riñas. Los Mamos dicen “hay que hacer rituales”. un calendario propio, cuando hacemos ese saneamiento, cuando mitigamos, nunca se dice vamos a acabar con la guerra, sino mitigarlo, rebajarlo. Resulta que el calendario para acabar con eso negativo tiene que ser cuando la luna esté en menguante y no cuando esté subiendo porque lo que haría es alterarse más. Cuando esté la luna en menguante va a morir. Para que la guerra muera que se vaya pero en qué época tiene que ser, de junio para allá. Entonces ese *Umgeka* es el punto donde tiene que cerrarse. Y eso no es cuando los miembros digamos, “ah bueno, yo quiero ir a cerrar ya, voy a ir”, no, ¿cómo va a ser? Para eso está encargado el Mamo. Nosotros lo que hacemos es aportar ¿Qué hay que hacer? No trajo herramienta. ¿Cómo qué? como barretón, como machete, como lima ¿Trajo olla de afuera? ¿Y a eso le han hecho pago? “No, nada, como compré fue una olla, no le hicimos pago”. Eso está haciendo que los bunachi vengan a pelear hasta en la Sierra. Si están peleando allá, de todas maneras, nos toca estar regulando ¿Qué toca hacer? ¿Coger esos bunachi que están peleando allá y amarrarlos, guindarlos por allá? No, no podemos hacer justicia con nuestra propia mano, sino la parte espiritual. Hacer el respectivo saneamiento, uno hace ese aporte entonces ese es el saneamiento, pero ¿Dónde hay que llevar? Allá en el lugar de las armas el padre de las armas, el padre de metal de hierro se llama *mitey* eso se lleva allá ¿Cómo va a ser que por comprar un cuchillo me van a seguir hasta allá? Entonces, por eso, primero hay que hacer cotización ¿Qué le hace falta en la casa? hace falta aguja, hace falta tal cosa, la cuchara, hace falta aquello, se le quita toda esa energía para que se adopte, hay que adoptarlo, hay que familiarizarlo, para que en lo sucesivo no haya repercusión, esa es la tarea que nos toca (...) Si no existiera el padre de las armas ¿Dónde vamos a hacer el encerramiento de esa arma? Esa arma empieza a regarse, entonces el arma no solamente puede ser de un soplo de bala, sino el trueno, el trueno es parte del arma, quizás el principal, el trueno es parte del árbol, quizás el principal. Un centellazo de eso nadie lo aguanta. Entonces se hace ese encierro también allá ¿Por dónde se escapó? No se sabe, ya está aquí. Sentarse y hacerle el trabajo pertinente (J.M.Chaparro, 2021).

Durante mi estancia de campo en el año 2021 pude conversar con el cabildo gobernador del Resguardo Iku de Businchama Germán Hernández, hijo de una de las lideresas más representativas del pueblo Iku, Dionisia Alfaro. *Businchama* formaba parte de la estrategia de recuperación territorial de las(os) Iku. En esta comunidad se dio inicio al proceso de caracterización territorial en el que había participado en el año 2015. Desde allí pudimos movilizarnos hacia las estribaciones del *Tenugungurwa* y ascender hasta su altura máxima.

De acuerdo con German Hernández, al concluir la caracterización territorial donde se identificaron las afectaciones al cerro Tenugungurwa producidas por la guerra⁴⁰, los Mamos se reunieron para comenzar a sanear esta montaña cuya función no la puede reemplazar ningún otro cerro. La importancia del Tenugungurwa recae en sus nacimientos de agua que benefician varias zonas de Jimain. Por causa de las afectaciones y mal uso de la Tierra ya no se encuentra el agua, aspecto que explicaría el desequilibrio que podría estar teniendo este lugar .

Según German Hernández, *Tenugungurwa* debe ser comprendido como un sistema cuya afectación en las partes altas puede desencadenar alteraciones en las zonas bajas. En estas partes se han encontrado cuevas que posibilitan el acceso a su interior. Allí se pueden encontrar valles, ríos, cañadas, otros mundos. El *Tenugungurwa* mantiene una fuerza espiritual muy importante. Como se describió anteriormente, su parte izquierda es masculina y se complementa con Bunkwimawa su parte derecha femenina. La montaña necesita de otros lugares y estos de ella.

Hace un tiempo el Mamo Félix le indicó a Germán Hernández cuales podrían ser los pasos a seguir para recuperar el agua del *Tenugungurwa*. Deberían dejar de hacer quemas por cuatro años, pero tan sólo pudieron aguantar dos años, aunque los resultados se comenzaron a ver, y en las épocas de verano comenzó a brotar el agua. German Hernández creía plenamente en el poder de ese lugar, el cual debía ser protegido saneando cada uno de sus puntos. Si este ejercicio se llegara concretar, el poder del Tenugungurwa, padre de los alimentos, y el tigre, podría comenzar a fortalecerse como antes. Lastimosamente no está protegido legalmente y existe un incremento de los procesos de colonización campesina

Como se ha venido describiendo, las conexiones entre los lugares concebidos como importantes para las(os) Iku son manifestaciones de estabilidad y equilibrio. Si el territorio se mantiene equilibrado sus sistemas vegetales, minerales y los diferentes asentamientos humanos se sostienen y continúan existiendo en el plano material. Cualquier tipo de transgresión a uno de estos lugares

⁴⁰ Específicamente por las confrontaciones libradas entre las FARC-EP y las AUC en el periodo comprendido del año 199 hasta el 2001. Ver capítulo XXX para más información sobre el conflicto armado.

pondría en riesgo la estabilidad material e inmaterial de estos mundos. Si se pierde la fuerza, se debilitan las conexiones. Por estas razones, los procesos de saneamiento territorial direccionados por los Mamos pretenden reactivar las cargas perdidas, reconectar todos los circuitos posibles con el único fin de preservar la vida en el plano terrenal. Si no se logran sanear estos lugares, se perderían las diferentes actividades realizadas en torno a la retribución, aquellos pagos no tendrían un lugar. Como lo diría el Mamo Gregorio Izquierdo, sin fuerza, sin carga, el lugar tan solo sería un caparazón vacío.

A manera de conclusión de este capítulo, podríamos establecer que la primera representación del mundo se concibe a partir del reconocimiento de un origen y de unos padres y madres creadoras(es). Una concepción que separa un antes y un después, con la identificación de dos momentos: el de la oscuridad y la claridad, que permiten determinar la historia de la creación de cada uno de los elementos materiales existentes. En el plano material, se da cuenta de todas las cosas, que, bajo estas consideraciones, permanecen al interior de la SNSM. Lo que no se pueda encontrar en esta Serranía sencillamente no existe. Esta percepción trasciende los alcances humanos, ya que cada uno de los elementos existentes en la SNSM mantiene una correlación con otros mundos, sobre todo en el plano cósmico. En cada lugar reposan cada una(o) de estas madres y padres; también se inscriben los códigos de las leyes que dictaminan la misión de las(os) Iku, la de proteger y sanear el territorio de la SNSM a través de los respectivos trabajos concebidos como tradicionales.

El territorio se representa de múltiples formas, se define en torno a lo circular, cilíndrico, ovalado. En las narrativas también se comprende como cuerpo y casa. Los órganos del cuerpo humano son comparados con los lugares considerados como importantes, y de su funcionamiento depende la vida misma de la SNSM. Los utensilios de la casa son comparados con los lugares, emulando la importancia de cada uno de ellos en el plano territorial, su función en la gran casa de la SNSM. Más allá de un concepto naturalista como el de territorio, se trata de la misma esencia del espacio habitado, su comprensión obedece al reconocimiento de un plano en el que se desarrollan todas las actividades humanas, regidas por una Ley de origen dejada por sus ancestras(os) creadores(as). Al interior del espacio habitado se recrea la existencia material e inmaterial en la que se establecen conexiones con otros mundos.

La misma fuerza del territorio está supeditada al reconocimiento de la importancia de cada uno de los lugares en donde reposan las principales madres y padres, en estos sitios permanece el origen del agua, del fuego, de la tierra. En cada uno de estos lugares, también se encuentran ubicados los objetos identitarios usados por las(os) Iku como la mochila, el poporo y el ayu. No se evidencia una

separación y funcionalidad aislada, más bien cada uno de estos espacios establece una correlación y conexión la cual determina un vínculo inherente capaz de articular todo un complejo sistema de redes. Las(os) Iku las comparan con las redes que transportan la energía o con las venas por donde circula la sangre que bombea el corazón humano.

Las diferentes intervenciones externas podrían haber afectado estos lugares. En muchos casos, se han destruido o se les ha impedido el acceso a los Mamos, quienes no pueden hacerle la respectiva retribución en forma de ofrenda. Dentro de esta perspectiva, los lugares pueden llegar a descargarse, y sus conexiones deshabilitarse, generando un daño estructural que desequilibraría el orden territorial existente. Por este motivo, se fundamentan todos los trabajos de consulta precedidos por los Mamos, quienes son los encargados de valorar el nivel de fuerza de cada lugar. Los Mamos son determinantes en cada uno de los procesos que permiten generar los espacios de trabajo comunitario orientado a la retribución y saneamiento a través del pago a estos sitios.

CAPITULO IV. PROCESOS DE RIESGO O INTERVENCION FORANEA EN EL TERRITORIO IKU

A lo largo de la historia de lo que hoy se reconoce como la República de Colombia, se ha priorizado un modelo de territorio⁴¹ fundamentado en las visiones gubernamentales relacionadas con el dominio y producción económica del espacio. Desde los procesos de la conquista y colonización ibérica hasta la consolidación y constitución de la República, ha existido una relación intrínseca entre la producción institucional a partir de la aplicación de varios modelos de ordenamiento territorial (Borja, 1996; Borja et al., 2005; Serje, 2005) y la evolución de la política de tierras cuya transformación giró en torno al crecimiento y fortalecimiento de economías locales y regionales (LeGrand, 2016; Machado, 2009; Zuleta, 1973).

Ahora bien, en la SNSM, estos procesos estuvieron marcados por diversas intervenciones foráneas que propiciaron una transformación espacial directa, alterando las relaciones que sus habitantes habían establecido con el entorno natural. Así, con la conquista española y la instauración de la colonia, se desencadenaron una serie de cambios impulsados por las avanzadas militares sobre los asentamientos en las zonas bajas de la SNSM, lo cual forzó a la población a desplazarse hacia las zonas altas (Viloria-de-la-Hoz, 2018). En nombre del Rey y de Dios, se consolidaron las misiones religiosas que buscaron impulsar procesos de evangelización para incluir a la población en actividades tributarias y laborales, estableciendo así nuevos canales de comercialización productiva. Sin embargo, este modelo colonial no prosperó en las zonas altas de la SNSM, debido a dificultades como el difícil acceso y las enfermedades tropicales. (Serge, 2005). Sin embargo, con la instauración de la República, se respaldaron las misiones religiosas y se promovió la colonización inducida de nacionales y extranjeros, proceso que al no tener un alcance amplio, sentó las bases para el surgimiento de élites familiares las cuales se beneficiaron por las diversas bonanzas agrícolas como el café, el cacao y el algodón. (Barrera, 2014; Viloria-de-la-Hoz, 2018)

El sentido productivo sobre el usufructo de la tierra legitimó una visión economicista del espacio, la cual se antepuso por encima de las diferentes interpretaciones (campesina, indígena, afrodescendiente) que se han construido sobre el mismo. Este fenómeno trajo consigo el auge de movilizaciones sociales⁴² (de 1920 hasta 1960) cuyos efectos desencadenaron conflictos por la tierra,

⁴¹ Al hablar de territorio colombiano se hace referencia a la producción espacial, la cual se fundamentó en el proyecto de constitución del estado nación.

⁴² Según el historiador colombiano Renán Vega Cantor ((2002), las manifestaciones agrarias más relevantes que comenzaron a aflorar durante este periodo se localizan en el inicio de un ciclo de huelgas que culminó con la masacre de

antagonismos que posteriormente sirvieron de base para originar la consolidación de las primeras organizaciones insurgentes en el país. Con el surgimiento en la década de 1960 de las FARC-EP y el ELN, se constituyeron acciones armadas de ocupación, presencia y control territorial que desencadenaron enfrentamientos con las Fuerzas militares, factor que inició un conflicto armado interno.

En la medida que los combates armados se iban expandiendo por el territorio nacional, las dinámicas propias del conflicto armado fueron dejando huellas. De esta manera, se normalizó el lenguaje de la guerra y se reconoció una geografía del terror.⁴³ Cabe destacar que estas acciones armadas se han intensificado en las regiones del caribe, el pacífico y el suroccidente colombiano (Echandía, 2004) donde predominan los territorios étnicos. Allí las poblaciones más afectadas son las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes que intentan proteger y defender sus territorios.

Si bien los hechos descritos se han ido incrementando y expandiendo por los diferentes territorios étnicos, en el territorio Iku, la guerra y sus dinámicas han afectado la organización social, económica y política, pero también han desestabilizado el equilibrio territorial. El Pueblo Iku ha experimentado el recrudecimiento del conflicto armado el cual penetró los confines de la *Línea Negra*, frontera cultural trazada para proteger la totalidad del espacio y sus lugares sagrados, alterando de este modo las prácticas de reconocimiento y saneamiento territorial llevadas a cabo por las autoridades espirituales conocidas como mamos (Naranjo, 2015).

Cabe destacar que, en paralelo al aumento de las confrontaciones armadas, en las zonas donde se desarrollaron proyectos de gran envergadura, como puertos y minas de extracción mineral, se incrementó la presencia del actor armado, especialmente de los paramilitares de las AUC. En términos generales, las dinámicas de despojo territorial y cultural se han reproducido sistemáticamente desde la época colonial (CNMH, 2019).

las bananeras en el año 1928 y las luchas de terrazgueros indígenas en el departamento del Cauca lideradas por Manuel Quintín Lame Chantre.

⁴³ Con respecto al lenguaje de la guerra, para los actores armados la población dejó de tener estatus de ciudadanía, convirtiéndose así en base social, auxiliador, colaborador o traidor. En relación con la geografía del terror, las acciones violentas han dejado heridas no solamente en los cuerpos sino en los territorios y estos hechos empiezan a ser rememorados por la población afectada, quienes al identificar geográficamente las múltiples modalidades de la violencia consiguen tipificar la agresión en un lugar determinado. De esta manera se reconocen aquellos lugares donde se perpetraron asesinatos selectivos, masacres, acciones bélicas, ataques a bienes civiles y atentados (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013).

Las estrategias de dominio territorial varían según cada época, pero su objetivo sigue siendo el mismo: controlar el espacio para transformarlo conforme a la planificación estatal o las lógicas militares. Frente a los daños causados por el conflicto armado en la SNSM y gracias a la visibilización de la situación por misiones de verificación, la institucionalidad ha desplegado políticas destinadas a mitigar el impacto de la guerra y reparar integralmente el territorio. El propósito de este análisis es situar las diversas narrativas de las(os) Ikus, recogidas en conversaciones en la comunidad de Jimain, quienes señalan los procesos de intervención foránea y sus efectos negativos sobre los lugares sagrados y el territorio. Por tanto, este capítulo abordará primero la intervención colonial hispánica y la misión capuchina; luego los impactos del conflicto armado y los megaproyectos; para finalmente identificar la respuesta estatal frente a estas agresiones directas.

4.1 Conquista y colonización española en la SNSM

Para comprender el actual entramado de riesgos en el territorio del Pueblo Iku, resulta indispensable considerar la huella profunda que dejó la conquista y colonización española en la SNSM. Si bien, el proceso de conquista trajo consigo el despojo de los territorios de la población asentada en las zonas bajas de la serranía, la instauración de la colonia hispánica no se consolidó en las zonas altas debido a un sin número de factores, como el difícil acceso, las enfermedades tropicales y los diferentes procesos de resistencia indígena y cimarrona. Este hecho, posicionó a estos lugares como sitios de refugio para la población indígena que se vio obligada a desplazarse por causa de la violencia generada por los conquistadores, quienes arribaron con las armas y la religión católica (Viloria-de-la-Hoz, 2018).

Según Margarita Serge (2005), el Estado colonial no logró ejercer un control total sobre el territorio, concentrando su dominio especialmente en las zonas vinculadas a la producción y el comercio metropolitano, dentro del proyecto de urbanización. Este control se estableció principalmente a lo largo del eje norte-sur de las tres cordilleras y en la costa Caribe, entre los ríos Sinú y Magdalena. Sin embargo, en las regiones aisladas, la autoridad colonial se vio limitada por la resistencia indígena y cimarrona. En este sentido, la autora señala que la SNSM fue un territorio relativamente aislado, donde la intervención colonial tuvo un impacto mucho menor. En palabras de Serge:

Este espacio permitió el desarrollo de sociedades de resistencia, relativamente autónomas, producto de nuevas alianzas y configuraciones indígenas, como en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, el de la alta guajira o el del Catatumbo; o indígenas y cimarrones, como el caso

del Darién y el litoral pacífico; o mestizas como en el caso del medio Magdalena o en la serranía de san Lucas (Serge, 2005, p.16).

Por otro lado, la construcción cultural del concepto de lo indígena representó un ejemplo paradigmático de cómo se definieron etiquetas y categorías clasificatorias para ciertos grupos sociales en la época de la colonia. Diversos autores, entre los que destacan el antropólogo Bonfil Batalla (1971) y el historiador Juan Pedro Viqueira (2002), han investigado este proceso en el marco de la conquista y colonización española en los siglos XV al XVII en Nueva España, el actual México y, de modo específico, en la región de Chiapas. Sus indagaciones revelaron cómo la categoría “indio” permitió a los españoles englobar la heterogeneidad lingüística y social de las poblaciones originarias bajo una sola condición, forzando la delimitación de fronteras entre asentamientos coloniales y comunidades indígenas, las cuales fueron, en un proceso de homogeneización, agrupadas en Pueblos de Indios, Resguardos o Parcialidades indígenas (Batalla y Viqueira, citado en Naranjo, 2022).

En el caso de la SNSM, aunque no se impuso tal concentración territorial colonial, sí existió una identificación y nomenclatura impulsadas por las autoridades políticas y religiosas coloniales. Las exploraciones y misiones de los siglos XV al XVII se centraron en la búsqueda de lugares aptos para nuevos asentamientos españoles y en la localización de los pueblos indígenas (Viloria-de-la-Hoz, 2018) con el fin de iniciar un proceso de evangelización y pacificación (de la Rosa, 1820). Así, los primeros registros geográficos y humanos incluyeron la identificación de ríos, valles y montañas, así como el reconocimiento de pueblos originarios, diferenciando aquellos que eran rebeldes de los que se consideraban pacíficos (Naranjo, 2022).

El proceso de reconocimiento territorial continuó en el siglo XIX, con expediciones financiadas por naciones europeas como Inglaterra, Francia y Alemania. Figuras como Eliséé Reclus (1869), Wilhelm Sievers (1886) y Federico A. Simons (1881) profundizaron en los relatos coloniales, y al recorrer el territorio confrontaron y ampliaron los datos previos sobre la geografía y la realidad humana del lugar. Algunos mantuvieron las denominaciones coloniales para las poblaciones locales, mientras otros propusieron nuevos enfoques interpretativos sobre el poblamiento de la Sierra (Naranjo, 2022).

La instauración republicana tras la independencia supuso la continuación del reconocimiento geográfico estatal, ahora bajo la dirección de comisiones nacionales como la Comisión Corográfica liderada por Agustín Codazzi en la década de 1850. A través de descripciones paisajísticas, inventarios de recursos y observaciones sobre costumbres, se documentó la región del Magdalena, sede de la Sierra

Nevada. El novelista Jorge Isaacs, a cargo de la comisión en esa región, publicó en 1881 un estudio sobre las tribus indígenas, utilizando fuentes coloniales para analizar la situación de las comunidades y reiterando los nombres impuestos en la etapa colonial (Naranjo, 2022). Estos trabajos respondían a objetivos exploratorios orientados a la colonización inducida (Viloria-de-la-Hoz, 2018).

Los Tayronas y los sucesos de la conquista española. Aunque la historia prehispánica de la SNSM ha sido recontada a través de los cronistas, geógrafos, expedicionarios y científicos, se debe destacar como a partir de las investigaciones arqueológicas que tuvieron un gran impacto en la región (Serje, 2008), se precisan detalles relacionados con las poblaciones que habitaban la Sierra antes del arribo de los españoles. Ana María Groot de Maeche (1989) recoge en su obra una amplia trayectoria de exploraciones científicas en la región, destacando aquellas realizadas por Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff entre 1946 y 1950. Dichos trabajos se centraron en áreas como Pueblito, La Mesa (situada en el sector del Río Azúcar Buena) y en las cuencas de los ríos Manzanares, Córdoba y Sevilla. A partir de estas investigaciones, fue posible distinguir tres grandes etapas en el desarrollo del pueblo Tairona: Tairona I, Tairona II y la fase Subtairona.

La primera fase, Tairona I, se caracteriza por un notable auge cultural evidenciado en los materiales arqueológicos recolectados. Por su parte, el periodo Tairona II coincide con el momento de contacto con los españoles, particularmente en las áreas bajas de la Sierra, lo cual queda reflejado en ciertas variantes cerámicas. La etapa denominada Subtairona se vincula con la expansión cultural hacia las vertientes sur y este del macizo, reflejando la permanencia y transmisión de elementos provenientes de los periodos previos, lo que a su vez sugiere una fase de transición dentro de la cronología Tairona (Herrera, Cadavid, Groot, y Mora, 1989).

Estas interpretaciones se sustentan, entre otros elementos, en el estudio de materiales del sitio La Mesa, ubicado en el corregimiento homónimo, a aproximadamente veinte kilómetros de Valledupar, junto al río Azúcar Buena. En este lugar se hallaron terrazas agrícolas, muros de piedra, estructuras habitacionales y enterramientos, evidenciando así la compleja organización social y territorial de los antiguos habitantes de la Sierra (Herrera, Cadavid, Groot y Mora, 1989)..

Estos autores también destacan los aportes realizados por H. Bischof en 1961, quien, tras profundizar las excavaciones en Pueblito a unos 45 kilómetros de Santa Marta, propuso nuevos periodos para la secuencia cultural tairona, identificando el periodo “Nahuange”, que abarcaría los siglos VI y VII, y el “Pueblito Tardío”, correspondiente a la época de la conquista. Posteriormente, Jack Wynn amplió este marco periodizador al identificar, en sus investigaciones realizadas entre 1973

y 1974, una fase denominada “Buritaca”, vinculada al contexto de Nahuange, así como otra etapa denominada “Tairona Tardía” (Herrera, Cadavid, Groot y Mora, 1989)..

Se destaca el avance alcanzado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) durante los años 1976 a 1979, periodo en el que se logró reconstruir de manera precisa el plano urbano de un asentamiento Tairona, así como recolectar abundante material cultural asociado tanto a la arquitectura como a los espacios de desecho. Las dataciones radiocarbónicas permitieron establecer que la ocupación de ese poblado se extendió desde el siglo XI hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI. Uno de los hitos más importantes de la arqueología en la SNSM fue el hallazgo de la “Ciudad Perdida”, resultado de las investigaciones lideradas por el ICANH bajo la dirección de Luisa Herrera y Gilberto Camargo (Herrera, 1989,p.42).

Recuperando algunas descripciones sobre los Tayronas, Eliséé Reclus (1869) los presentó como agricultores y guerreros, resistentes ante la invasión española, aunque finalmente sometidos, lo que provocó su dispersión por la Sierra Nevada. Los relatos de Fray José Nicolás de La Rosa (1820) y Joaquín Viloria de la Hoz (2018) evidencian el carácter belicoso atribuido a estos pueblos y la consecuencia histórica de su derrota: el dominio colonial y el poblamiento español, con los sobrevivientes dechados en refugios montañosos.

Con base en estas primeras referencias poblacionales de los Taironas, valdría la pena localizar los eventos principales de la conquista, los cuales alteraron las dinámicas territoriales de estos grupos humanos. Para esto, traigo a colación los aportes del alférez⁴⁴ Don José Nicolás de la Rosa (1820), quien escribió una crónica detallada sobre la historia eclesiástica de Santa Marta, integrando testimonios y fuentes diversas de la época. En su relato, documentó tanto las campañas de conquista contra los pueblos indígenas y los procesos de evangelización, que metafóricamente compara con el cultivo de un jardín de flores, como las múltiples incursiones e invasiones perpetradas por piratas en la región. A través de esta narrativa, expuso el papel de la Iglesia y la corona española en la expansión territorial y religiosa, así como las tensiones y desafíos derivados de la presencia foránea y la resistencia local.

De la Rosa en sus relatos describió el primer contacto entre los españoles, encabezados por Juan de Villa-Fuerte y su maestro de campo Rodrigo Álvarez Palomino, con los pueblos Tagangas, Gairas y Durcinos. Algunos grupos, como los Bondas, aceptaron la paz ofrecida por los españoles, mientras otros, como los indios Buriaticas, se enfrentaron militarmente, obligando al contingente

⁴⁴ El puesto del alférez es el de un ‘cabo u oficial que tiene a su cargo llevar la bandera de su compañía (Jerez Brenes, 2021).

español a retirarse seis leguas del puerto. Finalmente, tras repeler a los denominados “bárbaros”, los españoles celebraron su victoria proclamando el triunfo para la corona de España. Posteriormente en el año de 1526 enviaron una misión de 20 religiosos dominicos para iniciar el proceso de evangelización en este territorio (de la Rosa, 1820).

Eliseé Reclus identificó como en el año 1552 el conquistador Palomino murió ahogado en el río que lleva su nombre mientras intentaba adentrarse en la garganta de Pocigueira. Tres años más tarde, el gobernador de Santa Marta intentó sin éxito detener una invasión. Finalmente, ese mismo año, Ursúa consiguió avanzar por los valles de la SNSM hasta llegar a las poblaciones indígenas. La mayoría de los aruacos optaron por huir, atravesando los Andes y los llanos para establecerse en las riberas del río Orinoco, donde todavía viven sus descendientes. Otros lograron refugiarse al pie de las montañas nevadas y consiguieron esconderse de los conquistadores españoles, quienes buscaron sin éxito el Dorado del Tairona y se retiraron con un botín mínimo (Reclus, 1869, P. 123).

De acuerdo con De la Rosa, los Tayronas intentaron invadir la ciudad de Santa Marta para rebelarse contra los españoles. Debido a un error de un guardia que custodiaba el puerto, se activó un cañón, lo que reveló la presencia de indígenas refugiados en el monte, quienes estaban preparados para atacar. Al darse cuenta de esto, los españoles los persiguieron y descubrieron un arsenal de flechas resguardado en un fuerte que denominaron Caney. Esta estructura fue incendiada y algunos indígenas fueron capturados (de la Rosa, 1820).

A raíz de este intento de invasión por parte de los Tayrona, los españoles impulsaron una segunda conquista sobre la SNSM y otros territorios. Aunque no quedaron registros escritos, se conserva una pintura de uno de estos conquistadores y versos que relatan el proceso de conquista. Además, los españoles, construyeron un fuerte en el que aprisionaron a los tayronas rebeldes, “porque los belicosos de los indios de nuestra provincia necesito esta segunda fuerza para sujetarlos al gremio de nuestra católica religión, y obediencia de nuestro español monarca (de la Rosa, 1820, p. 51).

Otro aspecto que se recalca en el texto del alférez De la Rosa tiene que ver con la misión de evangelización impulsada en la conquista y respaldada en la colonia. En este caso, se describe como los misioneros de la orden religiosa dominica instruyeron y catequizaron muchos conquistados. En palabras del oficial español:

Y a las voces del evangelio, se reducían y entregaban al bautismo, para ser hermosas flores en el pensil de nuestra primera iglesia, los que habían sido punzantes abrojos en el inmundo monte de su ceguera e idolatría. Destruyendo ídolos adoratorios y gentílicos ritos, en que los indios vivían obstinados, y exterminando el infernal vicio de la sodomía en que estaban

licenciosos, como que no conocían más Dios que el de su agujero, más ley que la de su antojo, ni más rey que su albedrío, hasta que las fatigas y sudores de los religiosos los fueron reduciendo al conocimiento de un Dios, causa de las causas de una ley segura y cierta, y de un rey, Señor natural, a quien debían obediencia, para lograr así los primeros ramilletes de una celestial floresta (de la Rosa, 1820,p. 8).

De la Rosa menciona en su “Floresta”, como el Padre Luis Beltrán, quien arribó a Cartagena en 1562, atravesó la Sierra Nevada de Santa Marta, logrando instruir a los indígenas “Aurohuacos”. De acuerdo con lo que afirmaba el Padre Luis, De la Rosa insistía en que los “Aurohuacos” vestían de manta porque siguieron con anterioridad a un apóstol que dejó su huella en la piedra. De acuerdo con De la Rosa:

Habiendo atravesado toda la sierra nevada, en que habitan hoy los indios de nación Aurohuacos, llevando en su compañía a algunos de ellos, llegó a aún paraje en que halló estampada en una piedra grande una huella de un pie descalzo; y que por la tradición antigua, de que anduvo por esta América el apóstol Santo Tomás, veneró por suya la huella, arrodillándose ocultarla; y que los Aurohuacos le dijeron, burlando su adoración, que aquella señal era el pie de alguno de sus antiguos: y replicando el padre, que ¿ cómo podía imprimirse en la piedra pie que no fuese de algún santo? Le respondieron, que cuando nace la piedra, esta blanda como jabón, y después se va endureciendo poco a poco; y así no dudase que era pie de indio que pasó por sobre la piedra cuando estaba blanda. El padre conoció el engaño con que el demonio les tenía desfigurada aquella maravilla, y los instruyó en la verdad. Muchas opiniones hay de ser esta huella de S. Luis Beltrán, fundadas en que pasó por allí dando las primeras voces del evangelio, y por eso lo he puesto en este lugar, pero los Aurohuacos se visten hasta hoy muy conformes a las vestidura que usaban los apóstoles; si bien hechas de manta basta que ellos tejen; y considerando que este modo de vestir se lo traen desde el tiempo de sus antepasados, es más persuasible que lo tomaron aquellos del apóstol, y por consiguiente que estuvo en la sierra, y puede ser suya la estampa (de la Rosa, 1820,p. 18).

Si bien en la “Floresta” del alférez de José Nicola de la Rosa se identifican algunos hechos puntuales del encuentro de los españoles con los indígenas en la zona, su objetivo fue el de subrayar el papel de la iglesia en la conquista y la progresiva instauración de la colonia española en la Provincia de Santa Marta. Por su parte, el escritor y novelista colombiano Jorge Isaacs (1881), quien formó parte de la Comisión Científica del Magdalena entre 1870 y 1880, recopiló sus observaciones sobre lo que denomina pictogramas de las tribus indígenas del Magdalena. En su informe realizó un análisis crítico

de las imprecisiones geográficas y culturales presentes en los relatos de cronistas y exploradores anteriores. El texto documentó episodios relevantes sobre el proceso de conquista y colonización española, poniendo en evidencia la necesidad de los colonizadores de ocupar y reordenar el espacio, desplazando a los pueblos indígenas del paisaje. Isaacs, desde una perspectiva propia de su época, se refirió a los indígenas como “salvajes” justificando la conquista española como un proceso de civilización.

De la conquista a la instauración del régimen colonial en la SNSM. De acuerdo con las precisiones de Isaacs, durante la época colonial la región era reconocida como la Provincia de Santa Marta. A partir de 1857, pasó a denominarse Estado del Magdalena. En este aspecto, el autor presenta el testimonio de un cronista asentado en la provincia del Magdalena que atribuye la falta de progreso en la SNSM a la presencia de indígenas, quienes según su relato amenazan y asesinan a los agricultores españoles y ocupan los caminos, impidiendo el transporte de productos. Cabría destacar que esos caminos atravesaban los territorios indígenas (Isaacs, 1881).

Isaacs retoma las descripciones y análisis del renombrado político liberal Felipe Pérez quien incluyó en su obra “Geografía de los Estados Unidos de Colombia” publicada en 1863, algunos episodios de la conformación de la provincia del Magdalena durante el régimen colonial español. En su análisis sobre la conformación social de la SNSM, señala la manera en que la población era contabilizada y clasificada bajo las categorías impuestas por los españoles. En palabras de Isaacs:

Así lo reconoce el señor Pérez en su edición de 1883, ateniéndose, porque no tenía otros, a datos oficiales incompletos acerca de población civilizada y de indígenas: la primera, de muy pocos blancos, y de mestizos y de mulatos traficantes de que hablé en el prólogo de este libro, puede llegar cuando mucho a 500; y los naturales alcanzan a una cifra de 5.000 a 6.000, entre businkas, guamakas, sehiucos, kogües y residentes en Marokaso (Setkúa) y cercanías.” (Isaacs, 1881, p. 24).

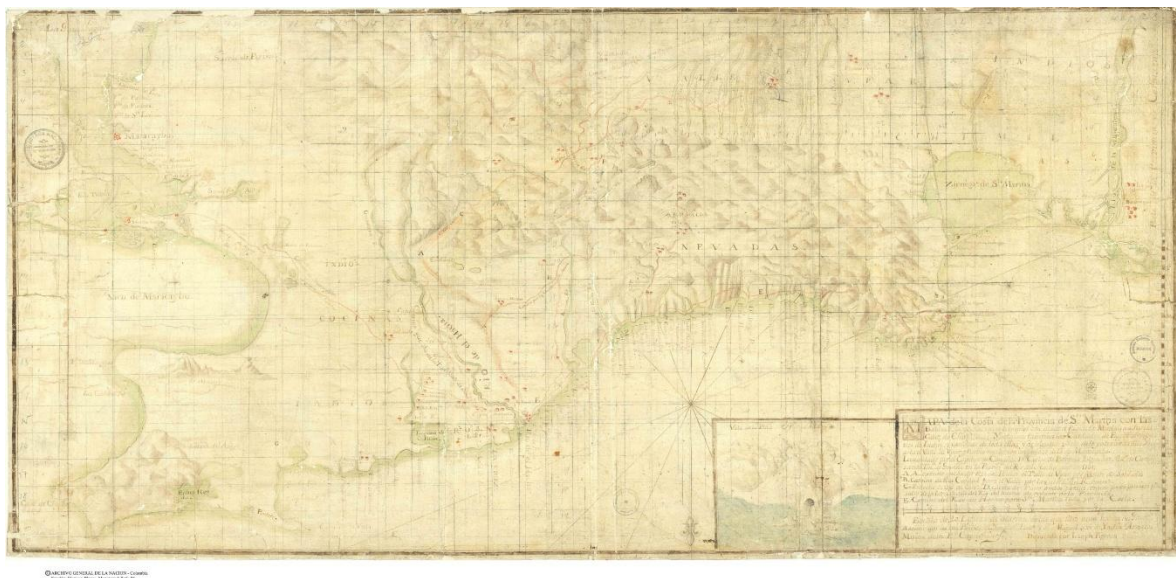
Isaacs advierte que se incurre en el error de englobar a todas estas tribus bajo el nombre de Ikus, aruacas, aurohuacos o aruacos, una denominación que ninguna de ellas adoptó, atribuyéndose únicamente por la falta de información precisa tanto por parte de los conquistadores como de los gobiernos posteriores. De acuerdo con esto y refiriéndose al alférez José Nicolás de la Rosa, describe como tal vez motivado por la búsqueda mítica de El Dorado en la región Tairona, propuso una etimología singular para la palabra “Aurohuaco”. Según su interpretación, este término significaba en castellano “oro escondido”, ya que consideraba que la Sierra Nevada constituía un auténtico Potosí para la costa, dado su abundante oro, plata, cobre, plomo y variedad de piedras preciosas (Isaacs,

1881). Hasta en la cartografía colonial se podía identificar la zona poblada por los indígenas con el apelativo de Ikus. Así se podía identificar en un mapa del año 1731 elaborado por Joseph Figueroa en donde se identifica:

La costa de la provincia de Santa Marta con las bahías, ríos y sitios, cuyos términos son desde el río de la Magdalena hasta el cabo de Chichibacón. Las ciudades españolas, pueblos de indios y caminos de toda ella y de alguna parte de lo interior de dicha provincia hasta el Valle de Upar y Pueblo Nuevo con un pedazo de la de Maracaibo (Archivo General de la Nación de Colombia, 1731).

Figura 23.

Provincia del Magdalena



Fuente: Joseph Figueroa, Delineante. Archivo General de la Nación de Colombia (1731)

De acuerdo con Jorge Isaacs (1881) el presbítero Antonio Julián tampoco se quedaba atrás en sus afirmaciones, sugiriendo que los Aruacas del Orinoco eran en realidad los mismos Aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, los cuales, en busca de refugio al igual que los caribes de la Provincia, habrían abandonado sus tierras natales. Según Isaacs, este tipo de planteamientos evidenciaba una ingenuidad poco encomiable de aquellos autores.

Isaacs, al retomar los argumentos de Felipe Pérez, quien fundamentó su informe en los estudios del ingeniero John May, sostiene que este último elaboró una descripción de la Sierra Nevada de Santa Marta que dista considerablemente de la realidad. El fragmento seleccionado revela cómo Pérez, alineado con la visión de May, invisibiliza a los habitantes originarios de la región y legitima la migración y colonización expansiva de europeos, basándose en supuestas condiciones físicas y climáticas favorables de la Sierra Nevada. En este aspecto, Jorge Isaacs más allá de abrazar la posibilidad de concebir la colonización de la SNSM insistía en la oportunidad de seguir continuando la obra civilizatoria a los “salvajes” que en este caso perdió fuerza en la colonia a medida que los ibéricos dejaron de hallar oro en la región, lo que disminuyó su interés en continuar con el proceso de conversión y colonización (Isaacs, 1881).

Tomando como referencia los aportes del geógrafo británico Frederick Simons (1881) quien escribió el artículo titulado “On the Sierra Nevada of Santa Marta and its Watershed (State of Magdalena, U.S. of Colombia)”, donde se realiza una detallada descripción geográfica de la SNSM y sus alrededores, cabe resaltar que, aunque sus relatos apenas mencionan el periodo de la colonización española, se describe el impacto de esa época: numerosos lugares que identifica en sus relatos apenas conservan las ruinas de antiguos asentamientos indígenas, evidencias claras del efecto de la conquista y colonización en la región.

En su recorrido por la ciudad de Santa Marta, el autor describe cómo, en los alrededores, encontró vestigios de pequeñas aldeas que, según él, estuvieron habitadas por los pueblos indígenas antes de la conquista ibérica. Se identifican lugares como Taganga, Bonda, Masinga y Mamatoco, asentados sobre el río Manzanares y Gaira, a lo largo de seis millas de la costa. Cerca de Masinga aún se pueden observar los antiguos caminos contruidos por los indígenas, los cuales siguen la orientación de las montañas. En palabras de Simons:

Están hechos con piedras de granito de gran tamaño, maravillosamente unidas y eslabonadas por muchísimas millas, subiendo y bajando las colinas hasta terminar en una gigantesca escalera. Vuelven a aparecer estos mismos caminos cerca del antiguo pueblode Jirocasaca, que ya no existe. También hay un camino parecido, pero de inferior tamaño y condiciones en el trayecto de Santa Marta a Minca. Los restos de ese camino antiguo, aún se conservan y sirvieron para arreglar el camino nuevo, que se dice, fue hecho por negros esclavos (Simons, 1881,p. 17).

De acuerdo con Simons, los vestigios de estas ruinas pudieron ser de los Tayronas, nombre utilizado por los conquistadores españoles para denominar a los habitantes de la Sierra (Simons, 1881). Este breve pasaje evidencia la ocupación ancestral Tayrona y la relación profunda de los antiguos pobladores con el territorio, así como el despojo sufrido por estas comunidades a raíz de la conquista española.

Los primeros contactos entre pueblos indígenas y colonizadores marcaron el inicio de transformaciones territoriales, sociales y políticas cuya repercusión sigue vigente. Mientras que Eliséé Reclus (1869) concibió la SNSM como espacio sagrado y misterioso, las fuentes coloniales y misionales de los siglos XVII y XVIII la representaron como un lugar poblado por salvajes a quienes debían evangelizar. Por esta razón, los misioneros religiosos fundaron pueblos con nombres cristianos. El modelo de organización territorial colonial en la SNSM intentó reproducir la concentración de población indígena, como en la Nueva España, y conforme avanzó la colonización religiosa se fundaron pueblos misionales como San Sebastián de Rábago, con denominaciones cristianas que sustituyeron a las originales (Naranjo, 2022).

En este mismo sentido, cuando Reclus describió sus diálogos con algunos pobladores de la ciudad en Santa Marta, se sorprendió al escuchar que en la SNSM no había habitantes. Él les preguntaba si los pueblos estaban desiertos y las respuestas enfatizaban en que no había “gente”, solo “chinos”. Esta aparente contradicción intrigó al narrador, quien investigó y descubrió que, en la percepción de los residentes únicamente ellos tenían el derecho a ser considerados “gente”, mientras que a los indígenas de las montañas se les negaba la categoría de personas y se les llamaba “chinos”(Reclus, 1869).

De acuerdo con Reclus, al igual que ocurrió con el término “indio”, el nombre “chino” fue impuesto originalmente por los primeros conquistadores europeos a los pueblos indígenas americanos, reforzando la convicción española de que habían llegado a las costas orientales de Asia. Cristóbal Colón, por ejemplo, estaba convencido de que las costas de Veraguas se encontraban cerca del Ganges y que Cuba era la isla de Japón (Cipango), mientras que la Tierra firme era una península de la vasta y misteriosa tierra china, identificando así a los habitantes nativos como “chinos” o “indios”. En la incertidumbre, terminaron dándoles ambos nombres: el de “indio”, que sería adoptado en Europa, y el de “chino”, que persistió en Sudamérica hasta el presente (Reclus, 1869).

Según Reclus, durante mucho tiempo, los castellanos se negaron a reconocer a los indígenas como seres humanos, tratándolos más como bestias. Los negros traídos de África tampoco fueron inicialmente considerados con dignidad, pero, tras las mezclas raciales y la abolición de la esclavitud,

blancos y negros y especialmente los mulatos, reconocidos por su capacidad de asimilación consolidaron una posición social como “gente”. Los indígenas, en cambio, permanecieron marginados en los valles montañosos y quedaron excluidos socialmente, reducidos, a los ojos de los demás, a la categoría de “ninguno”(Reclus, 1869).

Los “Aruacos” se vieron pues obligados a desplazarse de su territorio a causa de la conquista española. El extenso dominio que antes controlaban quedó reducido a una pequeña porción de terreno en las zonas altas de la SNSM. Se menciona que, en épocas anteriores, poseían amplios conocimientos sobre los metales y gozaban de riqueza, mientras que, en la época del escrito, vivían en condiciones de pobreza. Los indígenas, al ser nuevamente atacados por los españoles, terminaron por rendirse ante la superioridad de la disciplina y las armas de fuego de los europeos. Es probable que su retirada hacia las zonas montañosas más apartadas les permitiera, al menos en parte, evitar la completa exterminación (Reclus, 1869).

En el tiempo en el que Reclus visitó la SNSM ya se podían identificar algunas relaciones entre los indígenas sometidos al régimen colonial y los colonos españoles. En este caso, Reclus relató como pudo conocer a un cacique “Aruaco” quien en el territorio vestía con manta y en la ciudad con pantalón. Al establecer el comercio con los españoles logró edificar el pueblo de San Antonio (Reclus, 1869).

De acuerdo con Estanislao Zuleta (1973), las instituciones coloniales establecieron las bases para el desarrollo de la producción agrícola, permitiendo el surgimiento de estructuras sociales y económicas que perduraron más allá de la época colonial. La conquista, lejos de ser una empresa exclusivamente estatal, se configuró como un proyecto privado que involucraba activamente a particulares en la apropiación y explotación de los territorios indígenas.

El entramado de la sociedad colonial estuvo soportado por diferentes formas de propiedad de la tierra, combinando latifundios, medianas propiedades y minifundios. La adjudicación de la tierra como propiedad privada trajo consigo la dinámica de explotación del indígena como siervo, pues se consideraba que sin la fuerza de trabajo indígena la tierra carecía de productividad (Zuleta, 1973, P. 18).

En este contexto, la encomienda⁴⁵ se constituyó en el mecanismo central mediante el cual los indígenas debían pagar tributo a la corona española o a sus representantes locales. Dichos tributos se establecían por la vida de los indios y la de sus descendientes, comprometiendo a los encomenderos a velar por el bienestar espiritual y material de los encomendados, así como por la defensa y el poblamiento de las provincias asignadas (Zuleta, 1973).

Junto a la encomienda, la mita y el repartimiento de indios funcionaron como sistemas de trabajo forzado que estructuraron la economía colonial. En contraposición, el resguardo representaba el espacio comunal protegido, un globo de tierra inalienable que era administrado y gobernado de manera autónoma por el cabildo indígena. Esta institución permitió que las comunidades indígenas mantuvieran una autoridad propia y gestionaran la distribución de tierras según sus normas internas, preservando, al menos parcialmente, sus formas de organización frente a las presiones coloniales (Zuleta, 1973). Cabe destacar que esta figura territorial no se instituyó en la SNSM durante el régimen colonial (Serge, 2005).

Continuando con la descripción de la transformación social, política, cultural y económica provocada por la colonización española, David Luquetta y Antonio Vidal (2015) identificaron cómo los españoles, al trazar nuevas fronteras de diferenciación entre lo civilizado y lo salvaje, reconfiguraron radicalmente el espacio y las relaciones en el territorio. Este proceso se intensificó especialmente durante la segunda mitad del siglo XVIII, con la implementación de las reformas borbónicas. Bajo estas políticas colonizadoras, la intervención foránea ibérica se consolidó a partir de la pacificación, la evangelización y el dominio territorial, transformando profundamente las formas en que los indígenas se relacionaban con su entorno. Este avance se concretó en la fundación de poblados españoles y la apertura de caminos estratégicos, destinados a asegurar el tránsito comercial desde el río Magdalena hacia otras regiones, consolidando así el control y la reorganización del territorio.

De acuerdo con Vidal y Luquetta, los españoles realizaron varios intentos de expansión de la frontera agrícola en la SNSM, que incluyeron la apertura de nuevos caminos sobre territorios indígenas para facilitar el tránsito de mercancías. En este proceso, se fundaron “22 pueblos y caseríos libres” (Vidal & Luquetta, 2015, p. 42), consolidando así la ocupación colonial y la reorganización del espacio a favor de la economía dominante.

⁴⁵ La figura de la encomienda se erige como el fundamento del neofeudalismo americano, donde el señor adquiría derechos sobre la tierra y las personas, pero estaba exento de deberes significativos, mientras que el indígena era despojado de derechos y sobrecargado de obligaciones (Zuleta, 1973, p. 19).

En el caso del pueblo indígena reconocido como Chimilas, la intervención foránea se enfocó principalmente en la apertura y protección de caminos, más que en la posesión de tierras o en procesos de evangelización. Las campañas colonizadoras incentivaron mucho más la movilidad de los indígenas. Si bien no se registraron enfrentamientos, los españoles transformaron el territorio mediante la apertura de nuevas rutas comerciales, reconfigurando así el espacio en función de sus intereses económicos (Vidal & Luquetta, 2015).

Durante el siglo XVIII, los pueblos nativos se vieron forzados a adoptar elementos culturales traídos por los colonizadores, especialmente la religión. A partir de esta situación, surgieron nuevas distinciones dentro de la población indígena: por un lado, aquellos que aceptaron la religión y colaboraron en las campañas de evangelización y persecución; y por otro, los considerados “salvajes”, quienes persistían en vivir en las montañas y eran vistos como necesitados de civilización (Vidal Ortega & Luquetta Cediel, 2015).

En este mismo sentido, la expansión de las fronteras agrícolas impulsó el proceso de mestizaje el cual se convirtió en proceso de intercambio cultural a través de la evangelización. En el caso del pueblo Chimila, la transformación territorial se materializó a partir del cambio de uso de la tierra, principalmente a través de la introducción de animales domésticos. Esta transformación alteró profundamente las relaciones que los Chimilas tenían con su entorno, pues su territorialidad no se basaba en la sobreexplotación, sino en procesos de relacionamiento respetuoso y equilibrado con el territorio. Con base en esto, al no reconocer a los Chimilas como seres humanos plenos ni atribuirles espiritualidad, los conquistadores les negaron toda religiosidad, desconociendo así sus saberes y las relaciones sagradas que mantenían con su entorno (Vidal Ortega & Luquetta Cediel, 2015).

El legado colonial se refleja tanto en la estructura territorial como en las dinámicas de poder que sentaron las bases del conflicto contemporáneo. Las condiciones impuestas por el régimen colonial establecieron una distinción entre lo civilizado y lo salvaje, fundamentada en el despojo territorial, la evangelización y la expansión de una frontera agrícola que, durante la colonia, no logró avanzar plenamente. Esto de algún modo protegió a los indígenas serranos, identificados en esta época como “aruacos”. La pérdida de sus tierras impulsó un proceso de readaptación con su entorno, dando lugar a nuevas formas de organización y de interacción con los agentes externos, principalmente los españoles. Más adelante se explicarán estas relaciones específicas con religiosos, colonos, actores armados y empresarios, quienes influyeron en la transformación de las maneras en que los (las) Ikus retomaron su vínculo con el territorio, el entorno y sus lugares sagrados.

4.2 La Misión Capuchina y la colonización campesina

El proceso de configuración territorial en Colombia ha estado íntimamente ligado a la formación del Estado y a las *dinámicas* socioeconómicas y culturales de sus regiones. Desde la colonia, las divisiones espaciales del territorio no solo obedecieron a criterios administrativos, sino también a la necesidad de controlar poblaciones, recursos y rutas comerciales. Las regiones han sido un componente constante en la historia del ordenamiento territorial colombiano, desde las antiguas provincias coloniales hasta los departamentos contemporáneos.

Durante el Virreinato de la Nueva Granada, la estructura político-administrativa se organizó en departamentos, provincias, cantones y parroquias, abarcando unidades como Cundinamarca, Cauca, Magdalena, Cartagena, Boyacá y Panamá, junto con provincias como Riohacha, Santa Marta, Antioquia, Popayán y Vélez. Estas divisiones fueron reflejo del poder local y de los intereses económicos de las élites regionales. La escasez de vías de comunicación y la dificultad de instaurar un mercado interregional limitaron la integración territorial, generando regiones autónomas con dinámicas sociales y productivas diferenciadas (Borja, 1996).

Con la independencia y el inicio de la primera república, Colombia se organizó en 22 provincias, expresando un fuerte regionalismo. Estas unidades fueron los primeros epicentros de la vida social, cultural y política del nuevo Estado. Sin embargo, la fragmentación heredada del periodo colonial persistió. En 1830 se identificaban zonas con distintas configuraciones étnicas y económicas: áreas de concentración indígena (como el altiplano cundiboyacense y la Sierra Nevada de Santa Marta), zonas de población mestiza en el eje Socorro–Pamplona, regiones mineras y de esclavitud en el occidente, y los llanos orientales, vinculados a la ganadería y la frontera agrícola (Borja, 1996).

La disolución de la Confederación Granadina acentuó la fragmentación regional, generando más de treinta formaciones provinciales. Estas expresaban la hegemonía de las clases dominantes regionales y sus intentos de control territorial. El ordenamiento territorial fue, desde entonces, una expresión de poder político y económico, donde las regiones sirvieron de base para proyectos estatales y de élites familiares.

Durante el siglo XIX, el Estado del Magdalena y la Sierra Nevada de Santa Marta adquirieron un papel central. La descripción del paisaje de la Sierra con sus bahías, montañas y selvas, no solo evocaba su riqueza natural, sino también su potencial de explotación. En 1871, el Estado Soberano del Magdalena cedió al gobierno nacional los territorios de la Nevada y los Motilones, bajo objetivos civilizatorios y económicos: la “reducción” de pueblos indígenas, el fomento de la inmigración extranjera y la apertura de zonas de poblamiento. En 1873, bajo la prefectura de Vicente Maestre, se

consolidaron políticas de control religioso y administrativo sobre dichos territorios (Pumarejo y Thomas, 2003).

La Constitución de 1886 representó un punto de inflexión al abolir los Estados Soberanos y reemplazarlos por departamentos, fortaleciendo el centralismo político. Antioquia, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Panamá, Santander y Tolima se convirtieron en los principales departamentos del país, mientras que los territorios nacionales fueron integrados bajo nuevas denominaciones. Para 1905, Colombia contaba con 34 departamentos, 95 provincias, un Distrito Capital y diversas intendencias y comisarías, como La Guajira (Borja, 1996).

A lo largo del siglo XX, el país transitó hacia una estructura territorial más simplificada, centrada en departamentos, municipios y distritos municipales, con la desaparición progresiva de las provincias. En 1967 se creó el Departamento del Cesar, reflejando la adaptación del Estado a nuevas dinámicas poblacionales y económicas. Así, la estructura territorial actual compuesta por nación, departamento y municipio es el resultado de una larga evolución institucional que combina herencias coloniales, políticas centralistas y procesos de expansión estatal hacia las periferias (Borja, 1996).

Frente a este fenómeno, en el que la producción estatal del espacio y el ordenamiento territorial se articularon en torno a la instauración de una estructura de gobierno específica y un modelo económico determinado, la religión y las políticas de colonización inducida funcionaron como instrumentos fundamentales para ejercer dominio sobre aquellas regiones consideradas como territorios salvajes (Serje, 2005). De este modo, el arribo y consolidación de la misión de los hermanos menores Capuchinos en la SNSM, así como el auge de intentos de proyectos de colonización, determinaron la estrategia de vincular estos territorios aislados y de fronteras a las dinámicas políticas, sociales, culturales y económicas de los centros urbanos y sus redes económicas.

Cabe destacar, que en la SNSM la colonización inducida no tuvo un auge representativo, más bien, este fenómeno se consolidó por causa de la violencia política a inicios del siglo XX y en la década de 1940, en donde un sin número de familias provenientes principalmente del departamento de Santander tuvieron que desplazarse forzosamente, asentándose posteriormente en la SNSM (Viloria-de-la-Hoz, 2018).

De acuerdo con Joaquín Viloria de la Hoz (2018), a finales del siglo XIX se inicia una lenta expansión de la frontera agrícola en la Sierra Nevada con el objetivo de reducir y controlar a los indígenas chimilas, asentados entre el río Magdalena y el valle de Upar. Para lograr este fin, Francisco del Campo, teniente gobernador de Valledupar en 1747, propuso el traslado de los chimilas a los pueblos de San Sebastián y Atanquez. San Sebastián de Rábago fue fundado en 1750 por el padre

Silvestre Labata, en colaboración con el maestro de campo José Fernando de Mier y Guerra. De acuerdo con Viloria, en esta región se refugiaban los chimilas después de atacar las poblaciones españolas situadas entre el valle de Upar y el río Magdalena. Con base en esto, a finales del Siglo XIX se consolidó la colonización y evangelización en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, “ las primeras familias que iniciaron la colonización fueron los “Cotes, Mestre, Villazón y Baute (1865-1885), en las inmediaciones de Valledupar, San Juan del César y Villanueva” (Viloria-de-la-Hoz, 2018, p. 30).

En los denominados pueblos de indios, los capuchinos promovieron el cultivo de caña de azúcar en las zonas bajas y trigo en las partes altas, además de la cría de ganado vacuno, caprino y lanar. Es probable que durante esta época también se haya iniciado el cultivo de café en la zona media de la Sierra, pues se tiene certeza de la presencia de los misioneros capuchinos en esta región desde finales del siglo XVII (Viloria-de-la-Hoz, 2018).

Según Viloria, pese a que los capuchinos fueron expulsados tras la Independencia, en 1887 se firmó el Concordato de misiones con la Santa Sede bajo el gobierno de Rafael Núñez. En 1888, a solicitud del obispo de Santa Marta José Romero, arribaron al departamento del Magdalena los primeros misioneros capuchinos. El gobierno les encargó la evangelización y educación de las diversas comunidades, integrándolos a la economía regional de las colonias agrícolas, pues el modelo económico proyectado para estas comunidades giraba en torno a estas actividades. Posteriormente, en 1899, el padre José Valdeviejas presentó al gobernador del Magdalena un proyecto de colonización inducida en la Sierra Nevada con población española asentada en Santander, iniciativa que fue frustrada por el estallido de la guerra de los Mil Días, la cual desencadenó un prolongado periodo de violencia en el país(Viloria-de-la-Hoz, 2018).

Las tierras ubicadas en las inmediaciones de la SNSM, especialmente en el ala suroriental donde se encuentra Valledupar, se convirtieron en un objeto de interés para los desplazados afectados por la violencia generada en el marco de la Guerra de los Mil Días, así como para la población campesina proveniente del interior del país, quienes conocían y convivían en el contexto del latifundio y la expansión de la frontera agrícola, la cual en estos casos se vio limitada por la agudización de la violencia. Entre 1905 y 1925 se confirmó que esa primera ola migratoria aportó unos 20,000 nuevos habitantes a la heladera de la SNSM, lo que inició la constitución de las principales poblaciones cafeteras en el Cesar, como Pueblo Viejo y Atanquez (Barrera, 2014).

De acuerdo con Bastien Bossa y Kelly Johana Ariza (2022) el panorama para las(os) Iku cambió radicalmente a inicios del siglo XX cuando los colonos comenzaron a arribar a la SNSM desplazados por la violencia en sus regiones más precisamente por los impactos de la guerra de los mil días. El segundo acontecimiento que desestabilizó el orden social, político y económico de las(os) Iku fue el establecimiento de la misión capuchina en San Sebastián de Rábago (Nabusimake) en el año 1917 en donde posteriormente se estableció el Orfelinato de las Tres Ave Marías. Aunque los capuchinos ya habían estado presentes en la SNSM durante la Colonia, fueron expulsados tras la Independencia, a inicios del siglo XIX. Sin embargo, a finales de ese siglo, una nueva ola misional permitió su retorno a la región. En este contexto, el naciente Estado colombiano solicitó la intervención de misiones religiosas españolas en los llamados territorios “salvajes”, con el objetivo de integrar a los pueblos indígenas a la nación colombiana basada en valores católicos.

En búsqueda de educación se instauró la misión religiosa de los capuchinos. La incursión de los capuchinos en San Sebastián de Rábago se originó a partir de una comisión Iku que viajó a Bogotá en el mes de noviembre de 1916, para entrevistarse con el presidente de la Republica José Vicente Concha. Esta comisión solicitaba educación para sus hijos y planteaba reclamos respecto a la destitución del comisario de policía o corregidor, Adolfo Antonio Garavito nombrado por los capuchinos. Posteriormente, el Estado del Magdalena expidió el Decreto 68 del 24 de noviembre de 1916, con el objetivo de brindar algún tipo de protección a los indígenas. Sin embargo, dicho Decreto fue interpretado por los capuchinos como un respaldo a sus decisiones, ya que estipulaba que los corregidores debían ser indígenas, pero sujetos a la aprobación de los misioneros.

En un documento expedido por el Vicariato Apostólico⁴⁶ de la Guajira (1915) se refieren al orfelinato de La Sierrita, y, dado que data de 1915, no es posible confirmar que aluda específicamente al orfelinato de las Tres Ave Marías en San Sebastián de Rábago. No obstante, la narrativa se centra en argumentar que, a través del orfelinato, los niños indígenas dejarán de creer en supersticiones y espíritus, enfocándose en el trabajo y en el cumplimiento de sus labores. Además, se establecía que existía un reglamento que debían seguir rigurosamente, especialmente en lo relativo al cumplimiento de horarios estrictos para las actividades de enseñanza y trabajo: “ en la institución del orfelinato los indios se instruyen en el cuidado de sus hijos, alimentación, enseñanza, arte, agricultura” (Vicariato Apostolico, 1915).

⁴⁶ Un Vicariato Apostólico es una jurisdicción eclesiástica misionera creada por la Santa Sede en territorios donde la Iglesia Católica aún no está suficientemente organizada como para constituir una diócesis. Está a cargo de un vicario apostólico, generalmente un obispo titular, que ejerce la autoridad del Papa en esa región mientras se consolida la estructura eclesiástica local (Iglesia Católica, 1983).

De acuerdo con esto, la intervención de la misión capuchina materializada a través de los orfanatos imponía un reglamento que los niñas y niños debían cumplir. Tenían tiempos definidos para labores cotidianas, levantándose a las cinco de la mañana, hacer el aseo, escuchar la santa misa, ejecutar los primeros oficios, comenzar sus estudios y hacer los ejercicios de lectura-escritura. Por tanto, las niñas se enfocaban en las tareas de casa, donde arreglaban los dormitorios, el comedor y cuidaban la ropa, mientras que los niños se dedicaban a la confección de sombreros.

En este documento, los argumentos descalifican las creencias indígenas, considerándolas superficiales y falsas. En consecuencia, justificaban la necesidad de establecer orfanatos como instituciones destinadas a apartar a niñas y niños de esas prácticas consideradas supersticiosas y “salvajes”.

Estos indios son supersticiosos en sumo grado, de tal manera que el acontecimiento más insignificante entre ellos es atribuido a espíritus invisibles. Sus creencias y ceremonias religiosas son un remedo de las prácticas y sacramentos de nuestra religión. Tienen un jefe superior y determinado que suele ejercer la función de sacerdote y médico y a quien nadie puede contradecir. Este jefe se llama el mama: en su carácter de sacerdote bautiza, confiesa y casa, pero con ceremonias enteramente paganas y condenables; y como médico atiende a los enfermos y los cura, cuando puede, con diferentes hierbas cuyas propiedades ellos conocen muy bien. A pesar de esto el mama admite las doctrinas que los misioneros predicán a los indios, y el mismo se esfuerza en que sus vasallos reciban los sacramentos del bautismo, confesión y comunión, según nuestro rito católico. Tienen sus patronos y anualmente los festejan asistiendo a los actos de iglesia y en correcta formación a la procesión. En la última visita pastoral que se practicó a los indios de San José de Ataquez, se utilizaron unos 20 niños y se celebraron 14 matrimonios católicos. Muy difícil ha sido hasta el presente desarraigar del corazón de estos pobres indios sus supersticiones y falsas creencias, pero con la institución de orfanatos por los cuales se separa el Niño del padre por todo el tiempo de su educación, es más fácil formarlo en las verdaderas creencias y disponerlo para que toda la fuerza de su inteligencia y voluntad, bien dirigidas, entre por los caminos de la verdadera civilización (Vicariato Apostólico, 1915, p. 10-11).

La defensa de la institución del orfanato promovida por los capuchinos se concebía como el único mecanismo capaz de llevar a cabo la misión evangelizadora, la cual como se ha descrito con anterioridad buscaba insertar a las(os) indígenas en el mundo civilizado, distanciándolos completamente de las supersticiones y enfocándolas(os) en los buenos oficios establecidos para los

hombres y mujeres. En otro reporte, el misionero franciscano capuchino José de Vinalesa (1952), además de hacer una descripción geográfica, y etnológica de los Ikus en San Sebastián de Rábago, describe algunos aspectos sobre el orfelinato de las Tres Aves María localizado al suroeste de la población en una colina . El internado fue construido para albergar a niños y contaba con una capacidad para cien personas , “esta obra fue creada por el gobierno nacional, a solicitud del Excelentísimo Señor Vicario Apostólico de la Guajira”, y se sostiene gracias al apoyo del gobierno, la misión y otros auxilios externos” (Vinalesa, 1952,p.25).

Figura 24.

Orfelinato de las Tres Ave Marías



Fuente: Archivo Provincial RR PP Capuchinos, Valencia, España (n.d.)

Vinalesa sostiene que los indígenas se matriculaban voluntariamente y se adaptaban progresivamente al reglamento del orfelinato. Según su versión, las(os) niñas(os) podían recibir visitas y, con frecuencia, se les otorgaba permiso para ayudar a sus padres. Además, afirma que estos colegios funcionaban como escuelas de trabajo agrícola, y que la enseñanza impartida a los estudiantes indígenas se ajustaba al pensum oficial. En este sentido, no se le prohibía a las(os) niñas(os) hablar su lengua materna, aunque se insistía en el uso del castellano, “ “las indiecitas internas, trabajan en preparar

la comida, confeccionar, lavar y remendar ropa y en hilar y tejer mantas de lana” (Vinales, 1952, p. 26).

Figura 25.

Niñas y Niños Iku en el orfelinato de las Tres Ave Marías



Fuente. Archivo Provincial RR PP Capuchinos, Valencia España (n.d.)

Vinales describe la infraestructura del orfelinato de las Tres Ave Marías en San Sebastián como una edificación compuesta por dos alas: una destinada a las niñas y otra a los niños, ambas separadas por la iglesia y por un patio interior. Tenían una fábrica de ladrillos y tejas, también talleres de carpintería. Contaban con una planta hidroeléctrica. En este caso, los alumnos realizaban los diferentes trabajos de construcción.

Esta región de san Sebastián está civilizada casi completamente. Del internado han salido casi un centenar de matrimonios, de Ikus, los cuales viven en sus propias casas, al estilo de los civilizados; hablan el castellano y son la mejor base para la aculturación de los indios (Vinales, 1952, p. 26).

Múltiples visiones sobre la misión y primeras reclamaciones Iku. Ante estas descripciones, se conocen otras visiones relacionadas con la instauración del orfelinato capuchino en San Sebastián de Rábago. Con respecto a esto, se reseñaron algunos de los efectos que la intervención

religiosa trajo consigo en la educación, la espiritualidad y la estructura social en el territorio Iku. De acuerdo con los relatos del etnógrafo, lingüista y explorador sueco Gustav Bolinder (1925) el panorama que pudo observar la primera vez que visito San Sebastián de Rábago en el año 1915 cambio considerablemente en el año 1920, a partir de las acciones desplegadas por los misioneros capuchinos.

Figura 26.

Grupo de mujeres en San Sebastián de Rábago (1915)



Fuente. G. W. Bolinder (1915)

En sus argumentos, Bolinder consideró necesario el arribo de los misioneros al territorio Iku, principalmente para frenar los abusos cometidos por los colonos de Pueblo Viejo y reducir el consumo de licor, ya que los colonos solían endilgarles deudas a los indígenas mediante la venta de aguardiente. Se narra, además, cómo algunos indígenas Iku viajaron a Bogotá en busca de educación y allí conocieron al padre Anastasio, quien posteriormente llegó a Pueblo Viejo para cancelar las deudas contraídas entre indígenas y colonos por el consumo de alcohol. De acuerdo con Bolinder, los misioneros habían logrado resguardar a los niños indígenas en el orfelinato, “allí ellos trabajan y tienen mucho que hacer en los oficios domésticos y en el cultivo del campo. Seguramente se encontrarán bien preparados para la lucha por la existencia. Pero, la vida india se acabó para siempre” (Bolinder, 1925, p. 2).

Figura 27.

Los niños del orfanato de las Tres Ave Marías en San Sebastián de Rábago (1920)



Fuente. G. W. Bolinder(1920)

El espacio se transforma en función de las acciones de los capuchinos quienes incentivaron la práctica agrícola con la siembra de papa. Según Bolinder el territorio Iku se transformó para bien gracias a los misioneros capuchinos quienes fortalecieron los cultivos e introdujeron el pastoreo. Ocuparon a los hombres en los oficios del campo y a las mujeres en el tejido y cuidados del hogar:

La labor práctica ejecutada por los frailes es entretanto grandiosa. Han rozado los alrededores de la población y sembrado allí trigo, papas, frijoles, habas, coles y casi todas las especies de verduras conocidas en nuestros mercados. Además, crían caballos, ganado y grandes rebaños de ovejas. Los niños trabajan en los campos, las niñas en la cocina o en los jardines, pero todos van en la escuela. Se han hecho la cuenta de que dentro de unos años podría sostenerse a sí misma (Bolinder, 1925, p. 3).

Durante esta visita, los Ikus observaban con recelo la práctica de la fotografía, pues les resultaba extraño que un europeo mostrara interés por su cultura en el contexto de la misión. Por ello, Bolinder enfatizaba que estas fotografías debían servir para preservar la memoria de una cultura que, según la mirada occidental, estaba destinada a desaparecer. En sus palabras: “ hay que llorar que esta cultura demasiado pronto habrá encontrar su representación tan sólo en una película y una colección de museo” (Bolinder, 1925, p. 2).

Bolinder reconocía que los mamos a quienes equiparaba con brujos, continuaban practicando sus tradiciones y algunos indígenas manifestaban su inconformidad ante prácticas fijadas por los misioneros religiosos como el corte de cabello y la imposición de prendas como el pantalón (G. Bolinder, 1925). Estas reclamaciones comenzaron a ser recogidas por los líderes Ikus desde la década de 1930 en donde se destacaron sus alegatos a través de memoriales enviados al gobierno central, como el que enviaron en el año 1924 al presidente de la República⁴⁷.

De acuerdo con la denuncia, tras una acogida inicial favorable por parte de los misioneros, rápidamente surgieron tensiones y profundas inconformidades. Señalan que las prácticas educativas impuestas, especialmente en relación con el papel y el aislamiento de sus hijos en internados, no respetaban sus costumbres ni su vida familiar, y que las formas de castigo y control social resultaban ajenas y opresivas. Además, expresan su rechazo a la imposición del modelo medicinal occidental en detrimento de sus saberes tradicionales, así como al uso y expropiación de recursos para beneficio exclusivo de los misioneros. Estas experiencias reflejan una constante intervención sobre sus modos de vida, que generó resistencias y malestar dentro de la comunidad. De acuerdo con el memorial:

En los primeros días de su llegada nos trataban muy bien y esto nos hacía presentir mejores días y la esperanza de saborear las dulzuras de la civilización que ellos nos describían admirablemente pero que nosotros hemos mirado con recelo no por ella en sí misma sino por los medios que se empleaban para llevarla a los individuos de nuestra raza. Pronto empezamos a experimentar gran desagrado por las razones que vamos a exponer someramente: porque a nosotros nos gusta que las hijas mujeres se dediquen exclusivamente a las tareas del hogar y ayudarnos en las labores del campo y las monjas las dedican al aprendizaje de materias que, excepto la enseñanza religiosa ninguna otra les sirve para nada en el curso de la vida-, porque a nuestros hijos varones los tienen sometidos a un internado tan rígido y riguroso que no nos permiten visitarlos, ni podemos verlos en ninguna época después de entrar al establecimiento, y solo sabemos de ellos cuando por causa del trato que se les da se ven en el caso de fugarse del establecimiento y llaman a sus padres para notificarles multas de 12 hasta 20 pesos, multas que por falta de dinero tenemos que pagar con frutos de la Tierra o con los animales que empleamos en nuestras labranzas; porque los hijos varones una vez que se creen aptos para la vida civilizada se alejan de sus padres y se va extinguiendo la raza, con gran dolor nuestro; porque cuando alguno de nuestros hijos se ve precisado a fugarse, los padres son reducidos a

⁴⁷ El Memorial de los indígenas Ikus (1924) se encuentra reproducido en Bosa y Ariza Arias (2022).

prisión y atormentados a un cebo para obligarlos a denunciar el paradero del muchacho, lo que generalmente ignoran; porque habiendo aprendido nuestros antepasados el efecto curativo de muchas plantas y queriendo que nuestros hijos conserven estas tradiciones para curarse de sus enfermedades los misioneros no los impiden y desean que dichas plantas sean reemplazadas por drogas que a nosotros nos repugna. Hay más tiendas afueras del caserío tenemos un edificio en donde los médicos indígenas nos enseñan las propiedades de las plantas y el diagnóstico de las enfermedades esto también no lo impiden los misioneros; porque los animales empleados por nosotros para la labranza de las tierras al pasar a los predios de los misioneros son sacrificados por éstos y utilizada su carne en su exclusivo beneficio, y al reclamarles por esta determinación nos dicen que levantemos las cercas a mayor altura al contrario cuando somos nosotros los que sufrimos el prejuicio de sus animales, en lugar de sacrificarlo les volvemos a ellos con el ánimo de ser tratados de la misma manera; porque a pesar de tener un buen camino de san Sebastián a Valledupar, construido por nosotros, nos quieren imponer la construcción de otro camino con el objeto de beneficiar las propiedades de los misioneros situados en el camino que proyectan (Bosa y Ariza Arias, 2022, p. 34).

En un segundo memorial enviado por los Iku el año de 1931 al Presidente de la República, quien lo trasladado al Procurador de Misiones⁴⁸ (Indigenas de la Sierra Nevada, 1931), los líderes Iku denunciaron la intervención de los misioneros capuchinos en el territorio, quienes según esto raptaban a los niños a altas horas de la noche en compañía de los policías, quienes en este caso ya habían agredido a dos personas de la comunidad.

Para dar una idea fiel de lo que acontece y del modo de proceder contra nosotros basta citar un caso concreto ocurrido en san Sebastián, en los últimos días del mes de junio del año presente como a eso de las 12:00 de la noche se presentaron a la casa de los indígenas Felipe ramos algunos policías con el objeto de conducir a su hijo de 2 años al orfelinato de los padres capuchinos. El Niño se encontraba en los brazos de su madre llamada Arucua y naturalmente los padres tenían que oponer resistencia pues dispararon sobre ramos que afortunadamente no hicieron blanco pero que pueden verse a la hora que se quiera pues dividieron la puerta a pesar de ser esta de madera muy gruesa y fuerte a su esposa se le hirieron los brazos con las

⁴⁸ El procurador de misiones era el encargado de representar y gestionar ante las autoridades civiles y eclesiásticas los asuntos administrativos y legales de una orden religiosa, actuando como intermediario entre los misioneros y el Estado en temas de financiamiento, permisos y coordinación institucional (Canonicí, 1917).

bayonetas hasta que entregó a su hijo luego los 2 fueron encadenados y llevados presos a la población de pueblo viejo (Indígenas de la Sierra Nevada, 1931).

En este mismo sentido, los líderes Iku manifestaban que sus hijos no podían abandonar el orfelinato hasta cumplir los 20 años. Así mismo en el memorial se identificó el asesinato del mamo Adolfo Torres perpetrado por colaboradores de los misioneros, quienes venían persiguiendo a otras y la persecución a otras autoridades Iku. Ante las condiciones de vida impuestas, muchos se vieron obligados a abandonar San Sebastián de Rábago, aunque las fuerzas policiales los buscaron para hacerlos regresar (Indígenas de la Sierra Nevada, 1931).

Estas acusaciones evidenciaban las profundas transformaciones provocadas por la misión capuchina en la comunidad. Entre ellas, la retención de niños y niñas en el orfelinato sin el consentimiento de los padres, la persecución de autoridades indígenas, el cobro de multas y la imposición de castigos. Frente a estos hechos los indígenas exigían el cumplimiento por parte del presidente de la república de seis cláusulas:

Para terminar señores gobernantes concretamos nuestras peticiones en las siguientes cláusulas y os pedimos toda vuestra ayuda para conseguir su implantación: primero. Supresión de la misión colonizadora de los capuchinos. Segunda libertad para internar a nuestros hijos en el orfelinato cuando lo creamos conveniente y necesario. Tercera libertad de cultivar las tierras aboliendo los gravámenes y el trabajo. Cuarto independencia para los colonos campesinos e indígenas que se separen de la misión y libertad para crear sus propias organizaciones escuelas etc. Quinto abolición de las multas sin fundamento que se imponen constantemente y devolución de las tierras animales y frutos decomisados como mula. Sexto libertad para crear nuestras propias organizaciones (Indígenas de la Sierra Nevada, 1931).

Del mismo modo el líder Iku Vicencio Torres (1978), culpó a los misioneros capuchinos del asesinato de Mamo Adolfo Torres. En ese contexto, según este líder, los misioneros capuchinos se fueron apropiando de las tierras que los indígenas abandonaban al desplazarse hacia las zonas para evitar la retención de sus hijos por parte de los misioneros.

De acuerdo con Vicencio Torres, los misioneros capuchinos impusieron cambios significativos en la vida cotidiana de los indígenas, alterando su modo de vestir y cortándoles el cabello; a los niños los vestían como adultos, con pantalones que llegaban hasta las pantorrillas. Los capuchinos se mostraban reacios a enseñar las leyes relacionadas con el manejo del agua, prefiriendo inculcar las normas eclesiásticas. Además, rechazaban que los niños mantuvieran sus costumbres y castigaban con multas de diez centavos a quienes hablaran en su lengua. Entonces, Vicencio Torres narró su propia

historia, según su relato intentó salir del orfelinato debido al aburrimiento, pero fue perseguido, capturado y encerrado en un calabozo durante una semana. Estas situaciones ilustraban el nivel de control y represión ejercido por la misión capuchina sobre los niños indígenas. (Torres Vicencio, 1978).

Vicencio Torres (1978) afirmaba que el orfelinato había sido construido por los propios niños indígenas, quienes eran obligados a transportar el adobe y la leña en mulas, bajo la presión constante de los misioneros capuchinos. Ante todo, esto, y a pesar de recibir educación católica en el orfelinato, los niños continuaban visitando al mamo Adolfo Torres, quien les entregó el poporo, manteniendo así el vínculo con sus tradiciones.

Conforme a lo descrito, se puede evidenciar como la institución del orfelinato fue disruptiva en gran medida, ya que a través de sus prácticas desequilibraron el orden social establecido y la organización comunitaria Iku fundada en otro tipo de relaciones con su entorno. Los reglamentos de los misioneros capuchinos incidieron directamente en las prácticas familiares, las relaciones intergeneracionales y la permanencia de los niños en el territorio bajo condiciones ajenas a las tradiciones y decisiones de los padres.

A su vez, permitieron explicar cómo la presencia de la misión y sus políticas de “promoción humana” no solo alteraron la organización social y cultural indígena, sino que también propiciaron, a largo plazo, procesos de reivindicación orientados a la delimitación del territorio ancestral y a la expulsión de los misioneros religiosos. La imposición de nuevos valores, comportamientos y formas de disciplina incidieron en la transformación de relaciones sociales, concepciones de crianza y autonomía dentro de la comunidad indígena.

La colonización campesina . Cabe destacar como antes de la incursión de los misioneros religiosos capuchinos a San Sebastián de Rábago, ya se venían asentando colonos campesinos en la región por causa de la violencia. En este sentido, la intervención de la misión capuchina y los procesos de colonización campesina consolidaron nuevas formas de ocupación y transformación territorial.

Bajo este fenómeno, según Serge (2005), la colonización producida por la violencia partidista (de cara a 1940) estableció una fuerte economía basada en el café, el cacao y los frutales. Se destaca que el fortalecimiento del cultivo del café en estas regiones fue impulsado a partir de la intervención de entidades estatales como la Caja de Crédito Agrario y de gremiales como la Federación Nacional de Cafeteros(Barrera, 2014).

De acuerdo con Víctor Barrera, la bonanza del algodón en la región no solo se debió a la subida de precios internacionales, sino también a la gestión de Pedro Castro Monsalvo, quien, durante su paso por el Ministerio de Agricultura bajo la administración del presidente Mariano Ospina Pérez, impulsó en 1948 el financiamiento de este cultivo en la zona del Cesar. Las buenas conexiones de estas élites agrarias facilitaron la concreción de estos proyectos. Por ello, el cultivo de algodón se expandió en el pie de monte de la Sierra Nevada de Santa Marta, la serranía del Perijá, alrededor de los municipios de Valledupar, Codazzi, Becerril, San Diego y Chiriguana en el norte del departamento, y hacia el sur, en las zonas de Aguachica (Barrera, 2014, p. 244).

Barrera identificó una segunda oleada migratoria a principios de los años 1950, con las familias que arribaban de Santander, específicamente del Carmen y Ocaña, huyendo de la violencia partidista. Estas familias ingresaron a la región durante la bonanza algodонера. Este proceso de colonización continuó hasta 1985, año en que las tasas de crecimiento poblacional se regularizaron hasta 1993 (Barrera, 2014).

El líder Vicencio Torres, recuenta algunas de las historias de la relación entre los Iku y los colonos campesinos alrededor de los periodos de colonización descritos con anterioridad (a inicios del siglo XX y las décadas de 1940 y 1950). En este aspecto, expuso cómo los comerciantes llegaban hasta las casas de los indígenas para ofrecer todo tipo de productos, incluyendo ron de contrabando, estimulando situaciones de embriaguez que facilitaban intercambios desventajosos. En estos trueques, los indígenas llegaban a entregar machetes, herramientas y, en muchos casos, sus ovejas y ganado.

Según el testimonio de Vicencio Torres, los indígenas analfabetos adquirían productos de los comerciantes, quienes permitían el pago diferido, generando una deuda que, con el tiempo, se agravaba. Torres identifica que los comerciantes provenientes del poblado de Valencia de Jesús fueron llegando progresivamente a Pueblo Viejo, actualmente conocido como Pueblo Bello, y se internaron en el territorio Iku para ofrecer sus mercancías. En este contexto, los comerciantes inducían a los indígenas a consumir alcohol y realizaban intercambios inequitativos, aprovechando el estado de embriaguez para despojarlos de sus animales e incluso sus tierras (Torres Vicencio, 1978).

Estas descripciones fueron representadas en la película de Vidal Antonio Rozo (1964) reconocida con el nombre “El Valle de los Iku”. Si bien este filme resalta las acciones de los misioneros capuchinos en torno a la protección y evangelización de los Iku, quienes son presentados como supersticiosos y alcohólicos, reproduce algunas imágenes en donde se representa la relación comercial entre los colonos y los Iku. Según el continuo de escenas de esta película, los comerciantes al seguir alcoholizando a los Iku son bloqueados por los misioneros capuchinos. Cabe destacar, que

esta producción audiovisual salió a la luz en un momento en donde los líderes Iku ya venían denunciando lo que consideraban maltratos y excesos de los misioneros religiosos.

Figura 28.

Escenas de la producción audiovisual el Valle de los Ikus (1964)



Fuente. Rozo (1964)

Frente a la imposición de modelos rurales ajenos, las(os) Iku desplegaron estrategias de resistencia y adaptación, preservando ámbitos culturales fundamentales. De acuerdo con Bosa y Ariza, a pesar de estas dos intervenciones foráneas, la de los colonos y la de los misioneros capuchinos, los Iku han mantenido una resistencia constante. Esta lucha se manifestó en la organización de movilizaciones hacia ciudades como Santa Marta y Bogotá, con el objetivo de incidir directamente en la toma de decisiones sobre la SNSM. Asimismo, supieron tejer alianzas estratégicas con sectores externos, como los sindicatos agrarios del Magdalena, y fundaron nuevas comunidades en zonas altas o apartadas de la Sierra, buscando preservar su autonomía frente a las injerencias externas (Bastien Bosa; Kelly Johanna Ariza Arias, 2022).

Como se abordará más adelante, las reivindicaciones de las(os) Iku posibilitaron el reconocimiento legal de sus territorios y la expulsión pacífica y progresiva de la misión capuchina en 1982. Sin embargo, estos logros se vieron amenazados por el surgimiento del conflicto armado interno en la Sierra Nevada de Santa Marta desde la década de 1980, lo que introdujo nuevos actores con intereses en controlar el territorio como enclave estratégico para sus objetivos militares. Ante cada intervención externa, las(os) Iku generaron nuevas estrategias de defensa. Si bien la misión capuchina

y la colonización implicaron transformaciones directas en el territorio, pues intentaron modificar profundamente la identidad Iku, su vestimenta, lengua, organización social y relación con los mamos y los lugares sagrados, las(os) Iku demostraron la capacidad de sobreponerse y resistir a estas imposiciones, preservando elementos esenciales de su cultura y autonomía.

4.3 Conflicto armado interno y dinámicas de guerra en la SNSM y el Resguardo Iku⁴⁹

La intensificación de la violencia partidista⁵⁰ y la consolidación de grandes haciendas avivaron los conflictos agrarios, incentivando la aparición de los primeros movimientos guerrilleros en zonas como el Sumapaz y el sur del Tolima, donde persistían disputas por la titulación de tierras y existía una base campesina previamente politizada por agrupaciones como el Partido Socialista, el Partido Comunista y la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria UNIR del líder político Jorge Eliécer Gaitán⁵¹. Igualmente, la violencia abrió fronteras en regiones como los Llanos Orientales, el Magdalena Medio, los valles de los ríos Sinú y San Jorge, el sureste de Antioquia y otras áreas de estructura agraria consolidada (Medina, 2010).

El discurso estatal de reconciliación promovido durante el gobierno de Rojas Pinilla (1953-1957) buscó reconstruir zonas impactadas por la violencia, pero, como indica Medina, representó el cierre de la formación de un Estado-nación que amenazaba intereses de las élites regionales, quienes mantuvieron el control político y económico, promoviendo la creación de bandas armadas para perseguir campesinos y asesinar guerrilleros desmovilizados (Medina, 2010).

Posteriormente, bajo el Frente Nacional (1958-1974)⁵², la persecución continuó, llevando a que remanentes de la guerrilla retomaran la vía armada, ya convertidos en “bandoleros”. Medina sostiene que la constitución de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo FARC-EP se dio en un contexto marcado por la violencia, la dictadura de Rojas Pinilla y la instauración

⁴⁹ En este caso, se identifica como Iku, porque así se reconoció el Resguardo Indígena en la Resolución número 078 de 1983 emitida por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA.

⁵⁰ La violencia partidista en Colombia se refiere al periodo de enfrentamiento político y social entre liberales y conservadores, especialmente intenso entre las décadas de 1930 y 1960, caracterizado por masacres, persecuciones, desplazamientos y disputas territoriales que transformaron de manera profunda la vida rural del país (Sánchez, Gonzalo; Meertens, 1983).

⁵¹ Jorge Eliécer Gaitán fue un líder político colombiano del siglo XX, reconocido por su discurso antipoligárquico, su defensa de las clases populares y su papel central en la transformación del liberalismo; su asesinato en 1948 desató el Bogotazo y profundizó la crisis política nacional (Bushnell, 2007).

⁵² El Frente Nacional (1958–1974) fue un acuerdo político entre los partidos Liberal y Conservador para alternarse la Presidencia de la República y repartirse de manera paritaria los cargos públicos, con el fin de poner fin a la violencia partidista y estabilizar el sistema político colombiano. Este pacto, aunque redujo la confrontación bipartidista, también excluyó a otras fuerzas políticas y limitó la participación democrática (Pécaut, 2001).

del Frente Nacional, proceso que encuentra un paralelo con matices particulares en la formación del Ejército de Liberación Nacional ELN, inspirada en el triunfo de la revolución cubana (1 de enero de 1959) (Medina, 2010).

Como afirma Carlos Medina(2010), tanto las FARC-EP como el ELN deben ser comprendidas como actores políticos, pues sus prácticas y discursos están profundamente ligados al contexto histórico en el que emergieron. Las ideas políticas circularon en los territorios a través de estrategias de politización y vínculos familiares y comunitarios.

Durante su primera etapa (1960-1990), estas agrupaciones mostraron raíces locales o endógenas, articulando sus demandas a partir de necesidades específicas de las comunidades (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013). En el ELN, las fracturas internas dieron paso a diferentes corrientes ideológicas como: guevarismo, camilismo, marxismo-leninismo, maoísmo, teología de la liberación y sindicalismo. Estas ideas políticas, marcaron el accionar político-militar en diversas regiones: línea radical en Arauca; modelo partido-ejército-frente en Antioquia; y en el Magdalena Medio y nororiente, la influencia de la consigna: “El pueblo habla, el pueblo manda” (Medina, 2010).

De acuerdo con Medina, la identidad campesina de las FARC-EP surgió del apoyo del Partido Comunista Colombiano PCC y las movilizaciones de colonos campesinos entre 1920 y 1930. Su persistencia se explica por la evolución de esta generación de colonos en áreas como Sumapaz, Marquetalia, Caquetá y Putumayo. A partir de 1983, su dimensión militar y política se fusionó: la guerrilla se consolidó como “Ejército del Pueblo” mientras, junto a otros movimientos sociales (campesinos, indígenas, obreros), promovió la constitución de la Unión Patriótica UP, organización político-electoral que fue violentamente reprimida por el Estado colombiano y el paramilitarismo a fines de los años 80 (Medina, 2010).

La década de 1980 fue testigo de una diversificación del movimiento insurgente en Colombia, con el surgimiento y consolidación de organizaciones subversivas como el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Movimiento 19 de abril (M-19) y el Movimiento Armado Quintín Lame MAQL. El EPL, fundado a finales de los años 60 bajo la influencia del Partido Comunista Marxista-Leninista, centró sus acciones en regiones como Córdoba, Antioquia y el Urabá, adoptando estrategias de lucha campesina y politización rural (Pécaut, 1997).

Por su parte, el M-19, surgido en 1974 como respuesta al cuestionado proceso electoral de 1970, encarnó una propuesta política más urbana y nacionalista, buscando conquistar la opinión pública a través de actos simbólicos, la denuncia de fraudes y la reivindicación de la participación

política directa. El MAQL de raigambre indígena, emergió en el Cauca como respuesta a la exclusión y despojo que afectaban a las comunidades indígenas, articulando demandas políticas y territoriales desde las cosmovisiones propias (Pécaut, 1997; Tovar, 2005).

A raíz de la apertura política promovida por el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), estos grupos insurgentes participaron en negociaciones de paz y coordinaron su accionar a través de la creación de la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar. Este espacio permitió articular demandas comunes y fortalecer estrategias político-militares de todos los grupos insurgentes frente al Estado, posibilitando procesos de diálogo y acuerdos de cese al fuego que, aunque efímeros en algunos casos, representaron avances sustanciales para el reconocimiento de voces insurgentes y la apertura a la negociación política (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013; Pécaut, 1997).

Desde finales de la década de 1980 y comienzos de 1990, mientras el EPL, M19 y MAQUL iniciaban procesos de negociación con los gobiernos presididos por Virgilio Barco (1986-1990) y Cesar Gaviria (1990-1994), las FARC-EP y el ELN experimentaron una relación territorial más inestable, operando en zonas dominadas por la ganadería, monocultivos, cultivos de uso ilícito y explotación de recursos no renovables (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013).

Entre 1992 y 1995, el Estado impulsó acciones para desarticular la base social del ELN, forzando a la organización a escalar su proyecto político a niveles regionales y nacionales, debido a la persecución local. Para las FARC-EP, el avance estatal las obligó a reestructurarse e incrementar sus fuentes de financiamiento, recurriendo a la extorsión y el narcotráfico, lo que implicó la expansión territorial. No obstante, a diferencia de los narcotraficantes, las FARC-EP implementaron cierto control social e invirtieron en infraestructura con los recursos del comercio de los alcaloides (Medina, 2010).

Durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998–2002), se implementó un proceso de paz de gran escala con las FARC-EP, centrado en la denominada “zona de distensión” en San Vicente del Caguán. Sin embargo, este intento resultó fallido: aunque el gobierno retiró temporalmente la presencia militar en una vasta región y se lograron acuerdos iniciales, la guerrilla utilizó el periodo de diálogo para consolidar sus estructuras armadas y continuar con actividades ilegales. Esta situación provocó amplias críticas debido a la ausencia de avances concretos y, finalmente, desembocó en el reinicio de las hostilidades entre ambos actores (Romero Ayala, 2019).

Así, la expansión guerrillera buscó subvertir el orden regional vigente y fortalecer su base financiera. Este proceso avivó la disputa por la tierra, afectando intereses de terratenientes, empresarios y narcotraficantes, propiciando el surgimiento de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) en la década de 1990 (Rangel, Alfredo; Ramírez, 2005) . Esta nueva etapa de la violencia aumentó el desplazamiento forzado⁵³, el despojo y el confinamiento, afectando principalmente los departamentos de Antioquia, Cesar, Bolívar, Magdalena, Arauca, Cauca, Valle del Cauca, Caquetá, Putumayo, Nariño y Chocó (CNRR, 2010).

Durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), el modelo paramilitar se consolidó en las regiones, favoreciendo la inversión extranjera y la explotación de recursos minero-energéticos (De Nanteuil, 2016). Las FARC-EP respondieron con secuestros, atentados y asesinatos selectivos (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013). El desarrollo de la guerra redefinió el sentido del territorio, imponiendo una dinámica de confrontación militar por el poder político y económico regional, donde la implementación de políticas de desarrollo dependía de marcos legales que favorecían la industria extractivista y la militarización de los espacios estratégicos (Munera, 2012).

El control territorial pasó de manos del Estado a actores armados. Esta transformación se evidencia no solo en la redefinición de la ciudadanía. La población comenzó a ser catalogada como base social, auxiliadora, colaboradora o traidora. En este mismo sentido, se consolidó la materialización de una geografía del terror. Las víctimas comenzaron a relacionar algunos lugares con diferentes modalidades de violencia: asesinatos selectivos, masacres, enfrentamientos armados y ataques a bienes civiles (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013).

Tras el proceso de desmovilización de las AUC, que tuvo lugar principalmente entre 2003 y 2006 bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, surgieron nuevas estructuras armadas conocidas como “bandas criminales emergentes” o BACRIM (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013). Entre los grupos más destacados que emergieron se encuentra el Clan del Golfo, también denominado Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC), el cual se consolidó como el principal actor armado ilegal del país con presencia en varias regiones estratégicas, dedicándose al narcotráfico, la minería ilegal y diversas actividades delictivas (Pardo, 2021). De manera similar, en la SNSM han surgido organizaciones como las Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada (ACSN), las cuales han

⁵³ Según datos de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES), entre 1985 y 2013 se registraron 5.921.229 personas desplazadas (CODHES, 2013).

llenado el vacío de poder dejado por la desmovilización paramilitar, consolidando su control territorial y replicando lógicas de coerción sobre comunidades locales (Fundación Paz y Reconciliación, 2022).

Por otro lado, el proceso de paz entre las FARC-EP y el gobierno colombiano inició formalmente en 2012 bajo el mandato del presidente Juan Manuel Santos (2010-2018) y tuvo como sede principal la ciudad de La Habana, Cuba. Tras varios años de negociaciones, ambas partes lograron, en 2016, la firma de un Acuerdo Final que estableció compromisos en materia de desarrollo rural integral, participación política, solución al problema de drogas ilícitas, justicia transicional y desmovilización de los combatientes, entre otros puntos clave (CNMH, 2018). Este acuerdo representó un hito en la historia reciente de Colombia, permitiendo la transformación de las FARC-EP en un partido político legal y favoreciendo la desmovilización de sus miembros. No obstante, el proceso ha enfrentado retos significativos, especialmente en la implementación de los acuerdos y la persistencia de actores armados en diversos territorios (Arnson, 2017; F. González, 2021).

Origen, constitución y desarrollo del conflicto armado en la SNSM. Conforme a este breve contexto, debo destacar que el arribo de los actores armados a la SNSM respondió a factores históricos y estructurales, propiciando desplazamientos y rupturas en el tejido social. Según lo expuesto por Carlos Alberto Uribe (1993a), la SNSM experimentó significativos cambios a raíz de la economía ilegal que se fue consolidando en distintas etapas históricas. Inicialmente, la región estuvo marcada por prácticas de contrabando, especialmente de café y productos agrícolas, que sentaron las bases de una red social y comercial entre indígenas, colonos y traficantes. Esto fue posible gracias a la estratégica ubicación del Caribe y sus rutas de comercio informal.

Posteriormente, con la llegada de la bonanza marimbera en los años setenta y ochenta, el cultivo y exportación de marihuana hacia el mercado norteamericano se disparó en la región. Este fenómeno provocó una intensa transformación económica y social: comenzaron a generarse nuevos empleos y surgieron negocios que alteraron las dinámicas agrícolas tradicionales. Sin embargo, el aumento de la riqueza vino acompañado de mayor violencia y un refuerzo de la presencia militar, lo que deterioró la organización local y las formas previas de contrabando (Uribe, 1993a).

Tras el declive de la bonanza marimbera y el endurecimiento de la represión estatal, la actividad ilegal migró hacia el cultivo de coca y la producción de cocaína durante el final de los años 1980 y 1990. Al principio, la hoja de coca y los insumos llegaban de otros países, pero más adelante se establecieron cultivos y laboratorios en la zona. El control de estas rentas pasó a manos de nuevas figuras del crimen organizado y grupos armados, ejerciendo mayor presión sobre los pueblos indígenas serranos provocando conflictos cada vez más complejos (Uribe, 1993a).

De acuerdo con Víctor Barrera (2014), con el incremento de los cultivos de marihuana en el departamento del Cesar, emergió una nueva élite vinculada a economías ilegales, que comenzó a influir en los escenarios políticos locales, regionales y nacionales. Este grupo buscó ocupar los espacios de poder que la élite algodonera, en declive tras la caída de los precios internacionales del algodón, estaba dejando.

El análisis del conflicto armado en el Cesar revela que su origen no responde a una sola causa, sino a la confluencia de varios factores: en primer lugar, la crisis social, agraria y política del departamento; en segundo, ciertas reformas democráticas implementadas a nivel nacional; y en tercer lugar, las estrategias internas de las organizaciones armadas, centradas en el valor estratégico del territorio, especialmente la SNSM (Barrera, 2014).

En el año 1986, surgió en Pueblo Bello la Unión Patriótica UP, una plataforma política que aglutinó las demandas del PCC, la Coordinadora Obrera Campesina Popular y diferentes movimientos cívicos. Este partido político fue fruto de los acuerdos de paz entre el gobierno de Belisario Betancur y las FARC-EP. Sin embargo, poco después se desató una ola de persecución y violencia dirigida a sus líderes, especialmente durante el auge de la movilización social y campesina a finales de la década de 1980 (Barrera, 2014).

Para esta misma época, el proceso de paz con el EPL permitió la instalación de un campamento de paz en San Juan del César, favoreciendo indirectamente el fortalecimiento de otros grupos guerrilleros. Por su parte, grupos armados establecieron su base en la región de El Mamey, en la zona norte (departamento del Magdalena), donde controlaban cultivos de uso ilícito y participaban en el tráfico de cocaína liderado por Hernán Giraldo (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Frente a este escenario, tanto las FARC-EP como el ELN aprovecharon la crisis agrícola, los conflictos por la tierra y las decisiones políticas para afianzar su presencia en la región. El ELN, especialmente tras los reveses militares en otras regiones del país, y las FARC-EP, después de su séptima conferencia, reconocieron la importancia estratégica del corredor que conecta la SNSM con la serranía del Perijá. Mientras las FARC-EP ingresaron por el norte, buscando crear un corredor que articulase distintas zonas rurales, el ELN se enfocó en el trabajo político y la vinculación de la población campesina. Contrario a lo que sucedió en otras regiones, ambas guerrillas establecieron coordinaciones para enfrentar de manera conjunta al ejército y los grupos paramilitares (Barrera, 2014).

Las FARC consolidaron el Frente 19 en zonas rurales de Pueblo Bello, con presencia secundaria en El Copey, Valledupar y Bosconia, fragmentándose luego en los frentes 59 (hacia

La Guajira), 41 (recorriendo la serranía del Perijá y municipios rurales) y 37 (actuando en el centro del Cesar: Chiriguaná, El Paso, Curumaní, Astrea, Chimichagua, Pailitas y Tamalameque). Por parte del ELN, su presencia fue central entre 1992 y 2010. Con sus primeras incursiones desde finales de los setenta, el grupo realizó desplazamientos significativos desde Simití en el sur de Bolívar hasta la cordillera, enfocándose en el trabajo político con comunidades campesinas. El Frente Camilo Torres se consolidó en Aguachica y San Alberto en los ochenta, extendiéndose luego a Gamarra, González, Pailitas, Pelaya y San Martín con los frentes José Solano Sepúlveda y Armando Cádiz. Más tarde, los comandos se movieron hacia el norte creando el Frente José Manuel Martínez Quiroz (1986) y el Frente 6 de Diciembre, con presencia en Manaure, La Paz, San Diego, Codazzi, La Jagua de Ibirico y Chiriguaná, llegando también a Pueblo Bello, Valledupar y Bosconia (Barrera, 2014, pp. 279–280).

De acuerdo con Barrera, el arraigo social del ELN se explica, por un lado, por las condiciones estructurales de la subregión, con restricciones en el acceso a la tierra que facilitaron la incidencia armada y el surgimiento de movimientos cívicos, y por otro, por los fondos recaudados mediante extorsiones a ganaderos, hacendados y empresas extractivas. Según Barrera, en la década de 1990, el ELN desplegó la estrategia de los “campamentos de la nueva Colombia”, secuestrando a autoridades locales para exigirles cuentas sobre su gestión. Esto motivó la renuncia de 111 funcionarios públicos entre 1993 y 1997 por falta de garantías de seguridad. Paralelamente, la incidencia guerrillera en los comicios locales de 1997 fue significativa, condicionando las candidaturas en municipios como Aguachica, San Martín, San Alberto y Río de Oro. El aumento de extorsiones, secuestros y abigeato llevó a la ruptura de los acuerdos ocasionales entre ganaderos y guerrillas y al fortalecimiento paramilitar en la región, con cerca de 1,300 secuestros denunciados entre 1990 y 1992 (Barrera, 2014, p. 290).

Entre 1992 y 1994, se registró el mayor número de acciones bélicas, en concordancia con la expansión territorial de las guerrillas, sobre todo del ELN hacia áreas más integradas y cascos urbanos a través de hostigamientos e incursiones armadas, lo que desencadenó combates directos con la fuerza pública.

En cuanto a los grupos paramilitares, el autor identificó dos grandes agrupaciones: la primera surgida en el sur del Cesar a finales de los ochenta, impulsada por ganaderos y palmicultores bajo el modelo de Puerto Boyacá, conocida como Autodefensas del Sur del Cesar y liderada por Roberto Prada Gamarra y Juan Francisco Prada; el segundo grupo, las Autodefensas Campesinas de Córdoba

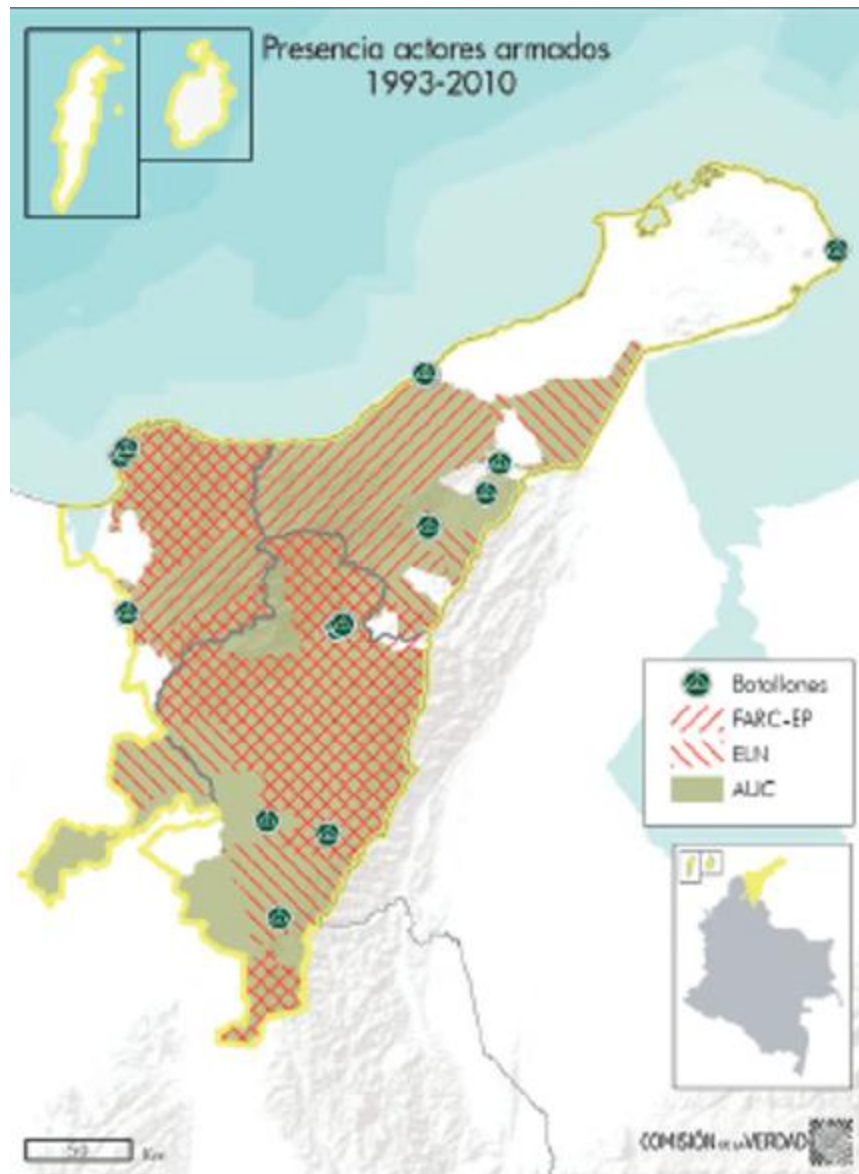
y Urabá, apareció en el norte en 1996 tras una alianza de ganaderos y hacendados locales con Carlos Castaño y Salvatore Mancuso, destacando por su estructura militar y presencia del Bloque Norte comandado por Jorge 40. Desde 1996, ambas facciones iniciaron un proceso de coordinación, consolidándose el Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) bajo el liderazgo de Jorge 40. El incremento de infracciones al Derecho Internacional Humanitario está asociado a la reacción paramilitar, particularmente con el registro de masacres cometidas entre 1995 y 1997 tanto por las Autodefensas del Sur del Cesar como por las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (Barrera, 2014).

De 1998 a 2002, la expansión paramilitar alcanzó su apogeo, coordinando fortines políticos y militares bajo la conducción de Jorge 40 (Bloque Norte de las AUC). La legitimidad local del paramilitarismo se reforzó por el hartazgo ante las extorsiones y secuestros perpetrados por la guerrilla. Aunque el conflicto fue más intenso en el norte, a partir de 2000 también creció en el sur, con la entrada del Bloque Central Bolívar compitiendo con los frentes insurgentes por el control territorial (Barrera, 2014).

A partir de 2003, el poder paramilitar del Bloque Norte de las AUC restringió la capacidad de acción de las guerrillas, efecto reforzado por las operaciones militares dentro de la política de seguridad democrática del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Esto forzó a los grupos irregulares a replegarse a las zonas altas de la SNSM. El dominio paramilitar concluyó con la desmovilización de los frentes liderados por Jorge 40. No obstante, la violencia en municipios como Pueblo Bello, históricamente ajenos al conflicto, aumentó notoriamente entre 2004 y 2006 debido a las acciones de la fuerza pública en territorios tradicionalmente controlados por la guerrilla de las FARC-EP desde la década de 1980 (Barrera, 2014).

Figura 29.

Presencia actores armados en la SNSM 1993-2010



Fuente. Comisión de la Verdad (CEV), (2022)

Dinámicas de guerra en la SNSM. La aparición y consolidación del conflicto armado colombiano introdujo dinámicas de violencia y control que complejizaron aún más la realidad territorial en la SNSM. El dominio territorial establecido por los actores armados estuvo marcado por la utilización de diversas formas de violencia, tanto directas como indirectas, sobre la población civil.

El lenguaje de la guerra redefinió a las comunidades, como ya mencionamos, mediante categorías como “bases sociales”, “auxiliadores”, “colaboradores”, “traidores” y “representantes”, reflejando la instrumentalización y estigmatización de las personas según la conveniencia de los grupos. Estas violencias respondían a los intereses de control territorial, variando su intensidad y selectividad en función del grado de disputa o hegemonía alcanzado; cuando un actor lograba consolidar su dominio, la violencia tendía a ser más dirigida, mientras que en escenarios de confrontación, las acciones resultaban más indiscriminadas (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013, p. 38).

De acuerdo con esto, es posible distinguir dos formas de presencia armada: la primera reconocida por ser una territorialidad endógena, originada en reivindicaciones locales donde la guerrilla reguló la vida sociopolítica y, al emerger el paramilitarismo, la población pasó a ser blanco de estrategias de exterminio; la segunda se caracterizó como una territorialidad inestable, caracterizada por el ingreso guerrillero en zonas de pujanza económica, donde actividades como la ganadería y los monocultivos y posteriormente el sector minero y petrolero, sirvieron de escenario para disputas armadas y extorsiones, facilitando la posterior legitimación y expansión paramilitar (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013).

En este escenario conflictivo, la violencia ejercida sobre la población adoptó múltiples modalidades. Entre 1980 y 2012 se documentaron asesinatos selectivos y masacres como estrategias para infundir terror, silenciar opositores y debilitar las bases sociales de los grupos rivales. La sevicia, reflejada en prácticas extremas como la tortura, descuartizamientos y degradación física, dejó huellas imborrables en las víctimas y sirvió para romper vínculos comunitarios, especialmente en territorios de fuerte arraigo guerrillero. La desaparición forzada, el secuestro, el desplazamiento masivo, el despojo de bienes, la violencia sexual y el reclutamiento ilícito integraron el repertorio de crímenes con profundas consecuencias sociales y humanitarias. El avance del conflicto llevó a la reconfiguración de dinámicas territoriales, el incremento de acciones bélicas, el uso de artefactos explosivos, ataques contra bienes civiles y actos terroristas que profundizaron la crisis humanitaria y el debilitamiento institucional (Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2013).

En la SNSM esta crisis humanitaria obligó a que se constituyeran misiones de seguimiento para identificar los hechos de violencia y las afectaciones que el conflicto armado estaba ocasionando a las comunidades indígenas serranas y al territorio. Éstas reportaron una preocupante situación crítica, con una escalada de violencia y una degradación del conflicto armado, junto a vulneraciones a los Derechos Humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario.

En este aspecto, la Fundación Cultura Democrática (2009) compilo una serie de informes que reflejan en su contenido los resultados de las misiones humanitarias que se desplegaron desde el año 2003 como consecuencia de la agudización del conflicto armado en la SNSM por la disputa del control entre las guerrillas de las FARC-EP, ELN y los paramilitares de las AUC en el Cesar, la Guajira y el Magdalena. La urgencia manifiesta de la presencia institucional y de las organizaciones intergubernamentales facilitó que la grave crisis humanitaria pudiera ponerse en evidencia, determinando la presión para que las entidades del gobierno precedido por Álvaro Uribe Vélez iniciaran su respuesta para lograr mitigar los impactos de la guerra en el territorio y en las comunidades wiwa, kankuama, arhuaca y kogui.

En el primer informe publicado en el año 2003 se constató la crisis humanitaria, documentando hechos que evidenciaban una masiva violación de derechos humanos, producto tanto de la acción de los actores armados como de la ausencia de presencia estatal. Aunque la Defensoría del Pueblo y otros organismos internacionales ya habían denunciado estos hechos, no existía una respuesta estatal directa.

De acuerdo con la información registrada en este informe, durante el periodo comprendido entre 1998 y 2002 se registraron en la región 44 casos de desaparición forzada, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 episodios de tortura y 52 incidentes de secuestro y toma de rehenes. Solo en 2002, dos masacres resultaron en el asesinato de 12 indígenas wiwa y el desplazamiento de aproximadamente 1.300 miembros de esa comunidad, además de 300 personas de otras etnias. En el año siguiente, la Defensoría del Pueblo recopiló denuncias por el homicidio de 44 indígenas kankuamos, el bombardeo indiscriminado de las fuerzas militares sobre el resguardo wiwa en Potrerito (San Juan del César) acción que destruyó viviendas y generó nuevos desplazamientos, así como el asesinato de 13 Ikus y colaboradores cercanos. También se documentaron ataques graves contra escuelas, centros de salud, tiendas y jardines infantiles, y atentados contra bienes esenciales para la subsistencia comunitaria. Además, los retenes de los grupos armados ilegales, en especial a las AUC, estuvieron acompañados de amenazas y restricciones impuestas por las fuerzas militares a la circulación de alimentos y medicamentos, profundizando la vulnerabilidad de la población indígena (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 16).

En el segundo informe, publicado en el año 2004 se identificó un aumento significativo de la violencia, acompañado por un mayor desplazamiento forzado en distintos municipios de La Guajira, afectando especialmente a comunidades indígenas como los kankuamos y los wiwas. Asimismo, se documentaron ataques de las AUC contra poblaciones wayuu situadas en la parte alta del

departamento. El informe subraya la preocupación generada por la alta incidencia de violaciones cometidas por las AUC pese a estar en procesos de diálogo y desarme con el gobierno así como el aumento alarmante de hechos atribuibles a la fuerza pública, mientras que las guerrillas mantuvieron niveles constantes de infracción(Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 19).

En el tercer informe presentado en el año 2006, se evidenció que el Ejército Nacional de Colombia había recuperado el control de los territorios que previamente dominaban las dos principales guerrillas: las FARC y el ELN, quienes se vieron obligadas a replegarse. Respecto a los grupos paramilitares de las AUC, se menciona que, aunque participaron en procesos de desmovilización, sus acciones continuaron registrándose en diversas regiones, acompañadas de numerosos casos de violaciones a los derechos humanos(Fundación Cultura Democrática, 2009).

En este mismo sentido, se documentaron situaciones de usurpación de territorios indígenas, en las que se desconoció la autonomía, las autoridades propias y los derechos ancestrales de estas comunidades. Se incrementaron los operativos militares, lo que resultó en desplazamientos forzados y la conversión de territorios indígenas en campamentos y escenarios de guerra donde acampaban las fuerzas militares. Del mismo modo, el informe constató que los paramilitares habían infiltrado entidades del Estado y algunas organizaciones sociales, ejerciendo presión arbitraria sobre sectores políticos y gremiales, y obteniendo colaboración de miembros de las fuerzas armadas (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Entre 2006 y el primer semestre de 2009 se documentaron 2.351 casos de asesinatos por motivos políticos perpetrados contra pueblos indígenas, de los cuales 344 afectaron directamente a personas de los pueblos Iku, kankuamo, kogui y wiwa. Dentro de ese periodo, específicamente entre 2006 y 2008, se registraron 21 ejecuciones extrajudiciales por persecución política, contando entre las víctimas a tres mujeres y dieciocho hombres indígenas, 26 de ellos wayuu y siete pertenecientes a la población wiwa. Las investigaciones atribuyen la mayoría de estos crímenes a grupos paramilitares y a miembros de la fuerza pública, en particular a la Décima Brigada y el batallón de caballería Rondón, así como al Gaula⁵⁴ de Valledupar y la Policía Nacional. Paralelamente, se reportaron enfrentamientos armados entre el ejército y la guerrilla de las FARC-EP en las zonas bajas de la SNSM, especialmente cerca de Mingueo y Palomino, lo que provocó el desplazamiento de 200 indígenas kogui en la comunidad de Taminaka. Adicionalmente, entre 2006 y 2008, miembros de la fuerza pública y

⁵⁴ Son unidades especializadas de la Fuerza Pública colombiana creadas para combatir el secuestro y la extorsión en el país. Desde su creación en 1996, el GAULA ha sido uno de los pilares de la estrategia estatal contra estos delitos, bajo coordinación del Ministerio de Defensa Nacional (Ministerio de Defensa, 2020).

organismos estatales de seguridad ejercieron formas de control social, señalando sin fundamentos a personas y líderes comunitarios de pertenecer a las guerrillas, lo que derivó en privaciones arbitrarias de la libertad. En 2006, por ejemplo, 21 wiwas (19 hombres y 2 mujeres) fueron privados de la libertad en diferentes centros carcelarios ubicados en Barranquilla, Santa Marta, Montería, Valledupar y Ciénaga, viéndose forzados a enfrentar el desarraigo de su territorio y contexto cultural; de ellos, seis fueron condenados por rebelión, mientras otros trece permanecían a la espera de una definición jurídica sobre su situación (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 23).

En este mismo sentido, y a partir de la recopilación de la información registrada por la Defensoría del Pueblo del año 2018 al 2021, se evidenciaron los efectos del rearme paramilitar, cuyas operaciones se localizaban en el sur y norte de la SNSM. Estos hechos se registraron en el marco de la implementación del Acuerdo de Paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP, especialmente tras el traslado de sus excombatientes a las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN)⁵⁵. Conviene recordar que, aunque la desmovilización formal de las AUC ocurrió en 2006, en la SNSM el proceso no avanzó de manera efectiva para el Bloque Norte dirigido por Jorge 40 ni para el Frente Resistencia Tayrona (FRT), comandado por Hernán Giraldo. Pese a la firma del proceso, persistieron remanentes de esos grupos que, con el tiempo, dieron lugar a nuevas estructuras armadas orientadas al control territorial y a economías ilícitas vinculadas al narcotráfico.

En este escenario, la Defensoría del Pueblo, a través de la Alerta Temprana de Inminencia 010 de 2018, señaló el crecimiento y expansión del Ejército Popular de Liberación (EPL), conocido por la fuerza pública como “Los Pelusos”, especialmente en la zona limítrofe entre los departamentos de Cesar y Norte de Santander. Se documentó su tránsito por los municipios de Curumaní, Chimichagua y Pelaya, probablemente para asegurar corredores estratégicos que conectan el sur de Bolívar con el Magdalena Medio, rutas empleadas para el transporte de insumos y productos de economías ilegales asociadas al narcotráfico. La Defensoría advirtió, además, un posible enfrentamiento con el ELN, actor con presencia histórica en esta región (Defensoría del Pueblo, 2018).

En relación con la presencia armada, se registró la captura en Pueblo Bello de alias “Pepe” o “Chepe”, presunto integrante del EPL, quien buscaba consolidar una base financiera y mecanismos de control en la SNSM. La Defensoría identificó en esta zona la convergencia de distintos actores: (1) las ACSN, vinculadas a la estructura de “Los Pachencas”, herederos del Frente Resistencia Tayrona

⁵⁵ Fueron espacios territoriales temporales creados en 2017 como parte del Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno y las FARC-EP. Su objetivo fue facilitar el proceso de dejación de armas, concentración de excombatientes y su tránsito hacia la vida civil, bajo monitoreo de la Misión de Naciones Unidas en Colombia (Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia, 2017).

del Bloque Norte de las AUC y activos en la Troncal del Caribe entre Santa Marta y Dibulla; (2) el EPL; (3) las AGC o Clan del Golfo, en alianza con el Clan de los Rojas; y (4) “Los Caparros”, provenientes de Cauca (Antioquia) (Defensoría del Pueblo, 2019a).

La Alerta Temprana 044 de 2019 describió los riesgos en las zonas bajas de la SNSM, especialmente en Aracataca, Ciénaga, Fundación, Santa Marta y Zona Bananera (Magdalena). Tras el asesinato de alias Chucho Mercancía, los Pachencas fortalecieron su alianza con las ACS, lo que desencadenó enfrentamientos con las AGC por el control territorial. Se identificó además la presencia de grupos asociados a carteles mexicanos. En la Zona Bananera, el Clan de los Rojas se alió con las AGC para disputarle el dominio de la zona a los Pachencas (Defensoría del Pueblo, 2019).

La Alerta de Inminencia 052 de 2019 se enfocó en proteger a poblaciones ubicadas en la vertiente occidental de la SNSM, en el municipio de El Copey (Cesar), incluyendo comunidades campesinas y pueblos indígenas como los Iku y Ette Ennaka. Se verificó la presencia y avance de una estructura de las ACSN que ya operaba en Pueblo Bello y sus corregimientos, y que mantenía vínculos con Los Pachencas (Defensoría del Pueblo, 2019b).

En la Alerta de Inminencia 038 de 2020, la Defensoría señaló que en Chimichagua y Curumaní (Cesar), el EPL imponía controles a la población en áreas donde tradicionalmente operaba el ELN. En ese mismo año, la Alerta 01 reportó confrontaciones entre distintos actores armados principalmente las AGC por corredores estratégicos en municipios del sur del Magdalena (El Banco, Guamal, San Sebastián de Buenavista) y del Cesar (Tamalameque, Chimichagua y Astrea), fundamentales para el tráfico de drogas. Aunque no se identificó otro grupo disputando directamente a las AGC, sí se reportó el uso intensificado de bandas locales bajo su mando y un aumento de asesinatos selectivos. También se observó presencia ocasional de fracciones del ELN y del grupo “Los Rastrojos”, aliado del EPL (Defensoría del Pueblo, 2020).

La Alerta Temprana 026 de 2021 registró la presencia de un grupo armado no identificado en territorios del Resguardo Indígena Kankuamo en la SNSM el municipio de Valledupar (Cesar). Desde inicios de 2022, se ha venido documentando la actuación de grupos que se identifican como AGC en los municipios de San Ángel y Algarrobo (Magdalena) (Defensoría del Pueblo, 2021). Los enfrentamientos entre esta estructura y Los Pachencas se han intensificado, extendiéndose a la zona bananera del municipio de Ciénaga. Como consecuencia de estas disputas, en abril de 2022 se reportó el desplazamiento masivo de unas 800 personas (El Espectador, 2022).

Entre el año 2023 y 2024 el Centro de Investigación y Educación Popular CINEP (2024) presentó las diferentes situaciones de violencia en la SNSM. Estas violencias no son solo armadas, también tienen que ver con la expansión de los megaproyectos sobre todo los mineros.

A raíz del control territorial y la situación de zozobra generada por la presencia y disputa territorial de estos dos actores armados se evidenciaron desplazamientos forzados y confinamientos especialmente al Pueblo Wiwa. El conjunto de daños ecológicos sobre la SNSM generados por la explotación de recursos de hidrocarburos y minerales ha reforzado procesos de territorialización y desplazamiento(CINEP, 2024).

De acuerdo con este informe, la situación en el territorio se ha vuelto insostenible, especialmente para el pueblo Wiwa, que se encuentra en una posición de alto riesgo debido a su ubicación en corredores estratégicos. Estas comunidades se ven cada vez más afectadas por la disputa territorial entre actores armados ilegales, así como por el interés de empresas mineras y otros megaproyectos que buscan avanzar en la extracción de recursos minero-energéticos. Todo esto constituye una amenaza directa para la vida, la integridad y la cultura de los pueblos indígenas de la SNSM (CINEP, 2024).

El informe resalta que las personas que más sufren estas violencias son las mujeres y los niños Wiwa. Las dinámicas de violencia, exclusión y despojo territorial, además de fragmentar el tejido social, han incrementado de manera preocupante los riesgos de desplazamiento forzado y la desintegración de la vida comunitaria. Como se mencionó, las mujeres han sido particularmente afectadas por violencias físicas y psicológicas(CINEP, 2024).

Estas situaciones han derivado en una crisis humanitaria entre las poblaciones desplazadas y confinadas, que han debido vivir en condiciones de hacinamiento, sin acceso adecuado al agua potable y expuestas a brotes de enfermedades. Asimismo, estas acciones han provocado la destrucción del patrimonio cultural, evidenciada en la quema intencional de viviendas tradicionales y espacios ceremoniales, como las Unguma y las Ushui del pueblo Wiwa. Esto representa una pérdida simbólica profunda, agravada por las dificultades de los mamos y sagas para acceder a los lugares sagrados, lo cual debilita el ejercicio de prácticas esenciales para el saneamiento y la protección del territorio (CINEP, 2024).

Las(os) Iku frente a la afectación territorial: memoria, resistencia y reconstrucción del pasado. Ante el panorama de violencia descrito en la SNSM, identificaré a partir de los informes anteriormente citados, algunas de los hechos relacionados con el conflicto armado que afectaron de manera directa a las(os) Iku. Destacaré algunas acciones de resistencia lideradas por las(os) Iku para

exigir a los armados la salida inmediata de su territorio, buscando mecanismos de defensa comunitaria y territorial ante el avance de la guerra, la cual dañó un sinnúmero de lugares concebidos como sagrados.

De acuerdo con la MAAP OEA (2008), entre 1984 y 1985, la guerrilla de las FARC-EP comenzó a incursionar gradualmente por la vía de Nabusimake (departamento del Cesar) hacia el Magdalena. Inicialmente, la guerrilla se presentó bajo el lema de colaborar con la comunidad; sin embargo, con el paso del tiempo, los Iku comenzaron a percatarse de que cometían abusos, amenazas y asesinatos contra los indígenas. A la zona oriental del Resguardo Iku de la SNSM, arribaron los miembros del Frente 59 de las FARC, cuyos integrantes persuadían a los jóvenes para que se unieran a sus filas.

El primer hecho que afectó de manera directa al Pueblo Iku fue el asesinato de tres miembros de la mesa directiva de su organización la Confederación Indígena Tayrona. El 28 de noviembre de 1990, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Antonio Hugues Chaparro fueron asesinados de manera brutal mientras se dirigían a Bogotá para realizar denuncias sobre graves violaciones y amenazas contra sus comunidades. De acuerdo con investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica y reportes de organizaciones internacionales de derechos humanos, los tres mamos fueron interceptados, torturados y ejecutados; los indicios más fuertes atribuyen la responsabilidad directa de estos crímenes a miembros de las fuerzas militares colombianas o a actores armados en connivencia con ellas (Amnesty International, 1990; Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH, 2011; Survival International, 2012). Este hecho no solo conmocionó a la población indígena de la SNSM, sino que también evidenció patrones de persecución y represión ejercidos contra autoridades ancestrales y líderes espirituales Ikus.

En 1999, se documentó la llegada de las AUC al territorio. Aunque se llevaron a cabo encuentros y negociaciones con los colonos para adquirir tierras, pronto se constató la desaparición de estos colonos, lo que impidió que la comunidad Iku pudiera acceder a dichos predios, reduciendo la posibilidad de ampliar y sanear su resguardo. En el año 2000, en la región de Sabana Crespo, las AUC ingresaron disfrazados de guerrilleros del ELN, insultando a los habitantes y acusándolos de ser colaboradores de la guerrilla. Los paramilitares quemaron el vehículo utilizado para el transporte de compras y para trasladar a los enfermos(MAPP/OEA, 2008).

Este mismo año, se documentaron constantes tránsitos de la guerrilla a través del territorio indígena, muchas veces transportando personas secuestradas y amenazando a las autoridades locales. Desde este momento, la guerrilla comenzó a exigir a la comunidad la entrega de productos de sus cosechas, apropiándose de ellos sin consentimiento (MAPP/OEA, 2008).

En 2001, los Iku detectaron directamente la presencia paramilitar con el Frente Mártires del César del ELN, que estableció tres campamentos con sus escuadrones en el lugar conocido como la Montañita, cubriendo las zonas de Wirwa, Tierra Nueva y Sabanita. El predio conocido con el nombre de “El Mamón” se convirtió en el punto de establecimiento de este actor armado. Desde allí coordinaban sus operaciones, construían viviendas y un campo de fútbol, además de mejorar las vías de acceso hasta La Mesa. También instalaron tiendas donde vendían productos retenidos en la Sierra y cobraban extorsiones (MAPP/OEA, 2008).

Retomando el primer informe del año 2003, publicado en el documento compilado por la Fundación Cultura Democrática (2009), se afirmaba que los Iku continuaron siendo víctimas de asesinatos individuales en la zona de Pueblo Bello, donde fueron acusados de colaborar con la guerrilla. Además, los grupos armados intentaron incidir en los asuntos internos de la comunidad, reclutando a jóvenes indígenas y utilizando los saberes y conocimientos de las autoridades y líderes. En este contexto, se relata que miembros de las FARC-EP intentaron llevarse un lote de ganado del colegio de Nabusimake, pero la comunidad logró recuperarlo. Por otra parte, se reportaron bombardeos indiscriminados por parte de la Fuerza Pública que continuaba señalando a los Iku de ser guerrilleros o colaboradores.

A partir del año 2003, el municipio de Pueblo Bello experimentó una situación de control territorial por parte del comandante alias 38 del Bloque Norte de las AUC, lo que se tradujo en restricciones severas al transporte de alimentos mediante retenes instalados sucesivamente por las AUC, la policía y soldados campesinos, generando temor y afectaciones directas a la población. En las cuencas de los ríos Fundación y Aracataca y en la zona alta de El Copey, el frente 19 de las FARC-EP ejerció presión sobre las autoridades indígenas, obstaculizando la realización de reuniones internas. Por su parte, el ELN condicionó su retirada del territorio a que las autoridades indígenas aceptaran el regreso de aproximadamente 20 jóvenes Iku reclutados en sus filas (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 34).

En abril de 2003, cerca de la comunidad de Businchama (municipio de Pueblo Bello), las AUC instalaron artefactos explosivos improvisados tipo “tramperos”, lo que provocó heridas de gravedad a un habitante local. El 3 de mayo de ese año, las AUC incursionaron en Nabusimake y establecieron un retén entre Pueblo Bello y Nabusimake, donde dos personas fueron asesinadas bajo sospecha de colaborar con la insurgencia y un adolescente fue retenido durante 12 horas (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 34).

El 18 de mayo, en Sabana Crespo, fue detenido el comerciante de aguacates Luis Monsalve, hecho que las autoridades Iku interpretaron como una amenaza directa a sus actividades económicas. Posteriormente, el 27 de mayo, un grupo de las AUC permaneció por dos semanas en el Resguardo de Businchama, reteniendo a varias personas, asesinando a dos jóvenes indígenas y sustrayendo ganado, además de amenazar con regresar. En julio, se documentaron detenciones y asesinatos de jóvenes indígenas presuntamente retenidos inicialmente por soldados campesinos o el ejército, y luego entregados a las autodefensas. Durante noviembre de 2003, la violencia continuó: fue asesinado el conductor de la Confederación Indígena Tayrona y, posteriormente, hallados dos líderes Iku en fosas comunes con señales de tortura y decapitación, acción atribuida a las AUC (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 34).

Los paramilitares iniciaron las detenciones en la vía que conduce de La Mesa hacia Azúcar Buena, asesinando tanto a propietarios de fincas como a sus trabajadores. En 2004, se recuerda que las AUC asumieron el dominio absoluto de la zona oriental en la región de Sabana Crespo, imponiendo prohibiciones y restricciones, especialmente en lo que respecta al transporte de alimentos (MAPP/OEA, 2008).

Ante esta situación, las autoridades indígenas exigieron a los guerrilleros que respetaran su autonomía y su territorio, pues no querían seguir presenciando violaciones ni derramamiento de sangre en sus lugares sagrados. Sin embargo, los guerrilleros hicieron caso omiso a las peticiones de la comunidad y continuaron con sus hechos de violencia, especialmente cuando comenzaron a realizar secuestros dentro del territorio, lo que generó numerosos problemas (MAPP/OEA, 2008).

A pesar de los hechos presentados en el año 2003 el que más resonancia tuvo en el entorno comunitario y familiar de los Iku asentados en la vertiente suroriental de la SNSM, fue el del asesinato de una autoridad y joven Iku a manos de los paramilitares de las AUC el 26 de noviembre. De acuerdo con el testimonio descrito en el documento de la MAAP OEA:

Después de la entrega de tierras por parte de las autoridades tradicionales y competentes de la región de Wirwa, varias familias se ubicaron en la finca los chitales de la misma vereda.

Transcurridos dos meses, una autoridad tradicional y un joven miembro de la comunidad Julián Crespo y Dwiarusingumu Arroyo estaban trabajando en la recolección de café, cuando el miércoles 26 de noviembre llegó a Wirwa un comando de las AUC. El grupo estaba acompañado por un indígena oriundo de la comunidad de Wirwa, quien después de haber cometido una serie de robos en Wirwa y Yugaka había sido juzgado por las autoridades tradicionales. Él se había dado a la fuga días después para vincularse posteriormente a las AUC. Desde entonces sirvió de miliciano apoyando la falsedad del testimonio en contra de algunos miembros de la comunidad. Cómo este indígena había huido de las autoridades propias y sabía que lo tenían que castigar, fue acompañar a los paramilitares en esta incursión para después poder contar todo lo que él había visto. En esta incursión los hombres de las AU detuvieron al señor Julián Crespo, que unos años antes prestó la función de cabildo y asesor de trabajo tradicional en el pueblo de Yugaka. Julián estaba cumpliendo el compromiso comunitario de trabajar en unas parcelas cuando comenzaron a decirle que informará dónde estaban los guerrilleros y comenzaron a golpear. Julián les decía que no lo sabía que estaba trabajando y lo dejaban tranquilo, pero ellos continuaron golpeándolo hasta matarlo. Después con su mismo cuchillo lo descuartizaron. La familia de Julián, tras su demora se asomó a esperarlo. Sorpresivamente aparecieron las AUC con un pedazo de carne fresca en las manos diciendo que querían lanzarla. Los miembros de las AUC entraron a la casa y comenzaron a cocinar la carne que después comieron. Las guatí no sabían lo que estaban cocinando porque ellos no habían estado cerca. Sólo se dieron cuenta después que la carne que habían preparado pertenecía a uno de los muertos. Fue entonces cuando se dieron cuenta que a Julián le faltaba el corazón. El grupo armado AUC siguió hasta llegar al sector conocido como los rastrojos, allí asesinaron al joven Dwiarusingumu y sacrificaron un perrito que lo acompañaba después de sus ejecuciones, a las 12:00 del día regresaron de los cerros. A las 2:00 de la tarde montaron el cerro de Yugaka y allí robaron unas gallinas gallos malanga y guineo (MAPP/OEA, 2008, p. 64).

De acuerdo con los Iku, la materialización de todos estos hechos en su territorio y la presencia de actores armados representó un grave obstáculo para continuar estableciendo el vínculo y la relación continua que mantienen con su territorio. Esta situación afectó de manera directa el cumplimiento de la Ley de Origen, que establece la preservación del equilibrio entre los seres humanos y su entorno. El derramamiento de sangre alteró profundamente la armonía con la naturaleza, dañando el fundamento espiritual y ecológico de la comunidad (MAPP/OEA, 2008).

Ante el desequilibrio generado por el derramamiento de sangre, los Iku realizaron los rituales determinados por los Mamos para evitar que el conflicto permaneciera en su territorio, asumiendo la misión heredada de sus ancestros desde el principio del mundo: no ejercer violencia. Para impedir que la guerrilla continuara transitando por el territorio y atemorizando a la población, se inició un trabajo espiritual destinado a enfrentar el conflicto y prevenir hechos más graves. También se establecieron acuerdos con los distintos actores del conflicto, acciones que contribuyeron a debilitar y reducir la presencia de los armados en la región (MAPP/OEA, 2008).

El reconocimiento de la presencia de las guerrillas en el territorio reveló una serie de acontecimientos que reflejaron la capacidad de organización comunitaria y movilización para hacer frente a la presencia de los grupos armados. Uno de los primeros hechos documentados corresponde al reclutamiento forzado de una joven Iku en la comunidad de Seynimin. Tras su reclutamiento, las mujeres de la comunidad se organizaron para buscarla y lograron rescatarla, aunque la joven posteriormente volvió a las filas del ELN, donde fue asesinada; se desconocen los motivos de su muerte. En otras ocasiones, ante la negativa de los grupos armados de abandonar el territorio, se organizaron asambleas comunitarias que buscaban dialogar directamente con los actores armados. En una primera ocasión, el ELN huyó sin dejar rastro; en una segunda ocasión, pudieron conversar con comandantes de las FARC y el ELN, exigiendo que dejaran el territorio. Aunque el grupo se movilizó hacia otra zona, posteriormente retomó su presencia en la región (MAPP/OEA, 2008).

En el caso de la comunidad de Yugaka, la población se reunió con el ELN para expresar su inconformidad debido a la pérdida de fincas, huertas y la constante presencia armada. Manifestaron que, por culpa de la guerrilla, los paramilitares asesinaron a dos autoridades locales y se restringió la movilidad de la comunidad. Se les pidió que desalojaran de inmediato la región; el ELN escuchó las solicitudes, pero advirtió que, si se retiraban, podrían surgir consecuencias más graves ante el ingreso de otros actores armados responsables de los asesinatos.

El 15 de enero de 2006 al reportarse la presencia del ELN en el cerro Kunsinteyrwa, miembros de la comunidad subieron hasta el campamento guerrillero, destruyendo fogones y cortando árboles para obligar al grupo armado a abandonar el lugar; incluso prendieron fuego como señal de rechazo. Los guerrilleros se vieron obligados a retirarse, aunque reaccionaron de manera violenta, amenazando a los presentes y efectuando disparos al aire (MAPP/OEA, 2008).

Debido a la gravedad de los hechos y el dominio paramilitar en el territorio, las(os) Iku suspendieron sus trabajos tradicionales, transitaban con cautela, obedecían las órdenes paramilitares y trabajaban en los caminos sólo cuando eran obligados, en lo que describen como una estrategia de obediencia para sobrevivir. Posteriormente, en busca de mecanismos efectivos para mitigar la presencia paramilitar y sus acciones, se establecieron enlaces con instituciones estatales y organismos internacionales, como la OEA y la Cruz Roja. Una vez cesó el accionar paramilitar, la comunidad retomó sus labores tradicionales, especialmente realizando los respectivos rituales en los lugares afectados por la violencia, como el sitio conocido como Caminos de Tamacal, un punto estratégico entre la zona oriental y el corregimiento de La Mesa. El objetivo principal era limpiar espiritualmente los sitios marcados por la sangre derramada. Al identificar las fosas comunes, se coordinó con la Fiscalía para las exhumaciones y saneamientos, aunque estos procedimientos se vieron interrumpidos por el surgimiento de nuevos reductos de grupos paramilitares desmovilizados(MAPP/OEA, 2008).

Si bien la intensificación de la violencia armada generó temor y zozobra entre la población de la SNSM, los Iku lograron permanecer en su territorio, implementando estrategias directas para impedir el asentamiento y control de los actores armados. El periodo de mayor riesgo se vivió durante la presencia y dominio de los paramilitares del Bloque Norte de las AUC, cuando las restricciones a la movilidad, las amenazas constantes contra autoridades políticas y mamos, así como el aumento de los asesinatos, se volvieron parte de la cotidianidad. A pesar de ello, estos factores no provocaron desplazamientos masivos ni el abandono del territorio; por el contrario, las comunidades Iku conservaron sus prácticas tradicionales y mantuvieron el trabajo colectivo orientado a sanar y curar la tierra, afectada por la violencia y el derramamiento de sangre.

4.4 Megaproyectos e intereses extractivos en el territorio Iku

Tal como se ha señalado anteriormente, el avance de proyectos económicos vinculados a la ampliación de la ganadería, la consolidación de monocultivos como el de la palma de aceite y, especialmente, la explotación minera a cielo abierto con énfasis en el carbón se relacionó con el aumento paralelo del conflicto armado en la región. Según lo expuesto en el informe del CINEP (2024), las zonas de implantación de estos megaproyectos coincidieron con la presencia de grupos armados, en particular organizaciones paramilitares y sus estructuras residuales tras la desmovilización. Simultáneamente a este contexto de violencia, la expansión de actividades extractivas y megaproyectos ha traído consigo nuevas formas de presión y disputa sobre el territorio Iku. Así, la región de la SNSM, que abarca los departamentos de Cesar, La Guajira y Magdalena, ha enfrentado la llegada de grandes

proyectos empresariales. Sin embargo, estos han encontrado resistencia y contención a través de la acción de organismos multilaterales y ONG, comprometidos con la defensa del territorio, las comunidades indígenas y el medio ambiente (Serge, 2005).

Cabe destacar que, al igual que la confrontación armada, la ejecución de proyectos económicos vinculados a la extracción de minerales o hidrocarburos, la construcción de carreteras, puertos y zonas para explotar materiales de construcción ha afectado directamente los lugares considerados sagrados por los Iku. Esta afectación no solo daña físicamente estos sitios, sino que también interrumpe la red de conexión entre ellos, la cual, desde la cosmovisión Iku, mantiene el equilibrio del organismo vivo de la SNSM. Resulta paradójico que estos megaproyectos y concesiones mineras se sigan otorgando dentro de un espacio delimitado por los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, reconocimiento que el Estado colombiano validó al legitimar la constitución de la Línea Negra: recordemos que la Línea Negra es la delimitación establecida por los indígenas a partir del trazado de puntos sagrados que marcan la frontera entre el territorio ancestral y el territorio nacional.

Identificación de los principales megaproyectos en la SNSM y el territorio Iku. De acuerdo con Víctor Barrera (2014), en la década de 1990 se constituyó una economía de enclave en el departamento del Cesar, sustentada en la explotación carbonífera, la cual ha alterado de manera significativa la dinámica productiva y agropecuaria de la zona. Este periodo reflejó una integración acelerada de la región tanto al mercado nacional como internacional; sin embargo, este avance económico no se tradujo necesariamente en una mayor capacidad de influencia política frente al Estado central. La débil capacidad de las élites políticas regionales para incidir en los procesos económicos hoy bajo la hegemonía de grandes empresas multinacionales, junto a los conflictos internos y disputas entre estas mismas las elites, así como los escándalos vinculados a la parapolítica, explican en parte las dificultades que la región enfrenta para fortalecer su posición en las relaciones con el poder estatal. De acuerdo con Barrera:

La minería terminó por desplazar al sector agropecuario en el departamento. El cultivo de algodón, que fue insignia durante las décadas de 1960 y 1970, pasó de ocupar 61,000 hectáreas en 1991 a solo 2,869 hectáreas en 2007. Un descenso similar se observa en el sorgo, que, de 42,700 hectáreas cultivadas en 1990, se redujo a apenas 1,225 hectáreas en 2007. Si bien se evidencia este decrecimiento en las actividades agrícolas, especialmente en los cultivos de algodón y sorgo, la industria de la palma de aceite mantuvo una tendencia de crecimiento sostenido, proyectando al departamento hacia un modelo agroindustrial. Asimismo, la actividad ganadera conservó su nivel de relevancia respecto a la agricultura. Según la

Gobernación del Cesar, en el año 2010 la ganadería presentaba una concentración relativa en Valledupar, con 275,218 hectáreas; San Martín, con 128,318 hectáreas; San Diego, con 76,042 hectáreas; estos tres municipios reunían en conjunto el 35% del inventario total bovino del departamento, que alcanzaba los 1,669,956 cabezas de ganado (Barrera, 2014, p. 263).

En esta nueva fase de intervención externa, el objetivo principal radicó en la extracción de elementos naturales profundamente venerados por las(os) Iku, quienes los consideran parte esencial del organismo viviente de la SNSM. Para las(os) Iku, en el subsuelo de la Sierra se encuentra la sangre que mantiene en funcionamiento el corazón de este territorio. No obstante, los proyectos de inversión económica y la planificación territorial han priorizado la adecuación de infraestructura destinada a vincular los centros de extracción mineral con los canales de distribución. Estas redes de comunicación al lograr articular los espacios productivos proyectaron la consecución de puertos marítimos, aprovechando la salida al mar, donde los recursos minerales son exportados y comercializados como mercancías dentro de la lógica del mercado internacional.

Ahora bien, en uno de los apartados de la compilación de informes relacionados con las misiones humanitarias desplegadas en la SNSM durante el 2003 y 2008, la Fundación Cultura Democrática (2009) identificó algunos de los denominados megaproyectos en la SNSM, considerados como intervenciones foráneas y externas. En primer lugar, evidenció el desarrollo de la Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional de Sudamérica (IIRSA), surgida en la ciudad de Brasilia en agosto de 2000, la cual contempló la construcción de 506 proyectos de infraestructura relacionados con transporte, telecomunicaciones e interconexión eléctrica. Por su parte, la represa El Cercado proyectada sobre el río Ranchería inició su construcción en el año 2006, con un proyecto de represa de 23,000 hectáreas sobre esta cuenca en la que se asientan principalmente los wiwas.

De igual manera, se registró la consecución del puerto multipropósito Brisa S.A., consolidado como una iniciativa privada del empresario Arturo Blanco, dedicado al transporte de carbón.

El desarrollo de los proyectos conexos a la actividad portuaria requerían unas 1,200 hectáreas, principalmente en apoyo a la industria minera de la región, que cuenta con yacimientos de caliza, roca fosfórica, mármol y cobre, entre otros; es decir, contará tanto con carga propia como con la proveniente del sector minero de La Guajira y del Cesar (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 367).

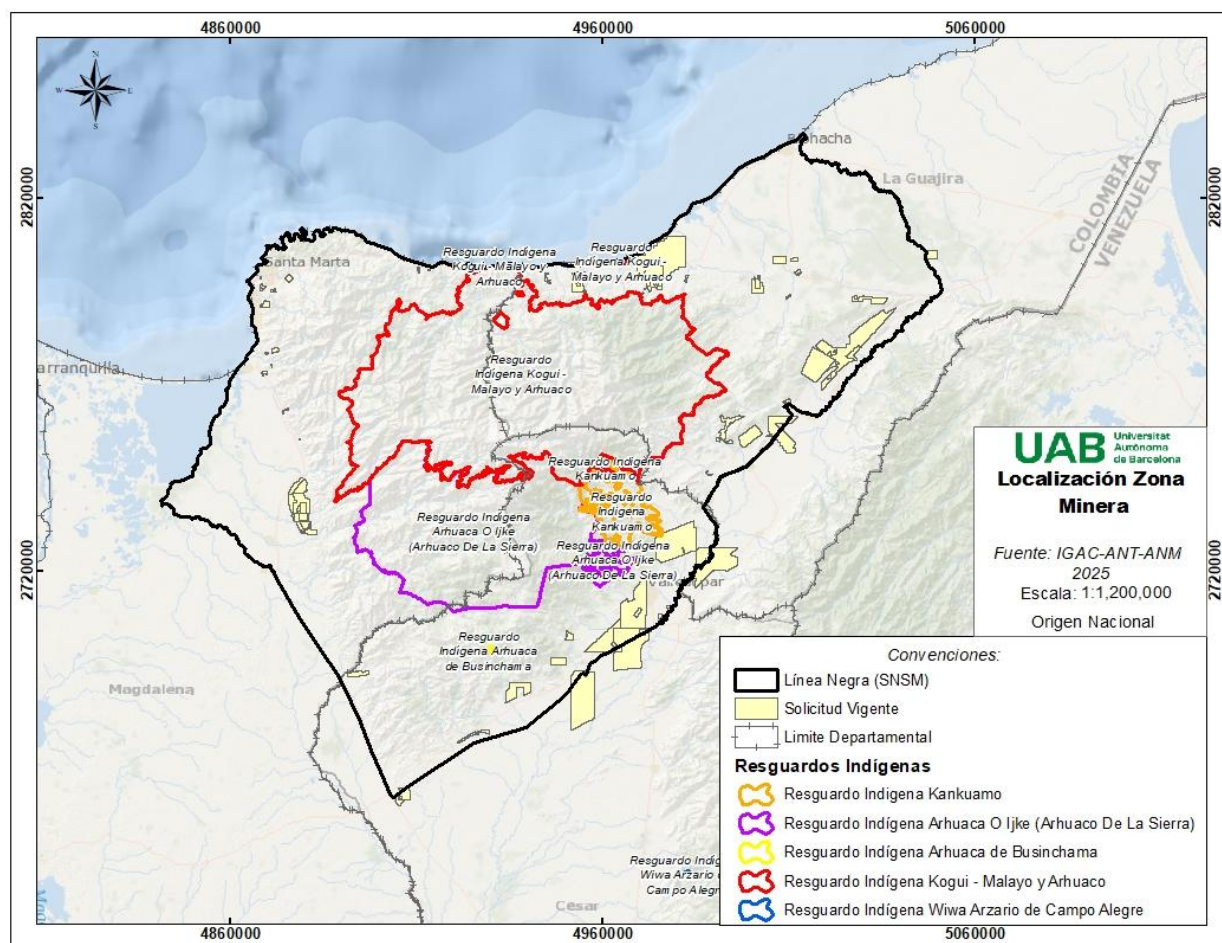
Asimismo, se identificaron proyectos ecoturísticos impulsados por la Oficina de Turismo de Santa Marta, la cual otorgó exenciones tributarias por más de 30 años a los hoteles. Por otra parte, se reconoció el proyecto denominado colector pluvial Bastidas-Mar Caribe de Santa Marta, que contemplaba la construcción de un canal de aproximadamente 5 km de longitud para recoger las lluvias y conducir las hasta el mar Caribe mediante un túnel de 258 m a través de la montaña, de modo que la desembocadura del subterráneo coincidiera con uno de los extremos de la bahía de Taganga (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 370).

De acuerdo con Liliana Munera (2012), estas iniciativas, lideradas tanto por el Estado colombiano como por empresas transnacionales, han buscado explotar los recursos naturales de la SNSM y sus alrededores, transformando el paisaje y amenazando los sitios sagrados reconocidos por los cuatro pueblos indígenas serranos.

De acuerdo con Elias Helo Molina y Cristian Guerrero Lovera (2023), la entrega de títulos mineros en la SNSM inició en la década de 1990, pero fue especialmente entre 2002 y 2012 cuando se concentró la mayor parte de las adjudicaciones, alcanzando alrededor del 70% del total en este período. Aunque las autorizaciones para iniciar actividades extractivas comenzaron a formalizarse en 2005, se observa que el 80% de los permisos se distribuyó durante el lapso comprendido entre 2023 hasta el año 2026, reflejando un marcado incremento reciente en la explotación minera sobre estas tierras, “los polígonos de los títulos de explotación minera suman cerca de 119.550 hectáreas, 7% del territorio de la Línea Negra, y las solicitudes suman más de 355.000 hectáreas, 20% del territorio (Helo Molina, E.; Guerrero Lovera, 2023, p. 3). En este mismo sentido, de acuerdo con el informe de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas CNTI, “según la información de la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) actualmente se encuentran 12 áreas licenciadas dentro de la Línea Negra afectando de manera directa a 14 espacios sagrados” (CNTI, 2021, p. 20).

Figura 30.

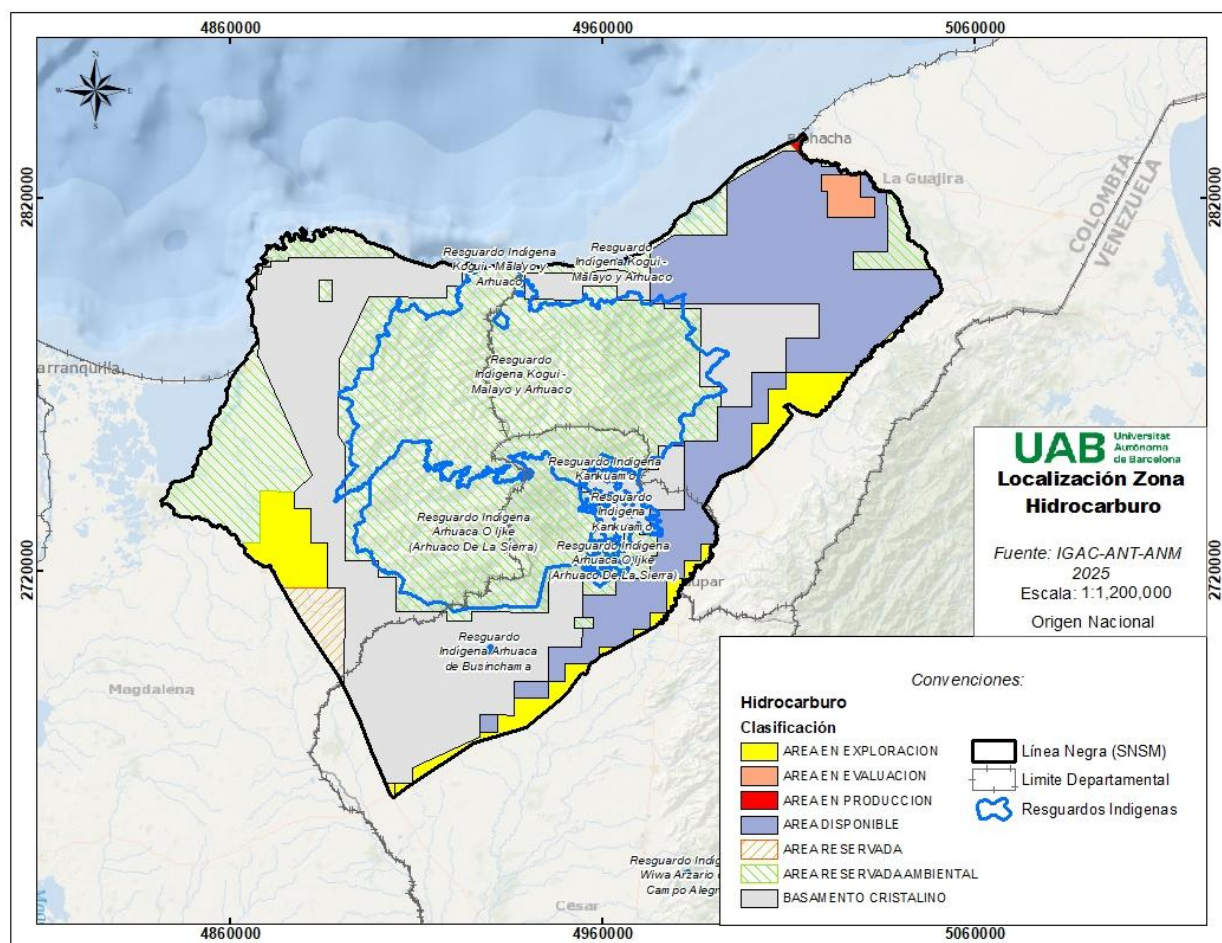
Resguardos indígenas y zonas mineras



Elaboración: Luis Alberto Londoño, con base en información cartográfica del IGAC-ANT (2025b)

Figura 31.

Resguardos indígenas y áreas licenciadas de hidrocarburos



Elaboración: Luis Alberto Londoño, con base en información cartográfica del IGAC-ANT (2025b)

Cualquier intervención en la SNSM incide directamente sobre los Iku y su pensamiento, ya que, al afectarse un lugar sagrado, se afecta el equilibrio territorial y comunitario en su conjunto. Así lo expresaba la líder Dionisia Alfaro en el año 1963 en una carta enviada al jefe de la División de Asuntos Indígenas en el mes de julio. En este comunicado se denuncia la construcción de una carretera en uno de los cerros sagrados conocido con el nombre de Inarwa para los Iku y renombrado por los capuchinos como Alguacil.

En nuestra región llamada las cuevas estamos todavía indecisos por el motivo que nuestra montaña Innarura se encontró maltratada para nosotros. Ha sido una ofensa porque nuestra ciencia o tradicional que decimos nos obliga a ponerle conocimiento a usted este mal que ha

sobrevenido por la carretera, según sus informes. Este lugar nos hace tanta falta como el rezo a vosotros, pues también está la costumbre de orar en ese punto, según nuestras costumbres desde aquel tiempo. Hoy y mañana nos hace falta y nos es lastimoso (Bastien Bosa; Kelly Johanna Ariza Arias, 2022, pp. 115–116).

A partir de este relato, contenido en esta carta, se evidencia la profunda preocupación de las(os) líderes y autoridades Iku frente a las constantes intervenciones y modificación del paisaje en su territorio. La construcción de una carretera en un sitio sagrado, tal como lo señala Dionisia Alfaro, ponía de manifiesto el grave riesgo que implicaba esta acción, ya que interrumpía las prácticas rituales que tradicionalmente se realizaban en ese lugar. Esto, a su vez, debilitaba aún más la relación de los Ikus con su entorno, especialmente con aquellos espacios donde se honra a los padres y madres creadores de toda forma de vida.

Por su parte en el año 1969, se iniciaron los estudios para la construcción de la represa que llevaría el nombre de “Los Besotes”, localizada en la cuenca baja del río Guatapurí. Fue hasta el periodo comprendido entre los años 2001 y 2003 se avanzó en los estudios y en el licenciamiento ambiental de la construcción de la represa multipropósito, dentro del área de influencia y asentamientos tradicionales de las(os) Iku. Este proyecto, sería financiado por capital chino a través de un convenio avalado por el gobierno nacional, contempló la construcción de un acueducto para abastecer de agua a los departamentos del Cesar y La Guajira. La sola discusión y avance inicial del proyecto provocaron una intensificación de la presencia paramilitar en territorios Iku y kankuamo, con especial énfasis en la región de Murillo, lo que agudizó la presión y el riesgo sobre estas comunidades indígenas (Fundación Cultura Democrática, 2009). El área destinada para la construcción del embalse corresponde al territorio ancestral Iku conocido como Ikarwa, habitado por la comunidad Iku integrada por más de 80 familias (CNTI, 2021).

En este mismo sentido, la Agencia Nacional Minera (ANM) otorgó numerosos títulos para la explotación de materiales de construcción y otros recursos, sin efectuar la consulta previa exigida por la ley, lo que vulneró los derechos fundamentales de las comunidades Iku a la participación, al territorio y a la preservación de espacios sagrados (IWGIA, 2018). Muchas de estas canteras y proyectos mineros se ubicaban en zonas estratégicas del territorio Iku, especialmente al interior y alrededor de los municipios de Valledupar, Pueblo Bello y El Copey en Cesar, así como en Aracataca y Fundación en Magdalena. Estas áreas forman parte de los resguardos Iku y comprenden sitios sagrados y fuentes hídricas vitales para la comunidad (AIDA, 2025; Mongabay, 2020).

La explotación minera afectaba gravemente a las(os) Iku, pues ponía en riesgo la integridad de más de 750 quebradas y 36 ríos que abastecen no solo a las comunidades indígenas sino también a los municipios cercanos, alterando el equilibrio ambiental y cultural de la SNSM (AIDA, 2025). Además, la minería fragmentaba el territorio, amenazaba la seguridad alimentaria, contaminaba el agua y debilitaba el modelo de gobernanza propio, impactando directamente la salud, la autonomía y el sistema de vida del pueblo Iku. La persistencia en otorgar concesiones sin consulta previa agudizó el deterioro social y ecológico, motivando la movilización jurídica y política para defender el territorio (Corte Constitucional de Colombia, 2024; Mongabay, 2020).

Desde una perspectiva general, algunos proyectos planeados y ejecutados se han convertido en un nuevo riesgo externo, además del conflicto armado que permanece en la SNSM. Esta dinámica espacial, orientada a la producción y exportación de minerales, mantiene en alerta a las comunidades de los cuatro pueblos serranos, quienes observan con preocupación los daños reiterados a sus lugares sagrados, algunos de los cuales han sido destruidos completamente, como en el caso de Puerto Brisa y la represa del río Ranchería, donde fueron sepultados por el agua. Esto sin contar las prohibiciones de acceso a estos lugares, porque al primar la propiedad privada, los mamos se han visto imposibilitados a ingresar a estos lugares contenidos en el nuevo espacio de gestión económica extractiva.

Impactos ambientales, socioculturales y espirituales en territorio Iku. La SNSM constituye el espacio vital y sagrado para el Pueblos Iku, donde confluyen elementos esenciales para su cosmovisión, bienestar y subsistencia. La intervención externa y la expansión de actividades mineras, extractivas y de infraestructura han generado profundas alteraciones en este territorio, comprometiendo no solo el equilibrio ambiental y la biodiversidad, sino también las prácticas socioculturales y el tejido espiritual de la comunidad Iku. Estas afectaciones representan una amenaza integral a la identidad, la autonomía y la relación ancestral que las(os) Iku mantienen con su entorno, requiriendo un análisis detallado de sus repercusiones en la vida y la pervivencia del pueblo indígena.

Algunas de las posibles afectaciones relacionadas con los proyectos descritos con anterioridad, fueron descritas en el informe de la Fundación Cultura Democrática (2009). En este caso, se indicaba como a partir de la materialización del proyecto IIRSA se busca consolidar la ruta Riohacha–Santa Marta a través de una carretera que conectaría la zona minera de Dibulla, donde se gestionan títulos mineros para la explotación de hierro, oro, magnetita, molibdeno, caliza, feldespato, roca fosfórica, mármol, minerales de cobre, barita, bauxita y titanio sobre un área de 80,000 hectáreas, parte de las cuales se encuentran dentro del resguardo Kogui-Malayo-Iku. De manera asociada, este proyecto vial

está vinculado a la construcción del puerto multipropósito Brisa, cuyo desarrollo estaba proyectado para ubicarse en Dibulla (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 366).

Con relación al proyecto de la represa El Cercado en el río Ranchería, se identificaron reparos técnicos de carácter ambiental, ya que la construcción podría afectar los picos nevados de la sierra acelerando el proceso de deshielo. Respecto al puerto multipropósito Brisa, se señaló que ha generado un impacto negativo sobre ecosistemas frágiles, especialmente en el manglar del río Lagarto, actualmente en proceso de sedimentación. Esta situación se originó por el derribamiento parcial del cerro sagrado Jukuwa, lo que conllevó a la perforación y apertura de un boquete que lo fracturó en dos partes, cuando naturalmente funcionaba como límite del paso hacia el mar (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 369).

En este sentido, los cuatro pueblos de la SNSM manifestaron que en ese lugar se encuentra un sitio sagrado denominado Jukuwa, lo que inicialmente impidió el otorgamiento de la licencia ambiental en 1999. Sin embargo, al concederse posteriormente las licencias ambientales, se ignoró la identificación de este espacio sagrado reconocido por las comunidades indígenas. Las comunidades continúan resistiendo, pues consideran que el proyecto multipropósito Brisa fue concebido en el interior del territorio kogui, donde se ubica este sitio sagrado, afectando directamente a los pueblos Wiwa, Iku y Kankuamo. Ante las protestas indígenas, la empresa portuaria propuso reubicar el puerto a 12 km del sitio sagrado, aunque las comunidades insistieron en que nunca existió un proceso de consulta previa.

Así mismo, la construcción de la represa en el río Ranchería representó, para los pueblos indígenas de la SNSM, una violación a su territorio ancestral, el cual se extiende hasta la Línea Negra. Esta intervención limitó la realización de pagos y labores tradicionales, además de que los movimientos de tierra afectaron gravemente los sitios sagrados, muchos de los cuales se consideran sepultados por el agua. Adicionalmente, el proyecto del colector pluvial Bastidas–Mar Caribe en Santa Marta ha generado una fuerte oposición, ya que se encuentra dentro de los límites de la Línea Negra y afecta varios sitios sagrados, como ocurrió con el espacio de Puerto Brisa (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Con respecto a la construcción del embalse Los Besotes, las autoridades estatales han advertido sobre los posibles impactos negativos que la obra podría generar tanto en el entorno rural como en las dinámicas colectivas, simbólicas y espirituales de los cuatro pueblos indígenas que habitan la Sierra. Por este motivo, resulta indispensable garantizar el ejercicio del derecho fundamental a la consulta

previa, libre e informada con todas las comunidades indígenas potencialmente afectadas por este proyecto.

El proyecto para construir un embalse en el río Guatapurí representa una amenaza grave para las comunidades indígenas de la SNSM. Al intervenir este río, que es vital tanto para su subsistencia material como para su vida espiritual, podrían inundarse áreas de cultivo y alterarse numerosos lugares sagrados entre ellos, más de 300 árboles catalogados como ancestrales. Los impactos ambientales asociados incluyen cambios en el paisaje, pérdida de cobertura vegetal, erosión de suelos, reducción del caudal en épocas de sequía, migración de especies piscícolas y un aumento en la carga de sedimentos, lo cual también pone en riesgo los glaciares y la biodiversidad que depende de ellos. Frente a este escenario, los pueblos indígenas han expresado su rechazo, advirtiendo que la obra afectaría directamente más de 40 sitios sagrados y comprometería tanto la preservación de su territorio como la continuidad de sus prácticas culturales (CNTI, 2021, p. 32).

El área donde se proyecta el embalse no sólo incluye una gran reserva forestal, sino varios de sus sitios sagrados, entre ellos el cerro Muro'turwa, dueño de la vida y encargado de la muerte; el cerro Gununkurwa, que vigila el cumplimiento de las leyes tradicionales; SeykiwiaAti, dueña de todas las sociedades del mundo y donde reposan los materiales de los trabajos tradicionales; Kasikiwu, donde hacen los pagos a los animales acuáticos y para contrarrestar las enfermedades; y KunkurwaKuzuna y Zamuyun, donde realizan los pagos a todos los animales de la naturaleza y a los alimentos (Verdad abierta, 2018).

Con respecto a las concesiones mineras y las actividades extractivas, Molina y Guerrero argumentan que las concesiones mineras y las actividades extractivas no forman parte de las prácticas ancestrales ni de la cosmovisión de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Por el contrario, estas responden a las lógicas y dinámicas del modelo económico dominante. Además de perjudicar la relación espiritual y cultural que estos pueblos mantienen con su entorno, especialmente en lo relativo a la protección de lugares sagrados, la minería representa una amenaza para la integridad de las coberturas naturales y los cuerpos de agua del territorio. A esto se suma la preocupación de que más del 45% de los títulos y solicitudes mineras podrían ubicarse en áreas de uso agrícola, agravando el riesgo para la seguridad alimentaria y la sostenibilidad ambiental de la región (Helo Molina, Guerrero Lovera, 2023, p. 3).

De acuerdo con el CINEP, los proyectos de explotación de hidrocarburos y de generación de energías renovables, implementados bajo la política de transición energética, están afectando de manera seria la biodiversidad y los sitios sagrados. En este contexto, los mamos y sagas del pueblo Wiwa insisten en que la destrucción ecológica de la Sierra Nevada de Santa Marta y de sus puntos sagrados constituye una agresión directa contra el territorio. Según sus autoridades espirituales, estos daños afectan los órganos vitales de la Sierra, generando desequilibrios, enfermedades, alteraciones climáticas y deterioro de la biodiversidad (CINEP, 2024).

Ante este panorama, se evidencian dos grandes problemáticas. La primera está relacionada con la inexistencia de la formalización del derecho a la consulta previa, libre e informada⁵⁶ para las comunidades asentadas en la SNSM. Se ha constatado que estos proyectos no han sido consultados con los pueblos indígenas serranos. Por otro lado, incluso cuando se realiza la consulta, las lógicas de la política racional (Blaser, 2019) evaden cualquier comprensión o aceptación de que estos lugares sagrados son el fundamento de la misión de los cuatro pueblos, centrada en proteger y honrar estos sitios concebidos como órganos vivos donde habitan los espíritus de sus madres y padres creadoras(es).

Respuestas jurídicas, sociales y espirituales del pueblo Iku. En respuesta a estas amenazas, la defensa jurídica, social y espiritual de los pueblos indígenas frente a estas amenazas se constituye como un eje fundamental de resistencia. Como se ha venido señalando, las formas de resistencia propias de los Iku se han articulado tanto en el trabajo tradicional liderado por los mamos como en el envío de cartas y memoriales al gobierno central. Esta resistencia se fortaleció, además, mediante diversas movilizaciones hacia la ciudad de Bogotá, con el objetivo de visibilizar los abusos cometidos por misioneros y colonos. Gracias a estas acciones, se logró obtener respuestas eficaces por parte de las entidades gubernamentales. (Bosa y Ariza Arias, 2022).

Con relación a la consecución de la construcción de la Represa “ Los Besotes”, en donde se inundaría el espacio conocido por los Ikus como Ikarwa, las(os) Iku al manifestar su desacuerdo, se movilizaron desde los centros poblados de Donachuí y Gun Arwun para conformar un asentamiento

⁵⁶ En Colombia, la consulta previa, libre e informada es un derecho fundamental de los pueblos indígenas y tribales, que debe realizarse antes de ejecutar cualquier proyecto, obra o actividad que pueda afectar directamente sus territorios, cultura o modos de vida. Este derecho está consagrado en el Convenio 169 de la OIT —ratificado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991— y desarrollado ampliamente por la Corte Constitucional, que ha establecido que la consulta debe ser “previa, libre, informada, intercultural y de buena fe”, garantizando la participación efectiva de las comunidades en las decisiones que puedan impactarlas (Corte Constitucional de Colombia, 2018).

de más de 40 familias en las zonas bajas de la Sierra Nevada de Santa Marta evitando así una posible inundación (Fundación Cultura Democrática, 2009).,

Respecto al puerto multipropósito Brisa, se registró que en el año 2004 el Ministerio de Ambiente y Desarrollo MAVDT suscribió un convenio con el Consejo Territorial de Cabildos CTC para la recuperación ambiental y cultural de los sitios sagrados. Como resultado de este ejercicio, se caracterizaron cuatro lugares ubicados dentro de la Línea Negra. Sin embargo, el 14 de diciembre de 2005, el Ministerio otorgó la licencia ambiental para la construcción del puerto Brisa, exigiendo la realización de la consulta previa. Este proyecto contemplaba una concesión por 30 años para la exportación agropecuaria, agroindustrial y minera de La Guajira y el Cesar. No obstante, el Ministerio suspendió la licencia ambiental por el impacto generado en dos humedales, obligando a la empresa a restituir o mitigar estos daños, lo que llevó a establecer un nuevo consenso con las comunidades.

De acuerdo con la Fundación Cultura Democrática (2009), estos procesos de defensa territorial han sido liderados por el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo CAJAR y el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos ILSA, quienes interpusieron una tutela que, al momento de la redacción del informe, se encontraba en revisión por la Corte Constitucional. En este sentido señaló que, “ el Estado no ha impulsado el reconocimiento de los derechos territoriales ni el cumplimiento de los acuerdos firmados entre el gobierno nacional y los pueblos indígenas de la Sierra Nevada en 2001” (Fundación Cultura Democrática, 2009, p. 371).

En 2010, la Corte Constitucional suspendió la licencia ambiental del proyecto mediante la Sentencia T-547, al resolver una tutela en la que se demostró la ausencia de Consulta Previa, Libre e Informada con los pueblos indígenas serranos (Sentencia T-547 de 2010, 2010). Aunque la Corte ha realizado seguimientos para asegurar el cumplimiento de la sentencia, las organizaciones indígenas han denunciado que el proceso de consulta previa no se ha llevado a cabo de manera adecuada (Dejusticia, 2023). Además, se evidenció que, a pesar de la suspensión, en Puerto Brisa S.A continúan realizando actividades logísticas y de almacenamiento (Agencia Nacional de Infraestructura, 2022).

Por su parte en el año 2014, el cabildo gobernador del Pueblo Iku Rogelio Mejía Izquierdo interpuso una tutela en donde denunció que la Agencia Nacional Minera otorgó títulos mineros dentro de su territorio ancestral sin adelantar procesos de consulta previa, incumpliendo así las obligaciones legales y vulnerando los derechos fundamentales de la comunidad indígena. Los permisos concedidos permitirían la explotación de materiales de construcción en espacios que las(os) Iku consideran sagrados y esenciales para su vida cultural y espiritual. Esta omisión no solo ignoró el carácter vital de

dicho territorio, sino que también desconoció las voces y saberes propios del pueblo Iku en la toma de decisiones sobre su propio espacio (Sentencia T-849/14., 2014).

A raíz de este impulso jurídico la Corte Constitucional expidió la Sentencia T-849 de 2014, en la que ordenó la suspensión de las licencias mineras hasta que se realizara la consulta previa con las comunidades Iku, protegiendo así sus derechos territoriales, culturales y de participación efectiva. La Corte Constitucional ratificó que todo proyecto susceptible de impactar directamente a comunidades étnicas ya sea desde dimensiones físicas, espirituales, culturales o territoriales, debe someterse obligatoriamente a un proceso de consulta previa, libre e informada. Además, la Corte cuestionó el proceder del Ministerio del Interior al certificar erróneamente la ausencia de comunidades indígenas en la zona afectada y amplió la noción de territorio indígena más allá de los resguardos formalmente reconocidos, incorporando sitios sagrados, rutas tradicionales y espacios vitales de memoria e identidad. Reconociendo al territorio como un organismo vivo indispensable para la cosmovisión arhuaca, el alto tribunal dispuso suspender los títulos mineros otorgados hasta que se garantice la consulta y la participación efectiva del pueblo Iku, e instó al Estado colombiano a adoptar medidas que aseguren la protección de los derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas frente a futuras actividades extractivas (Corte Constitucional de Colombia, 2014).

Este fallo constituyó un precedente fundamental para el fortalecimiento de la protección territorial y de los derechos de los pueblos indígenas en la SNSM. Si bien las demandas y denuncias fueron reconocidas en distintos fallos de la Corte Constitucional, la preocupación manifestada por los representantes indígenas ha girado en torno a la exigencia de medidas efectivas que limiten la concesión de licencias ambientales para la construcción de infraestructura y la explotación minera y de hidrocarburos dentro del territorio delimitado por la Línea Negra⁵⁷.

Ante estas pretensiones, el presidente de la República Juan Manuel Santos el último día de su gobierno firmó en territorio kogui el Decreto 1500 en el año 2018. El decreto reconoció legalmente este espacio, reafirmando la relación viva y espiritual que mantienen con su territorio y habilitando su participación en decisiones sobre el uso y manejo de los recursos naturales en la región. Con la expedición del Decreto 1500 se redefinieron de manera precisa los 348 lugares sagrados localizados en el territorio ancestral (Decreto 1500 de 2018, 2018).

⁵⁷ Como ya se mencionó y se describirá más adelante, la Línea Negra fue reconocida en la Resolución 002 de 1973 y Resolución 837 de 1995.

Este reconocimiento legal se fundamentó en la Ley de Origen, donde se buscó proteger los espacios sagrados que componen la Línea Negra, asegurando su conservación espiritual, cultural y ambiental. Además, buscó fortalecer la autonomía y el gobierno propio de las comunidades en el manejo y custodia de su territorio (Dejusticia, 2023).

La expedición del Decreto 1500 generó amplios debates en la región. Por un lado, es valorado por los pueblos indígenas y organizaciones defensoras de derechos humanos como un hito en la protección territorial y cultural. Sin embargo, existen discusiones sobre la insuficiencia de su implementación efectiva y enfrentamientos con intereses económicos, especialmente relacionados con actividades extractivas y megaproyectos que amenazan estos espacios protegidos. Además, ha habido recursos legales que cuestionan el decreto, argumentando aspectos en torno a la consulta previa y el alcance de la delimitación, lo que refleja tensiones políticas y sociales en torno a la valoración del territorio ancestral versus intereses estatales y privados (Dejusticia, 2023).

En medio de este panorama y en aras de apoyar este importante proceso territorial, se conformó el grupo de “los amigos de la Sierra”, cuyo objetivo central es apoyar las decisiones jurisprudenciales a partir de datos e información elaborada de la mano de las comunidades (Helo Molina y Guerrero Lovera, 2023, p. 4).

Bajo este marco de reclamaciones estrictamente jurídicas Patricia Iriarte (2025), registró un acontecimiento histórico en Santa Marta para la comunidad Iku. Tras más de veinte años de lucha, el Estado colombiano devolvió al pueblo ancestral el predio Los Acantilados, permitiéndole restablecer su acceso al mar. Este acuerdo, resultado de un largo proceso de negociación entre el gobierno nacional y las autoridades del resguardo Kogui-Malayo-Iku en los departamentos de Magdalena y La Guajira, representa un hito fundamental en la protección y restitución del territorio sagrado de los pueblos originarios de la Sierra Nevada.

A partir de los procesos de intervención externa que supuso la pérdida de lugares sagrados para las(os) Iku, la restricción al acceso de estos se estableció a partir del arribo de terratenientes que se apropiaron de extensas hectáreas. Se destaca el caso de familias como los Laserna y Rojas Pinilla, protagonistas de este proceso de despojo. Además, estas zonas han estado bajo el control de actores armados y vinculadas al narcotráfico, como evidencia el hecho de que el predio entregado formara parte de los bienes del narcotraficante Diego León Montoya. Actualmente, grupos armados como las AGC y las ACSNSM se disputan el control de la región. Asimismo, la adquisición de tierras por parte de extranjeros en el corregimiento de Palomino ha dificultado aún más el acceso de las(os) Iku a estos sitios sagrados situados en las salidas al mar (Iriarte, 2025).

Se presume que la pérdida del acceso al mar implicó la ruptura de numerosas relaciones con lugares sagrados, esenciales para la cosmovisión y el relacionamiento de los Iku, así como de los Kogui y Wiwa, con su entorno. Las desembocaduras de los ríos en el mar poseen una profunda significación, ya que allí se recogen las conchas utilizadas en los poporos. Este punto constituye, además, un vínculo fundamental entre las zonas bajas y las partes altas de la Sierra Nevada (Iriarte, 2025).

En la fase de fortalecimiento de las iniciativas privadas respaldadas por políticas gubernamentales, se ha impulsado la materialización de proyectos de construcción de infraestructura y explotación minera e hidrocarburos en la SNSM. Esta dinámica evidencia cómo un paisaje es transformado en función de intereses y objetivos puramente comerciales, alterando los cursos naturales de los ríos, devastando los bosques húmedos tropicales y, en consecuencia, interfiriendo de manera profunda en las relaciones que los cuatro pueblos indígenas mantienen con su entorno. Las prácticas de reconocimiento territorial, como los pagos y el saneamiento espiritual de los lugares sagrados, han sido vulneradas por la destrucción, el sepultamiento y la inundación provocados por el llamado “desarrollo” económico.

Lo que resulta relevante en esta etapa es el incremento de estrategias jurídicas que buscan la intervención de las altas cortes para frenar y mitigar los impactos de estas amenazas emergentes. Aunque estos esfuerzos no siempre quedan reflejados en los informes, la misión establecida en la ley de origen para estos cuatro pueblos sostiene la práctica constante de rituales en los lugares sagrados, pero las condiciones generadas por los proyectos han impedido el acceso a muchos de ellos, e incluso han imposibilitado la ubicación de algunos sitios, ya que varios han sido destruidos por dichas intervenciones.

4.5 Las misiones humanitarias (2003 al 2008) y respuesta del Estado colombiano.

El 27 de diciembre de 1967 en la finca de la Rubiera, localizada en los llanos orientales de Colombia, fueron asesinados doce (12) miembros del pueblo Cuiba, quienes, al ser invitados a comer a este lugar, posteriormente fueron obligados a correr mientras les disparaban. Cuando la policía tomó las declaraciones a los asesinos uno de ellos manifestó lo siguiente:

Por qué iba a pensar que era malo si a los indios aquí los ha matado el Gobierno, los matan los de la ley, los mata el dueño del hato donde trabajo... Y bueno, los mató mi padre y yo creo que mi abuelo, y me dijeron que los antiguos también. Y nunca se quejó nadie (Heraldo, 2015).

Frente a la persistencia de violencias estructurales, contra los Pueblos Indígenas y sus territorios, la respuesta del Estado colombiano no fue solamente la de mitigar sus efectos, sino la gestión activa de la diferencia étnica en una nación en construcción. Este enfoque derivó en la creación de las primeras entidades estatales encargadas de abordar lo que se denominó el “problema indio”. Un ejemplo significativo fue la labor de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, que durante la década de 1960 impulsó políticas indigenistas orientadas a intervenir en los territorios indígenas y a incorporar sus poblaciones en los procesos económicos y políticos nacionales (Naranjo, 2012). Estas políticas marcaron el inicio de una relación institucional donde el Estado buscó regular y transformar la realidad de los Pueblos Indígenas desde una perspectiva gubernamental.

A partir de las primeras movilizaciones indígenas en el sureste del país, especialmente en el departamento del Cauca durante la década de 1970, no solo salieron a la luz los episodios de violencia y agresiones directas sufridos por estas comunidades, sino que también emergieron nuevas formas de acción y discurso (Vasco, 2002). Estos impulsaron la visibilización de la lucha indígena por el reconocimiento estatal, proceso que culminaría décadas después con la incorporación de varias de sus reivindicaciones en la Constitución Política de 1991, otorgando un marco legal a muchas de sus demandas históricas. De acuerdo con el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco, “los indígenas luchan, no contra la nación colombiana, sino, al contrario, por el derecho a formar parte de ella como nacionalidades iguales en derechos a la colombiana” (Vasco, 2002).

En este sentido y siguiendo a Vasco el reconocimiento de la diferencia en la Constitución Política podría considerarse como un arma de doble filo ya que por un lado amplificó la idea de la participación y concertación con las instituciones del Estado colombiano y por el otro, logró cooptar al movimiento indígena y sus aspiraciones reivindicativas y de lucha por la tierra, el territorio y la autonomía (Vasco, 2002).

Pese al reconocimiento inicial de los Pueblos Indígenas dentro del nuevo orden constitucional colombiano, las acciones estatales de represión contra el movimiento indígena persistieron, provocando una respuesta organizada en demanda de mayor atención y garantías. En este contexto de creciente tensión, las comunidades indígenas ocuparon en 1996 la sede de la Conferencia Episcopal (El Tiempo, 1996), un acto simbólico y estratégico que no solo visibilizó sus reclamos, sino que impulsó la creación, un año después, de un espacio institucionalizado de diálogo: la Mesa Permanente de Concertación (MPC). Este mecanismo se estableció como punto de encuentro para revisar y dar cumplimiento a los acuerdos entre el Estado y las organizaciones indígenas (MPC, 2019a).

Si bien se formalizaron los canales de concertación institucional y se preveía un reconocimiento de orden legal, el conflicto armado se perpetuaba y la violencia se incrustaba con mayor fuerza en los territorios de estos pueblos. Cabe destacar que, ante estos hechos, se incrementaron los despojos de tierras y se intensificó el desplazamiento armado (CODHES, 2013).

Ante la imposición de territorialidades armadas y extractivas, así como la deslegitimación de las instituciones estatales dentro de los territorios más afectados por el conflicto interno, se volvió prioritario debatir sobre las consecuencias que la guerra había dejado. La institucionalidad se vio en la necesidad de establecer criterios y directrices para abordar la violencia, el despojo, el desplazamiento y la atención a las víctimas, redefiniendo los modos de actuar y de comprender estas problemáticas en el contexto nacional.

Misiones humanitarias (2003-2008) en la SNSM. Ante el agravamiento de la crisis humanitaria, la intervención de organismos internacionales y misiones humanitarias entre 2003 y 2008 representó una respuesta institucional al sufrimiento colectivo en la SNSM. Como se ha descrito, la intensificación de la violencia armada generó una grave emergencia que afectó a individuos, familias y comunidades pertenecientes a los cuatro pueblos indígenas serranos. Más allá de documentar los daños causados por el control y dominio ejercido por actores armados en la SNSM, estos informes buscaron insertar la problemática en la agenda del gobierno encabezado por Álvaro Uribe Vélez. Sin embargo, las respuestas oficiales resultaron insuficientes y carecieron de un enfoque diferencial que permitiera comprender y mitigar de manera específica los impactos de la violencia en los territorios indígenas de la Sierra Nevada.

En 2003, el primer informe fue presentado por la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la SNSM, liderada por la Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Colombia, con la participación de la Defensoría del Pueblo y el acompañamiento de las Naciones Unidas. Este informe surgió a raíz de la situación vivida en 2003, cuando las AUC ejercían presencia y control territorial en la SNSM, lo que evidenció un incremento de crímenes masivos y sistemáticos contra la población indígena. Cabe precisar, que el primer documento en evidenciar esta situación fue la Resolución Defensorial No. 24 de 2002, en la que se denunció la grave crisis humanitaria y se instó a las entidades del Estado a dar una respuesta directa. Por ello, el informe recomendó una investigación judicial y una acción constitucional por parte de la fuerza pública para superar el bloqueo armado impuesto a las comunidades (Defensoría del Pueblo, 2002).

Bajo este contexto, un frente del ELN secuestró a un grupo de ciudadanos alemanes, exigiendo para su liberación que se diera a conocer la grave situación humanitaria y se tomaran medidas al respecto, razón por la cual se adelantó una primera misión humanitaria. Este informe, marcó un hito importante en la región, ya que documentó y visibilizó la situación de los derechos humanos en la SNSM, destacando su neutralidad y enfoque técnico (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Gracias al manejo discreto del informe, tanto con el gobierno nacional a través del Alto Comisionado para la Paz, quien realizaba consultas directas al presidente Álvaro Uribe como con el ELN, fue posible trazar una hoja de ruta que permitió organizar los preparativos humanitarios para la liberación de los extranjeros secuestrados en la SNM. Tras una labor intensa, los extranjeros fueron liberados por el ELN ante el Comité Internacional de la Cruz Roja y una misión humanitaria de la mencionada comisión. Según los editores de esta compilación, esto se debió a la eficaz acción humanitaria que, facilitó la liberación de los secuestrados (Fundación Cultura Democrática, 2009).

El segundo informe de seguimiento, publicado en 2004 bajo el título “Invitamos a los hermanos menores a ser guardianes de la vida”, revisó lo sucedido en ese año y evaluó el cumplimiento de las recomendaciones del primer informe del año 2003. Como se indicó previamente, este informe fue elaborado para evaluar las problemáticas de derechos humanos y derecho humanitario en la SNSM, tomando como punto de partida el primer informe. En este documento se valoraron las recomendaciones previas y se plantearon nuevas propuestas de intervención estatal. Se identificaron hechos recientes de violencia y se reconoció que la Presidencia de la República había creado una comisión interinstitucional, liderada por el Alto Consejo para la Acción Social y el consejero para la Paz. Esta comisión, organizó jornadas de sensibilización para la convivencia ciudadana y resolución de conflictos, además de prestar atención especial a corregimientos con problemáticas críticas. También se fortaleció la presencia de la fuerza pública y se consolidó el programa denominado "Obras para la Paz", impulsando la promoción de programas oficiales contemplados en el Plan Colombia, como "Familias Guardabosques", con el objetivo de mitigar el aumento de los cultivos considerados ilícitos (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Asimismo, el Gobierno Nacional, a través del Programa Presidencial para los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, estableció una comisión mixta de seguimiento con los Pueblos Indígenas, destinada a atender las medidas cautelares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El informe, no obstante, destacó que la intervención del Gobierno colombiano mostró solo avances parciales. Entre las recomendaciones emitidas, el informe subrayó la necesidad de un compromiso integral y sostenido por parte de las entidades gubernamentales, especialmente en

el marco de negociaciones con los grupos armados. Se enfatizó que las acciones de la fuerza pública se ajustaran estrictamente a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario, evitando así cualquier colaboración o permisividad respecto a los grupos paramilitares (Fundación Cultura Democrática, 2009).

El tercer informe de seguimiento, correspondiente a 2005 y titulado “Situación en derechos humanos y derecho humanitario de la Sierra Nevada: Hermanitos menores, respeten nuestro territorio”, fue realizado por la Pastoral Social con el apoyo de la Fundación Cultura Democrática. En este documento, se resaltó la implementación de la Ley 975 sobre Justicia y Paz⁵⁸, aunque se señalan sus limitaciones, especialmente en lo relativo a la responsabilidad estatal y la efectiva garantía de los derechos de las víctimas del paramilitarismo en cuanto a justicia, reparación y garantías de no repetición. A pesar de que el Gobierno Nacional defendía sus acciones mediante la argumentación de inversiones sociales en la región, no existía un balance consolidado ni una evaluación clara de los resultados de dicho plan (Fundación Cultura Democrática, 2009).

Por su parte, la Defensoría del Pueblo emitió en 2005 un total de once informes de riesgo sobre la SNSM, exigiendo a las autoridades estatales la intervención urgente, así como la promoción de instrumentos de prevención, monitoreo y elaboración de informes sobre la situación de riesgo existente. El informe evidenció que, para el año 2005, no se había dictado ninguna sentencia contra los responsables de los hechos que han afectado al territorio y a la población de la SNSM, lo que evidenciaba la persistencia de la impunidad (Fundación Cultura Democrática, 2009).

En consecuencia, el informe instó al Gobierno Nacional a adoptar, de manera inmediata, las medidas cautelares ordenadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y solicitó a la Fuerza Pública el respeto irrestricto de los Derechos Humanos y el cumplimiento del Derecho Internacional Humanitario, incluyendo la reubicación de bases militares. Finalmente, hizo un llamado a las entidades competentes para que proporcionaran una atención directa y diferencial a las víctimas del conflicto armado, en especial a la población desplazada (Fundación Cultura Democrática, 2009).

El cuarto informe, “Situación de derechos humanos y derecho humanitario Sierra Nevada de Gonawindua, informe de seguimiento 2006–2008: Cuando la Madre Tierra llora”, actualizó el seguimiento y profundizó en diversos temas, presentando nuevas recomendaciones. En este reporte

⁵⁸ La Ley 975 de 2005, conocida como Ley de Justicia y Paz, fue promulgada en Colombia con el objetivo de facilitar la desmovilización de grupos armados ilegales, principalmente las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Esta ley establece mecanismos jurídicos para garantizar la verdad, justicia y reparación a las víctimas del conflicto, ofreciendo beneficios penales condicionados a la confesión plena de los crímenes y la colaboración de los responsables en la reconstrucción de la memoria histórica y la restitución de derechos (Ley 975 de 2005, 2005).

se documentaron las dinámicas y circunstancias del conflicto armado, ahora agravado por el fenómeno de la parapolítica, lo que permitió la persistencia y fortalecimiento de grupos armados ilegales vinculados al paramilitarismo. Es importante destacar que el informe comprobó que el derecho a la vida había sido gravemente vulnerado, y en este contexto se establecieron las presuntas responsabilidades para los distintos actores armados involucrados.

La información recopilada en estos cuatro informes, junto con las Alertas Tempranas emitidas por la Defensoría del Pueblo, conformó un corpus documental que la Corte Constitucional utilizó en 2009 para demostrar que los cuatro pueblos de la SNSM estaban en riesgo de exterminio (Corte Constitucional de Colombia, 2009). Este acervo también sirvió de base para la respuesta estatal, que, si bien fue limitada, generó la intervención de distintas entidades del Estado colombiano. A través de autos, sentencias y decretos, se promovieron medidas orientadas a mitigar y restablecer los derechos territoriales vulnerados por el conflicto armado en la SNSM.

Restableciendo los derechos territoriales del pueblo Iku en el marco del Auto 004 y el Decreto Ley 4633 del 2011. En el marco de las misiones humanitarias desplegadas al interior de la SNSM desde el año 2003, la Corte Constitucional, a través de la sentencia T-025 de 2004, reconoció la existencia de un estado de cosas inconstitucionales en relación con el desplazamiento forzado, lo que impulsó la adopción de nuevas políticas y marcos legales (Rodríguez Garavito, 2010). Posteriormente, el Congreso sancionó la Ley 975 de 2005, conocida como Ley de Justicia y Paz, que estableció el marco jurídico para la desmovilización de grupos paramilitares (Ley 975 de 2005, 2005).

En respuesta a estas demandas, la Corte Constitucional emitió el Auto 004, en el cual documentó el desplazamiento de miles de personas indígenas entre 2002 y 2006, principalmente en regiones como Chocó, La Guajira, Nariño, Cauca y Huila (Colombia, 2004). Este auto sentó las bases para la elaboración de planes de salvaguarda territorial, permitiendo que las comunidades pudieran diseñar estrategias propias de protección individual y colectiva (Auto 004 de 2009, 2009).

Entre los resultados fundamentales, el Auto destacó la persistencia de condiciones de pobreza extrema, inseguridad alimentaria y grave deterioro en la salud de las comunidades indígenas, exacerbadas por desplazamientos forzados, destrucción de sus territorios, restricciones de movilidad y la afectación de sus formas de vida tradicionales. También ordenó al Estado implementar planes de salvaguarda étnica y adoptar acciones urgentes para proteger los derechos fundamentales de estas poblaciones, garantizando su supervivencia como grupos diferenciados.

Otra contribución clave del Auto 004 fue la identificación de un conjunto de pueblos indígenas en riesgo de desaparición física o cultural debido al conflicto armado interno, exhortando a las autoridades a adoptar políticas públicas concertadas con los pueblos indígenas, respetando su autonomía, estructuras organizativas y cosmovisión. La Corte evidenció la insuficiencia de las políticas estatales frente a la magnitud del problema y estableció la necesidad de monitorear la eficacia de las acciones institucionales, garantizando la participación efectiva de los propios pueblos indígenas en la definición y seguimiento de las medidas adoptadas.

En el año 2015 se entregó un primer diagnóstico relacionado con el plan de salvaguarda del Pueblo Iku. En este documento se identificaron elementos estructurales como los datos poblacionales, su cosmovisión y el territorio, así como su organización política tradicional. El diagnóstico también señaló diversas amenazas sobre su territorio ancestral, así como la pérdida de autonomía causada por la fragmentación, la apropiación externa y la debilidad de sus sistemas de gobierno propio. Además, evidenció un deterioro en la justicia tradicional y la urgente necesidad de fortalecer la economía ancestral para asegurar la sostenibilidad cultural, social y económica de la comunidad.

En este caso y de acuerdo con la implementación institucional del Auto 004 del 2009, la Corte Constitucional realizó un seguimiento en el Auto 266 de 2017, respecto de la situación de los pueblos indígenas desplazados, concluyendo que no se han superado las condiciones del “Estado de Cosas Inconstitucional” declarado casi una década atrás. Aunque se reconocen algunos avances normativos, la Corte evidenció rezagos y retrocesos significativos, señalando que muchas de las estrategias adoptadas por el Estado permanecen en el plano de la planificación documental, sin incidencia efectiva en las realidades estructurales que afectan a pueblos como el Iku. La falta de implementación con enfoque étnico diferenciado, la debilidad en los mecanismos territoriales de atención y la persistencia de amenazas contra la integridad cultural y territorial muestran que persiste una brecha sustantiva entre el marco jurídico y las garantías reales de protección de sus derechos colectivos (Auto 266 Del 13 de Mayo de 2017, 2017).

A partir de la expedición de La Ley 1448 de 2011, denominada “Ley de Víctimas y Restitución de Tierras”, se profundizó en el proceso de atención directa institucional con la creación de entidades especializadas como la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (URT)(Ley 1448 de 2011, 2011).

Sin embargo, la Ley 1448 del 2011 presentó una visión generalizada que resultaba insuficiente para atender las necesidades específicas de los pueblos indígenas y comunidades negras, afrodescendientes y palenqueras. Como resultado, el movimiento indígena colombiano, a través de sus organizaciones y representantes en la MPC, exigió la adopción de políticas y directrices basadas en un enfoque diferencial, orientadas a la protección y restitución de derechos territoriales según las particularidades étnicas. En este caso y al interior de la MPC se constituyó el espacio de concertación entre el gobierno colombiano y las organizaciones indígenas para definir los principios del Decreto 4633 del 2011 centrado en la atención y reparación de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Este proceso de concertación obtuvo uno de los mayores logros en la legislación colombiana relacionada con Pueblos Indígenas. En este caso, se reconoció el territorio como una víctima más del conflicto armado interno, el cual a partir de la implementación de este Decreto Ley debía ser reparado de forma integral(PNUD, 2012).

El Decreto Ley 4633 de 2011 estableció un marco normativo y operativo dirigido específicamente a garantizar la protección integral, la reparación y la restitución de los derechos territoriales de las comunidades y pueblos indígenas afectados por el conflicto armado en Colombia. Reconoció a estas comunidades como sujetos colectivos de derechos, sin dejar de lado a sus miembros como personas individuales, y busca asegurar que puedan ejercer plenamente sus prerrogativas fundamentales y mantener sus estructuras culturales y sociales, dentro de sus propios sistemas de regulación como la Ley de Origen, la Ley Natural y el Derecho Mayor o Propio en armonía con la Constitución y los estándares internacionales de derechos humanos(Decreto Ley 4633 Del 2011, 2011).

Este Decreto Ley contempló acciones urgentes y diferenciadas que incluyeron programas específicos, así como recursos institucionales y financieros, para lograr una reparación integral. Dicha reparación aborda dimensiones materiales y simbólicas, haciendo énfasis en la eliminación de desigualdades estructurales, la garantía de no repetición de violencias, y el reconocimiento público tanto de los hechos como de la dignidad de las víctimas indígenas. Asimismo, pone especial atención en la protección de niños, niñas y jóvenes indígenas que han sido víctimas de reclutamiento forzado u otras violencias del conflicto, con el propósito de asegurar su reparación individual y la recomposición colectiva del tejido comunitario (Decreto Ley 4633 Del 2011, 2011).

La implementación de este Decreto Ley en el territorio Iku se consolidó en el año 2015 cuando la Confederación Indígena Tayrona CIT constituyó un equipo de trabajo el cual se encargó de analizar un primer Estudio Preliminar proyectado por la URT. En este informe se recogieron datos generales

sobre la población, la identificación de su territorio y la relación de las(os) Iku con el mismo. De acuerdo con la resolución de este Estudio Preliminar se identificaron dos zonas de intervención: 1- La zona oriental y el Resguardo de Businchama.

A partir de esta focalización, el equipo de trabajo procedió a realizar una caracterización territorial en donde se debían identificar los hechos y afectaciones territoriales producidas en el marco del conflicto armado al interior de la SNSM. Los insumos de este ejercicio fueron utilizados para la redacción de un informe de caracterización territorial y la proyección de una demanda, la cual se esperaba radicar ese mismo año. Sin embargo, los documentos quedaron archivados y desde esta perspectiva, no se logró radicar la demanda en el juzgado especializado de restitución de tierras. Hasta el día de hoy, se desconocen los avances de este proceso desarrollado desde el año 2015, factor que pone en evidencia el incumplimiento de la implementación del Decreto Ley 4633 del 2011, que dificulta la reparación de los derechos territoriales del Pueblo Iku (Verdadabierta, 2018).

Figura 32.

Pagamento en la Caracterización Territorial del 2016



Fuente. Juan Sebastian Sosa (2016)

En 2016, la UARIV notificó formalmente al Pueblo Iku su inclusión como sujeto colectivo en el Registro Único de Víctimas (RUV), lo que constituyó un paso fundamental para que la comunidad pudiera acceder a la “ruta étnica” de reparación colectiva (UARIV, 2016). Como parte de este proceso, se aprobó un Plan de Reparación Colectiva para la comunidad Iku de Atigumake, en el departamento

de La Guajira, diseñado en coordinación con la Unidad para las Víctimas. Este plan contempló 18 acciones orientadas a fortalecer la cultura ancestral, respetar las leyes indígenas, proteger el territorio ancestral y promover el bien común, y fue valorado por la comunidad como un avance histórico en su proceso de recuperación cultural y de identidad (UARIV, 2020). Además, la misma entidad ha invertido recursos en jornadas con la comunidad para la identificación y diagnóstico del daño causado por el conflicto armado, una fase clave para la caracterización de la afectación sufrida (UARIV, n.d.).

Por otra parte, el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) ha acompañado procesos de construcción de memorias étnicas con la participación directa de las comunidades arhuacas. Esta colaboración ha permitido visibilizar la historia de victimización y resistencia del pueblo Iku, poniendo en evidencia cómo las violencias estructurales y contemporáneas han influido en su identidad y territorio (CNMH, 2015). Dentro de estos procesos, se ha reconocido el impacto de hechos traumáticos como el asesinato de líderes Ikus, entre ellos Luis Napoleón Torres Crespo en 1990 (CNMH, 2015). Asimismo, se han fortalecido procesos internos de archivo y documentación de la memoria comunitaria que permiten preservar y difundir su historia.

En complemento a estos esfuerzos, en 2017 se firmó un convenio entre el CNMH y el Cabildo Iku (Convenio 546 de 2017) para avanzar en la política de archivo de la CIT. Este convenio facilitó la socialización y retroalimentación de la documentación con las autoridades indígenas, contribuyendo a consolidar la memoria y la historia del pueblo Iku (UARIV, 2018).

Recientemente, en 2024, el CNMH junto con las autoridades arhuacas iniciaron la creación de un lugar de memoria indígena en la SNSM, específicamente en el mirador de Busintana. Este espacio simbólico busca funcionar como un “museo vivo” integrado con la naturaleza, donde se escuchen las voces arhuacas, se conmemore su memoria colectiva y se promueva la no repetición de las violencias sufridas (CNMH, 2024).

La expedición del Auto 004 y el Decreto Ley 4633 de 2011 no solo establecieron las bases jurídicas para implementar acciones con enfoque diferencial que restablezcan los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas afectados por el conflicto armado, sino que también reconocieron la reparación del territorio como una víctima más de la violencia perpetrada por los actores armados. En el caso del Pueblo Iku, la oferta institucional ha logrado desplegarse y activarse, destacándose los avances en materia de memoria histórica. Sin embargo, aún es necesario concretar varias acciones, especialmente en la Unidad de Atención y Reparación Integral (UARI), donde falta la ejecución del Plan Integral de Reparación (PIR), y en la Unidad de Restitución de Tierras (URT), donde está pendiente la radicación de la demanda. Este último procedimiento es fundamental para continuar

recuperando parcelas territoriales que contienen lugares sagrados, los cuales fueron afectados durante el conflicto armado y requieren reparaciones y saneamientos por parte de los mamós.

Implementación del acuerdo de paz y el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRN) en el territorio Iku. En el año 2012 se inició otra etapa del conflicto armado colombiano, las FARC-EP y el gobierno en cabeza del presidente Juan Manuel Santos se sentarían a negociar un acuerdo de paz en Cuba, más precisamente en la ciudad de la Habana. Durante el proceso de negociación (4 años) se discutieron 6 puntos específicos en la agenda: 1) Política de desarrollo agrario integral; 2) Participación política; 3) Fin del conflicto; 4) Solución al problema de las drogas ilícitas; 5) Reparación de víctimas: sistema integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición; 6) Implementación, Verificación y Refrendación (Cancillería de Colombia, 2016). Estos 6 elementos centrales fueron ratificados con la firma final de los acuerdos, la cual se dio en el mes de noviembre del 2016.

Con la firma del Acuerdo Final de Paz en 2016 entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP, se creó el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRN) (de ahora en adelante Sistema Integral), concebido para abordar las distintas dimensiones del conflicto armado (Cancillería de Colombia, 2016). Dentro de este sistema, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV) fue formalmente establecida mediante el Decreto Ley 588 de 2017, con un mandato temporal de tres años y la función de esclarecer las graves violaciones de derechos humanos, promover el reconocimiento de las víctimas y facilitar la convivencia para prevenir la repetición (CEV, n.d.-a; Decreto Ley 588 de 2017, 2017). La CEV presentó su informe final el 28 de junio de 2022 y concluyó su operación tras socializar sus hallazgos (Chr. Michelsen Institute., 2022).

Asimismo, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) opera como mecanismo judicial transicional, sustentada en el Acuerdo Final y el Acto Legislativo 01 de 2017, con el mandato de juzgar los crímenes relacionados con el conflicto desde un enfoque de justicia restaurativa (Ministerio de Justicia y el del Derecho de Colombia, n.d.). Por último, la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD) fue creada a partir del Acuerdo Final y formalizada mediante el Acto Legislativo 01 de 2017, asumiendo el compromiso humanitario y extrajudicial de localizar a personas desaparecidas en el contexto del conflicto armado(UBPD, n.d.-a).

El cumplimiento de los acuerdos de paz se fundamenta en su incorporación a la legislación nacional y su aplicación en el orden territorial, sin embargo, los tiempos de la estructura del Estado colombiano no han logrado responder de manera eficiente a los tiempos definidos en el mismo

acuerdo que tuvo que ser ratificado por el Congreso Nacional. En esta medida en temas de justicia, la aprobación de la Justicia Especial para la Paz (JEP) no ha logrado operar y los crímenes perpetrados por los exguerrilleros de las FARC-EP aún no han sido juzgados, aspecto que refuerza la impunidad afectando a quienes se proclaman víctimas de este grupo guerrillero (Revista Semana, 2017).

Con respecto a la implementación de los acuerdos paz, tuve la oportunidad de conversar con Leonor Zalabata Torres⁵⁹, ex comisionada de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. En relación con el Acuerdo de Paz y la inclusión de la agenda étnica, Zalabata señaló que las y los representantes de las organizaciones indígenas fueron invitadas(os) únicamente en las últimas fases de la negociación. Por este motivo, expresó su preocupación ante el hecho de que la problemática indígena no se abordó de forma sostenida a lo largo del proceso, lo que generó, especialmente en el componente del Sistema Integral, una falta de implementación efectiva de un enfoque diferencial en los territorios indígenas.

De acuerdo con Leonor Zalabata, se incluyó en el acuerdo final un capítulo étnico en el que se remarcó la necesidad de reconocer el enfoque diferencial indígena, donde las entidades estatales que nacerían del proceso de paz iniciarían un proceso de consulta previa con las organizaciones indígenas a nivel nacional y regional, para construir conjuntamente el trabajo de implementación de los diferentes mandatos institucionales en los territorios indígenas. El escenario constituido para concretar esta articulación sería la MPC.

Esta consulta, en palabras de Ginny Alba, exsecretaria de la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (Alba, 2021), debería hacerse de manera conjunta y no por separado; lo que se discutiría sería la implementación del Sistema Integral en su conjunto y no el de los programas de cada una de las instituciones que hacían parte de este. Por ejemplo, en el caso de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV) una de las entidades constituidas por la firma de los acuerdos de paz, se hizo énfasis en la articulación de la propuesta de esta entidad con la que definirían las organizaciones indígenas.

Para cumplir con este objetivo, la CEV respetaría la autonomía indígena reconocida en textos constitucionales y legislativos, concertando de manera conjunta las instancias, mecanismos y metodologías de participación de los Pueblos Indígenas, procurando promover una acción sin daño en donde prevaleciera la voluntariedad y la confidencialidad. Las organizaciones indígenas consideraron que el tiempo de duración de la CEV era insuficiente, ya que el trabajo de esclarecer la

⁵⁹ 3 de octubre de 2019.

verdad en los diferentes territorios indígenas más allá de contemplar un rango temporal de acción debía preservar la pervivencia física y cultural (MPC, 2019b).

En torno al despliegue territorial, las organizaciones indígenas vieron necesaria la intervención institucional en los territorios en donde el Estado colombiano nunca hizo presencia. Por esta razón, propusieron la distribución geográfica del trabajo de la CEV en la “Región de la Amazonía; la Región Occidente; la Región Centro y la Región Caribe (MPC, 2019b).

Con el fin de llevar a cabo este trabajo, las organizaciones indígenas exigieron el rediseño y readecuación institucional dentro del Sistema Integral, razón por la cual se recomendó la creación de la Dirección de Territorios Étnicos al interior de la CEV y el reconocimiento de otras instancias de relacionamiento y participación como la Comisión de Derechos Humanos (MPC, 2019b).

Si bien el proceso descrito permite reconocer, en términos generales, la trayectoria de relacionamiento que se constituyó entre la CEV y las organizaciones indígenas colombianas, quisiera centrar la atención en la labor que desempeñé como técnico contratado por una de estas organizaciones para la recolección de insumos destinados a la elaboración del capítulo étnico del informe final de la Comisión⁶⁰. Según la extensión de cada territorio, las organizaciones podían contar con un máximo de cuatro documentadores; en mi caso, fui designado como el único documentador.

Mi función consistió en la realización de entrevistas individuales y colectivas para recaudar información primaria al interior del resguardo del Pueblo Iku. Antes de comenzar con el despliegue territorial, los equipos técnicos junto con las autoridades indígenas fuimos citados en la ciudad de Bogotá a participar de un encuentro de socialización del mandato de la CEV y los formatos o encuestas que se habían construido para recabar la información en cada uno de los territorios. En este espacio participaron las cuatro organizaciones nacionales, con cada una(o) de sus delegadas(os), así mismo hacían presencia algunos gobernadores indígenas, sabias(os) o médicas(os) tradicionales y líderes y lideresas defensoras(es) de los Derechos Humanos. De este mismo modo, fueron invitadas(os) las(os) funcionarias(os) de las instituciones del Sistema Integral y de otras entidades estatales como la Defensoría del Pueblo.

Durante estas jornadas, tras las intervenciones del equipo de la Comisión de la Verdad, las autoridades Iku comenzaron a definir el enfoque desde el cual debía adelantarse la recolección de narrativas, insistiendo en la necesidad de contar la verdad desde una perspectiva colectiva y coherente con la integralidad del pensamiento indígena, anclado en la oralidad y en memorias no escritas. De allí

⁶⁰ Mi contratación se realizó durante los últimos cuatro meses del año 2019.

surgieron dos preguntas centrales que orientaron el proceso: cómo articular la temporalidad de la guerra con la temporalidad vivencial indígena que abarca otras épocas y problemáticas ligadas al riesgo histórico de exterminio, y cómo escribir la historia oral indígena. Ante estas inquietudes, las y los comisionados presentes enfatizaron que el esclarecimiento de la verdad buscaba reconocer las discriminaciones históricas y los impactos de la colonización, la esclavización y el racismo estructural.

En una sesión posterior con el equipo técnico, se reiteró que las entrevistas individuales debían recoger narrativas sobre las causas, afectaciones e impactos del conflicto armado, así como sobre los afrontamientos comunitarios y las respuestas institucionales. Para ello, se nos presentó el guion metodológico y realizamos ejercicios prácticos guiados por uno de los comisionados.

Al movilizarme hacia el territorio Iku comenzamos a trazar una línea de trabajo metodológico con la líder Iku Leonor Zalabata Torres. En estos encuentros y al tomar en cuenta que la CEV había propuesto documentar las causas estructurales del conflicto armado en los territorios indígenas a través de la descripción y análisis de casos específicos, Zalabata Torres consideraba que la verdad no se esclarecía a partir de la reconstrucción de casos puntuales, ya que estos han sido producidos por condiciones estructurales. Desde esta perspectiva, el conflicto armado en este territorio habría que analizarlo desde una visión macro integral, detallando el tejido para superar el análisis de los impactos y descubrir las causas estructurales del conflicto armado en la SNSM, cuyas afectaciones impactaron la cultura, el corazón del pueblo Iku.

Siguiendo el protocolo establecido por la CEV fui llevando a cabo las entrevistas individuales, donde mantuve la estructura establecida para dirigir este ejercicio, sin embargo y aunque intentara llevar una conversación fluida, las preguntas llevaban a mis interlocutores a pausar su narrativa, respondiendo muy rápidamente e intentando ir culminando con premura la entrevista.

Al reflexionar sobre esta constante, me pude dar cuenta que las temáticas sensibles en el pueblo Iku eran analizadas en espacios colectivos, en donde debían estar presentes las autoridades reconocidas por las comunidades y los Mamos, que al fungir como autoridades espirituales serían los encargados de orientar el diálogo, iniciando un proceso previo de consulta y permiso al territorio y aquellos lugares que han sido designados para tratar cierto tipo de temáticas como el del conflicto armado.

El proceso de trabajo con la CEV en el territorio Iku evidenció la tensión entre los protocolos institucionales y las formas propias de deliberación de las comunidades indígenas. Aunque la Comisión proponía entrevistas individuales y grupos focales, en la comunidad de Ikarwa los diálogos debían realizarse colectivamente y guiados por las autoridades, lo que puso de manifiesto que las preguntas

estandarizadas no lograban captar la profundidad de las reflexiones comunitarias ni los tiempos necesarios para abordar hechos traumáticos que afectan el equilibrio territorial.

Esta experiencia coincidió con las observaciones realizadas por otros técnicos y funcionarios indígenas en distintas regiones del país, quienes reconocieron los avances producto de la interlocución lograda en la consulta previa, pero señalaron la insuficiencia del tiempo, la persistencia del conflicto armado, las limitaciones impuestas por la pandemia y la exclusión de las organizaciones indígenas en la fase de análisis de la información.

Voces como las de Ginny Alba (2021) y Jhon Jairo Tapie (2021) insistieron en que la participación indígena no podía reducirse a la recolección de insumos, mientras que el líder del Pueblo Kankuamo Óscar Montero (2021) destacó los esfuerzos de la Dirección Étnica por reconocer la autoridad indígena y avanzar en actos de reconocimiento de la verdad y en la estructuración del capítulo étnico.

A pesar de las dificultades logísticas y metodológicas, así como de la imposibilidad de cumplir plenamente las metas territoriales, el proceso dejó ver la alta participación de los pueblos indígenas y la necesidad de ampliar los tiempos de trabajo para que la búsqueda de la verdad contribuya realmente al restablecimiento del equilibrio territorial y a la sanación colectiva. El resultado final de estos esfuerzos quedaría consignado en el Informe Final de la CEV, entregado oficialmente el 27 de junio de 2022, el cual consta de 10 tomos y más de 60 documentos anexos, en donde se incluye el capítulo étnico (CEV, n.d.-b).

En este aspecto, la CEV reconoció que el Pueblo Iku sufrió un impacto desproporcionado durante el conflicto armado. Según el Capítulo Étnico de su Informe Final, las(os) Iku han sido víctimas de despojo y ocupación territorial por parte de guerrillas, paramilitares y actores empresariales, así como de amenazas, asesinatos selectivos y desplazamientos (CEV, 2022). Además, la CEV subrayó que el daño no fue solo material: la ruptura de la “Línea Negra”, espacios espirituales sagrados del territorio, y la profanación de sitios sagrados han alterado profundamente el equilibrio espiritual del territorio (CEV, 2022). Según la Comisión, estas violencias son parte de un continuum estructural que incluye discriminación étnica y racismo histórico contra los pueblos indígenas, agravados por la guerra (CEV, 2022).

En cuanto a la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), su trabajo con el Pueblo Iku ha tenido como eje central el reconocimiento del territorio ancestral sagrado de la SNSM como víctima del conflicto armado, junto con los pueblos que lo habitan. Un hito fundamental en este proceso fue la acreditación como víctimas colectivas del territorio y de los pueblos Iku, Kaggaba, Wiwa y Kankuamo

en el Caso 09, decisión que reconoce no solo los daños materiales y poblacionales, sino también los impactos espirituales, ambientales y culturales derivados de la violencia armada y la ocupación histórica de su territorio. Este acto de acreditación implica que la JEP reconoce la relación intrínseca entre territorio y vida indígena, así como la importancia de su dimensión espiritual en la afectación del conflicto(JEP, 2024).

La JEP también ha abordado las responsabilidades derivadas de las afectaciones en la SNSM mediante actuaciones en el Caso 09 que buscan esclarecer la participación de diferentes actores armados y terceros civiles. En el marco de este caso, la Jurisdicción compulsó copias a la Fiscalía general de la Nación con el fin de investigar a terceros ajenos a su competencia, con base en información suministrada por las comunidades indígenas y otros comparecientes. Esta compulsión revela que la JEP ha identificado patrones de violencia y participación de actores externos que afectaron gravemente a los pueblos de la SNSM, incluido el Pueblo Iku, y constituye una vía para avanzar en la responsabilidad penal de quienes contribuyeron a la vulneración de su territorio(JEP, 2025).

Además de estas acciones directas, la JEP ha venido consolidando un enfoque diferenciado a través de sus lineamientos para la implementación del enfoque étnico-racial. Este documento, que orienta todas las actuaciones de la Jurisdicción, establece que los pueblos indígenas deben ser tratados como sujetos colectivos con derechos diferenciados, y que el análisis del daño debe incorporar dimensiones espirituales, territoriales y culturales. Para pueblos como los Iku, cuya cosmovisión se fundamenta en el equilibrio territorial y la relación sagrada con su espacio ancestral, estos lineamientos son esenciales para garantizar que su verdad sea comprendida y tramitada desde su propia epistemología (JEP, 2019).

En este mismo sentido, la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas ha venido desarrollado una serie de mecanismos orientados a garantizar el enfoque étnico en sus acciones humanitarias, lo que incluye al Pueblo Iku. En su portal oficial, la entidad explica que cuenta con un Protocolo de Relacionamiento y Coordinación con Pueblos Indígenas, el cual fue construido mediante consulta previa y define los lineamientos para la búsqueda en clave cultural, lingüística y territorial (UBPD, 2025b). Este protocolo, que hace parte del “Espacio de búsqueda para pueblos y comunidades étnicas”, asegura que las solicitudes pueden ser presentadas en lengua propia y que la entidad garantiza interpretación, lo que en el caso Iku implica la posibilidad de tramitar solicitudes en lengua ika. Asimismo, la UBPD señala que mantiene convenios con organizaciones indígenas

nacionales, incluidos aquellos con organizaciones de la SNSM lo que permite articular acciones técnicas con las autoridades indígenas de estos territorios (UBPD, 2025b).

En materia operativa, la UBPD ha establecido lineamientos de participación para familiares y pueblos indígenas en procesos de entrega digna, con el fin de asegurar que dichas acciones respeten las tradiciones, protocolos espirituales y prácticas propias de cada pueblo (UBPD, 2023). Este énfasis participativo es reiterado en su sección de preguntas frecuentes, donde la entidad afirma que incorpora saberes ancestrales y experiencias comunitarias en todas las fases de la búsqueda con enfoque territorial, étnico y psicosocial (UBPD, n.d.-b).

En su Informe Consolidado de Gestión 2018–2023, la UBPD destacó acciones que involucran directamente a los pueblos indígenas de la SNSM, como el diseño de materiales pedagógicos en doce lenguas indígenas, entre ellas el ika, lo cual constituye evidencia documental de una línea de trabajo específica con el pueblo Iku (UBPD, 2025a).

En este mismo informe, se reportó el desarrollo de planes operativos indígenas para territorios priorizados y la caracterización de zonas de búsqueda mediante acuerdos con autoridades tradicionales. Finalmente, en un comunicado oficial emitido en el Día de los Pueblos Indígenas, la UBPD reafirmó su compromiso con el enfoque étnico y destacó avances en la identificación de personas indígenas desaparecidas, señalando que más de 3.600 casos han sido incorporados al Registro Nacional de Personas Desaparecidas (UBPD, 2025b). Estos elementos permiten afirmar que, aunque no existe un documento público exclusivo sobre el pueblo Iku, este sí se encuentra incluido dentro de las acciones estructurales de la UBPD hacia los pueblos indígenas en Colombia.

Aunque se han descrito diversas acciones de implementación del acuerdo de paz en el territorio Iku, el principal resultado concreto hasta ahora ha sido el informe de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV), en el que se destacan los hechos victimizantes y las afectaciones individuales y colectivas sufridas por la comunidad Iku en el contexto del conflicto armado en la SNSM. En cuanto a la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), el proceso de investigación apenas inicia, por lo que aún se esperan los fallos que determinen la responsabilidad de los implicados, tanto miembros de la fuerza pública como integrantes de las FARC-EP. Por su parte, la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD) es la entidad del Sistema Integral que menos avances ha documentado; no obstante, se han logrado acuerdos importantes sobre los protocolos de relacionamiento entre los Iku y la entidad para la búsqueda de personas desaparecidas.

Cabe destacar que cada acción emprendida por estas instituciones ha sido consultada y acordada internamente en el seno de la MPC, lo que ha permitido contar con un alto nivel de planificación concertada que puede favorecer la consolidación de resultados positivos en el territorio.

El análisis de la acción institucional revela tanto avances como desafíos pendientes en la protección legal y la reparación integral de los derechos territoriales indígenas. Sin embargo, la operación de las entidades estatales en el Resguardo Iku aún presenta vacíos y demanda un fortalecimiento de la coordinación con los actores comunitarios. La participación de los Iku en la elaboración de normativas y políticas resulta esencial para avanzar en la protección de los lugares sagrados y en la reconstrucción postconflicto. Si bien existe voluntad política, aún se requiere concretar acciones detalladas, especialmente en la inclusión de los mamos en los protocolos de reparación integral del territorio, así como en el restablecimiento efectivo de los derechos territoriales y la sanación de los lugares sagrados afectados por el conflicto armado interno.

A modo de cierre, puede afirmarse que el legado colonial dejó una huella profunda en la configuración territorial y en las relaciones de poder dentro de la SNSM. Ese pasado marcó las bases de buena parte de las tensiones contemporáneas. Aunque las comunidades Iku fueron sometidas a procesos de evangelización, colonización y pérdida de espacios tradicionales, han conseguido mantener sus vínculos espirituales y culturales con el territorio y con los lugares que consideran sagrados. Con el paso del tiempo, la visibilización de sus demandas permitió ciertos avances jurídicos y políticos, entre ellos el reconocimiento formal de sus territorios y la salida negociada de la misión capuchina. No obstante, desde la década de 1980 el conflicto armado introdujo nuevas presiones: distintos actores armados vieron en la región un espacio estratégico, lo que generó amenazas adicionales que los Iku han debido enfrentar con diversas formas de defensa y resistencia.

En la actualidad, la región sigue siendo objeto de intervenciones externas que transforman el paisaje y afectan las relaciones ancestrales con el entorno, especialmente a través de proyectos de infraestructura y actividades extractivas. A pesar de la existencia de herramientas jurídicas e institucionales orientadas a proteger el territorio, subsisten dificultades importantes. Entre ellas, la falta de coordinación entre las entidades estatales y las autoridades tradicionales, y la ausencia de procesos de reparación que incluyan de manera real la participación de los mamos y el reconocimiento de sus prácticas espirituales. Diseñar políticas públicas que tomen en serio la cosmopolítica indígena es un paso indispensable para avanzar en la superación de la deuda histórica y garantizar la restauración efectiva de los derechos territoriales y culturales del pueblo Iku.

En los últimos años, el conflicto territorial se ha vuelto aún más complejo. Ya no solo intervienen grupos armados, sino también intereses económicos y políticos que buscan controlar recursos estratégicos. Ante este panorama, la resistencia Iku va más allá de la defensa cultural o simbólica: se expresa en el fortalecimiento de sus propias formas de organización, en la recuperación de mecanismos internos de gobierno y en la construcción de alianzas con instituciones estatales y organizaciones sociales y ambientales. Estas acciones resultan fundamentales para hacer frente a la presión de actores externos y asegurar la continuidad de sus modos de vida.

Finalmente, cualquier proceso de reparación sostenible requiere que las comunidades indígenas participen activamente en las decisiones que afectan su territorio. Esto implica no solo el reconocimiento legal de sus derechos, sino también la creación de mecanismos prácticos que garanticen el acceso a sus lugares sagrados y la protección de su patrimonio material y espiritual. Incorporar de manera seria sus conocimientos ancestrales y su comprensión del territorio es clave para formular políticas públicas que respondan a la complejidad de la Sierra Nevada de Santa Marta y permitan construir un futuro en el que el territorio y quienes lo habitan puedan convivir de forma justa y equilibrada.

CAPITULO V. RELACIÓN DE LOS ÓRGANOS DE RECUPERACIÓN Y DELIMITACIÓN TERRITORIAL IKU

La relación de los Pueblos Indígenas en América Latina con otros sectores de la sociedad (externos a sus comunidades) se ha venido registrando progresivamente desde la conquista española y el establecimiento de las instituciones coloniales (Viqueira, 2002). Este hecho dinamizó nuevas formas de interlocución y organización sociopolítica al interior de estos pueblos, en donde por ejemplo las autoridades más tradicionales, quienes son los depositarios de conocimientos como las historias del poblamiento, el uso de las plantas medicinales o la intermediación entre el mundo de los vivos y el mundo de los espíritus (Ventura, 2008), son relegados o reemplazados por nuevas autoridades civiles, que además de hablar la lengua de las(os) funcionarias(os) públicas(os), son conocedoras(es) de los procedimientos legales y las mismas estructuras de los Estados como también de sus instituciones (Brown, 1993).

Ante este panorama, se avizoran cambios estructurales en las formas de organización sociopolítica, y en los indeterminados canales de comunicación con otros grupos sociales (entidades gubernamentales, académicos, y religiosos) (Ventura, 2000). Para comprender el surgimiento de estos nuevos liderazgos indígenas, es necesario ubicar el papel que tuvieron los centros de investigación universitarios (Caballero López, 2008) en las últimas décadas; las misiones religiosas, las políticas de alfabetización y la formación de cuadros políticos (Bretón, 2008); así como el desarrollo de una ideología de la indianidad que como en México le disputó el campo de acción a las políticas indigenistas de asimilación institucional (Moreschi, 2010b).

Autoras como la socióloga mexicana Alejandra Aquino Moreschi (2010) analizan el fenómeno de liderazgos étnicos como un periodo en donde la “emergencia indígena” (Bengoa, 2009) se vio precedida por procesos de alfabetización y formación política desplegada desde diferentes visiones pasando por las instituciones de los Estados, los grupos religiosos u organizaciones sociales. Además, en la década de 1960, se gestó un pensamiento identitario que posibilitó la resignificación y apropiación de ideas centradas en las prácticas culturales de cada pueblo indígena, las cuales comenzaron a distanciarse de otros procesos organizativos.

Moreschi explica cómo la mencionada “emergencia indígena” en México tuvo una fuerte influencia marxista. En el momento en el que los jóvenes líderes indígenas regresaron a sus comunidades después de cursar sus estudios superiores en las ciudades, se dieron cuenta que la formación política de izquierda que habían recibido, no les servía para analizar y contribuir a las

realidades particulares de cada una de las comunidades y territorios. Ante la proliferación de las ideas de izquierda, el gobierno mexicano del momento intentó frenar la influencia del marxismo en las comunidades indígenas especialmente en el estado de Chiapas, sureste de este país. Para esto, financió la constitución de organizaciones indígenas con el fin de “controlar” a la nueva generación de jóvenes indígenas profesionalizados e ideologizados. Por otro lado, un sector de la iglesia católica conocido por promover en su accionar la “teología de la liberación”, abrió espacios de discusión interna en las comunidades sobre las problemáticas que los aquejaban y propició encuentros interétnicos en donde se impulsaron reflexiones en torno a la “revaloración de la cultura y la identidad india” (Moreschi, 2010a). En este mismo sentido, la escuela de la antropología crítica en donde resaltan los aportes del antropólogo mexicano Bonfil Batalla, fortaleció los argumentos de las nacientes organizaciones indígenas, las cuales empezaron a tomar distancia de las doctrinas estatales y partidistas. Durante este periodo, los “intelectuales indígenas” comenzaron a conceptualizar y concebir una epistemología propia para la lucha indígena (Moreschi, 2010a).

Fenómenos similares se reconstruyeron en las regiones andinas y la Amazonía. En el caso chileno Sabine Kradolfer (2008) al estudiar la movilización del Pueblo Mapuche identificó la apropiación del discurso de los Derechos Humanos en la década de 1990, por parte de algunos líderes indígenas que se trasladaron a las ciudades para encontrar apoyo a sus reivindicaciones, logrando obtener el apoyo del movimiento indígena latinoamericano y algunas ONG'S defensoras de los Derechos Humanos. En cuanto a la amazonia, Michel Fobes Brown (1993) destacó que con el fortalecimiento de las Federaciones indígenas en la década de 1960 en la Amazonía se estructuró un discurso político de carácter étnico, que desplazó de manera categórica las concepciones clasistas, racistas o partidistas que dentro de esta perspectiva agrupaban a las comunidades indígenas en sus discursos reivindicativos.

En otras comunidades como en la población de Santa Ana Tlacotenco- Milpa alta (México D.F) analizada por Paula López Caballero (2008) se han observado conflictos entre una generación de mayores tradicionales que apuestan por la transformación, en este caso de la lengua, en pro de su vitalidad, y un grupo de jóvenes o "intelectuales indígenas" según la autora, cuyos argumentos, influidos por la universidad, intentan otorgar un estatus académico a la lengua y de rebote enaltecer el espíritu nacionalista mexicano, en dicho caso además con réditos socio-políticos a su favor (Caballero López, 2008).

Esto se contrasta con la visión de los mayores y la función o rol que mantenían ciertas autoridades en algunas comunidades, como lo describe la antropóloga catalana Montserrat Ventura (2008) con los jefes tradicionales, a menudo chamanes, del Pueblo Tsachila en Ecuador, a quienes identificó como intermediarios del mundo material e inmaterial, mediadores quienes al traspasar las fronteras étnicas y los cargos políticos internos han establecido una comunicación entre el mundo que se percibe en una realidad concreta y los mundos en donde se conciben otras formas de vida: la animal, la vegetal, la mineral y la espiritual. Sin embargo y como lo ha descrito Michel F Brown (1993), estas autoridades han sido relegadas por nuevos líderes políticos o camaleones y portavoces nativos quienes más que establecer una mediación entre el mundo material e inmaterial, lograron mimetizarse en las estructuras estatales estableciendo puentes de comunicación entre la organización política interna de las comunidades indígenas y las entidades gubernamentales. De acuerdo con esto, se han encargado de captar la atención del público occidental recreando un icono romántico de lo indígena en el que están constantemente demostrando su “verdadera autenticidad étnica”(Brown, 1993).

En otros casos, como en el de la Sierra ecuatoriana analizado por el antropólogo Víctor Breton (2008), se puede observar cómo estos desplazamientos o relevos de cargos políticos han proliferado por la presencia de un staff de dirigentes profesionalizados quienes se han apropiado del discurso del desarrollo rural, desplazando a los que el autor reconoce como intelectuales orgánicos o mediadores indígenas, quienes fueron los hijos de procesos de formación política por parte de la Teología de la Liberación de la iglesia católica y quienes hicieron suyo un discurso propio reivindicativo en el que no se contemplaba ningún aporte externo de carácter económico, aspecto que el Staff de dirigentes reivindica y defiende (Bretón, 2008).

Desde esta misma óptica, el antropólogo colombiano Pablo Jaramillo (2012) al hacer un análisis de caso con el Pueblo Wayúu en el Norte de Colombia en el departamento de la Guajira, ubicó el surgimiento de las lideresas y líderes indígenas quienes se auto reconocen como tales, debido al ejercicio que realizan como mediadoras(es) y representantes de las problemáticas de la población ante las instituciones estatales. Se observa como estas(os) líderes surgieron para organizar a la población y declararla víctima ante la institucionalidad colombiana, todo esto en búsqueda de una reparación integral. Posteriormente buscaron la obtención del reconocimiento del daño que el conflicto armado le propició al territorio, los muertos y la cultura. Frente a lo descrito, Jaramillo evidenció como estas(os) mismas(os) líderes(as) se fueron distanciando de los programas estatales, negándose a participar en los procesos institucionales direccionados a reparar a las víctimas (Jaramillo, 2012).

En el caso del Pueblo Iku en la SNSM, la relación con otros sectores sociales se fue registrando en las memorias de cronistas, misioneros y geógrafos (De la Rosa, 1820; Isaacs, 1881; Reclus, 1869). A partir de estos primeros encuentros, las estructuras tradicionales de gobierno respondían a la organización interna precedida por los mamos, autoridades espirituales intermediarios del mundo material e inmaterial. Solamente hasta la aparición de la misión de la orden religiosa Capuchina a inicios del Siglo XX, los cargos de autoridad civil o política comenzaron a ser impuestos por la nueva autoridad civil religiosa (Friede, 1963; Torres Vicencio, 1978). Desde aquí y como se profundizará, se verá el surgimiento de nuevos mediadores y liderazgos Ikus cuyos referentes atienden a fenómenos como el del bilingüismo, el establecimiento de lazos con sindicatos agrarios y la profesionalización. La emergencia de este liderazgo se fijó en los contextos de denuncia a los misioneros capuchinos y la delimitación territorial para su protección (Naranjo, 2012), así como para la defensa colectiva y territorial ante la agudización del conflicto armado en la SNSM (Zalabata y Naranjo, 2021).

Es de resaltar que las mediaciones y los liderazgos Iku han girado en torno a las denuncias por la presencia de la misión Capuchina a inicios del siglo XX y las demandas por la recuperación y protección del territorio ya a inicios del XXI. Bajo el corpus de documentos de archivo analizado se pueden agrupar o clasificar dos líneas de movilización grupal o individual que nos brindan un panorama acerca de la relación interna y externa de las(os) Iku, esta última modalidad, con las instituciones del Estado colombiano, las Organizaciones Sociales y ONGS defensoras de Derechos Humanos.

Con relación a lo expuesto, en este capítulo se narrará el proceso constitutivo del *Umuke*, la recuperación y la delimitación del *umunukunu* (territorio ancestral) llevada a cabo por los(as) Iku. En este aspecto, se describirá el proceso por el cual se llevó a cabo la recuperación territorial, donde se identificarán las y los principales actores que fueron pioneras(os). Así mismo, se presentará la nueva vertiente de organización Iku, la cual se comenzó a desarrollar en la década de 1990 con la formalización de la CIT.

Desde esta perspectiva, en primer lugar, se identificarán las denuncias iniciales recabadas a partir de cartas enviadas al gobierno central, evidenciando las estrategias individuales y colectivas para obtener el apoyo de otras organizaciones sociales. Se señalarán las primeras movilizaciones hechas por las y los líderes ikus hacia la ciudad de Bogotá para denunciar la presencia de los misioneros capuchinos, en donde se presentarán las comunicaciones al primer director de Asuntos Indígenas del Ministerio del Gobierno, Gregorio Hernández de Alba en la década de 1970. Así mismo, se describirá la cadena de distribución de estas comunicaciones escritas al interior de la estructura estatal. En

segundo lugar, se evidenciará el papel que cumplió la primera organización conocida con el nombre de la Liga Indígena de la SNSM (LISNSM) en relación con la promoción y defensa de estas reclamaciones, en donde posteriormente se consolidó la CIT, comenzándose a formalizar la interlocución con las instituciones del Estado colombiano.

5.1 Cronología de liderazgos por la recuperación del umunukunu y la delimitación de Umunukunu Niwi-Umuke (Línea Negra)

Dentro del corpus analizado y sistematizado, se encuentra un sin número de reclamaciones escritas hacia diferentes entidades del gobierno colombiano desde el año 1924 hasta el año 1967. En este aspecto, las motivaciones promovidas por las autoridades Iku tenían como objetivo informar a los funcionarios gubernamentales sobre las problemáticas vivenciadas en sus comunidades, las cuales eran desconocidas desde el nivel central en la ciudad de Bogotá. En este caso, los primeros intercambios de comunicaciones giraron en torno a la convivencia problemática de los Iku con los misioneros de la orden religiosa Capuchina que se había asentado en el territorio desde al año 1917.

En el año 1931 las autoridades Iku lideradas por Ignacio Márquez; German Talero; Antonio Adolfo Garavito; Josué Niño M; Cornelio Crespo; Ramón A. Correa; Isaías Crespo, Roberto Viera J; Nicanor Márquez y Luis A. Torres, remitieron al presidente de la Republica una comunicación de reclamación por las acciones que estaban llevando a cabo los misioneros capuchinos en sus comunidades, cuyos efectos estaban causando desarmonía al interior de las familias. Desde presidencia, la comunicación se remitió al Ministerio de Industria, que al no tener competencia sobre estos asuntos, remitió el documento al Ministerio de Educación, quien posteriormente se lo envió a la Procuraduría de Misiones, entidad que regulaba las misiones religiosas en el país. De acuerdo con esto, desde el Ministerio de Educación solicitaba, “ se sirva estudiarlo y devolverlo junto con el informe respectivo, para que este Ministerio pueda dar la respuesta del caso al Ministerio de Industrias, de donde fue remitido el precitado memorial a este despacho” (Torres et al, 1931).

En el documento, las autoridades Iku describieron desde su perspectiva lo que venían vivenciando con los misioneros capuchinos, quienes a su parecer se encontraban en una relación deplorable en la que, según relataban, al tener los misioneros contacto directo con el cuerpo de policía, ingresaban a los hogares Iku para sacar a los niños, según ellos a altas horas de la noche, como mencionamos con anterioridad. Se mencionaba como la policía le disparó al padre de un grupo de

niños que fueron conducidos al orfanato religioso, mientras que los padres fueron llevados encadenados hasta Pueblo Viejo (actualmente municipio de Pueblo Bello) (Torres et al, 1931).

Los procesos colectivos de movilización Iku se fueron complementando con una serie de relaciones directas con sindicalistas agrarios, quienes tuvieron que escapar de forma inmediata del municipio de Ciénaga, en donde el 6 de diciembre del año 1928 se registró la primera gran masacre de trabajadores en Colombia conocida como “ la masacre de las bananeras” (Vega, 2002).

Bajo esta dinámica, en la que se consolidó un fuerte dispositivo estatal de represión en contra del movimiento social campesino, las(os) Iku tuvieron la oportunidad de establecer relaciones de cooperación con los líderes campesinos quienes venían erigiendo la lucha por los derechos laborales de los trabajadores bananeros, y en este caso en condición de refugiados en la SNSM compartieron sus conocimientos y estrategias con las(os) Iku para desplegar una incipiente organización social en torno a la defensa del territorio, aspecto central en el que se llegó a discutir la posible formalización de una “oficina de defensa indígena” (Confederación Indígena Tayrona: Organización PuebloArhuaco, n.d.-c).

Se tienen referencias de algunas comunicaciones enviadas por autoridades Ikus en el año 1933 al Ministerio de Industria, en el que de manera específica solicitaban más información sobre los estudios que se han documentado en la SNSM. En este caso, desde el Ministerio de Industria se solicitó al Ministerio de Gobierno aportar los respectivos insumos que dieran cuenta de esta petición particular,

El Cabildo de Indígenas de San Sebastián de Rábago, tribu arhuaca, en sesión de hoy expresa su deseo al señor Ministro de Industrias de obtener en forma completa todas las leyes y disposiciones que el Gobierno haya dictado en relación con la administración de las tribus de indígenas de todo el país (Ministerio de Industria, 1933).

Según las investigaciones de Juan Carlos Gamboa, la primera organización del orden civil en el territorio Iku conocida con el nombre de “ Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta” (LISNSM) , se consolidó a partir de este proceso influido por el discurso agrario bananero, que ya era transmitido por los campesinos pertenecientes a la Federación de Trabajadores del Magdalena (Gamboa, 2020). Bajo la influencia sindical agraria, los lazos entre algunos líderes Ikus con el movimiento social se hicieron más fuertes, como en el caso del líder Iku Cesar Niño quien se afilió al Partido Comunista Colombiano (PCC) y participó en el Congreso Nacional del Trabajo en la ciudad de Cali en el año 1938.

Los comunistas se encontraron muy interesados en describir el paso y participación de este líder por los escenarios del congreso de trabajadores, razón por la cual le destinaron una crónica particular, en la que resaltaban la afiliación del indígena al partido y su reiterativa denuncia relacionada con los atropellos que los Misioneros capuchinos venían desplegando en su territorio, sobre todo con la imposición de la figura del orfelinato en donde, según Cesar Niño,

Los Capuchinos encierran a nuestros hijos, desde los cinco años, muchas veces hasta los veintidós y veinticinco, con el pretexto dizque de educarlos, pero en realidad es para explotarlos en sus latifundios. Tales capuchinos no solamente secuestran a nuestros hijos sino que los castigan inhumanamente, haciéndolos azotar por lo general de sus propios padres, para conseguir así que éstos sean odiados e irlos desvinculando (Villanueva, 1993, p. 173).

Este fenómeno se reforzó por una causa estructural que precisó el líder Iku, quien señaló el abandono estatal en el que no se habían diseñado, ni implementado políticas públicas para vincular a las comunidades indígenas con el mercado, y mucho menos se habían posibilitado los móviles de intervención institucional en función de establecer un programa educativo digno que permitiera formar a las(os) Ikus. Todos estos argumentos fueron razones de peso para exigir la delimitación del territorio con el reconocimiento del Resguardo indígena, fortaleciendo la férrea convicción de abolir el régimen político-administrativo que imponían los Capuchinos. Cabría destacar que esta serie de argumentos contribuyeron a potenciar la iniciativa de constitución de la LISNSM, en donde según lo expuesto por Cesar Niño prevalecían los fundamentos y aportes del PCC (Villanueva, 1993).

A partir de estas contribuciones y socialización de las problemáticas al interior del territorio Iku, diferentes sectores de la sociedad, entre ellos el movimiento obrero y campesino colombiano, reconocieron las dificultades que padecían los indígenas de la SNSM; así se inscribía en la crónica que el semanario comunista *Tierra* escribió sobre Cesar Niño en el año 1933:

Hasta ahora, de la Sierra Nevada si apenas referencias más o menos precisas teníamos nosotros. Hoy con el viaje del indígena César Niño a Cali, la Sierra comenzará a ser para nosotros algo actual y palpitante; un trozo de la entraña nacional que comienza a ser solidaria con la realidad cotidiana con el resto de sus hermanos los trabajadores colombianos, y a quienes éstos a su vez sabrán prestarle la atención y la ayuda que ella se merece (Villanueva, 1993,p.172).

Con el precedente dejado por Cesar Niño, la relación entre las y los líderes Ikus y el movimiento social campesino se hizo más presente y constante, factor que los convocó permanentemente a hacer presencia en mítines, congresos y homenajes que en este caso específico tendrían que ver con la “masacre de las bananeras”. Se describen historias que relatan la presencia de líderes Ikus en estas manifestaciones, como el caso de Dionisia Alfaro, Martha Chaparro, Beatriz Izquierdo, Feliciano Torres y Bernardino Alfaro, quienes acompañaron a madres, hijos y familiares víctimas que habían perdido a algún familiar en aquel cruento episodio.

Las(os) Iku se reunieron en la ciudad de Santa Marta, acompañaron la peregrinación y tuvieron nuevamente la oportunidad de expresar sus denuncias, que en este caso específico fueron expuestas por Dionisia Alfaro, líder que comenzaba a ser visible en las esferas internas de su comunidad, así como en las redes de apoyo externas que apreciaban su retórica y escuchaban con atención las reclamaciones que describía en las diferentes reuniones, espacios considerados estratégicos por las(os) Ikus para seguir posicionando sus demandas y buscar el apoyo solidario de las diferentes organizaciones sociales (Alfaro et al., 2019).

En la década de 1960, al aprovechar la oportunidad en cada escenario, Dionisia Alfaro socializó las problemáticas anteriormente descritas en las que subrayó la constante vulnerabilidad en la que se encontraban por las reiterativas amenazas que estaban recibiendo por parte de autoridades policivas y eclesiales, que comenzaban a sentir preocupación por la forma en la que las denuncias se estaban reconociendo en el ámbito nacional. En palabras de Dionisia Alfaro:

Expusimos los motivos de nuestra presencia, la persecución que sufríamos, el robo de nuestras tierras y lo que estábamos buscando del gobierno. Todo el mundo se enteró de que a mi hermano lo querían poner preso por hablar, y si matarlo era posible mucho mejor. Así pasaron esos 4 días de mi primera salida como delegada de la comunidad. Cuando regresamos a la Sierra, los intermediarios se nos querían echar encima, más cuando supieron que yo también había ido a Santa Marta ¿Verdad que fuiste Santa Marta? sí, ¿por qué? Dicen que estuviste en una reunión de comunistas (Alfaro et al., 2019, p. 128).

La estrategia de incidir en escenarios en los que se presentaban las exigencias y demandas de un movimiento social colombiano, determinaron la constante insistencia de las(os) líderes Ikus de hacer presencia en cada uno de estos espacios en donde tuvieran la oportunidad de expresar las denuncias, principalmente de su relación con los Capuchinos y sus demandas por delimitar el territorio indígena. Este fenómeno fue constatado por la líder Iku Leonor Zalabata, quien, en su proceso de formación profesional en Medellín en la década de 1970, pudo evidenciar cómo arribó a su casa la

comitiva de líderes Ikus encabezados por Liberato Crespo y Dionisia Alfaro, quienes en este caso participarían en un congreso obrero.

Así mismo, uno de los profesores de Zalabata le compartía su admiración por el reiterativo acompañamiento que las(os) Ikus se encontraban ejerciendo en el seno del incipiente movimiento indígena en el departamento del Cauca. De acuerdo con Zalabata, “ recuerdo que me trajo varios periódicos en donde se registraba su participación, por este motivo desde la distancia estuve atenta del proceso de defensa territorial Iku, el cual comenzaba a sobrepasar sus límites internos” (Zalabata y Naranjo , 2021,p. 103).

Aunque la incidencia y constante movilización de las(os) líderes Ikus logró ampliar el margen de conocimiento de la situación que estaban viviendo en su territorio, las acciones gubernamentales no habían surtido efecto, ya que el apoyo que esperaron recibir a través de alguna entidad estatal nunca logró materializarse, razón por la cual Bernardino Alfaro, Sebastián Zalabata y Francisco Torres Márquez organizaron en la ciudad de Valledupar un expediente de pruebas, las cuales transmitieron al Ministerio de Gobierno en la ciudad de Bogotá. Esta visita referenciada en la década de 1960 fue ampliamente documentada por la prensa de la capital, razón por la cual en el momento en el que estos líderes indígenas retornaron a la región, fueron abordados por el personal que habían denunciado en la ciudad, especialmente por la policía, que emitió una orden de captura en contra del hermano de Dionisia, Bernardino Alfaro (Alfaro et al., 2019,p. 126-127).

Ante este panorama, los(as) líderes Iku programaron una segunda salida hacia Bogotá extendiéndole esta vez la invitación a Dionisia Alfaro, quien había acabado de tener un bebé, pero que se encontraba dispuesta a salir de su territorio para informar la grave situación que se estaba generando en contra de las(os) líderes Ikus, sobre todo la amenaza y persecución que estaba recibiendo su hermano Bernardino por parte de los Misioneros capuchinos y la policía. De acuerdo con Dionisia Alfaro, la salida hacia Bogotá fue planeada en una comunidad del territorio, y fue citada por la LISNSM en donde acudieron autoridades de Serankwa, Nabusimake, Donachuí, Azúcar buena, La Caja, Santo Domingo, Las Cuevas, El templado y Roma. Desde allí se concibió salir el 5 de febrero de 1963 hacia la capital, así mismo se reflexionó sobre la preocupante situación de amenaza de los líderes indígenas, también sobre la permanente trasgresión e irrespeto de sus autoridades los Mamos, quienes fueron perseguidos, así como sus centros ceremoniales profanados: en aquella ocasión, las kankwruas fueron quemadas. En el fragor de la conversación, se supo que el Ejército se estaba dirigiendo hacia la comunidad y tenía la intención de arrestar a los líderes, razón por la cual cada persona tomó una ruta diferente para poder escapar del territorio y de la región, debido a que habían dado la orden al Ejército

de no dejar salir a ningún indígena de Valledupar. Dionisia Alfaro logró salir por un camino comunitario que pasaba por la parte de atrás de la carretera principal en donde ya el Departamento administrativo de Seguridad DAS y el Ejército Nacional se encontraban haciendo presencia. Finalmente, la lideresa se reunió con sus colegas en la ciudad de Valledupar. Allí, esperaron al Mamo Donqui, quien había bajado de una de las comunidades más lejanas del territorio para asegurar con su trabajo tradicional la protección del grupo, ya que, en palabras de Dionisia Alfaro, “lejos de la Sierra, estamos en las manos de los enemigos. Trabajo y trabajo toda la tarde y la noche pasada las doce el mama nos dijo: -regresamos tal como nos fuimos así que manos a la obra partamos-” (Alfaro et al., 2019,p.136).

El grupo de Ikus que salió huyendo de Valledupar arribó a la ciudad de Bogotá y se dirigió de inmediato al Ministerio de Gobierno, en donde se entrevistaron con el jefe de Asuntos Indígenas, señor Gregorio Hernández de Alba, a quien le preguntaron sobre el memorial que les habían enviado hacía unos meses, en donde se relataba la problemática con los Misioneros Capuchinos. Gregorio Hernández de Alba les confirmó que lo habían recibido, sin embargo, un misionero Capuchino llegó a su despacho y desmintió cada argumento que se había expuesto en el oficio enviado desde el territorio Iku. El delegado de la Misión Capuchina, “ había ido a su despacho a decirle que no era necesario cambiar a ninguna comisión, pues esas tierras estaban prácticamente deshabitadas y que ellos estaban preocupando de mejorarlas, que el oficio que le habían presentado no era cierto, solo inventos para crearles problemas”(Alfaro et al., 2019,p.138).

Ante esto, el director de asuntos Indígenas suspendió una comisión prevista para inspeccionar las graves denuncias. Sin embargo, Dionisia Alfaro le expresó nuevamente su preocupación por la situación de amenaza y persecución que en esos momentos estaba poniendo en riesgo a su hermano Bernardino, a quien le habían proferido una orden de captura. Conforme a esta situación, Gregorio Hernández de Alba decidió presentar el caso al presidente de la Republica Guillermo León Valencia, quien recibió al grupo de Ikus en su despacho. Allí Dionisia Alfaro le preguntó si había recibido a un misionero capuchino, el cual se había dirigido a Bogotá a desmentir el memorial de denuncia. El presidente Guillermo León Valencia recordó esa visita y le confirmó a Dionisia la conversación con el Capuchino, a quien lo remitió con Gregorio Hernández de Alba. En ese momento Dionisia Alfaro le confirmó que ese mismo misionero la venía amenazando constantemente:

Ese cura nos mantiene amenazados a toda hora y dice que él es el Gobierno y que si quisiera podría mandar a matar a todos los indígenas que quiera, que podría acabar con todos nosotros. ¿Eso es cierto? - Le pregunté al presidente Guillermo León Valencia. Él se echó a reír. - Eso

no es así, ellos no son el Gobierno. Solo son unos representantes del Gobierno. En Colombia hay un acuerdo entre el Gobierno civil y la Iglesia qué está consignado en la Constitución. Ellos no son el Gobierno, en eso les han mentido (Alfaro et al., 2019,p.139).

Al escuchar estas graves denuncias el presidente de la Republica le ordenó al director de Asuntos Indígenas atender esta petición de inmediato, a lo que José Gregorio Hernández de Alba los invitó a retornar a su despacho en el Ministerio de Gobierno. En su oficina, la delegación de Iku en cabeza de Dionisia Alfaro le presentaron las pruebas que tenían en donde le hicieron una descripción minuciosa de las amenazas, los castigos, el maltrato y la persecución actual por parte del DAS, el Ejecito nacional y la policía, “ y no podemos permitir que sigan atacando nuestra tradición (...) Que digan que la quieren acabar y que nos sigan quemando las kankwruas, persiguiendo y matando a nuestros mamos, nada eso queremos que nos siga sucediendo”(Alfaro et al., 2019,p.141). El director de Asuntos Indígenas, en este caso, se comprometió a resolver la problemática expuesta, ya que al revisar la documentación reafirmó que el grupo de Iku que se había movilizado hacia Bogotá tenían la razón, factor que determinó que el mismo Gregorio Hernández de Alba los acompañará a denunciar esta problemática en el Senado de la República, la Cámara de Representantes y en la oficina del Procurador General de la Nación.

La delegación de Iku aún mantenía una cierta sensación de intranquilidad, ya que al retornar a su región se encontrarían en situación de riesgo permanente. Si bien Gregorio Hernández de Alba les indicó que las autoridades policivas ya tenían conocimiento del caso y no podrían detenerlos, la delegación de Iku no confiaba plenamente en la promesa de un funcionario cuyo despacho se encontraba en Bogotá, ya que habían vivido la agresión directa de los misioneros capuchinos, y quienes mantenían el control en el territorio, agentes externos que, al promover sus mandatos particulares, desconocían cualquier protocolo legal institucional.

El encuentro de la delegación Iku con el presidente de la Republica y el director de Asuntos Indígenas tuvo repercusiones a nivel regional y comunitario, ya que en las distintas comunidades se encontraban esperando a Dionisia Alfaro y al grupo que tuvo la oportunidad de recibir de parte de las máximas autoridades del Estado colombiano la información que aclaraba el papel de la Misión Capuchina, la cual se encontraba cumpliendo un convenio con el Estado en torno a la administración del territorio indígena. Si bien los misioneros mantenían una autoridad de carácter religioso, no eran portadores de una autoridad política, elemento que le competía específicamente a las instituciones del Estado. La delegación Iku pudo llegar a compartir esta información con las comunidades, así como logró precisar que se había creado un canal de comunicación con el director de Asuntos Indígenas,

Gregorio Hernández de Alba, quien ofició la realización de una primera Comisión de la entidad en la comunidad de las Cuevas (Alfaro et al., 2019).

Por otro lado, una de las familias más prestantes de la región, los Castro, comenzaron un proceso de señalamiento hacia las(os) líderes indígenas, a los cuales, al igual que los misioneros capuchinos, acusaban de establecer relaciones con los comunistas, factor que los llevó a denunciarlos ante el Ejército nacional. En palabras de Dionisia Alfaro, los representantes del ejército estaban prestos a poner presos a las(os) líderes que habían viajado a Bogotá.

Sin embargo y sin perder el tiempo, el grupo de delgadas(os) Ikus se movilizaron hacia Nabusimake para confirmar a la comunidad la visita de la Comisión del gobierno, la cual arribaría al territorio para escuchar a las partes enfrentadas. Habría que destacar que los misioneros capuchinos se les habían adelantado, previniendo a la comunidad de la llegada de “los comunistas”, factor que determinó que muchas familias se escondieran en sus casas, hasta que al ver llegar a las(os) líderes Ikus se percataron que los capuchinos los estaban confundiendo para no asistir a la reunión, razón por la cual poco a poco fueron haciéndose presentes en el espacio. En palabras de Dionisia, los Capuchinos y los Castro los acusaban de comunistas, pero al interior del grupo que lideraba aún no se comprendía la dimensión del concepto, razón por la que lo equiparaban con su trayectoria de defensa por el territorio:

Se nos acusaba de comunistas, pero nosotros ni siquiera sabíamos qué era eso. Lo único que habíamos hecho era conversar con campesinos y trabajadores, gente humilde, explotada y perseguida como nosotros, cuando fuimos a Santa Marta acompañarlos en la celebración de la masacre las plataneras. Comunismo, pero qué es comunismo algún animal o cosa rara pues así era como nos miraban y nos trataban. Nosotros solo estábamos hablando de hechos, de lo que nos pasaba, de la ignorancia que nos mantenían. Entonces , hablar de las necesidades ,decir la verdad es comunismo según eso ,todo lo que nos habían dicho en el Ministerio de Gobierno ,en el Senado ,en la cámara ,también era comunismo y definitivamente no teníamos derecho a hablar (Alfaro et al., 2019,p.148-149).

Marco Tulio Hernández, delegado del gobierno, en representación de la Comisión de Asuntos Indígenas de Valledupar (CAIV), arribó al territorio más específicamente a la oficina que la LISNM tenía en la comunidad de las Cuevas, con el fin de sentar las bases de un primer diálogo entre las(os) líderes y los misioneros capuchinos, quienes se venían enfrentando verbalmente. Desde los Ikus se explicaba a Marco Tulio Hernández que el misionero Capuchino los amenazó con quemarles su oficina, mientras que el religioso lo negaba y argumentaba que el gobierno nacional debía tomar

medidas con los Ikus, quienes empezaban a establecer relaciones peligrosas con los comunistas de Santa Marta. El papel de Marco Tulio fue el de tomar notas de cada uno de los argumentos sin tomar posición por ningún actor,

Marco Tulio dijo: mis señores indígenas, el cura pide que se anule esto promete que no vuelve a entrar aquí y que no tendrá nuevas discusiones, si hay respeto de ambas partes. Si están de acuerdo rompemos estos papeles en frente de todos. -Bueno, sí el de respetar nosotros también lo haremos(Alfaro et al., 2019,p.158).

Posteriormente y al tener presente esta primera reunión con el director de la CAIV, las autoridades Ikus comenzaron a organizar una serie de comunicaciones escritas que fueron dirigidas directamente al director de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, Gregorio Hernández de Alba. En el año 1965 José Antonio Izquierdo y Alfredo Hernández, en un oficio dirigido a Gregorio Hernández de Alba, solicitaban el cambio del Inspector de policía en San Sebastián de Rábago, el señor José María Riberia, quien al ser designado por los capuchinos se encontraba cometiendo atropellos en contra de la población, razón por la que exigían su remplazo por una persona que tuviera conocimiento de las leyes indígenas y pudiera comprender las problemáticas de las(os) Ikus; en este caso, “ pese a haber oficinas indígenas en Valledupar inspector policía patrocina usurpación de nuestras tierras a civilizados” (Izquierdo, 1965).

Desde este mismo canal de comunicación, la autoridad indígena Sebastián Zalabata oficiaba a Gregorio Hernández en el año 1967 una situación particular que se venía presentando con la “señorita mejoradora de hogar”, quien al consolidar una tienda que denominaba cooperativa, no lograba beneficiar a la comunidad debido a que los precios de los productos que vendía eran muy elevado; así mismo, se cuestionaba su trabajo con las mujeres de la comunidad a quienes no les había enseñado nada (Zalabata, 1967). Bajo esta cadena de comunicaciones, los funcionarios del Estado colombiano empezaron a ser informados de la gestión institucional en el territorio Iku, razón por la cual desde la dirección de Asuntos Indígenas, en cabeza de Gregorio Hernández de Alba, se tomaban las medidas y decisiones para dar respuesta a las reclamaciones de las(os) Ikus.

Cabría resaltar que las comunicaciones se fueron articulando en torno a lo escrito y las visitas o misiones presenciales que las(os) Ikus realizaban permanentemente a Bogotá. En este caso y como se puede observar en un oficio redactado por Gregorio Hernández de Alba al Promotor de Asuntos Indígenas Carlos Manuel Frías Gil en el año 1968, a raíz de la visita de la Autoridad Iku Pastor Niño, el director de Asuntos Indígenas le pide al Promotor que tome cartas en el asunto con respecto a tres temáticas que fueron expuestas por la delegación indígena que fue a Bogotá. En primer lugar, hacer

cumplir los límites acordados con la CAIV “ para que los indígenas estén allí tranquilos y puedan servirse de la leña necesaria y de la madera para hacer sus casas, sin que esto signifique que tumben demasiados árboles” (G. Hernández, 1968). En segundo lugar, ayudar a hacer presión en la Gobernación para que se logre expulsar a seis colonos que ingresaron al territorio indígena. En tercer lugar, se requieren dos apoyos puntuales relacionados con la construcción de una “ pequeña escuela en Serancau” (G. Hernández, 1968), así como establecer contacto con el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) para buscar un acuerdo aceptable para asegurar y medir pácelas a los indígenas” (G. Hernández, 1968). La misiva terminaría con una orden expresa de liderar estos procesos con el fin de cumplir los puntos acordados entre la dirección de Asuntos Indígenas y las(os) Iku.

A partir de la visita de la delegación Iku liderada por Dionisia Alfaro a Bogotá en la década de 1960 y el establecimiento de canales formales con el gobierno, las comunicaciones entre las autoridades Ikus y los funcionarios del gobierno nacional se van especializando y focalizando en torno a la formalización de la Reserva indígena y la delimitación de la Línea Negra. En este caso específico, se conoce una comunicación enviada en el año 1969 por autoridades Ikus de la comunidad de Donachuí al ministro de gobierno, en donde se les solicita atender su petición de formalizar

La reserva indígena por donde nosotros la solicitamos, que es por donde aparecen marcados los mojones en el dibujo que dibujamos a la presente carta. Esa línea divisoria abarca todos los lugares sagrados de nuestra tradición que fueron dejados en herencia por nuestros abuelos para que nosotros cuidaremos del mundo haciendo pagamentos en sus lugares Sagrados (Indígenas Ikus Donachuí, 1969).

La petición se justifica en esta comunicación ya que se evidencia el progresivo aumento de colonos campesinos, quienes se han venido asentando en su territorio, razón por la cual le piden al ministro de gobierno que pueda prestar el apoyo para que estos campesinos no transiten por el territorio Iku. El objeto central en esta comunicación es poner en evidencia el continuo avance de los colonos campesinos, quien no reconocen los linderos que los Ikus demarcaron, llegando a trasgredir los mojones o hitos que definen los límites del territorio. Por ejemplo, se recuenta como los colonos quemaron una casa tradicional de los Ikus, la cual habían construido para definir uno de los límites de ingreso al territorio. En este mismo sentido, se describe como los colonos han amenazado a los indígenas, especialmente a sus autoridades generando temor en la misma población Iku, “ los colonos han amenazado de muerte a los indígenas que se oponen a los colonos que siguen tumbando monte, diciendo que “ esos que se oponen son unos cuantos jefes y que quitándoles la cabeza esos, ya deja de molestar” (Indígenas Ikus Donachuí, 1969). Este oficio es firmado por los mamos y autoridades más

representativas de cada sector como Juan marco Pérez -sector Mamanguera; Mama Norberto Torres -sector Manchukua ; Enrique Álvarez -sector las cuevas; Liberato Crespo -sector Roma; Esequiel izquierdo -Sector las cuevas Pastor Niño. Sector Serankwa; Cabildo central Francisco Garavito- San Sebastián de Rábago; Comisario Alfonso Izquierdo- Sector Donachuí, entre otras autoridades.

Este mismo año, desde el gobierno regional, específicamente a través del Promotor de Desarrollo Indígena de Valledupar Ángel Reyes Roa, se solicitó al director general de Desarrollo e Integración de comunidad en Bogotá, Álvaro Gaitán Suarez, que nombrara comisarios indígenas e intercediera para propiciar la elección de una autoridad indígena en el territorio en donde se asienta la población Iku. Con base en el argumento del Promotor regional, vienen proliferando cargos impuestos por los misioneros capuchinos que no tienen relación con las costumbres y formas organizativas de los Ikus:

A la población indígena de esta zona la han anarquizado por la intervención de diferentes autoridades, que como la Alcaldía y los Inspectores de Policía nombran unos funcionarios que denominan Comisarios de Policía, sin remuneración, lo que se presta para abusos y explotación de los indígenas. Para corregir tal anomalía propuse que esta oficina designe comisarios indígenas provisionalmente hasta diciembre próximo cuando se organice una elección popular y democrática de un Cabildo Indígena para toda la zona, conforme a lo dispuesto por la Ley 89 de 1890, para resguardos indígenas (Reyes, 1969).

Ante este panorama, se pidió el apoyo favorable al funcionario de Bogotá para que la institucionalidad patrocinara la elección de un gobierno indígena, el cual si bien no había sido tenido en cuenta por los misioneros capuchinos que argumentaban la inexistencia de esa figura de autoridad indígena, porque allí no se reconocía ninguna reserva indígena, en esta medida, al igual que la comunicación enviada por las autoridades indígenas, se comenzaba a hacer más fuerte la posibilidad de lograr la formalización de la reserva indígena para consolidar una estructura de gobierno indígena reconocida por el Estado colombiano (Reyes, 1969).

Posterior a este oficio, las autoridades Ikus enviaron una comunicación al ministro de gobierno, Jorge Osorio Silva, donde se le informaba de la realización de una “Asamblea del Pueblo Iku”, liderada por los mamos principales: Juancho Villafañá; Norberto Torres; Sebastián Torres; Juan Marco Pérez; José Ramos y Porfirio Torres. En este espacio, se discutieron problemáticas relacionadas con la forma en la que se venían trasgrediendo las tradiciones Ikus y la manera en la que se fueron prohibiendo lo que denominaban como “las ciencias ocultas” practicadas por los mamos, que en este caso se presentaban como una práctica fundamental que debía ser recuperada. Sin embargo, el punto

más fuerte de la Asamblea se concentró en la elección del Cabildo gobernador Iku, quien comenzaría a fungir como autoridad principal de las(os) Ikus: “hemos formado la Asamblea para la candidatura del nuevo Cabildo gobierno central de Liberato Crespo, como él siempre ha luchado como neto indígena seguirá como adelanto cultural de nuestra tradición”(Asamblea del Pueblo Iku, 1969).

La elección del Cabildo central Liberato Crespo se realizó a partir del voto de mujeres y hombres, quienes fueron exponiendo sus argumentos en función de elegir al candidato más indicado que pudiera reunir los conocimientos de las comunidades y lograra ser un representante de la tradición Iku y promotor de la recuperación de las ciencias ocultas. Así mismo, se hacía un énfasis especial en el lugar en donde se había realizado este proceso, un espacio central de vital importancia para los Ikus, “ pues este es el céntrico lugar donde depende todos los demás puntos sagrados como esta especificado en nuestra línea divisoria en la antigua tradición” (Asamblea del Pueblo Iku, 1969). Se celebraba la elección de una cabeza o autoridad indígena que desde esta perspectiva comenzaría a redirigir procesos de recuperación de tradiciones que, según se describe, se habían prohibido a partir de la imposición de ordenes eclesiásticas dictaminadas por los misioneros capuchinos. Con base en esta primera elección de la autoridad central, se vendrían respaldando otros movimientos de defensa en torno a la delimitación del territorio y la recuperación de programas propios de educación y salud.

Estas temáticas sobresalían en los diferentes encuentros, sobre todo en las Asambleas o congresos de las(os) Ikus. Estas iniciativas se describían en las actas de asambleas que reposan en el Archivo General de la Nación (AGN). De acuerdo con esto, el 6 de junio de 1970 se celebró el “segundo Congreso del Pueblo Iku”, en el que se evidenciaron las principales problemáticas relacionadas con el contrabando del ron, la expansión de la colonización campesina y el tráfico de piezas prehispánicas, factores que nuevamente determinaban la necesidad de exigir la delimitación y formalización de la Reserva Indígena como se expone a continuación:

Nosotros queremos que ustedes ordenen que aquí no puede venir nadie si nos es con autorización de ustedes jefes solamente así podemos saber quién es persona que viene solamente y quien viene a robar, también queremos hacer la solicitud sobre los colonos porque dicen que tienen documentado o titulados, pero comprobando de quien y cual caciques de esta comarcas Sierra Nevada. Por la legislación Nacional de 1890 aseguro la razón de nuestros derechos primitivos. En esta comarca Sierra Nevada. Los ideales y costumbres, y la religión de esta Sierra más bien eliminación de todos los indígenas que el que no creen, no crean, que las razones es muchas cosas, pedimos la defensa y terminación (Congreso del Pueblo Iku, 1970).

En este documento se hace referencia a las estrategias concebidas para incidir en la protección territorial que a través de memoriales y visitas presenciales determinaron el curso de las diferentes acciones para lograr constituir la reserva indígena, aunque desde la perspectiva de las autoridades Iku el gobierno siguió sin dar respuesta a sus peticiones, factor que, como se describirá más adelante, los llevó a constituir una organización que se conoció como la LISNSM; una organización cuyo objetivo principal buscaba la prohibición del paso de cualquier extraño en el territorio Iku (Congreso del PuebloIku, 1970). En este sentido, se continuó con el mecanismo de denuncia, en donde se identificaron puntos sensibles de intervención externa en el territorio que trasgredían los lugares considerados como importantes para los Iku: espacios que contenían toda clase de elementos o ídolos dejados por sus ancestros.

Esta problemática se puso en conocimiento de los funcionarios del gobierno en Bogotá, a través de un reiterativo mensaje que evidenció la apropiación ilegal de las tierras por parte de familias de Valledupar y colonos campesinos, que “fueron adueñándose de los terrenos sin ninguna consultoría de ningún consentimiento” (Congreso del PuebloIku, 1970). Esta apropiación irregular de las tierras se contrastaba con la práctica de saqueo de las tumbas prehispánicas:

Lo más interesante de esto que en toda esta Sierra Nevada han llegado gentes extrañas y de aquí mismo sacando nuestro ídolos y reliquias, los monumentos sagrados de muchas lenguas otras. Estos casos para nosotros no hay ningunas resoluciones y más les queremos advertir que todos los monumentos e ídolos tendrán que ponerse su puesto donde los Mamos de esta Comarca Sierra Nevada. Esto son restricciones de los Mamos la existencia de cuantos ídolos que se han llevado desde muchos y en vista de todos están pasando la desgracias en el mundo y pasaran más y más de cada año (Congreso del PuebloIku, 1970).

En esta cadena de denuncias se encuentran las reclamaciones del primer Cabildo gobernador Liberato Crespo, quien en un oficio dirigido a la dirección de Asuntos Indígenas el 12 de junio de 1970, indicó la preocupación que mantenían con relación al proyecto de construcción de una vía carretable y el constante aterrizaje de helicópteros en la Sierra Nevada, factor que desde su figura de autoridad estaba poniendo en duda la decisión colectiva de las comunidades Iku, que en este sentido se encontraban en desacuerdo con la consecución de esta obra de infraestructura y, como hemos descrito, en contra de cualquier tipo de presencia externa en su territorio,

Nosotros indígenas de la Sierra Nevada nos denunciemos ante usted el ministro de gobierno de la División Asuntos Indígenas. Le pedimos protección de la Sierra Nevada sobre la carretera que no queremos porque nos perjudica ha todos los indígenas, y los helicópteros que aterrizan

por los últimos picos nevados, porque nuestra tradición indígena y nuestras costumbres internas las madres que los respetamos, pero aquellos civilizados o extranjeros que vienen nos explotan, toda clase de reliquias y tesoros que tenemos. Si nosotros indígenas cuando queramos la carretera para la Sierra Nevada tenemos que pedirla nosotros mismos, y no los civilizados, porque muchos civilizados pasan diciendo que es para nosotros, pero es para aprovecharse ellos mismos(Crespo, 1970).

Las misivas presentadas en oficios y comunicaciones formales hacia el nivel central del gobierno comenzaban a tener sus efectos, y en la comunicación interinstitucional ya se mencionaban algunas demandas descritas por las autoridades del Pueblo Iku; puntualmente, la que tenía que ver con la delimitación y formalización del territorio indígena. Así se puede observar en una correspondencia que el Promotor Regional de Desarrollo de comunidad Indígena, Ángel Reyes Roa, le envió a Luis Carlos Sánchez, Jefe Nacional de adjudicaciones del INCORA en donde le solicitaba nombrar una comisión especial que se enfocara en darle solución a la “ demarcación de la reserva y un posible programa de mejoramiento para la zona indígena de la Sierra Nevada”(Reyes, 1970). Esta petición la subrayaba el funcionario del gobierno colombiano anteponiendo como fundamento una problemática que se venía agudizando y se relacionaba con los constantes avances de los colonos sobre el territorio, que en este caso particular estaban afectando a los indígenas. En palabras de Ángel Reyes,

Ya tenemos el caso de un terrateniente, en el sitio de Las Flores, que recientemente hizo tumbar un puente y tapar un camino que habían construido los indígenas para el tránsito hacia sus sementeras porque en más de un año no se ha tomado determinación que culmine con la compra de la finca y que la comunidad indígena ha estado dispuesta a pagar por cuotas(Reyes, 1970).

Mientras en el sistema institucional se estaban determinando los mecanismos para incentivar la intervención del INCORA en la delimitación y formalización de la reserva indígena, las autoridades Ikus en cabeza de Francisco Garavito buscaron las oportunidades para solicitar a las(os) funcionarias(os) del gobierno que se encontraban realizando trabajos de acompañamiento en las comunidades, su colaboración para incidir en la intervención de esta entidad del gobierno. En este caso puntual, Francisco Garavito le escribía en el año 1969 a la señorita mejoradora de hogar, Beatriz Toro, que gestionara un mapa de los límites del territorio con el INCORA (Garavito, 1969).

Con esta relación de comunicaciones se puede evidenciar una estrategia de incidencia política que las(os) líderes y autoridades Ikus fueron definiendo con el finde denunciar una problemática territorial y buscar los mecanismos para definir, así como formalizar, los límites del territorio. En este

aspecto, las movilizaciones hacia Bogotá determinaron el primer anclaje de encuentros entre las(os) Ikus y altos funcionarios del gobierno, quienes se comprometieron a seguir el avance del proceso y apoyar las peticiones que, en segundo lugar, se fueron haciendo más reiterativas para incidir en la delimitación de la reserva. Cabría destacar que en este último proceso comenzó a tener un papel determinante la LISNSM, organización que asumió el liderazgo de la presentación de las demandas en torno a la protección del territorio colectivo.

5.2 De la Liga Indígena de la SNM a la constitución de la CIT

Como hemos descrito, la constitución de la LISNSM estuvo relacionada con el desplazamiento y posterior refugio de sindicalistas agrarios bananeros en la SNSM, y el paulatino acercamiento de algunas(os) líderes Ikus al movimiento social campesino, que influyó de manera categórica en la consolidación de la primera organización social indígena en el territorio. De acuerdo con esto, los estatutos que fueron radicados en el Ministerio de Trabajo corresponden a características propias de los campesinos y sus relaciones laborales y no a las dinámicas comunitarias de los Ikus que, en este aspecto, mantenían una organización sociopolítica diferente a la que se determinaba en estos principios legales de la LISNM.

Capítulo III. Objetivos y fines de la Liga

Artículo 49. Los fines de la Liga son los siguientes: A) Estudiar las características de la profesión, sistemas de protección o prevención de accidentes, y en las condiciones de trabajo referente a sus asociados, para procurar su mejoramiento y su defensa por los medios lícitos. B) asesorar a sus asociados en la defensa de los derechos emanados de su actividad profesional y representarlos ante los patronos, ante terceros o ante las autoridades administrativas. D) procurar la conciliación en los conflictos de trabajo que no pueden resolverse por arreglo directo y observar estrictamente los trámites legales que se ocasionen en estos casos. E) Crear, administrar y subvencionar instituciones, establecimientos, obras de utilidad común, tales como cajas de Subsidio, campos de experimentación, sociedades cooperativas, bibliotecas, escuelas y demás organismos adecuados a los fines profesionales, culturales y sociales de la Liga. F) Fomentar la unión y el apoyo mutuo entre sus asociados y estrechar los vínculos con los demás indígenas y gremios de obreros. G) Luchar por el mejoramiento económico, cultural y social de sus Asociados. H) Procurar el Perfeccionamiento en las labores agrícolas, y elevar por todos los medios, el nivel Moral de los socios. I) procurar el acercamiento con las autoridades administrativas sobre bases de Justicia, de mutuo respeto y subordinación a la ley,

Y colaborar en el mejoramiento de los métodos peculiares de la respectiva actividad y del incremento de la economía general. J) adquirir a cualquier título y poseer los bienes muebles e inmuebles que requieran para el ejercicio de sus actividades

Fuente. LISNM (1964).

Bajo esta misma dirección, la composición organizativa de la estructura de la LISNM se encontraba determinada por una Junta Directiva, en la que se nombraba en el Capítulo VII de los estatutos el reconocimiento del presidente Francisco Torres; el vicepresidente Vicencio Torres; el Fiscal Bonifacio Torres; el Tesorero Francisco Garavito y el Secretario general Alonso Torres (LISNM, 1964). De acuerdo con esto, y como se describió con anterioridad, en la década de 1970 se eligió al Cabildo central, que en este caso representaba la idea de un resurgimiento y recuperación de las formas organizativas tradicionales. Con la constitución de la LISNSM, se delinearon dos formas de autoridad, la primera sustentada en un legado organizativo campesino; y la segunda, que provenía de un proceso reivindicativo en el que se solicitaba la elección de una Autoridad Iku. Se precisaba una autoridad capaz de fortalecer la estructura de un sistema político determinado por la Ley de origen, así como la trasmisión de lo que se venía sustentando en las comunicaciones escritas defendidas por las autoridades, como “las ciencias ocultas”, transmitidas por los Mamos.

Se evidenciaba un flujo de comunicaciones escritas por estas dos vías. En este caso, presentaremos aquellos oficios redactados por la LISNSM que, además de denunciar tensiones generadas por el avance de colonos campesinos y la intervención de los misioneros capuchinos, persistían en las reclamaciones o demandas la delimitación y formalización del territorio indígena. Según esto, en el año 1963 la LISNSM envió un oficio al presidente de Colombia Guillermo León Valencia, justamente en la década en la que una delegación de Ikus encabezada por Dionisia Alfaro tuvo la oportunidad de reunirse con el presidente en la casa de gobierno en Bogotá. Este comunicado le agradecía al alto funcionario del Estado colombiano el envío de la CAIV al territorio, puntualizando la voluntad y el compromiso que había tenido para cumplir las promesas acordadas en Bogotá, “que sus hermanos mayores indígenas os hacemos recordar a su Excelencia, que ya nosotros estamos apenas aliviados un poquito, porque ahora sí, creemos que hemos tenido un respaldo su excelencia que nos habéis hecho un Padre de nosotros”(LISNM, 1963).

Otro de los objetivos de la LISNSM, además de continuar reforzando las relaciones con las instituciones encargadas de velar por el cumplimiento de derechos fundamentales al interior del territorio Iku, fue el de evidenciar cómo, a partir de su veeduría, las autoridades iban avanzando en la materialización de la recuperación de sus saberes propios, los cuales se habían prohibido en la administración de la misión Capuchina. Con base en esto, la LISNSM envió una correspondencia en el año 1970 al ministro de Gobierno y al entonces director de Asuntos Indígenas, Álvaro Gaitán Suarez, donde se le señalaba la construcción de casas tradicionales,

Nos hemo dedicado en construcciones de casas propias para nuestras creencias, también hemos planteado nuestra propia escuela oculta dirigida por los mencionados (mamos) en el punto céntrico del territorio nuestro llamase (Numákam) que de este punto se estudiará todos los problemas que nos afectan en todo sentido, contrario a nuestras leyes primitivas (LISNM, 1970).

Con esta presentación de acciones, se pedía al director de Asuntos Indígenas que continuara sosteniendo el respaldo de la CAIV, entidad que seguía apoyando la instauración de autoridades Ikus elegidas por la comunidad, y en este mismo sentido lograba evitar que los “intermediarios”, como eran conocidos los capuchinos por los Ikus, continuaran perpetrando un sistema de elección de cargos de gobierno asumidos por los criterios y conveniencias de los religiosos, quienes no tenían en cuenta las particularidades de la organización comunitaria del Pueblo Iku (LISNM, 1970). En otra comunicación escrita por la LISNSM en 1970, se pedía al ministro de gobierno, José Osorio Silva, que hiciera cumplir el derecho de las tierras para los Ikus, que en este caso, estaban siendo controladas por terratenientes de la región:

La comunidad Indígena de los sectores de las Cuevas, los de Santo Domingo, los de la Caja y los de Curacatá, solicitan el derecho de tierras porque los terratenientes se oponen y monopolizan los trabajos que los campesinos Ikus de la Sierra Nevada, la demarcación de la línea de resguardo desde el año pasado-1968-. Es un trabajo de mucha importancia para las razas indígenas porque esta transacción se hizo para el deslinde y asegurar nuestro territorio, es decir, división de los colonos blancos con los indígenas. Nosotros hemos hecho esta demarcación por decreto de la Ley 60 de 1916 que dice: Artículo 1. El gobierno queda facultado para demarcar a petición de interesados en los terrenos baldíos en que haya indígenas resguardo, para esto escogiendo al efecto los sitios de querencia de las tribus o parcialidades y consultando las condiciones de fertilidades, aguas corrientes y frutos naturales, etc, etc en favor de los agraciados (LISNSM, Junio 7 de 1970).

Unos días después la LISNSM envió un oficio al ministro de gobierno Jorge Osorio Silva, en el que al indicarle que esta comunicación se encontraba avalada por las autoridades de todos los sectores del territorio, le presentaba ciertas problemáticas relacionadas con la convivencia con los colonos campesinos, quienes “viven monopolizando a los conceptos de los indígenas, y atropellando y no conformándose con sus parcelas si no más bien quitándoles a los demás indígenas”(LISNSM, junio 13 1970). En ello se incluían tanto los misioneros capuchinos, como el incremento de las bebidas en el territorio, que agudizó los conflictos entre las mismas personas de la comunidad. En este sentido, relataban una situación con dos misioneros Capuchinos, el primero conocido como el cura Lorenzo, y el segundo como el cura Guillermo, según los Ikus:

El cura Lorenzo aviándose demarcado el Doctor Marco Tulio Hernández, jefe de la Comisión de Asuntos Indígenas, advirtiéndoles no pasarse de la Línea ya demarcada pero según esta orden fue violada pues el cura que le ha quitado a los indígenas unos lotes de 30 hectáreas y por eso las tribus indígenas reclaman porque ellos han quedado sin potreros, sin pastos para los animales. Esto hizo el cura a propósito para buscarles bronca a los indígenas y viéndoles la debilidad a estos, ahora dice el cura Guillermo que él como colombiano no le importa los clamores de los indígenas, y que procedan como quieran que él está dispuesto a pelear con quien sea, en este caso pide de que le llamen la atención entonces él se niega de lo que aquí le exponemos(LISNSM, junio 13 1970).

Por otro lado, la LISNSM se enfocaba en la petición del apoyo institucional para lograr delimitar la línea divisoria: “seguiremos con la fe y esperanza para conseguir de nuestro gobierno, la solución definitiva la demarcación de la línea de resguardo. Así pues, estimado Doctor, esta faena que tenemos en nuestras manos que usted vio, ya los mojones listo para la divisoria línea de resguardo” (LISNSM, junio 13 1970). En este mismo sentido, pedían al ministro de gobierno que “posibilitara la gestión de un agrónomo práctico que se pudiera establecer en el territorio y orientará a los Ikus en el cultivo de frutales, especialmente el café “ que es el oro colombiano” (LISNSM, junio 13 1970).

Entre ires y venires destinados a visibilizar problemáticas y exigir la delimitación del territorio se fueron constituyendo las bases de una incipiente organización indígena en el territorio Iku, que desde esta perspectiva iniciaba una interlocución con los responsables de cada una de las instituciones del Estado colombiano. Se podían divisar dos líneas de intervención política: la que provenía de las autoridades elegidas por los mamos y la comunidad, y la que procedía de las organizaciones que, como en el caso de la LISNSM, intentaron liderar los procesos de defensa territorial y representar a los Ikus.

En este sentido, y continuando con el objetivo trazado por la LISNM, se constituyó el 1 de septiembre de 1974 el Consejo Indígena Iku (COIA), organización que se constituyó en la misma década en la que el movimiento indígena colombiano en el sur de Colombia, especialmente en el departamento del Cauca, se estaba posicionando en torno a la defensa de demandas particulares, entre ellas la delimitación de los territorios ancestrales (Vasco, 2002). Aunque la COIA tan solo tuvo un periodo de trabajo de seis años, en su breve mandato logró obtener lo que ya se gestaba desde la década de 1970, la formalización de la Reserva Arhuaca, la ratificación en 1973 de la Resolución del reconocimiento de la línea divisoria del territorio, La *Línea Negra*, y la declaración de la SNSM como Reserva de la Biosfera (Confederación Indígena Tayrona: Organización PuebloIku, n.d.-a). De este mismo modo, en el año 1978 se constituyó la Confederación Indígena Tayrona (CIT), organización que tomó las banderas de representación de los Ikus en los espacios nacionales, en donde se promulgó la defensa y protección de la SNSM, incluyendo a la *Línea Negra*, así como la defensa de la cultura, propugnando por la cohesión de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM (Confederación Indígena Tayrona: Organización PuebloArhuaco, n.d.-b).

Como se describió en este capítulo, los caminos que condujeron al establecimiento de una organización indígena que representa en la actualidad al Pueblo Iku, incluyeron el desarrollo de un sin número de encuentros internos, establecimiento de redes con otras organizaciones sociales, movilizaciones hacia la ciudad de Bogotá y el incremento de comunicaciones escritas para altos funcionarios del gobierno. Estas prácticas o repertorios de acción colectiva, surtieron favorables efectos en torno a la definición, delimitación y formalización del territorio Iku, así como la puesta en marcha de una estrategia de visibilización en la que se lograron documentar varias tensiones generadas en la relación con sectores externos, que en esta situación particular, y tal como se exponía en las comunicaciones, agudizaba el temor y la preocupación de la población Iku en torno al reiterativo avance de los colonos campesinos en su territorio, además de la compleja relación que mantenían con los misioneros capuchinos, en la que se denunciaron maltratos, secuestros y hasta asesinatos.

Debido al convenio de Misiones firmado entre la iglesia Católica y el Estado colombiano en el año de 1887 (F. González, 1939), la administración de los “territorios salvajes” -como fueron nombradas las zonas pobladas por indígenas a inicios del siglo XIX (Serge, 2005)-, en el caso particular de la SNSM fue asumida por los Capuchinos. En este ordenamiento, las entidades del Estado no hacían presencia, ya que se entendía que la institución que representaba al Estado era la iglesia, razón por la cual la autoridad la detentaron por más de cincuenta años los capuchinos. Desde esta

perspectiva, se puede comprender la emergencia Iku, la cual trascendió las fronteras internas de su territorio por necesidad de hacer visibles sus problemáticas y materializar sus demandas territoriales.

CAPÍTULO VI: FUNDAMENTOS ESPIRITUALES, POLÍTICOS Y AMBIENTALES QUE DETERMINARON LA PERMANENCIA DE LA POBLACION IKU EN JIMAIN.

El reconocimiento de los territorios indígenas en Colombia supuso la adaptación de una figura jurídica colonial conocida como resguardo, que se fue transformando progresivamente y en la mayoría de los casos sirvió como recurso para delimitar y proteger las zonas donde se asentaban estas comunidades. Aunque en las definiciones legales se promueva un sinfín de derechos colectivos, estos no alcanzan a reproducir las concepciones vividas por las(os) comunitarias(os). El territorio no se puede encapsular en una unidad de tierra, o en un predio particular, ya que contiene muchos más elementos que la simple delimitación física (Findji y Rojas, 1982; Pachón, 1996; Rappaport, 2000; Rappaport, 1984).

Las(os) líderes y autoridades Iku se han apropiado del discurso jurídico como una estrategia para fortalecer su incidencia legal en sus procesos con entidades del gobierno colombiano como el Ministerio de gobierno, el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER y en la actualidad la Agencia Nacional de Tierras ANT. Se trata de recuperación territorial, que se inició con la formalización de una Reserva en el año 1974. Posteriormente se constituyó el Resguardo Iku de la SNSM en el año 1983 y el Resguardo Businchama en el año 1996. El proceso se fue fortaleciendo con las diferentes peticiones de ampliación de los resguardos, junto a la compra de fincas privadas. Así se inicia la historia de la comunidad de Jimain, asentada en un predio que compró la Confederación Indígena Tayrona CIT en el año 1996. A partir de este momento, los discursos legales pasaron a un segundo plano, ya que los esfuerzos de los mamos se encaminaron a las actividades de saneamiento espiritual y activación de los lugares concebidos como importantes. A través de estas prácticas, se fueron diferenciando cada uno de los espacios, en áreas para la conservación, cultivos y asentamientos, a partir del acompañamiento de los manos, quienes dirigieron todo este proceso de recuperación integral.

El propósito de este capítulo es describir el proceso de recuperación y constitución del Resguardo Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta y el Resguardo de Businchama, destacando su fundamentación cultural, el soporte legal y la ampliación territorial que permitió la conformación de la comunidad de Jimain.

Pude conocer con mayor detalle este esfuerzo por restablecer el control territorial cuando acompañé en el año 2015 una caracterización en dos zonas del territorio Iku: la zona oriental y el Resguardo de Businchama. Como he expuesto con anterioridad, aquella investigación buscaba obtener información relacionada con las afectaciones territoriales surgidas en el marco del conflicto armado

después del año 1991. Con esta caracterización se pretendería anteponer una serie de demandas ante el Estado colombiano en torno al restablecimiento de derechos territoriales vulnerados por el conflicto armado interno colombiano (Decreto Ley 4633 Del 2011, 2011). Todo aquel trabajo se amparaba en el Decreto Ley 4633 del 2011 donde se reconocía que los territorios también habían sido víctimas del conflicto armado interno colombiano, razón por la cual debían ser reparados.

Antes de tener en mis manos los documentos legales que daban cuenta de la constitución de los resguardos Iku, conocí en persona los hitos que marcaron el desarrollo de esta trayectoria reivindicativa. En los inicios de la Caracterización Territorial nos dirigimos a uno de los centros poblados más importantes del Pueblo Iku en donde una de sus autoridades políticas nos narró esta historia⁶¹. Así, pude conocer como las(os) Iku, sin vender su territorio, han permanecido en él como les fue asignado y delegado desde tiempos ancestrales.

En medio de una colonización progresiva, se gestó la delimitación territorial que tomó forma en 1973, gracias a la iniciativa de sus líderes, quienes comenzaron la construcción de la reserva indígena. Desde entonces se reclamaba el derecho hídrico sobre la cuenca hasta los picos nevados. En el año de 1984 se constituyó oficialmente el Resguardo Iku y, en 1986, se consolidó el proceso de unificación territorial desde Nabusimake, en la zona oriental, controlada por el político y hacendado Pedro Castro Monsalvo. Aunque los terratenientes aún estaban presentes, se hizo un gran esfuerzo por recuperar el territorio.

De acuerdo con la Autoridad Iku, antes de 1850 las tierras de la zona oriental fueron adquiridas por el hacendado Daniel Ortega y luego pasaron a manos de la familia Ovalle. Sin embargo, esos terrenos habían sido ocupados ancestralmente por las(os) Ikus. Durante la guerra de los mil días⁶², Pedro Castro se apropió de estos predios, aunque ya habían sido identificados y protegidos por el Mamo Diungumu (conocido también como Valerio o Crespo).

Se consolidó entonces una coyuntura favorable para la apropiación de tierras antes de la reforma constitucional de 1896. Como muchos de estos terrenos eran baldíos, su delimitación se hacía “hasta donde alcanzara la vista”. De esta manera, Pedro Castro ocupó y fraccionó los terrenos, repartiéndolos entre sus hijas. Leticia Castro, por ejemplo, relataba cómo la familia llegó a la región precisamente por causa de la guerra. Muchas(os) Iku trabajaban en estas tierras y en otras propiedades

⁶¹ 28 de octubre del 2015.

⁶² La Guerra de los Mil Días (1899–1902) fue un conflicto civil entre liberales y conservadores que dejó profundas secuelas políticas, económicas y sociales en Colombia (Tirado Mejía, 1989).

de los Castro, quienes poseían predios desde Valledupar hasta Mingueca. En su calidad de senador, Pedro Castro mantuvo el control de la producción agrícola en la región.

Con este dominio, comenzaron a llegar numerosos campesinos no Iku (o mestizos) a trabajar en esas tierras. Tiempo después, la organización indígena compró los predios, pero estas personas se establecieron allí. Este hecho muestra los efectos del sistema hacendario en la región: no solo fragmentó el territorio, sino que también incentivó la llegada de nuevos pobladores.

Más adelante, como veremos en este capítulo, se retomó el proceso de recuperación territorial. Fue el mamo Apolinar Torres quien lo llevó a la práctica. Cuando se construyeron las primeras casas, hubo tensiones con los trabajadores de los Castro, quienes ya habitaban esas tierras. En ese entonces, la territorialidad de la hacienda no reconocía ningún derecho formal, los productos se intercambiaban y eran llevados a centros de acopio controlados por los Castro.

Se cuenta que los predios donde se estableció la Casa Indígena pertenecían a Leticia y Nicolás Castro. En una ocasión, un Iku llamado Ermenegildo fue asaltado mientras bajaba con sus productos. A partir de ese hecho se tomó la decisión de conformar una cooperativa, lo que dio origen a la unidad y a la lucha. Existía la necesidad urgente de encontrar un espacio propio. Con el reconocimiento cultural ya legalizado ante el Ministerio de Gobierno, se inició la construcción de nuevas Kankwruas.

Las cooperativas impulsaron la conquista de nuevos espacios, y en las Asambleas del Pueblo Iku se discutían las estrategias para avanzar en la recuperación territorial, siempre acompañadas por el trabajo espiritual de los Mamos. En ese marco se gestionaron, con el Ministerio de Gobierno, los predios donde más tarde se ubicaría la Casa Indígena. Tres años después comenzaron las reclamaciones, pero la presencia de trabajadores campesinos en la zona oriental incrementó la inseguridad. Frente a los robos, las(os) Iku iniciaron una campaña de guardia permanente.

El 14 de julio de 1974 se construyeron las primeras casas en la finca Los Manguitos. Hoy la recuperación territorial se replantea desde la zona central —Nabusimake, Simonorwa— como parte del mismo proceso de defensa estratégica frente al avance de los colonos. En aquella época aún no existía una figura reconocida como el cabildo gobernador, pero líderes como Pastor Niño fortalecieron estas trayectorias. Desde 1974 se comenzó a reclamar formalmente el territorio.

Mientras tanto, la familia Castro denunciaba lo que consideraba una apropiación ilegal de sus predios por parte de las(os) Iku. Pedro Castro, en su rol de senador, llegó incluso a subir con el ejército para ejecutar un desalojo. Frente a esto, el líder Ángel María y la lideresa Dionisia Alfaro llevaron al procurador para detener la acción. Aunque las casas fueron reabiertas, en su momento fueron abandonadas y quemadas, debilitando la lucha. Sin embargo, en 1985 se retomó el proceso y se

reconstruyó el asentamiento de Gun Arwun, donde se instituyeron las primeras autoridades: Felipe Torres, Julio Alberto Torres, el comisario Cayetano Torres, el fiscal y Clodomiro Chaparro, quien fue el primer cabildo. Desde ese momento comenzó también el proceso de compra de tierras por parte del INCORA.

En el año 2019 tuve la oportunidad de conversar con otra Autoridad Iku⁶³ sobre el tema de la recuperación territorial. De acuerdo con este líder Iku, la causa estructural que potenció la desorganización y posterior división del Pueblo Iku fue el asesinato de Napoleón Torres, Ángel María Torres y Hugues Chaparro, líderes de la Mesa Directiva de la CIT, en el año de 1990⁶⁴. Con estas matanzas se puso fin temporalmente a la recuperación territorial y el primer estadio de interlocución con el gobierno en el que se había empezado a ampliar el territorio, legitimar el resguardo y consolidar la organización (CIT-CTC). Todo ello fue respaldado por la protección llevada a cabo por los Mamos que salvaguardaban a la comunidad y la cultura. Con aquel asesinato se puso en duda y se frenó un proceso político que no agradaba a las elites del país ni a la Iglesia. Las acciones armadas afectaron el territorio y cuando esto sucedió se emprendieron acciones bajo la iniciativa de los Mamos para salvaguardarlo. Los enfrentamientos armados generaron muertes y estos difuntos, a su entender, no han podido hacer un tránsito normal; su energía rompe el equilibrio cósmico.

En los próximos apartados abordaremos el proceso de constitución, ampliación y recuperación territorial del Resguardo Iku de la SNSM, haciendo énfasis en los hitos que han marcado su configuración histórica y jurídica. Se parte de la constitución formal del Resguardo Iku en 1983 y del Resguardo de Businchama en 1996, para luego analizar los límites establecidos y las continuidades del territorio ancestral. En segundo lugar, examinaremos el papel de las Zonas de Reserva Territorial (ZRT) como fronteras simbólicas y políticas entre el mundo indígena Iku (Iku) y el mundo externo (*bunachi*). A continuación, profundizaremos en la historia del poblamiento y conformación de la comunidad de Jimain, destacando su importancia dentro del proceso de ampliación. En cuarto lugar, expondremos el reconocimiento y la identificación de lugares sagrados en este territorio; por último, finalizaremos con un análisis sobre el rol fundamental que desempeñan los Mamos en las labores de saneamiento espiritual y reactivación de estos espacios, reafirmando el carácter cultural, político y espiritual de la territorialidad Iku.

⁶³ 14 de diciembre del 2019

⁶⁴ En una audiencia de la Justicia Especial para la Paz (JEP), el coronel retirado Luis Fernando Urrego Ávila admitió haber presenciado en 1990 el secuestro y asesinato de tres mamos Ikus por parte del Ejército Nacional, según órdenes superiores, y se disculpó ante la comunidad por su implicación directa en estos hecho (El Pílon, 2025).

6.1 El Resguardo Iku de la SNSM y sus zonas de ampliación-recuperación territorial

Para establecer con mayor claridad las connotaciones que trajo consigo la constitución del Resguardo Iku de la SNSM, se hace necesario recalcar que esta figura del ordenamiento territorial colombiano proviene de una institución colonial la cual se consolidó durante la administración de la Corona española con el fin de delimitar las áreas en donde se encontraban asentamientos de población indígena. Según la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport (2000), estas tierras se encontraban situadas dentro del área de los centros poblados. A diferencia de otras posesiones en el Nuevo Reino, estas no podían ser compradas o vendidas. Se subdividían en tierras comunales, bosques, pastos y parcelas individuales, las cuales podrían ser usufructuadas por las personas de la comunidad. En los Resguardos coloniales se incentivó la producción agrícola con el fin de abastecer a los centros poblados; sus habitantes fueron utilizados como mano de obra en las haciendas. Sin embargo, el aspecto central de limitar estas tierras consistió en el control que podían tener las autoridades españolas sobre la población indígena, a la cual le podrían cobrar los tributos de forma directa.

De acuerdo con Rappaport (2000), a la par que se instituyeron los resguardos, así mismo se legitimó la figura del Cacique y el Cabildo, autoridades capaces de administrar las tierras. Quienes fungían como caciques o cabildos tenían el derecho de poseer tierras privadas, adquirir productos o artículos destinados solo a la población europea. De esta misma manera podían vestir trajes traídos de Europa y ser reconocidos con el apelativo de don y doña.

Si bien con la legitimación del resguardo se buscaba controlar a la población indígena, en el suroccidente del Nuevo Reino de Granada se intensificaron las peticiones por parte de los indígenas para que las tierras fueran reconocidas con este título. Las autoridades indígenas concibieron que, a partir del reconocimiento de la corona española sobre sus tierras, se les otorgaba el derecho de habitar sobre aquellos terrenos heredados de sus antepasados. Con esta delimitación, también se buscaba salvaguardar las tierras y mantener identificada y unida a la población. Se trata pues de un tipo de delimitación espacial, que en este caso llamamos de frontera, diferente al establecido para propiedades de tipo privado (linderos entre propietarios). Lo que se delimita en este caso es el hábitat “de los legítimos americanos”, su territorio común. Y lo denominamos de frontera, porque el interés que lo determina no es el económico de propiedad, sino de un tipo político: los caciques reivindican que es el reconocimiento de la autoridad indígena, basado en el hecho de que existen y dependen de esta tierra desde antes de la conquista española. (Findji y Rojas, 1982, p. 44).

Con el triunfo de la campaña libertadora liderada por Simón Bolívar el 7 de agosto de 1819, se pone fin al dominio instaurado por la corona española en la Nueva Granada. Con la consolidación de la República en 1821 se pretendió acabar con cualquier tipo de vestigio dejado por el régimen monárquico, razón por la cual se intentó suprimir la figura colonial de los resguardos; sin embargo, esta entidad territorial logró sobrevivir y fue reconocida en la Ley 89 de 1890 en donde también se legitimó al cabildo indígena como autoridad local. En esa legislación se establecieron mecanismos de protección de las tierras colectivas y se definieron las funciones de los resguardos como unidades territoriales (Findji y Rojas, 1982).

De acuerdo con Findji y Rojas (1982), la legislación analizada introduce una transformación respecto al modelo colonial, al establecer una distinción que permite aislar la *parcialidad* como unidad social fundamental de la organización indígena. En el periodo colonial, la estructura del resguardo no respondía a una lógica unitaria: podía estar constituido por una sola parcialidad, por varias, o incluso agrupar múltiples resguardos bajo el liderazgo de un único cacique. En este contexto, la parcialidad representaba la unidad indígena más básica, equivalente a lo que hoy se denomina “comunidad”. Durante la colonia, esta unidad menor estaba subordinada a entidades más amplias, como el resguardo y, en última instancia, el cacicazgo (Findji y Rojas, 1982).

Los Resguardos indígenas comienzan a concebirse desde la naciente República como una pequeña porción de terreno reconocida legalmente. En este caso, los resguardos coloniales que agrupaban varias parcialidades o comunidades, se fragmentan en unidades de terreno en la República, esto debido a la escasez de las tierras y la progresiva instauración del sistema hacendatario, en donde un propietario abarcaba cientos de hectáreas (Findji y Rojas, 1982; Rappaport, 1984; Rappaport, 2000). De acuerdo con Rappaport (2000), en la actualidad hay algunas zonas de los resguardos donde se han venido asentando mestizos. Estas porciones tituladas de manera colectiva no alcanzan a expandirse en los diferentes pisos ecológicos, razón por la cual el nivel de producción e intercambio alimentario ha disminuido, obligando a la población a depender de los mercados de los centros poblados de las veredas, corregimientos o municipios (Rappaport, 1984).

Según Ximena Pachón (1996), si bien los resguardos republicanos se diferencian notablemente de los resguardos coloniales, el reconocimiento legal de estos en Colombia otorgó una seguridad jurídica a las comunidades, quienes al tener una resolución administrativa pudieron constituir la propiedad colectiva a través de un título en el que se demarcan los respectivos linderos del terreno. De este modo, las(os) comunitarias(os) comenzaron a generar un sentido de pertenencia e identidad por su resguardo, en el que a través de la narrativa y las acciones se establecen mecanismos de defensa

en función de preservar su etnia. En este mismo sentido, se contraen compromisos colectivos donde se fortalecen las relaciones entre cada una de las familias y las(os) integrantes de cada uno de estos resguardos, “ los indígenas tienen hacia el resguardo una serie de obligaciones que van desde la participación en las obras de interés común hasta el desempeño de los cargos del Cabildo, máxima autoridad del mismo.”(Pachón, 1996, p. 127).

Estas obligaciones y derechos colectivos sobre la tierra fueron reconocidos en la Constitución política de 1991 en su artículo 63 en el que se precisa que los resguardos indígenas son bienes de uso público, inalienables⁶⁵, imprescriptibles⁶⁶ e inembargables⁶⁷; en el artículo 286 y 287 se ratifica a los resguardos como entidades territoriales, las cuales tienen derecho a gobernarse bajo los usos y costumbres y administrar sus recursos propios y tributos; en el artículo 329 se le da el reconocimiento legal a los territorios indígenas y en el artículo 330 se establecen los criterios para el manejo de los recursos, la organización interna y la coordinación con el Estado colombiano (Constitucion Politica de Colombia Actualizada, 1991).

Con la expedición de la Ley 160 de 1994 se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, (hoy Agencia Nacional de Tierras ANT). En esta legislación, se reconoció el derecho de los Pueblos Indígenas a la titulación colectiva de tierras como los resguardos. Así mismo, se definió el procedimiento para lograr la formalización del resguardo y su ampliación, introduciendo el concepto del territorio como fundamento esencial para la pervivencia cultural de cualquier comunidad étnica (Ley 60 de 1993, 1993). Asu vez, en el Decreto 2164 de 1995 se reafirmó la naturaleza inalienable, imprescriptible e inembargable de los resguardos indígenas, justificando en este sentido que en estas entidades territoriales opera la jurisdicción especial indígena y el autogobierno bajo sus usos y costumbres (Decreto 2164 de 1995 , 1995).

Constitución del Resguardo Iku de la SNSM (1983) y Resguardo de Businchama (1996). A partir de la Resolución número 078 de 1983 emitida por el ICORA, los(as) Iku lograron dar un estatus legal de Resguardo a la Reserva Indígena que fue constituida y legitimada con la Resolución No 113 del 4 de diciembre de 1974 por el INCORA. Se propusieron después la ampliación de la Reserva para la comunidad Iku asentada en los corregimientos de Pueblo Bello, San Sebastián de

⁶⁵ Se refiere a aquello que no puede ser vendido, cedido ni transferido legalmente a otra persona, ya sea por voluntad propia o por imposición externa.

⁶⁶ Indica que un derecho o bien no pierde su validez con el paso del tiempo, es decir, no puede ser extinguido ni adquirido por prescripción (uso prolongado o abandono).

⁶⁷ Significa que no puede ser objeto de embargo, es decir, no puede ser retenido ni afectado por decisiones judiciales para el pago de deudas.

Rábago y Atanquez, municipios de Valledupar, departamento del Cesar y el municipio de Fundación y Aracataca en el departamento del Magdalena. La petición de constitución del Resguardo tenía como objetivo principal limitar el ingreso de personas externas al territorio Iku. A partir de estas fundamentaciones el INCORA resolvió:

“Reconocer la propiedad de sus tierras, solicitando que se le confiera el carácter legal del resguardo a la mencionada reserva indígena, para evitar en esta forma nuevas incursiones de colonos e interferencia de otras personas en sus terrenos, solicitando al mismo tiempo la ampliación de esta, ya que según los linderos fijados en la Resolución No 113 de 1974 quedaron por fuera varias familias indígenas. Se recomienda la ampliación de la reserva de 185.000 hectáreas desde el arroyo o Quebrada Monteverde hasta el Alto denominado *Sombreogaka*, incluyendo las empresas comunitarias “Las Flores”, “Las Mercedes” constituidas en favor de las familias arhuacas” (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, 1983, p 1-2).

De acuerdo con los criterios emitidos, se modificaron los linderos para ampliar la Reserva “al costado suroccidental en una superficie aproximada de 10.900 hectáreas para que el Resguardo quedara con una extensión de 195.9000 hectáreas” (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, 1983, p. 3-4). Para concluir, el INCORA estableció que esta Resolución debía ser aprobada por el Ministerio de Gobierno y registrada en la Oficina de Instrumentos Públicos en donde se culminaría el proceso de inscripción de estas tierras, las cuales pasarían a tener un número de identificación siendo reconocidas legalmente como propiedad colectiva.

Con esta Resolución no solo se formalizó el Resguardo Indígena de la SNSM, sino que se amplió la Reserva indígena constituida en el año 1974 gracias al proceso de reclamación territorial descrito con anterioridad en el cual las(os) líderes Iku redactaron una serie de memoriales y se dirigieron a Bogotá para mantener reuniones con funcionarios de alto rango del gobierno colombiano del momento. Aunque en la reclamación de las(os) líderes se pretende la recuperación del territorio, en esta Resolución se habla de delimitación de tierras medidas en hectáreas. La legitimidad de la tierra Iku se comprende a partir de un instrumento legal en el que se determinan los diferentes requerimientos para formalizar la tierra colectiva, otorgándole un número de identificación, como la misma cedula de ciudadanía. En este caso, se legitima el globo⁶⁸ o porción de tierra a favor de las comunidades Iku, prevaleciendo en este caso el modelo institucional de ordenamiento territorial en donde no se reconoce el territorio, sino 195.000 hectáreas de tierra.

⁶⁸ Porción continua de terreno.

A pesar de que el Resguardo Iku de la SNSM cuenta con 195.000 hectáreas tituladas, se estima que más de 285 colonos ocupan amplias zonas de su territorio, lo que ha llevado a calcular la necesidad de recuperar aproximadamente 177.000 hectáreas. En el marco del proceso de ampliación, se ha avanzado en la gestión de 45.000 hectáreas, y se estima que las comunidades indígenas han logrado recuperar cerca de 2.000 hectáreas en la cuenca del río Los Clavos (Confederación Indígena Tayrona, 2010, p. 10-11).

A partir de la constitución del Resguardo Iku de la SNSM la estrategia de recuperación territorial pudo enfocarse en torno al reconocimiento legal de porciones de tierra con el fin de lograr avanzar jurídicamente para ampliar el territorio ancestral. De acuerdo con esto, se conoció la constitución de un nuevo Resguardo en la Resolución Numero 032 de 1996 del INCORA en donde se confirió el carácter legal de Resguardo Indígena en favor de la comunidad Iku de Businchama, a partir de un globo de terreno baldío localizado en el corregimiento de Pueblo Bello, municipio de Valledupar, departamento del Cesar, cuya extensión sumó 128.1970 hectáreas.

Para otorgar este reconocimiento, los funcionarios del INCORA establecieron criterios de análisis en torno a la viabilidad ecológica, la organización social, la economía, y la tenencia de la tierra que señalaron que “el asentamiento comenzó en 1980 con la compra de un lote por Juan Alfaro acumulando 128 hectáreas. Se distribuyen 3.6 hectáreas por familia y 2.2 hectáreas por familia en terrenos agrícolas” (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA, 1996, p. 2-3).

A diferencia de la resolución que constituyó el Resguardo Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), en el caso de Businchama se tituló un único globo de terreno. Desde esta perspectiva, la legalidad permite legitimar una porción de tierra como territorio colectivo con base en la comprobación del asentamiento de familias Iku y sus prácticas económicas y sociales. En términos jurídicos, el territorio se reconoce a partir de un procedimiento de identificación y registro del terreno, el cual debe contar con un código numérico, ser inscrito en el registro de predios formalizados y avalado por el Estado colombiano como territorio colectivo étnico.

Cabe destacar que en el marco de la constitución del Resguardo Businchama, se legitimó el cabildo gobernador como la autoridad principal de la comunidad, quien en este caso fue delegado como gobierno central de los nuevos asentamientos de Gunchukwa, Seykurin y Mamarwa, comunidades recientemente consolidadas en el marco de la política interna de ampliación territorial Iku (Hernández Ruíz, 2019).

La pretensión de la recuperación territorial se sustentó en la estrategia de ampliación de los Resguardos constituidos, a partir de relacionar predios privados que se podían adquirir con otros que las entidades del Estado como la ANT designaría. En un documento escrito por Luisa Castañeda, asesora de la Confederación Indígena Tayrona (2018), se presentan los datos relacionados con las fechas y superficies correspondientes a la constitución del Resguardo, así como la justificación y necesidad de su ampliación territorial. Se expone de forma cronológica el avance del proceso de ampliación, a partir de la adquisición de predios, señalando los principales obstáculos enfrentados y las estrategias propuestas para superarlos. Finalmente, se incluye un listado de los predios que actualmente se encuentran a nombre de terceros. De acuerdo con este informe:

La zona de ampliación del Resguardo Iku está constituida por 400 predios distribuidos en 55.000 hectáreas de tierras, adquiridas con el esfuerzo de las comunidades pertenecientes al pueblo Iku quienes contemplan la recuperación del territorio ancestral como el objetivo principal en su política territorial; ejerciendo la autonomía, entre otras acciones, mediante la administración de los recursos que se les transfiere a través del Sistema General de Participación (SGP). Un porcentaje alto va dirigido a la compra de predios en el marco del proceso de recuperación/ampliación del Resguardo (Castañeda Luisa; Confederación Indígena Tayrona, 2018, p. 4).

Desde la constitución del Resguardo, no se ha logrado concretar su ampliación territorial, aunque se han desarrollado varias fases con ese objetivo. Inicialmente, se radicó una solicitud ante el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER⁶⁹ que permitió dar inicio al proceso, mediante un convenio con la organización ACIDI/VOCA, el cual permitió recolectar y sistematizar valiosa información sobre predios adquiridos por fuera del resguardo y su delimitación poligonal.

Posteriormente, en abril de 2016, el proceso se reactivó a través de un acuerdo firmado en Nabusimake entre el Cabildo Iku, el director de Asuntos Étnicos de la ANT y el equipo técnico de la entidad. En esta etapa, el equipo jurídico de la organización *Amazon Conservation Team (ACT)* y el equipo territorial del Resguardo asumieron la tarea de homologar y consolidar la información recopilada por ACT. Más adelante, el 12 de julio de 2018, la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) señaló que, de acuerdo con los resultados entregados a la ANT, la mayoría de los predios requería la aclaración de sus linderos, pero que la Confederación Indígena Tayrona (CIT) debía asumir los costos de este procedimiento ante el IGAC. Se evidenció también que, de los 400 predios

⁶⁹ Recordemos que esta entidad paso a remplazar al INCORA.

comprados en las zonas destinadas para la ampliación, 50 no se encuentran habilitados para realizar mejoras. Finalmente, el 9 de noviembre de 2018 se llevó a cabo una reunión entre representantes del Instituto Geográfico Agustín Codazzi IGAC, la CIT, el Consejo Territorial de Cabildos CTC y la ANT, en la que se acordó avanzar en los procedimientos necesarios para la delimitación precisa de los linderos (Castañeda Luisa; Confederación Indígena Tayrona, 2018).

Entre los principales obstáculos que enfrenta el proceso de ampliación del Resguardo Iku se encuentra el hecho de que 58 predios aún no figuran formalmente a nombre del resguardo, lo que limita su incorporación legal al territorio colectivo. Adicionalmente, todos los predios adquiridos hasta el momento se ubican en el área de ampliación, pero fuera de los límites reconocidos del resguardo, situación que conllevaba la obligación de asumir el pago de impuestos prediales, generando una carga financiera para la organización. A esto se suma que la responsabilidad de asumir los costos asociados a la aclaración y delimitación de los linderos recayó completamente sobre la propia organización indígena, dificultando aún más el avance del proceso (Castañeda Luisa; Confederación Indígena Tayrona, 2018).

En el documento de Castañeda (2018) se pueden evidenciar las diferentes estrategias jurídicas para formalizar los predios adquiridos por la organización arhuaca en el marco de consolidar la ampliación del Resguardo Iku de la SNSM y de Businchama. Si bien son figuras del orden territorial colombiano que contribuirán a seguir recuperando el territorio, estas hectáreas reconocidas a través de las compras y delimitación de un área más amplia de los resguardos, no definen la visión ancestral del espacio considerado por las(os) Ikus como territorio, ya que este se encuentra al interior de la Línea Negra en donde se traslapan predios privados, jurisdicciones de parque nacionales y otros proyectos de inversión económica local, regional y nacional; al encontrarse al interior del territorio ancestral, la pluralidad jurídica dificulta la labor de pago y saneamiento del territorio en pro del cumplimiento de la Ley de vida y origen dejada por sus Madres y Padres en torno a la conservación y equilibrio de la SNSM.

A raíz de los diferentes espacios de interlocución logrados entre las autoridades Iku y las entidades del Estado colombiano sobre la ampliación territorial, la ANT publicó el Acuerdo 302 del 2023, en el cual se presentaron las justificaciones jurídicas y catastrales para consolidar la segunda ampliación del Resguardo Iku de la SNSM. En este caso, se hizo una primera relación jurídica en la que se determinó la legalidad del proceso, en la cual se reconoció el derecho que las comunidades Iku pertenecientes a este Resguardo tienen en cuanto a la exigencia de ampliación de este terreno.

En este contexto, se identificaron nueve (9) predios que serán puestos a disposición para avanzar en la segunda ampliación del resguardo, la cual fue solicitada por las autoridades del pueblo Iku. De acuerdo con los procedimientos establecidos por la Agencia Nacional de Tierras (ANT), se realizó el análisis de traslape de estos predios con otras figuras de ordenamiento territorial, como reservas y parques naturales. Como resultado de esta superposición, se concluyó que dichos predios cumplen funciones sociales y ecológicas fundamentales, lo cual implica que deben ser entendidos dentro de un enfoque orientado a la conservación ambiental. Se resaltó también la importancia del enfoque cultural propio del Pueblo Iku, el cual permitirá consolidar en estos territorios prácticas de manejo ancestral coherentes con los objetivos de protección ambiental.

Por tanto, la segunda ampliación del Resguardo Indígena Iku del pueblo Iku en la Sierra Nevada contempla la incorporación de cinco (5) predios propiedad de la Agencia Nacional de Tierras, los cuales hacen parte del Fondo de Tierras para la Reforma Rural Integral, junto con cuatro (4) predios de propiedad del propio resguardo, ubicados en el municipio de Valledupar, departamento del Cesar. De acuerdo con el Acuerdo 302 del 2023:

Que el área formalizada del resguardo es de DOSCIENTAS DOS MIL SETECIENTAS CINCUENTA HECTAREAS Y MIL TRESCIENTOS OCHO METROS CUADRADOS (202.750 HA + 1.308 M2) que sumadas al área de la segunda ampliación de NOVECIENTOS OCHENTA Y CUATRO HECTÁREAS Y OCHO MIL SEISCIENTOS VEINTITRES METROS CUADRADOS (984 HA + 8.623 M2), asciende a un área total de DOSCIENTAS TRES MIL SETECIENTOS TREINTA Y CUATRO HECTÁREAS Y NUEVE MIL NOVECIENTOS TREINTA Y UN METROS CUADRADOS(2023.734 ha + 9.931 m2)(ANT., 2023, p. 17).

Es importante identificar el enfoque que se da a estos predios en torno a su función ambiental de conservación. La comunidad debe evitar cualquier intervención en las zonas de rondas hídricas, ya que estas áreas están destinadas a la protección de los ecosistemas asociados a los cuerpos de agua y a la conservación de las coberturas vegetales. Por ello, es fundamental que los planes de ordenamiento propios se articulen con los instrumentos ambientales existentes, con el fin de mantener el equilibrio ecológico y asegurar la continuidad de los servicios ambientales esenciales para la vida comunitaria.

Se establece que los bienes de uso público —como caminos, plazas o puentes— presentes en el territorio objeto de formalización conservarán su carácter público, conforme a lo estipulado en el artículo 674 del Código Civil. Los instrumentos de planificación de la comunidad deben incluir estrategias para evitar la expansión de la frontera agrícola, fomentando actividades agropecuarias y

productivas sostenibles, acordes con el entorno natural y los saberes ancestrales. Estas áreas están orientadas también a la recuperación de servicios ecosistémicos estratégicos y pueden acceder a mecanismos como los pagos por servicios ambientales, entre otros incentivos que reconocen y fortalecen las acciones de conservación impulsadas por la comunidad (ANT, 2023,p. 9-11).

Límites del Resguardo, continuidades del Territorio. Con el reconocimiento legal del Resguardo Iku (1983) y Resguardo de Businchama (1996) se avanzó en la estrategia de recuperación territorial, en la medida en la que el Pueblo Iku obtuvo la tan anhelada formalización de estos globos de terreno. En esta medida, pudieron delimitar algunas de sus tierras y salvaguardarlas de afectaciones directas e indirectas provocadas por personas externas a sus comunidades. De esta manera se blindaban jurídicamente estos espacios, concediéndole un estatus de entidad territorial en la cual el Estado colombiano estaba en la obligación de proteger una serie de derechos colectivos como la autonomía y la jurisdicción especial indígena.

Al conversar sobre estos temas con el antropólogo colombiano Yesid Campos en el año 2023 le pedí que me ayudara a comprender cómo se podían entender estas formalizaciones legales con la concepción y conocimiento que las(os) Ikus tenían sobre su territorio. Yesid Campos me explicaba cómo ese pedazo de tierra recuperado era entendido por la comunidad como una parte del territorio sagrado de la Madre Tierra, un territorio que, según su tradición, está delimitado por los puntos que conforman la llamada Línea Negra. Aunque no existe un concepto jurídico específico en su cosmovisión —más allá de las resoluciones que legitiman la propiedad—, para ellos lo esencial no es el título, sino el sentido profundo de la recuperación. En su tradición, el deber es recuperar todo lo que les pertenece dentro de los límites de la Línea Negra. Por eso, constantemente lo reclaman y lo exigen: no como una disputa legal únicamente, sino como un mandato espiritual y territorial.

A partir de esta aclaración rememoré lo que un día⁷⁰ me dijo la líder Iku Leonor Zalabata Torres cuando nos encontrábamos haciendo la Caracterización Territorial con la CIT en el año 2015. En ese momento, le estaba contando en qué proceso se encontraba el rastreo de la información y los insumos recolectados. Leonor Zalabata me insistió en que este ejercicio debía entenderse como parte de un proceso, no como un trámite mecánico. Desde esa visión, y reconociendo que las violaciones a los sitios sagrados han sido reiteradas, me señaló que la sustentación del trabajo debía enfocarse en lo cultural y lo tradicional, partiendo del sentido profundo del territorio. Recordó que, según el Decreto Ley 4633, “el territorio es víctima”. Esa idea me hizo reflexionar: no es lo mismo decir “tengo un

⁷⁰ 16 de septiembre del 2015.

resguardo” que afirmar “mi territorio fue afectado”. No se trata de trabajar sobre zonas afectadas, sino del territorio impactado en su totalidad. Con esa claridad, decidí redirigir la forma en que estaba narrando los casos, dándole prioridad a la necesidad de sanear estos espacios, que son fundamentales para la estabilidad del territorio. El territorio no puede verse por partes fragmentadas, sino como una unidad que debe entenderse desde una perspectiva integral, homogénea y holística.

El territorio es un todo, sin embargo, se fragmentó por las diferentes intervenciones externas situadas desde la conquista española en el siglo XVI. Como se describió a partir de la década de 1970 una de las estrategias concertadas para volver a unificar las partes disgregadas se concentró en la incidencia legal, la cual se ha venido reforzando en la actualidad. En este caso, he podido evidenciar como en los espacios de reunión en donde se pone de manifiesto el tema territorial, sobresalen reiterativamente los avances legales relacionados con la ampliación y compra de fincas.

Esto lo pude corroborar cuando me encontraba por segunda vez en la comunidad de Jimain. El 19 de enero del 2024 asistí a una reunión con la comunidad en el sitio conocido como "la oficina" en El Pueblito, donde estuvo presente también el consejero de la Comisión Nacional de Territorios Indígenas CNTI. Durante el encuentro, el delegado compartió a las(os) asistentes que el 25 de noviembre del 2023 se había establecido un acuerdo (Acuerdo 302) sobre la ampliación del Resguardo Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Resguardo Kogui-malayo-Iku y el Resguardo Businchama. Explicó que desde la Consejo Territorial de Cabildos (CTC) se trabajaba en una propuesta de ampliación integral del territorio. No obstante, advirtió que esta iniciativa podría ralentizar el proceso particular del Pueblo Iku, motivo por el cual se impulsó una propuesta específica que, sin embargo, se encontraba congelada debido a divisiones internas. Estas divisiones han dificultado la articulación institucional, ya que persisten reclamaciones cruzadas entre distintos sectores. En el caso del departamento del Magdalena, se destacó que el proceso se encuentra más avanzado, dado que ya ingresaron al catastro multipropósito⁷¹ y cuentan con información registral de los predios ubicados en los municipios de Fundación y Aracataca. Algo que me llamó especialmente la atención fue cómo la pericia técnica tiende a poner en primer plano los recursos legales y las estrategias jurídicas, dejando en segundo lugar el conocimiento tradicional del territorio.

⁷¹ es una herramienta integral que permite registrar y mantener actualizada, de forma continua, la información física, legal y económica de todos los predios, tanto urbanos como rurales, sin importar si están formalizados o no. Este sistema no solo identifica a los propietarios y define los límites de los terrenos, sino que también integra datos geoespaciales con registros de propiedad y otras fuentes. Su finalidad principal es apoyar la formulación y ejecución de políticas públicas relacionadas con el uso del suelo, el ordenamiento territorial, el desarrollo sostenible y la eficiencia fiscal (IGAC, 2025a).

6.2 Las ZRT como frontera entre el mundo Iku y el mundo bunachi: el poblamiento de Businchama y Pueblo Bello

Al constituirse el Resguardo Iku de la SNSM (1974) y el Resguardo de Businchama (1996) se fueron concibiendo otras acciones destinadas a lograr la ampliación territorial. Más que legitimar la consolidación de esta figura jurisdiccional, la estrategia concentraba su atención en la recuperación de áreas localizadas en las tierras bajas, colindantes con la línea divisoria conocida y renombrada como la Línea Negra.

Con la recuperación de estos predios se solucionarían algunos problemas relacionados con la escasez de tierras en los centros poblados, donde se advertía un elevado crecimiento poblacional ante el reducido espacio delimitado por la jurisdicción territorial del Resguardo Indígena. La ampliación de los Resguardos se posicionaba como una política interna de protección de todos aquellos lugares señalados como importantes, los cuales mantendrían en equilibrio el cuerpo de la SNSM, pero se encontraban en riesgo al estar localizados al interior de dominios privados, razón por la cual no se podían alimentar, proteger o sanear.

Para comprender cómo fueron los acontecimientos relacionados con el poblamiento de nuevos asentamientos Ikus en las tierras bajas, me encontré el 4 de abril del año 2021 con Germán Hernández, exgobernador del Resguardo de Businchama, quien me citó en la oficina del centro educativo Dionisia Alfaro, ubicado en el casco urbano del municipio de Pueblo Bello. Al interior de uno de los salones de esta escuela, me fue narrando algunos detalles sobre la migración hecha por algunas familias Ikus hacia las zonas bajas donde se fueron asentando. Esta población provenía de las comunidades del Resguardo Iku de la SNSM como Nabusimake; Gunarum; Simonorwa y Seynimin. Germán Hernández al referirse a los procesos de legitimación del Resguardo Businchama, subrayaba un fenómeno migratorio recurrente en el cual, al identificarse la presencia Iku en esta zona, se evidenciaba la ocupación de sus tierras por los colonos campesinos. Bajo esta dinámica, la primera comunidad establecida en la zona 35 años atrás fue Businchama. Al constituirse el Resguardo se fueron consolidando otras comunidades como Jimain, Mamarwa y Gunchukwa localizadas muy cerca de los asentamientos campesinos de Palmarito y Nuevo Colón. Así mismo, se reconoció la creación de un asentamiento en la vereda “Cuesta Plata” conocido con el nombre de Seikun. En esta medida, surgieron otras comunidades Ikus como Maniacan y Dunama localizadas sobre los límites de la Línea Negra en el año 1996. Me llamaba la atención la forma cómo German Hernández se refería a la línea

divisoria del Resguardo, la cual identificaba con la palabra “trocha”. La “trocha” debía ir ampliándose en la medida que el pueblo Iku en cabeza de su organización la Confederación Indígena Tayrona (CIT) comprara las fincas, adquiriendo de este modo los predios privados de las zonas bajas.

De acuerdo con German Hernández, los(as) recién llegados(as) a esta zona tenían una visión muy detallada del territorio y de los lugares que habría que reactivar para proteger el territorio. Para esto, cumplían un papel determinante los Mamos quienes, al arribar con estas familias, identificaron los lugares de importancia interpretando el mensaje del *marunsama*⁷², entregando en *Anugwe*⁷³ todos estos pensamientos para reactivar los diferentes sitios. Al reactivar estos sitios, también se volvían a conectar y rememorar aquellas historias de las(os) Ikus que anteriormente vivieron en estas zonas antes de la colonización campesina. Según Germán Hernández, los Mamos fueron los encargados de dar a conocer la importancia de esos lugares, dialogando con los espíritus, estableciendo nuevas conexiones con otros espacios del territorio. La retribución dispuesta en forma de pago acogía los materiales buscados y encontrados en los nevados o los ríos para reactivar lugares olvidados y afectados.

En este caso, los Mamos pidieron materiales que sólo se encontraban en la desembocadura del río don Diego. El mar sacaba los materiales cuando el río crecía. Se tuvo que esperar a la época de invierno para que las corrientes fuertes del río penetraran en el océano y las olas fueran expulsando estos materiales desplazándolos a las playas. En la arena las(os) Ikus recogían toda clase de piedras de diferentes colores, necesarias para activar y darle fuerza a uno de los *Kadukus* mayores, el cerro *Tenugungurwa*, localizado en la zona de ampliación. Los futuros asentamientos estaban supeditados completamente a la existencia de estos lugares, en los que también se deberían situar áreas de bosques, ríos o nacederos de agua. Según Germán Hernández:

El agua es vital, el bosque es vital, y el tema de comunidad. Para poder poner en práctica lo que realmente es la esencia del tema de Iku, es que debe sembrarse en lo espiritual la gente en un lugar. A los lugares debe venir la gente a hacer todos los trabajos que requieran para el tema de lo colectivo, lo individual, el tema del matrimonio, el tema del casamiento, el tema del bautizo, todo eso está determinado ¿Y qué es lo que realmente tiene que haber entonces? Debe haber buenas piedras. Lo segundo tiene que haber agua. Lo tercero tiene que haber bosque.

⁷² Se trata de una llave espiritual que los Mamos reciben como resultado del proceso de consulta realizado en un sitio de importancia ancestral. Esta llave permite abrir los portales sagrados donde deben realizarse las retribuciones a los padres y madres espirituales, con el fin de restablecer el equilibrio espiritual y territorial.

⁷³ Se comprende como la conciencia misma que ha sido depositada en los diferentes materiales pedidos por los Mamos; es el espíritu encarnado en el pensamiento el que se inscribe allí.

¿Por qué? Porque esos son los elementales que acompañan el tema de los espíritus, donde no haya bosque no funciona el tema de lo espiritual del Iku. Mientras no haya todos esos elementales, no funcionamos bien. El agua es un hilo conductor de energía, nos lleva al mar, nos lleva al nevado. El bosque lo mismo, yo creo que prácticamente es el pulmón en el que respiramos y ahí están los animalitos, los otros seres, todos estos cumplen una función. En el bosque se consiguen todos los elementos que el Iku necesita para poder hacer sus trabajos: la tela de la araña, el gusano, un palito de tal color, todo sirve, todo. Donde no haya un bosque, estamos careciendo de una bodega de elementos. Y si no hay agua más grave todavía. Puede haber las piedras, puede haber cerros, pero si faltan los elementos, no estamos. Hablando de una cuestión que esté uniforme, que esté completa. Uno mira cualquier comunidad de aquí hacia abajo, donde están ubicadas, dice, aquí sí hay, mira, aquí está el árbol de esto, aquí está el cerro, por acá hay un montecito, así sea pequeño, por ahí lo ven, y por aquí hay bastantes piedrecitas, ahí está un charco (G. Hernandez, 2012).

Las comunidades de las tierras bajas albergaban a número considerable de familias provenientes de las zonas altas de la SNSM. En las historias de sus poblamientos sobresalían reiterativamente los argumentos que justificaban los asentamientos, los cuales giraban en torno a proseguir con el proceso de recuperación territorial, intentando copar cada uno de los espacios contenidos al interior de la Línea Negra. Cuando en 2015 participé en el proceso de caracterización territorial, tuve la oportunidad de conocer algunas comunidades localizadas en la zona de ampliación, donde escuché las diferentes historias del poblamiento. El 20 de septiembre nos dirigimos hacia el corregimiento de la Mesa en donde se localiza la comunidad Iku de Umuriwa.

Conforme avanzaba el ejercicio de indagación en esta comunidad, conocí las intenciones que en su momento tuvieron las(os) Ikus de establecerse en La Mesa, las cuales tenían como propósito continuar con el saneamiento territorial, sin embargo, la agudización del conflicto armado interno colombiano debilitó esta misión. En las diferentes consultas realizadas por los Mamos se reconocieron varios puntos de importancia, los cuales sostienen el equilibrio de la SNSM, justamente en esos puntos los actores armados, más precisamente los miembros de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) habían desplegado sus acciones violentas. Con la trasgresión de estos lugares, se comprobaba la afectación a la población y al territorio, debido a que en estos puntos los Mamos realizaban retribuciones especiales para demandar la tranquilidad y la armonía de la zona oriental. Al no poder realizar estos trabajos por causa de la presencia de los actores armados, los Mamos debían

complementarlos desde la distancia. Casi de manera improvisada escondían el *a'burum*⁷⁴ para no ser detectado por los actores armados. En esta ocasión, me indicaban la preocupación existente centrada en la imposibilidad de realizar este pago o hacerlo de forma incorrecta, factor en el cual se podrían ver alterados los fenómenos climáticos, porque allí se regula el equilibrio del tiempo. Este hecho podría ser la consecuencia de las inminentes reducciones de las cosechas por los periodos de sequía prolongados.

Businchama. Bajo la dinámica de los recorridos territoriales, el 14 de octubre del 2015, nos movilizamos con el equipo de trabajo hacia la comunidad de Businchama. Antes de arribar al asentamiento, las autoridades Ikus que nos venían acompañando nos manifestaron la necesidad de realizar un trabajo tradicional en el cual debíamos descargar las energías en un *Morundwa*⁷⁵, árbol conocido por las(os) Ikus como “El Caracol”. El Mamo hablaba en Iku y su interprete nos mencionaba como antes de la claridad, cuando en la oscuridad tan solo había figuras, existió un caracol que solo mentía, hasta que llegó la luz y se convirtió en el árbol del caracol. La caracterización territorial no podía interrumpirse por las mentiras del caracol y sus energías negativas. Por tanto, debíamos concentrarnos y dejar en el árbol del caracol todas nuestras cargas negativas, con el fin de darle una mayor claridad a las diferentes acciones que desarrollaríamos en el territorio. Al culminar esta actividad nos hicieron caminar hasta el punto conocido con el nombre de Businchama, donde según los Mamos se encontraba la claridad. En el lugar, procedimos a dejar nuestras fuerzas negativas, las cuales ya habían sido recogidas en unos algodones mientras estuvimos sentados alrededor del árbol del Caracol. Al dejarlos en este sitio, nos entregaron otros algodones en los que debíamos depositar todas nuestras fuerzas positivas. Debíamos atraer con nuestro pensamiento la claridad, para que iluminara nuestro trabajo en el territorio. Esta luz, este entendimiento debía primar sobre la negatividad representada en el caracol. Al culminar este trabajo tradicional, nos dejaron ingresar al centro poblado de la comunidad de Businchama en donde se esperaba realizar una serie de reuniones para coordinar nuestras salidas por esta zona.

Fundada aproximadamente en el año 1995, el centro poblado de Businchama se localizaba en el sitio conocido con el nombre de la Cuchilla o el Reposo, renombrado por dos mujeres Ikus quienes lo llamaron Businchama, de *Bunsi* (blanco) i *Chama* (falda): falda de Tierra blanca, según, uno de los primeros pobladores.

⁷⁴ Donde se recogen todas las sustancias, el anwe, conciencia, y pensamiento.

⁷⁵ Es un árbol que se elige una especie de madrina espiritual. Es el lugar al que uno llega, donde se hace el pago. Ese árbol no puede ser cortado en ninguna circunstancia, porque es el que cuida el espacio y todo lo que lo rodea; es allí donde uno se sienta a hacer el trabajo espiritual.

Las primeras familias se establecieron en un terreno comprado. En estas tierras, se obtenían aproximadamente entre seis (6) y siete (7) quintanales de malanga⁷⁶. Los procesos organizativos comunitarios fueron liderados por las juntas de acción comunal⁷⁷ en las regiones de Santa Ana y Paw señora. Mientras los Ikus se iban distanciando de estos procesos campesinos, se realizó un censo en donde se identificó la totalidad de población Iku y acudieron a la casa indígena en la ciudad de Valledupar para iniciar el reconocimiento de las autoridades, quienes fueron legitimadas en el gobierno del cabildo gobernador Iku Bienvenido Arroyo.

Gun Arwun, uno de los referentes en procesos actuales de recuperación territorial en esta zona, está localizada en el margen oriental del Resguardo y allá se gestaron las primeras acciones de avanzada de las(os) Ikus sobre las tierras donde habían vivido sus antepasados, las cuales en este momento se encontraban en las manos de terratenientes.

Según una de sus autoridades principales desde la década de 1990 se desarrolló la compra de predios privados. El direccionamiento de este proceso liderado por los Mamos se hizo en el lugar conocido como Cominos de Tamacal en el corregimiento de la Mesa (Azúcar Buena). Según la Autoridad Iku, cinco (5) familias acompañaron los trabajos tradicionales liderados por el Mamo Yeyo. Este proceso, se concretó en el gobierno del excabildo gobernador del Pueblo Iku Bienvenido Arroyo donde se compraron catorce (14) fincas. Lamentablemente, en estos predios aproximadamente desde el año 2001 se registró la presencia de los paramilitares de las AUC, quienes arribaron a estas zonas para interrumpir por medio de estrategias de control poblacional y territorial los corredores de movilidad de las guerrillas (FARC-EP y ELN).

Así lo corroboró también la Autoridad Iku Leonor Zalabata Torres⁷⁸, con quien conversé sobre este tema en 2021, quien insistió que la ZRT se materializó gracias a Los gobernantes Ikus, como detallaremos más adelante.

En la recuperación cabe considerar el aspecto político interno y el conflicto armado, pero recordemos también la importancia del medio ambiente en los procesos de recuperación, ya señalados por German Hernández⁷⁹, para entender la dureza del procedimiento en la ZRT; se deben destacar

⁷⁶ Planta de raíz comestible perteneciente al género *Xanthosoma*, común en zonas tropicales de América. Es cultivada principalmente por su cormo (tubérculo), y también posee usos culturales y rituales en comunidades indígenas, como los Ikus, donde puede estar asociada a prácticas de retribución espiritual vinculadas a la fertilidad del territorio (Bown, 2001).

⁷⁷ De acuerdo con el Ministerio del Interior, es una organización cívica y comunitaria de base, conformada voluntariamente por los habitantes de un barrio, vereda o sector rural, con el fin de promover el desarrollo social, económico y cultural de la comunidad mediante la participación ciudadana y la autogestión de proyectos e iniciativas locales (Ministerio del Interior, 2022).

⁷⁸ Lunes 29 de marzo del 2021.

⁷⁹ 4 de abril del 2021.

principalmente las carencias de agua y bosques, los cuales son fundamentales para el desarrollo de cualquier asentamiento y las respectivas acciones de retribución a los lugares de importancia llevadas a cabo por los Mamos. Así, se han consolidado estrategias de preservación medioambiental, las cuales al ser direccionadas por los Mamos cumplen la función de proteger y sanear los lugares considerados como importantes:

El área de la zona de recuperación no tiene ríos. Tiene son nacederos, y arroyos pequeños, entonces cuando se interviene el tema de la apertura de vías, eso de manera de pronto, ya ecológica, después el tema, solamente que le caiga una cantidad de piedra en una intervención a un caño por ahí, o que lo haga en la cabecera, lo seca inmediatamente. Estos espacios son hasta delicados. No hay capa vegetal profunda. Las aguas se van secando. Otro problema en la parte física. Businchama no tiene esa connotación, por eso es que los Mamos que han ido dicen, bueno, aquí podemos hacer el Kaduku, poner el tema de a dónde va a estar sembrada la espiritualidad de la comunidad, pero aquí no hay agua, no hay arroyos, aquí esto carece de bosque. No tenemos prácticamente como orientar el tema de la espiritualidad frente al tema de una comunidad porque es que le faltan elementos (G. Hernandez,2021).

Asimismo, cabe destacar como el proceso de ampliación territorial se desarrolló en un contexto particular en la década de 1990, donde predominó la expansión guerrillera y la incursión de grupos paramilitares. Esta zona se venía consolidando como un lugar de recepción de familias desplazadas por la violencia política y grupos de personas que migraron por razones económicas, comenzando a trabajar en los cultivos de algodón y más adelante, por el declive del boom algodonero, en los sembradíos de marihuana. En este espacio reconocido por la presencia de colonos campesinos, se consolidaba una “re-colonización” Iku que además de buscar la recuperación progresiva de su territorio, instaba por consolidar sus instituciones propias y prácticas de reconocimiento, activación y saneamiento de lugares considerados importantes (Hernández Ruíz, 2019).

Pueblo Bello. Conforme se fueron poblando estas zonas, se reconocieron nuevas entidades territoriales como el caso del municipio de Pueblo Bello y los corregimientos de Palmarito y Nuevo Colon, localizados al norte del departamento del Cesar (Hernández Ruíz, 2019). Para las autoridades Iku se presentaban serias preocupaciones relacionadas con la convivencia y grados de relación de su población con personas ajenas a las comunidades, provenientes de estos centros poblados. En esta misma medida, existía una inquietud con respecto a la posible pérdida de las tradiciones y el distanciamiento a las reglas propias ejercidas por las mismas autoridades Iku. Ya lo había señalado el

líder Iku Vicencio Torres en la década de 1970, mucho antes que se instituyera el municipio de Pueblo Bello conocido como Pueblo Viejo y se constituyeran los Resguardos Iku de la SNSM y Businchama:

Los indios que habitaban la región de Pueblo Viejo se habían olvidado de sus costumbres y leyes porque antes había en el Pueblo de Indígenas autoridades de la misma casta que regían entre ellos mismos y que no permitían llevar ni cumplir nuestras propias costumbres, religión y leyes; por el contrario, las prohibían. En ese entonces era la administración del señor que se llamaba Fernando Chaparro que era un mestizo de raza, de los monposinos. En esa época se prohibieron todas las costumbres en todos los lugares de este país. Él daba órdenes y mandaba a todos lugares de este país. Él daba órdenes y mandaba todos los de la tribu para seguir rigiéndose en el mismo pueblo y se eligió representante de los jefes, cabildos superiores, cabildos consejeros y otras autoridades. Y él escogió unos indígenas de mayor edad que eran analfabetos y les ordenaba que hicieran cumplir sus mandatos los cuales consistían en otras leyes totalmente contrarias a las leyes tradicionales. Se les obligaba asistir 2 días por semana a los rezos, la asistencia a las fiestas del día 20 de enero y el 24 de junio y en los días de Semana Santa. Y para esos días de fiesta escogían unos dirigentes a quienes nombraban mayordomo y juez, oficial, sargento para que encabezaran y organizarán las fiestas. De manera pues que debían suspender sus trabajos y asistir a esas fiestas en las cuales bebían guarapo de panela, bailaban y cantaban al toque de instrumentos de carrizo; repicaban las campanas, hacían un buen sancocho de cerdo o de carne de res, de oveja o de gallina. Cada actividad se hallaba encabezada y el indio que se resistía a asistir era sancionado con multas, y no había ninguna audiencia ni se concedían permisos a nadie y todo era para suprimir las leyes antiguas de las costumbres tradicionales (Torres, 1978,p. 32-33).

Durante mi estancia de campo entre los meses de marzo y mayo del 2021 pude constatar como Pueblo Bello se había convertido en un referente comercial y social de la población Iku que habitaba cerca a este centro urbano. Cuando caminaba por la vía principal divisaba las tiendas que además de vender mochilas comerciaban con artículos de primera necesidad de los Iku, como sus mantas⁸⁰; eso me indicaba la existencia de un mercado interno propiamente Iku. Las mantas parecían ser producidas a gran escala, no se tejían y confeccionaban de forma manual como tradicionalmente lo hacían en las comunidades Iku. Había en el mercado dos o tres tiendas especializadas en la venta de esta clase de ropa.

⁸⁰ Vestimenta tradicional de las mujeres y los hombres Iku.

La dinámica del casco urbano del municipio de Pueblo Bello transcurre entre el comercio y la presencia cada vez más elevada de las(os) Iku. Los fines de semana podía observar como en las diferentes tiendas de esta vía principal se agrupaban las(os) Iku, unas(os) comprando víveres, en los puestos de celulares haciendo alguna llamada, otras(os) que bajaban en sus caballos y algunas(os) tomando cerveza, en los bares y los billares del pueblo. Rememorando los relatos y preocupaciones de Vicencio Torres, solamente podía pensar como en este lugar, las(os) Iku podían de alguna manera transgredir la norma de su gobierno y en este aspecto verse absortos hacia el libre albedrío consumiendo y gastando su dinero en todas las tiendas, factor que deja ver la importancia que tiene en la economía local de este recién constituido municipio. A partir de estas observaciones recordé aquellas conversaciones sostenidas con el cabildo gobernador del Resguardo de Businchama, quien me indicaba los riesgos que traía consigo para las (os) Ikus salir de los límites del Resguardo, quienes al estar afuera podrían dejar de lado el cumplimiento de sus obligaciones, dejándose gobernar por normativas externas y verse seducidos por las narrativas de otras religiones :

A nosotros, a nivel de la zona de recuperación nos asisten muchos más riesgos la intervención en el tema de territorio que a los que están prácticamente al interior del resguardo, esa es la diferencia, porque allá prácticamente no hay otra norma que rija diferente a la del Iku. Acá sí, acá básicamente estamos a despena de que, además de nosotros pensar en nuestra propia cosmovisión territorial, cultural, un poco política, el tema de gobierno, pues tenemos entonces cuestiones paralelas también, que es la que, de cierta manera, se convierte en algunos riesgos, algunos les va gustando también el tema, caso de la religión, y desde la óptica realmente entonces de cómo les contaba de lo que es el funcionamiento del Iku con su territorio, entonces eso se va perdiendo entonces, ya la gente no tiene ese espíritu de gobernarse con el territorio ni nada, ya empieza a encontrar un material. Hay bastantes riesgos, otro la intervención de muchas vías, la intervención de muchos hogares propicios realmente para el tema de la cultura, cuando meten las máquinas por ahí, eso rumba cualquier cantidad de cerros. Bueno, eso es progreso para occidentales, pero para el Iku no es ningún progreso, eso es acabar con la [...] (G. Hernandez, 2021).

También en esta área el conflicto armado interno generó un sin número de afectaciones, las cuales también pusieron en riesgo a las(os) Ikus. Siguiendo a la antropóloga María Paula Hernandez, los corregimientos de Palmarito y Nuevo Colón, localizados en el sureste del municipio de Pueblo Bello, albergan un historial de violencia cuyo origen se consolidó a raíz de la disputa entre diferentes grupos armados por el dominio de un territorio considerado estratégico. Las diferentes acciones

violentas marcaron las vidas, los cuerpos y las diferentes perspectivas de sus habitantes, quienes rememoran de forma directa e indirecta aquellos hechos violentos que cambiaron radicalmente la cotidianidad de sus prácticas familiares, agrícolas y comerciales. Por este motivo, se percibe en el ambiente un aire de desconfianza con cualquier persona ajena, porque dentro de este pensar, los actores armados al ser externos cortocircuitaron el tejido social de estos grupos humanos (Hernández Ruíz, 2019). Bajo este contexto, arribaron las familias Iku quienes también fueron objeto de amenazas por parte de los actores armados y como se profundizará en la historia del poblamiento de Jimain llegaron a ser hostigados por parte de los paramilitares, quienes los increpaban señalándolas(os) de ser flojos y no trabajar la tierra.

6.3 Historia del poblamiento y constitución de la comunidad de Jimain

A raíz de mi estancia de campo en la comunidad de Jimain conocí la ruta de migración interna de algunos(as) Iku de la comunidad de Karwa hacia aquel lugar. Allí situé los móviles de este desplazamiento de familias Iku hacia las zonas bajas, antecedido por la falta de tierras cultivables y la presión ejercida por los actores armados en las zonas altas del territorio. Desde esta perspectiva, pude comprender la historia del poblamiento de Jimain en donde la orientación y fundamentación de los mamos fue determinante.

El día en el que conocí a Benito Chaparro⁸¹ pude conocer a partir de lo que me contaba que la finca en donde se asienta la comunidad Iku de Jimain fue comprada en el año 1996. Para ese momento, el predio estaba completamente seco, no producía absolutamente nada; sin embargo, a partir de su apertura la vegetación creció y los animales retornaron. Así mismo, se recuperaron los accesos a puntos en donde se podían recoger elementos necesarios para realizar los respectivos trabajos direccionados por los mamos. En palabras de Benito Chaparro, hasta los koguis fueron a recoger materiales. Como se describió con anterioridad, y al constatar lo que me estaba narrando Benito Chaparro, pude comprobar como en el mismo momento de la compra de la finca los paramilitares (AUC) venían avanzando sobre el territorio que controlaban las guerrillas (FARC-EP y ELN).

⁸¹ 24 de abril de 2021

El segundo día Ramón Hernández me invitó a la “oficina”, donde fue completando algunas de las generalidades que me había expresado Benito Chaparro, especialmente la estrategia de protección a los sitios sagrados o de interés cultural. Con esto, se pretendía recuperar el bienestar territorial, comunitario, familiar e individual. Me reiteró que por este motivo se le debía hacer un pago a la tierra en forma de retribución esperando que la naturaleza desarrollara su verdadera función. Estas consideraciones eran promovidas por el Mamo Juan Marcos Pérez, su abuelo. Sus palabras fueron transmitidas a los paramilitares, quienes progresivamente iban comprendiendo como afectaban el territorio. Como se ha descrito, sus acciones violentas estaban quitando la vida a la SNSM a partir de la vulneración de los puntos sagrados. Así lo contaba Ramón Hernández:

En los años 2001 como ya se había posesionado la familia arhuaca en este espacio, Jimain, fue más fácil enfrentarse con los paramilitares, porque ya había un punto de encuentro y aquí ya las autoridades, en ese caso estaba Sebastián Ramos, Benito Chaparro, Crispín Pérez y el mamo Serafín Chaparro, habían civilizado a los paramilitares: cómo entrar a la sierra, qué es, cuál es el comportamiento que debe tener dentro de la sierra. Muchas personas escucharon ese consejo, por eso mismo física y materialmente ellos no afectaron, pero si digamos deliberaron algunas cosas que hoy se ve la afectación en el territorio, porque tenemos que entender que más que a los individuos o personas, la afectación la ha recibido el territorio. En la Sierra Nevada de Santa Marta ¿Quién ha sido víctima del territorio? Cuando le afectan desde el agua, digamos las corrientes. Cuando por proceso de tema de las canteras, destruyen a un cerro que hay convergen los espíritus de lluvias, de las nubes, y cuando desaparecen esos espacios de importancia cultural (R. Hernández, 2021).

Al día siguiente⁸² me encontré con Ramón Hernández para ir a visitar a Benito Chaparro; cruzamos la carretera que divide la comunidad y nos desviamos por un camino estrecho que al irse ensanchando dejaba ver algunas de las casas donde habitan las familias. Al llegar al hogar de Belén Chaparro, hermana mayor de Benito Chaparro, caminamos por un sendero bordeado por árboles frutales y un arroyo. El camino termina en un gran plano desde donde pude divisar una pequeña montaña reconocida por Ramon con el nombre de Umgeka.

⁸² Jueves 29 de abril del 2021

Entre el pie de monte de Umgeka se encuentra la casa de Benito Chaparro, quien se encontraba arreando un grupo de vacas. Cuando nos vio, señaló una mesa que estaba ubicada a la sombra de un gran árbol, hacia allá nos dirigimos. Ramón se fue retirando y me quedé conversando con Benito Chaparro. Su historia inició en la comunidad de Karwa, lugar donde habitaba con su familia. En este asentamiento, los mamós realizaban un sin número de trabajos tradicionales en agradecimiento por la leña que era escasa. La escasez de algunos elementos básicos como la madera obligaba a pensar en la necesidad de comprar una finca para obtener estos elementos naturales.

Benito Chaparro explicó que el propietario del predio en donde se ubica Jimain era Pedro Pumarejo secretario del senado de la República de Colombia y amigo personal de Alí Ochoa Daza alcalde de la ciudad de Valledupar. El cabildo gobernador del Pueblo Iku Bienvenido Arroyo le pidió al alcalde su intervención para contactar a Pedro Pumarejo e incidir en la venta de este terreno. Finalmente, el negocio se concretó y el predio fue comprado por 530 millones de pesos colombianos, lamentablemente por desconocimiento el cambio de titular no se realizó, razón por la cual, al estar a nombre de Pedro Pumarejo, los impuestos siguieron cobrándose hasta el año 2005 cuando Jimain pasó a ser parte del Resguardo Iku de la SNSM. En palabras de Benito Chaparro:

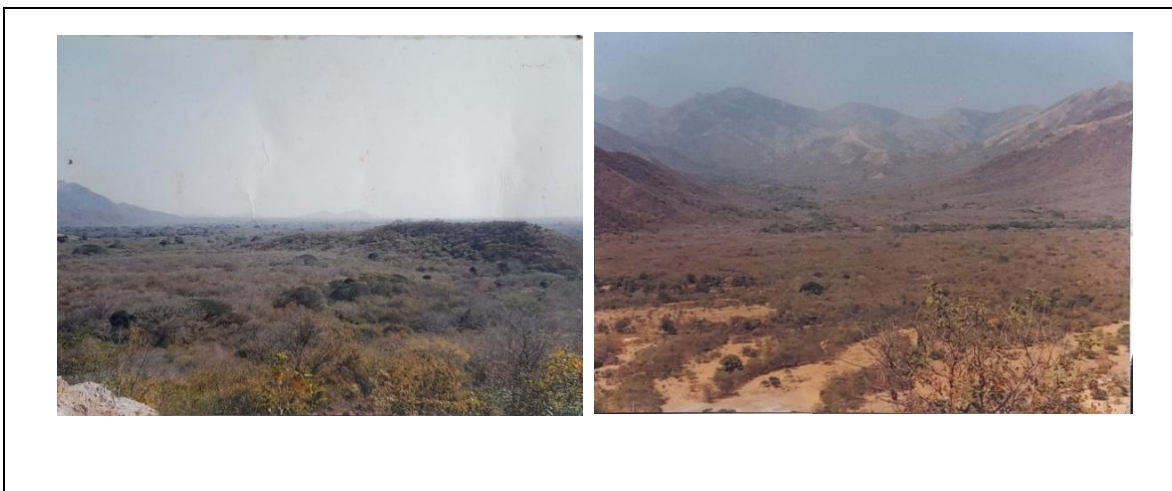
Se compró en Cascada, punto de pago. Hablaron con el alcalde sin consentimiento del cabildo gobernador hicieron el negocio. El alcalde le arrimó 200 millones, esto costó 530 millones, entonces le dio los 200 millones que se lo pagaran el resto el siguiente año en plata de transferencia y eso causó problemas porque no había sido concertado con la Asamblea. Bienvenido Arroyo, cabildo gobernador le solicita al alcalde Alí Ochoa Daza, si con esa plata podría hacer los siguientes negocios. Entonces él le manda otra carta a Pedro Pumarejo, me vende esta finca. Le digo, bueno, si lo quería, que él le estaba apto, le respondía. Habían pactado el negocio, pero no habían hecho los traspasos, quedó a nombre todavía del vendedor. Ese era el caso donde aquí llegaban, llegaba mucha gente aquí a vacunar, aquí con cobro jurídico. Se hizo un proyecto, se tuvo que poner a paz y salvo para poder hacer el traspaso. Y en la octava cláusula decía los gastos registrales y notariales que era a cargo de la comunidad arhuaca. Ahí no hablaba de nada. Entonces al transcurrir ya nueve años se pagó, me decía Chema Arroyo cuando entonces era el tesorero, costó 38 millones de impuestos. En el 2005 y esto estaba comprado en 1996. 38 millones de impuestos. Sería el traspaso y todo., Entonces Pues de ahí quedó esto como el nombre De resguardo Y Los mamós se habían reunido (B.Chaparro,2021).

También en una conversación que tuve con Ramón Hernández el 4 de mayo del 2021, sobresalían las menciones en las cuales se subrayaba el papel de los mamos en torno a los requerimientos de compra de terrenos. Estas demandas fueron escuchadas por el Cabildo Gobernador Bienvenido Arroyo, quien siempre respaldó a los mamos. En cuanto a Jimain, desde la Asamblea le advirtieron a Bienvenido Arroyo no comprar este predio porque era improductivo; sin embargo, el cabildo dio la razón a los mamos, quienes reiteraron la misión de recuperación de Jimain para continuar con la ampliación del territorio.

Según Marino Barragán, estas discusiones tuvieron origen en la comunidad de Simonorwa en el año 1992 donde se planteó la necesidad de recuperar el territorio ancestral hasta los límites de la Línea Negra. Bienvenido Arroyo convocó a los Mamos en la Kankwrua del Mamo Donqui, entre Sogrome y Donachuí. Allí se eligió a los Mamos Francisco, Norberto y a Donqui para liderar el proceso de acompañamiento espiritual y territorial. Esta primera etapa consistió en realizar varios recorridos alrededor de la Línea Negra, donde se hicieron retribuciones espirituales a la Madre con el fin de abrir el camino para el retorno y la recuperación. Como parte de estas consultas, los Mamos identificaron a Jimain como un lugar prioritario por su importancia vital para los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Barragan, 2010).

Figura 33.

Predio comprado por la organización Iku en el gobierno del Cabildo Bienvenido Arroyo



Fuente. Fotografías aportadas por Benito Chaparro (2021).

El mamo Juan Marcos Pérez, defensor y asesor del proceso de adquisición de Jimain, reconocía la improductividad del terreno; sin embargo, señalaba cómo la estrategia de defensa de las(os) Iku y el territorio recaía en el trabajo de recuperar, sanear y retribuir a los lugares considerados como importantes, según contó Benito Chaparro⁸³, quien insistía que estos lugares son más importantes que la tierra productiva. Él me indicó que en un principio el terreno fue arrendado para que las vacas se comieran la paja. Mientras tanto, los mamos iniciaron un proceso de consulta para identificar los puntos de relevancia espiritual.

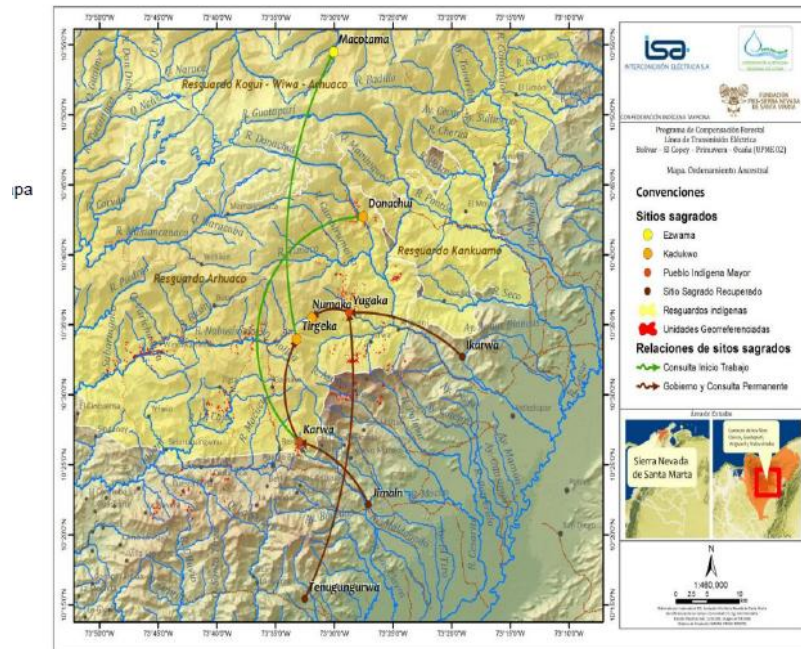
Según el antropólogo Julio Barragán (2010), fue el Mamo Francisco quien, desde Karwa, inició las consultas espirituales y seleccionó el grupo que lo acompañaría en la búsqueda de los materiales necesarios para cumplir con este objetivo. En este camino se desplazaron hasta lugares como Ezuama (Ka'dukko), el asentamiento de Makotama y Takina, ubicados en la cuenca del río San Miguel. También se realizó una reunión en Bonga, asentamiento kaggaba, donde los cuatro pueblos trabajaron en una propuesta conjunta para lograr el reconocimiento efectivo del territorio ancestral (Ver figura 33).

En paralelo, los Mamos Norberto y Donki realizaron cuatro viajes adicionales a Makotama y Takina para entregar los materiales dispuestos por el Mamo Francisco, avanzando así con el proceso de recuperación espiritual y territorial de Jimain. Una vez obtenido el predio, se designaron cuatro cuidanderos ubicados en las esquinas del terreno, encargados de proteger y acompañar los trabajos de los Mamos.

⁸³ 29 de abril del 2021.

Figura 34.

Rutas de movilización de los Mamos para consolidar la recuperación de Jimain



Fuente: Marino Barragán (2010, p. 31)

Cuando el tema del asentamiento comenzó a debatirse dentro de la CIT, se recomendó que las primeras familias que llegaran a habitar Jimain fueran provenientes de la parte baja de Nabusimake, conocidas como las “abajeras”, ya que, según los mayores, tenían mayores capacidades para el trabajo en climas cálidos. Estas decisiones se tomaron en reuniones desarrolladas en Karwa, acordando que las primeras familias fueran tradicionales, pues ellas habían acompañado el proceso espiritual desde sus inicios.

Figura 35.

Benito Chaparro acompañando la consulta de Mamo Francisco Torres



Fuente. Fotografía aportada por Benito Chaparro (2021).

En el año 1998 al interior de la comunidad de Simonorwa se aprobó la movilización de las primeras familias con sus animales hacia Jimain. En este sentido se asentaron ocho (8) familias, cuatro (4) de ellas se quedaron asentadas totalmente en Jimain y las otras cuatro (4) subían y bajaban de forma intermitente. Los primeros pobladores de Jimain fueron Enrique Márquez, Martín Márquez, Crispín Pérez y Benito Chaparro a quien nombraron autoridad principal. Por su parte, los mamos coincidieron en la necesidad de sanear el lugar durante cuatro (4) años, promoviendo su conservación y prohibiendo cualquier tipo de actividad humana que desequilibrara nuevamente el lugar, como el acto sexual, la siembra de alimentos y el aprovechamiento forestal:

En 1998, dos años después ya se venía, el cabildo central de Simonorwa dijo que ya era de velar por traer los animalitos y hacer algo a ver qué nace o qué no nace. No que todas las veces, aquí no hay nada, aquí no hay comida. Y como a veces pegaba un verano así da tristeza. En este tiempo lo que se siembre, con agua da de todo aquí, pero de repente unos 15 días de sequía, un maicito, un frijolito. Ahora tan siquiera al menos existe el acueducto, pero primero tenía que trabajarle al arroyo y el jagüey. Entonces ahí es donde me nombran a mí como representante de este grupo. Éramos ocho familias. Cuando uno se iba, el otro venía. Los que estaban, estábamos fijos, aquí eran las cuatro familias. Enrique Márquez, Martín Márquez, Claudelino y mi persona. Ah, Crispín, Ah, no, Crispín, sí, ahí estaba, era apartándome yo, no,

eran los cuatro. Sí, porque yo era un miembro, yo era el Sacuco. Martín Márquez, Crispín Pérez, era la familia más grande. En la primera asamblea en el 2001 me ratifican como representante donde ya me dieron algunas direcciones, quienes podían vivir, quienes podían participar (B. Chaparro, 2021).

De acuerdo con Barragan (2020), entre los acompañantes destacados estuvo Benito Chaparro, quien ayudó en el asentamiento de las primeras familias. A la familia Izquierdo se le adjudicó un espacio cercano a las orillas del río Los Clavos. Guillermo Torres, hijo del Mamo Norberto, fue el encargado de acompañar a las familias en los trabajos iniciales para el asentamiento. Más adelante, bajo el liderazgo del Mamo Juan, se iniciaron las labores de limpieza del territorio. Él orientó la habilitación de los ka'dukko en toda el área de Jimain y estableció normas tradicionales, como la obligación de cocinar únicamente en ollas de barro durante los primeros meses de estadía. Durante tres años consecutivos se realizaron trabajos tradicionales para limpiar y sanear el territorio recuperado.

Según lo descrito por Benito Chaparro, los Ikus han venido desplazándose de otras comunidades por la presión directa de agentes externos como lo fueron en su época los misioneros capuchinos. Por ejemplo, Nabusimake se fue despoblando y con base en esto, otras comunidades empezaron a constituirse en las zonas más altas de la SNSM para escapar de los religiosos. Este es el caso de la comunidad de Karwa, de donde provenían algunas de las primeras familias que poblaron Jimain. Con relación a la comunidad de Karwa, Benito Chaparro me identificó la carencia de ciertos elementos, la cual dificultaba la realización de las mismas actividades comunitarias, como la escasez de la madera, la poca disponibilidad de tierras y el avance del conflicto armado. Estos fueron, según él, los factores que incidieron en la paulatina migración de estas familias hacia las zonas bajas, especialmente a Jimain.

Juan de Jesús Márquez es reconocido como el botánico de la comunidad, provenía de la comunidad de Karwa y vivió las condiciones extremas del clima, así como la escasez en los primeros años del poblamiento de estas familias en Jimain. De acuerdo con su relato⁸⁴, las condiciones eran muy complicadas porque no había agua, no crecía nada y hacía mucho calor, por estas razones la gente no se quería quedar. En el año 1997 hubo un incendio que terminó de complicar las condiciones de vida. En este caso, las personas provenientes de Simonorwa retornaron a su comunidad:

En Karwa vivíamos allá. Bajábamos con mi cuñado y nos quedábamos allá abajo, pero como por aquí vivían tan angosto. Había cuatro casas, uno allá y otra aquí, otra en el medio y otra

⁸⁴ Conversación del 4 de mayo de 2021.

allá abajo. Entonces trabajamos limpiando y mi suegra se fue, se aburrió, Bajé el último con mi cuñado y acompañando solamente viene a gastar nada más, no hay como sacar por aquí como era puro pasto, no había ni monte, no había nada, ni comida, ni donde buscar nada. Bueno, agua sí, en esa acequia si teníamos, pero aquí al lado, allá no había ni agua. Entonces tocaba que llevaban de allí para abajo, cargando caneca. Y bueno, cuando se acababan, tocaba que venían para acá. Demoramos como un mes por ahí, pero como de ahí se volvieron y se fueron. En ese tiempo, demoré unos días y me subí también. Demoramos por allá, en Karwa. Ya había bajado el cabildo a Clodomiro Arroyo. Comenzamos a trabajar en ese lindero y Clodomiro le dijo que se quedara, mi papá tenía un animalito por allá arriba cerca de Nabusimake. El que era mi suegro y mi cuñado ya se había ido, dejaron la casa y había tiempo que no bajaban, entonces como que no tenían agua, no tenían nada, se aburrieron y se fueron. Como era en verano se metió una candela por allá abajo, por ahí se quemó todo esto. Por ahí sacaron todos los animales, una sola vaca (Márquez, 2021).

Pero en el asentamiento de las familias hubo tensiones, como relató Belén Chaparro⁸⁵, quien explicaba cómo desde la carretera les gritaban “indios flojos, hijos de puta, trabajen el potrero”. Lo que los externos no sabían era que ese potrero no se trabajaba por el cumplimiento dado a las orientaciones de los mamos.

Así mismo, se venía presentando una tensión entre las familias de Jimain con las autoridades centrales Iku que precedían la asamblea. En este aspecto, los primeros pobladores de Jimain al atender las orientaciones de los mamos, dejaron de lado las indicaciones de las autoridades centrales quienes constantemente les resaltaban la dificultad de habitar en un lugar en donde no crecía nada.

Esto generó no sólo temores, sino también un cierto rechazo de los habitantes de Jimain respecto de las autoridades centrales del pueblo Iku: de acuerdo con Benito Chaparro⁸⁶, los Iku de los centros poblados se dirigían permanentemente a proteger y respaldar la defensa de su territorio; sin embargo, al parecer, este proceso se les había ido olvidando porque los habitantes del centro ahora los reconocían como “orilleros”, desconociendo en gran medida su pertenencia al territorio por vivir en la periferia y los límites del mismo.

Respecto al conflicto armado, y de acuerdo con Juan de Jesús, en el año 1998 “fue que se metió el conflicto armado a Jimain” (Márquez, 2021). Había una sensación de tensa calma porque en

⁸⁵ Conversación del 5 de mayo de 2021

⁸⁶ 29 de abril del 2021.

Jimain no ocurría nada, sin embargo, ya se escuchaban cosas, por ejemplo, del asesinato de los Mamos perpetrados por los paramilitares en el corregimiento de La Mesa en la comunidad de Wirwa.

Los actores armados no violentaron a los Ikus, pero sí a los propietarios de los predios aledaños, quienes se vieron obligados a dejar sus tierras. De acuerdo con esto, “en 1998 los malos asesinaron al inspector de policía del corregimiento de las Minas de Iracal” (Márquez, 2021). Los paramilitares emprendieron sus asesinatos y se comenzaron a encontrar muchos muertos sobre todo por el puente. Estos hechos generaron zozobra en la población Iku de Jimain, aunque los Mamos ya venían haciendo trabajo tradicional para mitigarla:

Aquí estábamos libres todavía y acusaban que en esta región están matándose, llevando a la gente. Y es más peligroso ni para andar, ni para arriba, ni para abajo, no poder ir para la Mesa para ir vivo. Por eso sí escuchábamos, pero por acá no había nada. Con nosotros indígenas no se metían así rápido, sino que buscaban a los civilizados, los bunachis. En esa época sacaron a la gente de allá de la Mina (Márquez, 2021).

Estos hechos fueron corroborados por Belén Chaparro quien me narró algunas vivencias del control paramilitar en Jimain. Según ella, estos actores armados limitaron la movilidad de la población obligándolos a presentar su documentación para movilizarse hacia el corregimiento de las Minas de Iracal o la estación del corregimiento de La Honda, desde donde podían dirigirse a la comunidad de Karwa.

Con respecto a las afectaciones dejadas por el conflicto armado interno colombiano en Jimain, pude escuchar un sin número de apreciaciones las cuales confirmaban la presencia constante de los actores armados en la zona. En una ocasión, Ramón Hernández explicó el tránsito de la guerrilla por Jimain: Los guerrilleros robaban el ganado de los predios vecinos y lo transportaban por los caminos veredales que los conectaban con las zonas altas. Las vacas en muchos de los casos eran vendidas o regaladas a las(os) pobladores de las montañas. Posteriormente, hicieron presencia los paramilitares obligando a la guerrilla a movilizar sus tropas hacia las partes más altas de la SNSM.

También gracias a Benito Chaparro⁸⁷, conocí la vivencia de las primeras familias asentadas en Jimain respecto a los actores armados y cómo los dos grupos armados (guerrilla y paramilitares) se disputaban el dominio de las zonas bajas: él constataba que, cuando las(os) insurgentes de las FARC-EP hacían presencia en la comunidad, le planteaban la necesidad de constituir una escuela, la cual por la gestión de las autoridades Iku pudo instituirse en el año 1999. Por otro lado, el comandante

⁸⁷ 29 de abril del 2021.

paramilitar “alias 39” intentó desalojar a las familias Iku en Jimain con el fin de dejarle esas tierras a sus hijos. Los paramilitares (AUC) pusieron puestos de control, asesinaron personas en lugares cercanos, dejándolos tirados en el portón. De esta misma manera llegaron a controlar el paso de alimentos hacia las zonas altas de la SNSM. Todos estos víveres eran apilados en la vivienda de Benito Chaparro, a quien le tocó constatar cómo los paramilitares ponían en venta los productos retenidos:

“mandado por ellos llegaba mucho. Yo tenía una casita, esa se cayó, nos reuníamos aquí, estábamos ahí, ya último, pusieron la gente que bajaba carga tenían que descargar ahí, de lado de Pueblo Bello, de la onda, del Cairo, todos tenían que descargar todo. Tenían que revisar qué era lo que llevaba, cuánto era la gente que los compradores estaban ahí o sea que tenía que venderlo ahí y había comida guineo maduro naranja regado, tuvieron un tiempito ya último se formó una plomera con los paracos y de ahí los compradores como eran mandados por los paracos peor no estaban armados, ya no se quisieron quedar, y desocuparon la casa en la Y en la casa al frente del colegio. Esa era la única casa que estaba ahí. Entonces, no vivían ahí, sino que ahí tenían para dejar los sacos y llegar ahí. Me llamaron en varias ocasiones para los trabajos sociales. Les decía que sí se va a trabajar, pero no en ese día, porque no podíamos estar revueltos con Bunachis. Me llamaron en varias ocasiones “limpia el camino”, y ellos pues hablan hasta cuando entregan las armas. Eso pasó, en un tiempo traían los muertos, los dejaban ahí donde está el portón” (B. Chaparro, 2021).

Benito Chaparro me aseguraba la no existencia de afectaciones directas a los sitios sagrados; sin embargo, las fuerzas negativas producidas por la presencia armada, los muertos abandonados y la imposición de sus acciones podían debilitar el proceso de recuperación y saneamiento en Jimain. Por este motivo, se le debía hacer un pago a todas las armas, el cerro Umgeka.

Con el fin de buscar más estrategias de protección colectiva, un miembro de la comunidad lideró un proyecto conocido con el nombre de “cordón ambiental” donde se constituirían “pueblos talanqueras⁸⁸”, cuyo propósito buscaba proteger el territorio y las comunidades de la SNSM. Las edificaciones construidas de forma tradicional según lo dispuesto por los Ikus asentados en Jimain, se cimentaron en el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez. Esta propuesta fue vista con desconfianza por algunas(os) integrantes de la comunidad quienes consideraban problemática la

⁸⁸ Durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002–2010) se implementó la estrategia de “pueblos talanquera” en la Sierra Nevada de Santa Marta, con el fin de proteger cultural y territorialmente a los pueblos indígenas. Aunque la iniciativa aportó infraestructura básica, algunos líderes criticaron que esta pudiera comprometer la autonomía y neutralidad indígena al vincularlos con intereses del Estado en el contexto del conflicto armado. Véase: (*Actualidad Étnica*, n.d.; *Andes*, n.d.).

intervención del gobierno colombiano, el cual con este proyecto podría acceder más fácilmente al territorio, razón por la cual se le negó el ingreso; sin embargo, las casas tradicionales fueron erigidas y en la actualidad son utilizadas como espacio de reunión como sucede con la “oficina”, la casa de mujeres, el boticario y la cocina comunitaria.

Figura 36.

Pueblo talanquera en Jimain



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Según Ramón Hernández⁸⁹, los críticos del proyecto gubernamental consideraban que estos pueblos habían sido contruidos con el fin de controlar a la población que subía y bajaba de la SNSM, especialmente las personas que transitaban hacia el corregimiento de las Minas de Iracal o las comunidades de Businchama, Karwa o Wirwa. Según Martín Hernández⁹⁰, los detractores de los “pueblos talanquera” argumentaban que este proyecto afectaría el proceso de recuperación territorial. La proliferación del surgimiento de nuevas poblaciones en las zonas medias, además de intentar debilitar la relevancia de la Línea Negra, reducía la compra de nuevos predios en las zonas bajas por

⁸⁹ 28 de abril del 2021.

⁹⁰ 30 de abril del 2021.

parte de la organización Iku. Mientras se discutían estas temáticas, Martín Hernández venía participando en la elaboración del documento denominado “plan de ordenamiento territorial de la cuenca del río los Clavos”, el cual buscaba proteger los puntos más importantes para los Ikus, fundamento inicial de la compra del predio de Jimain.

A pesar de las condiciones extremas del clima, la imposibilidad de sembrar y la presencia de los actores armados, en la comunidad de Jimain se fueron concretando acciones colectivas cuyo objeto se centró en el fortalecimiento familiar y comunitario. Benito Chaparro⁹¹, me contaba algunas de las indicaciones dadas por Mamo Guillermo, quien, al referirse a la necesidad de continuar ordenando ese espacio, insistía en la fundación de la primera escuela en la comunidad. Esta escuela fue construida en el año 1999 y se localizó muy cerca de la única casa edificada cuando se recibió el predio en el año 1996, esa misma donde habitaba la familia de Benito Chaparro. A raíz de lo expresado por un miembro de la comunidad de Jimain⁹², pude comprender la importancia de la constitución de esta escuela, convertida en el símbolo de la consolidación de la comunidad y primer referente de la progresiva consecución de los proyectos futuros:

En esa época se escuchaba para el fortalecimiento de la comunidad, la escuela. Siempre se escuchaba que es la escuela la que fortalece a la comunidad y por medio de la escuela es donde vienen los proyectos para mejora de vivienda, para ponerle el sueño de tener agua potable en cada casa. O sea, iban viendo los distintos proyectos donde algunas entidades se preocuparon por esta comunidad. Entonces dijeron, hace falta alguien de emergencia que nos puede colaborar en la escuela para que nos ayude. Una profesora, un profesor estaba allá. Fueron pocos los alumnos, pero como estaba todavía en el inicio, era suficiente. Por ese lado fue bastante organizado, porque como eso estaba, recién pasado la violencia había era poquito (D. Robles, 2021).

⁹¹ De la conversación sostenida el 29 de abril del 2021.

⁹² De la conversación sostenida con (nombre) el 21 de mayo del 2021.

Figura 37.

Primera escuela de Jimain



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Cada una de estas iniciativas cimentó el arraigo de la población a la comunidad. La progresiva intervención de entidades estatales y organismos intergubernamentales continuó afianzando los lazos colectivos, fortaleciendo el sentido de pertenencia tanto de las personas mayores como de las jóvenes. Así lo expresaba el Mamo Arwico:

Todavía estamos en ese proceso de reivindicación, de activar. Porque está desconectado cuando no está siendo usado. A medida que va creciendo la población se hace necesario crear un espacio, si se puede decir, abierto. Se puede ir haciendo la optimización del espacio, donde la gente pueda sentir bien acogido al ambiente. Ya uno ve a los niños de acá, les dice vamos para *Nabusimake*, que ellos van, pero ¿por cuántos días? Nos vamos por una semana y a la semana ya están apurando, quieren ir a Jimain, quieren. Entonces, seguramente ellos se sienten de aquí porque los mayores hicieron todo ese ejercicio de hacer el acondicionamiento del

espacio. Cuando se adquiriera Camperucho o San Mercedes a muchos nos va a tocar ir allá. No nos vamos a sentir así acoplados, pero los hijos que nazcan allá se van a sentir que son de allí y no se quieren cambiar por nadie. Como el primer plano es el saneamiento que hacen los Mamos, junto con los líderes, las autoridades y las familias tienen que integrarse. En ese ejercicio, el Mamo con el pueblo adecua esos espacios para activarlos (Mamo Arwico, 2024)

El sentido de pertenencia se equiparaba con el progresivo aumento de los proyectos educativos y productivos, que convirtieron a Jimain en el centro de intervención en la zona. Esto lo pude corroborar justamente cuando el profesor Juan Marcos Chaparro me invitó a conocer la granja comunitaria el 20 de enero del 2024. Este proyecto productivo estaba siendo financiado por la FAO. Cada sábado un grupo de entre 6 y 8 mujeres llegaba a este lugar para revisar el estado de las hortalizas, recogerlas si era necesario y limpiar la maleza. En tiempos de verano se necesitaba mayor atención. Juan Marcos Chaparro me indicaba la existencia de un acuerdo comunitario en el cual cada familia debía elegir una mujer para realizar las diferentes actividades comunitarias los sábados. Por ejemplo, en este día después de limpiar las huertas las mujeres se dirigieron al lugar desde donde se distribuye el agua a la comunidad para limpiar la manguera ya que en tiempos de verano el agua escasea y en este caso no estaba llegando suficiente al centro poblado. Mientras tanto, los hombres se encargaban del cuidado de los animales y en casos específicos del pastoreo de las vacas y chivos, actividad que también realizan las mujeres. La granja agrícola tenía como fin su reproducción en las unidades familiares, intentando replicar esta experiencia en cada uno de los hogares, pretendiendo consolidar un sistema agrícola en la cual se pudiera vivir de los cultivos y de los proyectos productivos. Sin embargo, este ideal no se ha podido concretar, según el profesor, debido al desinterés de las familias, cuyos miembros están muy poco acostumbradas(os) a este tipo de modelo agrario. Otro de los factores que dificultan el buen curso de este proyecto tendría que ver con las altas temperaturas y la escasez del agua. Las(os) miembros de las familias no se han logrado dedicar a esta labor como lo hacían en las partes altas donde la tierra y las condiciones climáticas eran más favorables.

De acuerdo con el profesor Juan Marcos Chaparro, en la actualidad la huerta produce abono orgánico y el alimento para los animales usados para llevar la carga. Mientras tanto, las(os) miembros de la comunidad desarrollan cultivos de frutales y venden por temporadas las cosechas de cacao y tamarindo. También se ha implementado un proyecto productivo apícola liderado mayoritariamente por las mujeres de la familia de Benito Chaparro, quienes constituyeron la marca de miel *Kutukuney Maku*.

Figura 38.

La huerta comunitaria



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Las personas con las cuales pude conversar en mi estancia en la comunidad continuamente hacían referencia al cambio del paisaje en Jimain. Las primeras familias presenciaron la aridez del terreno pisado por las vacas y la dificultad de encontrar agua debido a la tala excesiva de los maderables. En la actualidad, mientras recorría los caminos de la comunidad, las sombras de los árboles me permitían resguardar del sol.

Figura 39.

Los caminos de Jimain



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

El 4 de mayo del 2021, en compañía de Ramón Hernandez, nos dirigimos hacia algunos de los hogares habitados por las primeras personas que se asentaron en este lugar. Al pasar por un corredor arborizado y lleno de frutales, Ramón Hernandez subrayaba con orgullo la gesta de la recuperación territorial donde se podían evidenciar los resultados positivos reflejados en crecimiento de especies vegetales nativas, frutales y huertas comunitarias. Se había consolidado un lugar donde las aves podían vivir, estar, alimentarse y no verse obligadas a migrar hacia otros pisos térmicos generando desequilibrios ambientales. En este instante rememoré las palabras de Benito Chaparro⁹³, quien, al ver con regularidad a los jaguares, señalaba como estos felinos venían recuperando su territorio porque el cerro Tenungurwa es su padre:

Esto era potrero, el pasto va creciendo y hay que sacarle el ácido, no nace nada, tumba la papa, eso mata la vegetación. Como decía el palo de corazón fino, se reviste en el propio verano. Entonces cuando está así empiezan a aparecer los leones donde se tiene cría, se

⁹³ De la conversación sostenida el 29 de abril del 2021.

maman⁹⁴ los carneros de día, de tarde, de mañana, como que los cazan por ahí. Leones y jaguar, aquí no me ha llegado, pero por ahí abajo se ven las huellas, sí. y otros lados y ahora ha estado Corporación Autónoma Regional del Cesar CORPOCESAR. En la historia uno oye que este es un espacio de ellos de los felinos espiritual y físicamente, además el cerro Tenugungurwa es la casa (B. Chaparro, 2021).

Barragan (2010) precisa que Corpocesar apoyó la restauración de la cuenca del río Los Clavos, trazando callejones para prevenir la erosión, abriendo trochas y delimitando zonas para reforestación. Se sembraron dos hectáreas de caña y dos de yuca, y el Programa Mundial de Alimentos (PMA) aportó recursos financieros significativos. Gracias a estos aportes, se construyó el acueducto en varias fases, proceso que tomó dos años e involucró a actores como la Fundación Prosierra, el Comité de Cafeteros, la Alcaldía de Pueblo Bello y la Unidad de Parques Nacionales a través del programa “Unidos por la Conservación”. Asimismo,

Con un préstamo gestionado por la CIT ante el Banco Agrario, se avanzó en la construcción de viviendas, salones escolares y se implementaron 24 enjambres de abejas para la producción de miel. Esta práctica, además de fortalecer la economía local, incentivó la regeneración natural del ecosistema a través de la polinización. Jimain también fue destinado a la producción de maíz para los Mamos y sus aprendices. Esta actividad está mediada por rituales de bautizo, limpieza y preparación espiritual del alimento, convirtiendo a Jimain en un centro de distribución ceremonial para los emisarios que llegan a recogerlo.

6.4 Reconocimiento e identificación de los lugares sagrados en la comunidad de Jimain.

En las diferentes narraciones sobre el poblamiento y consolidación de la comunidad de Jimain se repetían algunos argumentos para razonar la compra del terreno, centrados en la materialización del proceso de recuperación territorial. Sin embargo, paulatinamente comprendí el por qué los mamos pretendían este predio y cómo de esta forma las autoridades Ikus cumplieron sus peticiones al gestionar la transacción económica correspondiente.

El día 2 de mayo de 2021 me dirigí a la comunidad de Karwa acompañado de una buena amiga Iku, quien me alentó a conocer aquel lugar, porque desde allí se habían movilizad las primeras familias hacia Jimain. Salimos del casco urbano de Pueblo Bello en moto hasta el centro poblado de la vereda La Honda. Desde allí tomamos el camino empinado y estrecho que nos condujo hacia Karwa. La visita

⁹⁴ Se comen.

tenía como propósito conversar con uno de los profesores de la escuela de aquella comunidad, Julio Robles, quien era el hijo de Belén Chaparro. La casa quedaba en el filo de la montaña, que pudimos ascender no sin dificultad. Desde allí observé el contraste de las montañas con las zonas bajas caracterizadas por sus pocas o nulas estribaciones. Al mirar al frente, divisaba un extenso valle, y al darme la vuelta hacia la dirección de la casa sobresalían dos grandes montañas, una de las cuales era Karwa, donde yace el padre de los rayos.

El profesor Julio Robles se encontraba descansando y cuando uno de sus hijos lo fue a buscar, nos recibió con agrado y nos invitó a sentarnos en las sillas de una mesa que se encontraba localizada en un amplio solar en el cual estaban secando el café recolectado. La conversación dio inicio cuando le pregunté sobre Jimain. Julio Robles me indicó la trascendencia del lugar reconocido como Jimain, ya que allí se podían recolectar todo tipo de materiales, los cuales no solo eran utilizados por los mamos Ikus, sino por los mamos de los pueblos Wiwa y Kogui. El sitio era visto como una gran despensa de elementos empleados para hacer los respectivos trabajos donde los mamos retribuían, activaban o saneaban aquellos lugares en donde yacían los padres y las madres del agua, los animales. Así mismo, en Jimain también se recolectaban diferentes materiales, usados por las mujeres para teñir las mochilas hechas con fique. De acuerdo con Julio Robles, Jimain, al ser el padre del fuego, se relaciona con varias montañas. Estas conexiones fueron identificadas por el Mamo Francisco Torres en el año 2005. De este trabajo se proyectó un documento en el cual se caracterizaron los puntos más importantes de la cuenca del río Los Clavos, en donde se encuentra Jimain. En palabras de Julio Robles:

Nosotros tenemos que hacerles pago a ellos para que también vivamos. Jimain se ha comprobado porque ahí están las cuatro etnias también están ahí para que recojan sus materiales de pago. Era como para que no se viviera destruyendo con la gente, o los blancos que tienen allí, que era de pastoreo. Porque ahí, de la tienda de Benito al frente hay un pago que ahí están las cuatro partes, sitios que nos pagan. En el proceso que hicimos nosotros con los mamos acá arriba, yo hice varias referencias, la de Inarwa. Es un trabajo que está adelantado y lo que decían es por la conservación de los materiales que hay allí como las piedras, los árboles, la savia de todo eso que sirve para hacer pagos a la parte de arriba, de allí se recogen y se hacen y se entregan allí arriba de Chunda y en esa parte fría se bajan y se hacen pagos, entonces hay como un intercambio de materiales para la conservación.

Entonces los sitios, todos son sagrados. Como dicen los *Bunachis*⁹⁵ que todos son sagrados y es verdad porque sirve para las enfermedades, tantas y tantas enfermedades allá también, bueno, se hace pago ahí. Para los animales, para los buenos y para los malos, para los que viven o caminan de noche y para los que caminan de día. Entonces de allá dicen que suben los animales, se desplazan también porque no tienen comida, entonces lo más interesante es que se recupere para que haya animales también, para que no se seque el agua bueno, cantidades de cosas que hay ahí. Jimain es un cerro para la candela o fuego, es como si fuera un fogón, así le hacen pago a eso y tiene relación con Tenugungurwa padre del alimento, sin fuego no cocinas (J. Robles, 2021).

Recordé el mensaje del profesor Julio Robles dos días después, cuando conversé con el boticario de la comunidad, Juan de Jesús Márquez⁹⁶. Además de precisarme la importancia de Jimain como el lugar donde se recolectan todo tipo de materiales, este me dejó muy clara la necesidad de recuperarlo. Robles me contaba cómo anteriormente los mamos debían movilizarse desde las partes altas hasta las zonas bajas, especialmente hacia Jimain, para recolectar los diferentes elementos que emplearían para la realización de sus trabajos. Así mismo, en el marco de este proceso, los mamos depositaban en las zonas bajas materiales recolectados en las montañas con el fin de consolidar aquella conexión entre lugares. Progresivamente los mamos fueron envejeciendo y al no poderse movilizar dejaron de visitar aquel lugar. Si bien la edad de los mamos limitó el tránsito de las(os) Iku, fueron las restricciones de los propietarios de estos terrenos lo que terminó por impedir el libre acceso a Jimain. Las prohibiciones fortalecieron una vez más las demandas de los mamos por recuperar estas tierras, petición que, como se describió con anterioridad, fue escuchada por el cabildo gobernador Bienvenido Arroyo, quien gestionó la compra de Jimain en el año 1995:

Sabíamos que desde antes era una plaza aquí y de arriba venían mercados, traían mercados de allá para acá lo espiritual. Tocaba bajara acá y traer la carga. Hacer el pago, hacer limpieza de por allá y traerlo para acá. En ese pedazo siempre bajaban, era peligroso andar tranquilo para meterse y los mamos decían que tenía que llevar los trabajos allá hacia el pago, entonces no podíamos bajar tranquilos. Como siempre bajaban a hacer pagos, vamos a sanear esto para que queden libres para vivir acá. Por eso bajamos a cuidar, no destruir, no

⁹⁵ Hombre blanco, mestizo, externo.

⁹⁶ Conversación sostenida el 4 de mayo del 2021

dañar más, no hacer más potrero, que crezca. Para saber los mamos donde hacer pago, donde hay sitios sagrados, para que no nos jueguen más (Márquez, 2021).

Al retornar a la comunidad de Jimain en el año 2024, conocí, de palabras del Mamo Miguel Hernández⁹⁷, uno de los fundamentos principales de este lugar, concebido como el sitio en el cual se encuentra la puerta que conecta la vida con la muerte. Al reconocerse como una gran casa, Jimain tiene un sin número de puertas, siendo la principal aquella donde se logra establecer esa conexión con otros mundos, en este caso con la muerte. El Mamo Miguel Hernández precisó que Jimain tiene dos sexos: el femenino y el masculino. El lado masculino, se encuentra en manos de los Iku debido al proceso de recuperación que se ha venido desarrollando en los últimos años. Mientras que el lado femenino continúa siendo administrado por personas que no pertenecen a la comunidad, ni al pueblo Iku. En esta parte habitan los Bunachis, quienes dentro de este panorama se encuentran asentados en uno de los sitios más representativos para los cuatro pueblos de la SNSM, el punto conocido como Marikuku, en el cual se localizan todo tipo de materiales.

La gran casa de Jimain se encontraba rodeada de lugares considerados de importancia para los Iku, como me lo indicaba el Mamo Miguel Hernández, quien se centró en dos sitios específicos: Marikuku y Tenungurwa. El primer lugar se posicionaba como aquel mercado en donde los mamos podían reunir todo tipo de materiales para la realización de sus trabajos. El segundo era un templo donde reposaba el padre de los felinos. Respecto a los otros lugares que establecían una conexión directa con Jimain y posibilitaban su progresivo restablecimiento físico y espiritual, Ramón Hernández expuso:

Casi a la frontera, si aquí hasta el límite hay como, ponga de 12 kilómetros por aquí, Jimain es una plaza donde se adquieren los materiales. Jimain es así como existen nombres científicos, así para hablar de árbol se habla de carbono, de maderas, cierto, entonces Jimain es un idioma para los cuatro pueblos, el Wiwa, kankuamo, Iku, no puede darle otro nombre, sino Jimain, por eso si hay un nombre en la jurisdicción Kogui ya tenemos Taquina, Taquina es Taquina, Iku no puede decir otro término, sino Wiwa, Kankuamo, Iku, es igual, entonces Jimain está en lengua arhuaca y es un espacio en donde se hace la adquisición de los materiales, tanto minerales y vegetales, para uso y manejo de los cuatro grupos étnicos de la Sierra. Es muy importante hacer el mapa de los sitios sagrados, entonces Jimain es y por eso mismo está constituido un montículo de rocas, piedras, tiene una cerca ese montículo de rocas está una

⁹⁷ Conversación sostenida el 25 de enero del 2024.

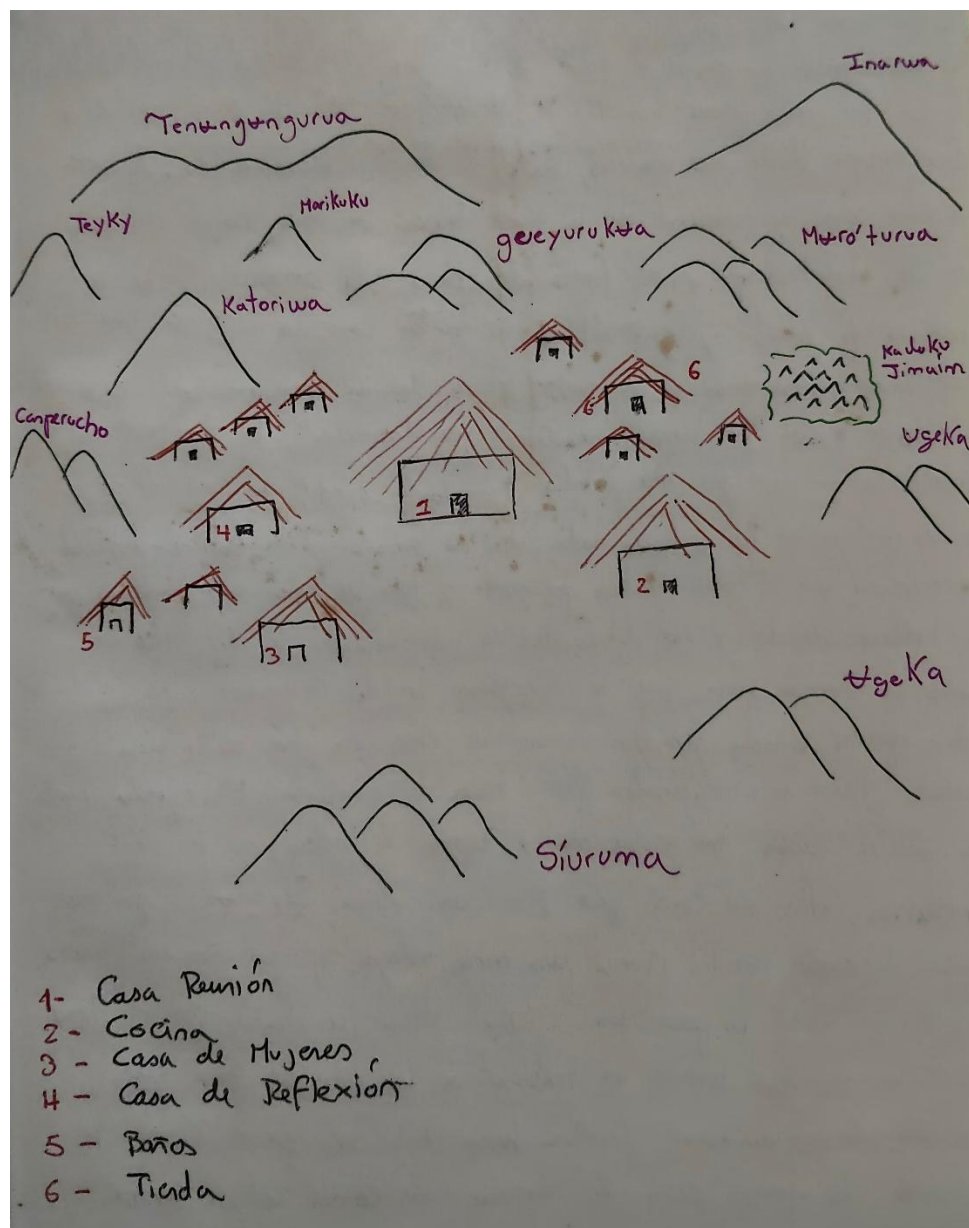
laguna, un manantial, que representa, digamos, las madres de esos. Porque también Benito puede contarnos bien la historia de que aquí, en esta zona, todo lo que es Jimain quede hasta Valledupar. Los dueños decidieron vender esto por la escasez de preciado líquido y llovía en la parte alta, pero que aquí duraba seis meses para llover. Había periodos en donde caía todo el aguacero acumulado en un solo día, entonces los animales se enfermaban, se inundaban, pero no era de manera regulada el agua lluvia. Cuando comenzamos a hacer todo eso es restablecer el orden a través de la sabiduría de los mamos y orientado por los mamos que tienen ese nivel de conocimiento, estaba Mamo Francisco Torres, estaba Mamo Norberto Torres, Juan Marcos Pérez mi abuelo, Mamo José de Jesús Izquierdo, Munévar, estaba varios Mamos que no vivían aquí, pero mandaban el mensaje, qué había que hacer pero mandaban el mensaje que había que hacer (R. Hernández, 2021).

De acuerdo con esto, comencé por reconocer algunos de los puntos identificados por Ramón Hernández⁹⁸, quien al señalar las montañas que se podían divisar desde el pueblo Talanquera me hablaba acerca de la sacralidad de los cerros y como estos nos cuidaban de todo mal, convirtiéndose en los guardianes y protectores de Jimain. De repente sacó una hoja y comenzó a dibujar cada uno de ellos, principalmente las montañas que bordean Jimain. Allí identifiqué las más altas conocidas como Tenugungurwa e Inarwa. Seguido de esto localizó las demás: Teyky, Marikuku, Katorwia, Gueyuruka, Muroturua, Camperucho, Siuruma y Ugueka. Este último punto, como ya había indicado, se reconocía como el padre de las armas. Uno de sus lados se encontraba al interior del terreno comprado por los Iku, pero el otro permanecía en un predio privado. En este mismo dibujo, Ramón Hernández ubicó cada una de las construcciones que componían el pueblo talanquera, donde sobresalían: 1-la casa de reunión u “oficina”; 2-la cocina; 3- la casa de mujeres; 4-la casa de reflexión; 5-los baños y 6-la tienda.

⁹⁸ Conversación sostenida el 5 de mayo del 2021.

Figura 40.

Las montañas que rodean Jimain y el pueblo talanquera



Fuente. Dibujo del autor (Naranjo, 2021) basado en la explicación de Ramón Hernández

El 22 de junio del año 2024 quise actualizar la imagen aportada por Ramón Hernández en el año 2021, intentando ampliar de esta manera en la cartografía algunos lugares importantes de conexión con Jiman localizados en la cuenca del río Los Clavos. Para desarrollar este ejercicio, tenía planeado trabajar con el profesor Juan Marcos Chaparro; sin embargo, este se encontraba en su finca ocupado en la cosecha de cacao aprovechando los tiempos de San Juan, cuando se recogía lo obtenido, para recomponer y planificar los trabajos a venir. En este caso, Juan Marcos Chaparro lo proyectaba para la siembra. Cuando llegue a buscar a Benito Chaparro, su hija Marelvis me indicó que su papá había salido por un momento, pero el Mamo Benedicto ya me estaba esperando en el Kaduku. De acuerdo con Marelvis Chaparro, antes de iniciar la actividad de la cartografía, debía realizar el respectivo trabajo tradicional.

Me dirigí hacia el Kaduku con Damaso Chaparro, hijo mayor de Benito Chaparro. En el lugar se encontraba el comisario de la comunidad con el Mamo Benedicto. Al indicarme donde sentarme, me acomodé en una roca inclinada mientras esperaba las instrucciones del Mamo. Como me hizo saber Damaso Chaparro, esta labor tenía como propósito la presentación de mi propuesta al territorio, quien además de reconocerla, debía aceptarla.

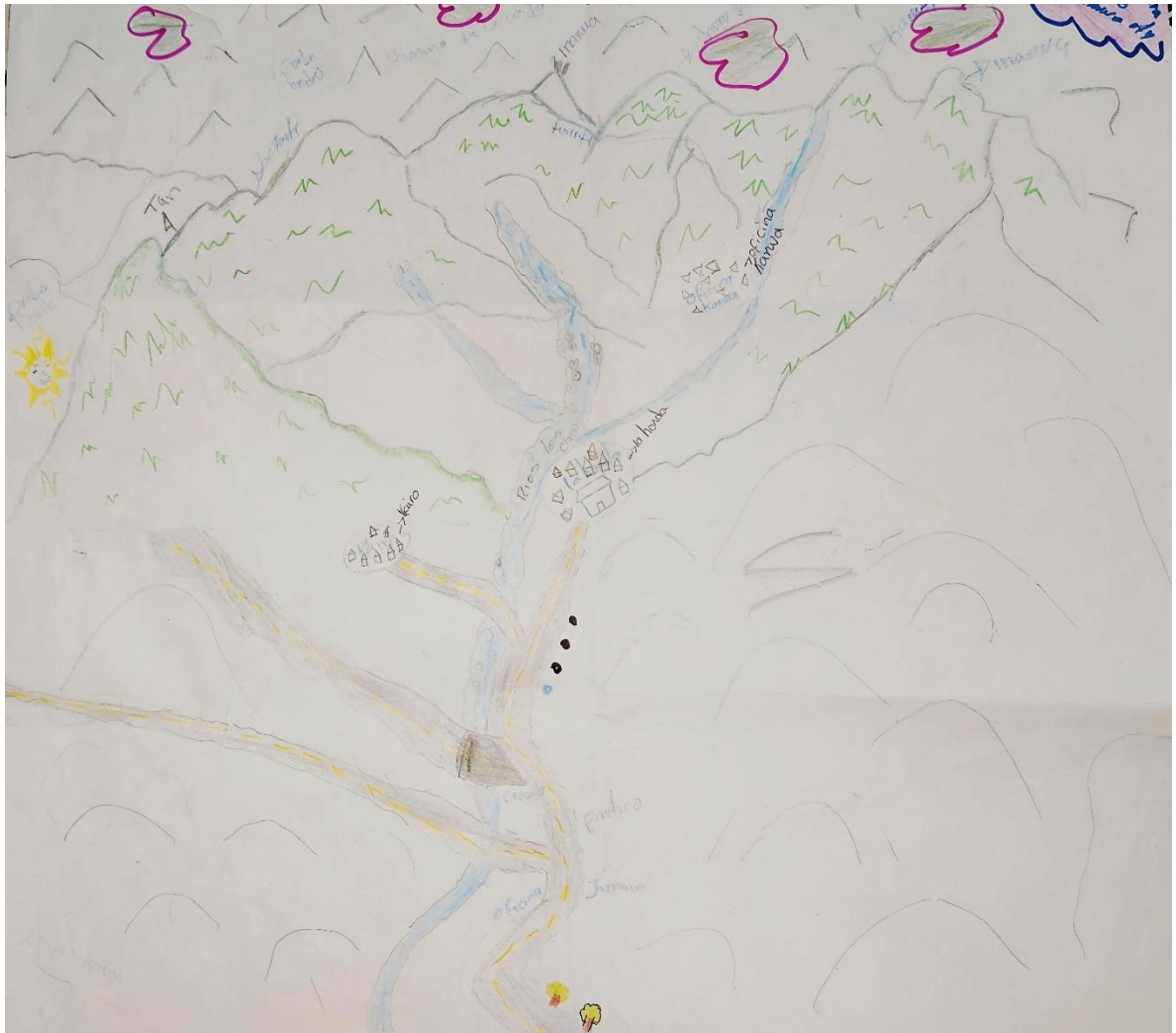
Este trabajo se desarrolló en cuatro momentos, en los que a partir de la entrega de los materiales (algodones pintados de morado y rojo), se me indicó comenzar a recomponer, limpiar y recoger todas las metas frustradas, las cuales, al identificarlas en mis pensamientos, debía levantarlas y recuperarlas. Damaso Chaparro me indicaba que en tiempos de San Juan tendría que planificar y sembrar, razón por la cual debía seguir solicitándole al territorio su apoyo con el fin de volver a levantar mis objetivos en torno al cumplimiento de los planes trazados, que en esos precisos momentos se relacionaban con el desarrollo de la actividad cartográfica. Cuando culminé este ejercicio, el Mamo Benedicto me señaló el río los Clavos a donde debía bañarme de pies a cabeza, con el fin de recoger mis pensamientos positivos y dejar que la corriente del río se llevara los pensamientos negativos. Al salir del río, el Mamo me estaba esperando y me sugirió realizar la cartografía el domingo, porque un sábado no se recomendaba realizar la identificación de los lugares sagrados, sobre todo si se dibujaban en un mapa.

Llegado el día, al arribar a la casa de Marelvis Chaparro, Benito ya se encontraba sentado esperándome para comenzar a dibujar el mapa. Me senté a su lado y comenzó a conversar sobre otras temáticas hasta que me dijo: “iniciemos”. Alisté una mesa y la ubiqué al costado de una de las paredes de la escuela. También nos acompañaron Damaso Chaparro y su sobrina, quienes comenzaron a dibujar los primeros trazos de las montañas de Karwa y Virwa, así como a localizar los centros

poblados Iku en la zona alta de la cuenca del río Los Clavos. Allí ubicaron el Cairo y la comunidad de Karwa. Ver figura 38. En este momento arribó al lugar Martín Hernandez, quien al tomar asiento observaba con atención, al igual que lo hacía Benito Chaparro.

Figura 41.

Centros poblados de la zona alta de la cuenca del río Los Clavos



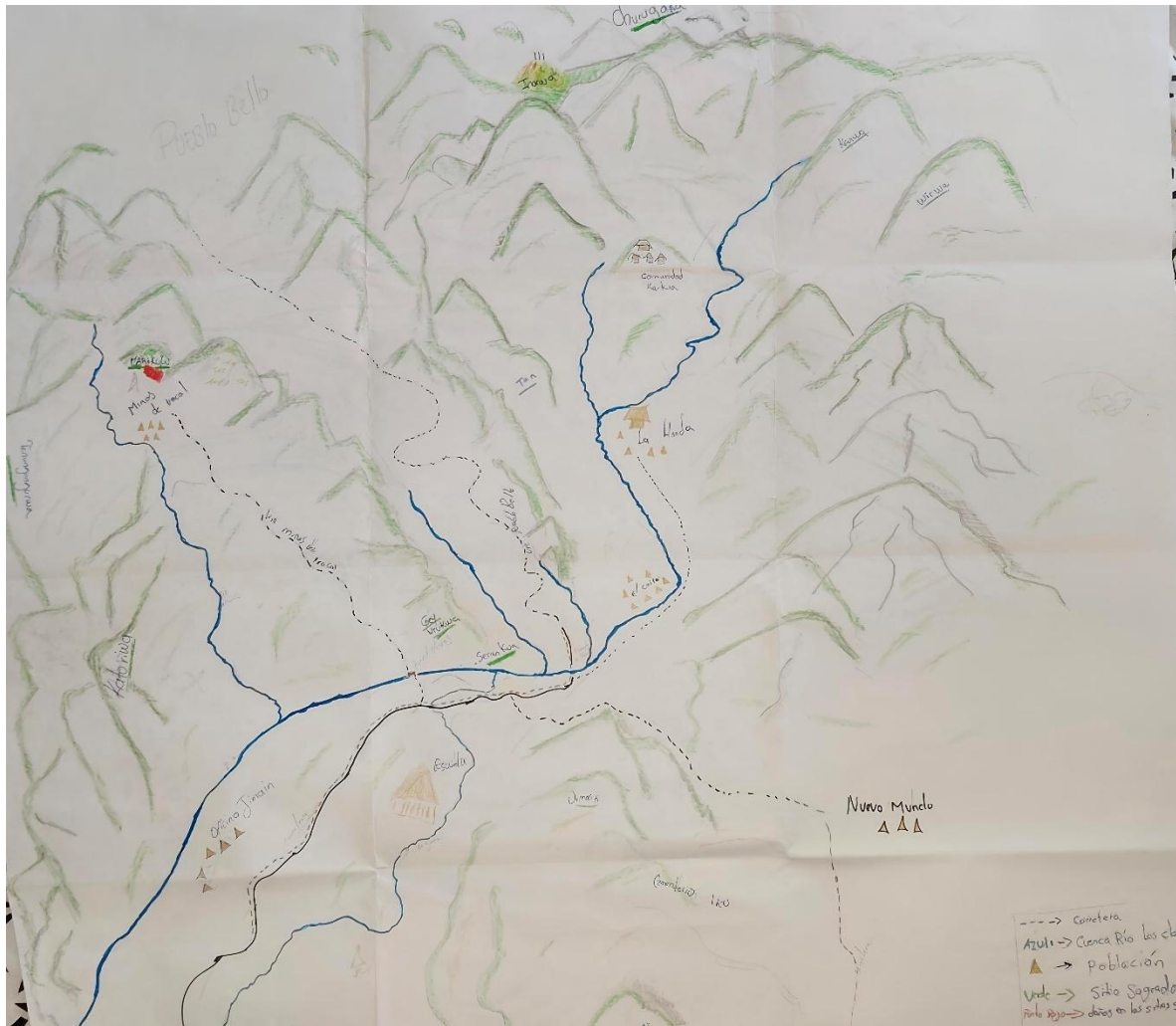
Fuente. Mapa realizado en la actividad de Cartografía social realizada en la comunidad de Jimain (2024).

Damaso Chaparro recomendó hacer el ejercicio en una pizarra, razón por la cual fue a buscar las llaves para ingresar a lo que se conocía como “el quiosco”, el primer lugar en donde se impartieron clases en la comunidad de Jimain. Al ingresar al salón, pegamos dos pliegos de papel en el tablero. Al observar el papel blanco en la pizarra, veía como Damaso Chaparro y su sobrina con los rotuladores en las manos buscaban el mejor lugar para iniciar las primeras líneas. Comenzaron por las montañas, posteriormente por el río, finalmente se hicieron tres (3) mapas. Posteriormente, algunas de las mujeres que se encontraban trabajando en la huerta arribaron al quiosco. En este grupo se encontraba la hija menor de Benito Chaparro, Zarinzekun, quien voluntariamente pego otro papel en la pizarra y comenzó a hacer un nuevo mapa. Zarinzekun Chaparro había nacido en Jimain y con facilidad empezó a situar los lugares de importancia de su comunidad.

En algunas ocasiones, su sobrina, residente en la comunidad de Karwa, le iba indicando donde debía situar las montañas más reconocidas de la cuenca del río los Clavos y otros cerros que se podían divisar desde su comunidad como el Inarwa. Se localizaron en el mapa las siguientes montañas: Chugaka, Karwa, Wirwa, Tan, Katorwia y Tenungurwa, así como algunas colinas: Umgeka, Serankwa, Jimain, Katorwia y Marikuku. Como se podrá observar en la colección de mapas resultantes de aquella actividad, se identificaron los centros poblados de Jimain, Minas de Iracal, Nuevo Mundo, La Honda, el Cairo y Karwa, y se señalaron los caminos veredales. Ver figura 39. Durante el ejercicio tanto Benito Chaparro como Martín Hernández estuvieron sentados en la parte de atrás del recinto, observando el desarrollo de la actividad. Al culminar el último dibujo, Benito Chaparro y Martín Hernández me indicaron que en el plan de ordenamiento territorial de la cuenca habían georreferenciado los lugares sagrados, razón por la cual esa cartografía ya existía.

Figura 42.

Principales montañas en la cuenca del río Los Clavos y sus alrededores



Fuente. Mapa realizado en la actividad de Cartografía social realizada en la comunidad de Jimain (2024).

Al día siguiente, en las horas de la mañana me encontré nuevamente con Benito Chaparro y Martín Hernandez. En una de las paredes pegué el mapa que había trazado la hija menor de Benito Chaparro, y les fui preguntando sobre cada uno de los puntos identificados. Benito Chaparro me recomendó revisar el texto escolar del Atlas Iku en donde según él se inscribían estas descripciones, sin embargo, le manifesté que en este texto tan solo había encontrado dos historias de los asentamientos que se ubican en el mapa: Karwa y Wirwa.

Les propuse conversar sobre algunos de los lugares reseñados; en ese momento Benito Chaparro trayendo a colación nuevamente la percepción que se tiene de Jimain, hizo énfasis en la necesidad de reconocerlo como la “puerta de la SNSM”. Según él, alrededor de Jimain se puede contar con unas 5.000 hectáreas, que podrían convertirse en el futuro en nuevos asentamientos compuestos por las familias de sus hijas(os), nietas(os) y hasta bisnietas(os).

Al referirse a Umgueka, tanto Benito Chaparro como Martín Hernández precisaron que este lugar había sido reconocido por los Mamos como el padre de las armas; sin embargo, en estos momentos se encontraba debilitado porque en uno de sus bordes se había iniciado la extracción de materiales para la construcción. Benito Chaparro me indicaba que en el caso de Umgueka no se tiene la precisión si este lugar es el dueño de las armas o es el depositario de estas⁹⁹. Nadie en la comunidad se atreve a preguntar a los manos sobre la existencia de otro Umgueka en la SNSM. Asimismo, podría ser una oficina, una sucursal de un punto más importante. Benito Chaparro y Martín Hernández me contaban por ejemplo como en el corregimiento de María Angola, algunos Ikus dan cuenta de la existencia de un lugar reconocido como Umgueka. De acuerdo con los relatos de algunos lugareños, al parecer en Semana Santa, más precisamente los viernes santos sale una espada de oro, cuyo destello se alcanza a ver en los alrededores. Recuerdo que la primera vez que conversé con Benito Chaparro en el año 2021, me puso en contexto acerca del lugar conocido como Umgueka, el cual podíamos divisar desde el lugar en donde hablábamos. En esta ocasión, Benito Chaparro resaltó la necesidad de continuar realizando trabajos direccionados por los mamos para alejar las armas de Jimain:

Umgeka, es como dueño de toda clase de armas, de armamento. La gente empieza a hacer plomo y entonces necesariamente el Iku tiene que ponerse a corresponder ahí para que no suceda nada de eso, porque como hermano mayor tiene que estar ordenando, como quien dice, teniendo un control de remoto. Pero ahorita nos sentimos culpables de lo que aquel hace (B. Chaparro, 2021).

⁹⁹ La discusión en torno a la figura de los dueños de los lugares ha sido larga y productiva en contextos andinos, mesoamericanos y amazónicos, y la literatura etnográfica subraya la gran diversidad de matices entre un rol de protección, de control o de dominio como propio de los “dueños”, “madres” u otras denominaciones. Ver por ejemplo : Renard-Casevitz, France-Marie. « VI Idéologie : Animisme - Chamanisme - Maître des Animaux ». *Su-açu*, Institut français d'études andines, 1979, <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6841>

El profesor Julio Robles me contó en una ocasión¹⁰⁰ cómo los mamos al descubrir la presencia de Umgueka determinaron que allí se encontraba el padre de los soldados y policías. Bajo esta precisión, el profesor Julio Robles me explicaba de manera muy general la historia de estos seres, los cuales habían existido antes del origen, en la oscuridad. Cuando se hizo la luz, quedaron petrificados. Todo esto me lo remarcó Julio Robles para mostrarme como al interior de la SNSM podemos encontrar las representaciones de todas las cosas. Cada elemento tiene un padre y una madre:

“Ahí están los policías y los soldados. No he visto la piedra esa, pero dicen que todo lo que está ya ha hecho antes de la luz, ya sabían que iba a ver este ejército, policía. Eso está casi en todas las cuencas, las partes bajas para poder hacer pagos. Yo creo que fue también que influyó bastante porque el ejército llega ahí o enseguida se arriman es porque lo llamara ese espacio. Entonces los mamos dicen que hay que hacerle pago a todo eso, para la guerra también sirve” (J. Robles, 2021).

Retomando la conversación posterior a la actividad cartográfica con Benito Chaparro y Martín Hernández en el año 2024, señalé a mis interlocutores en el mapa el lugar conocido como Serankwa. Benito Chaparro se quedó un tiempo *poporeando*¹⁰¹ contemplativo, y nos indicó que en este punto los mamos establecían conexión con la montaña en la que se encuentra el Kaku Serankwa. Al igual que Umgueka, este sitio es una “sucursal” del lugar localizado en la zona alta de la SNSM, más precisamente en las nieves perpetuas. Más tarde, me subrayaron la importancia de recuperar Marikuku.

Junto a Ramón Hernández el interés por esta recuperación venía de años atrás, cuando en una de las Asambleas se expuso el tema, ya que el dueño del predio (conocido como el señor Hinojosa) lo estaba vendiendo en 38.000 millones de pesos. Sin embargo, por decisión de la Confederación Indígena Tayrona no se adquirió en aquel momento, y fue la Alcaldía del municipio de Pueblo Bello quien terminó adquiriéndolo.

Según Marín Hernández, Marikuku abarca 17 hectáreas y en tiempos de elecciones electorales los candidatos hacen campaña política, prometiendo la entrega de estos terrenos a las personas sin tierra. En este año, ya se habían denunciado parcelaciones ilegales, así como el registro de la quema de una gran parte del lote. Varias entidades del orden departamental como la Corporación Autónoma Regional del Cesar-CORPOCESAR, si bien emprendieron acciones para mitigar el problema, las invasiones son recurrentes.

¹⁰⁰ Conversación sostenida el 2 de mayo del 2021.

¹⁰¹ Masticando la hoja de *Ayu*.

Marikuku es visto como un cuerpo, cada una de sus partes tiene una importancia para cada uno de los cuatro pueblos de la SNSM. En este lugar, se recolectan los materiales para hacer los respectivos pagamentos. En la parte más alta del sitio, se puede encontrar una gran piedra con ciertas inscripciones, las cuales solo pueden ser interpretadas por los mamos. Siempre según el relato de Martín Hernandez, cada una de las partes de Marikuku fueron visitadas por mamos koguis, wiwas e Ikus. Allí, recogieron materiales, sin embargo, estos espacios se encuentran afectados, porque las personas que invadieron el predio las quemaron para iniciar la siembra.

Había conocido Marikuku en mayo de 2021, acompañado de Ramón Hernández. En aquella ocasión ingresamos por la vía principal al centro poblado del corregimiento de Las Minas de Iracal. La carretera ascendía con una ligera pendiente con rumbo hacia la montaña. Al salir del poblado, en el costado derecho Ramón Hernández nos señaló una antena telefónica y un terreno en el que se podían ver las cenizas de un incendio, entonces comprendí que habíamos llegado a Marikuku.

El sitio estaba cerrado por una cerca y un portón, Ramón Hernandez lo abrió y nos invitó a ingresar. Al atravesar la cerca, al margen izquierdo divisé un espacio covado. En este sitio, anteriormente reposaba el agua y los mamos recolectaban material. Según lo indicado por Ramón Hernandez, se decía que el ganado al tomarse el agua moría de inmediato, razón por la cual los dueños de las vacas decidieron drenar el pozo.

A lo lejos se divisaba un camino y al seguir por este, nos detuvimos en una pequeña pendiente desde donde Ramón Hernandez nos iba indicando cada uno de los lugares asignados a los cuatro (4) pueblos para recolectar los materiales. En la parte inferior estaba ubicado el lugar para que los Koguis y Kankuamos recogieran los materiales; un poco más arriba se destinaba el lugar para los Wiwas y en la parte de arriba en una pequeña colina se había establecido el lugar para los Ikus, “ la adquisición de estos materiales va articulados en varios puntos que están alrededor, como Marikuku, Ayucrava, Camperucho por acá, Umgeka, que todos esos sirven y hoy encontramos al sitio sagrado de importancia cultural a Marikuku” (R. Hernández, 2021).

Figura 43.

Marikuku y sus partes



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Al subir hacia la parte que correspondía a los Iku, Ramón Hernández se detuvo en un pequeño montículo en el que se veían los rastros del incendio, allí comenzó a sacar pequeños personajes de madera que habían sido depositados por los mamós como una forma de pago o retribución. Desafortunadamente, este lugar, como los demás sitios que habían sido destinados para recoger materiales, estaban totalmente quemados.

Fuente 44.

Pagamento Iku en Marikuku



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Seguimos ascendiendo para observar los dibujos en la piedra, pero Ramón Hernández se percató que alguien se encontraba en ese lugar. Al confirmar quien era, nos sugirió retornar porque esta persona era muy conflictiva. Cuando bajábamos divisábamos unas tumbas, allí Ramón Hernández nos dijo “hasta lo quieren agarrar de cementerio”. Al parecer podría haber fosas comunes por motivos del conflicto armado interno. Mientras íbamos regresando al centro poblado del corregimiento de Las Minas de Iracal, Ramón me contaba que sobre este lugar se han estado difundiendo todo tipo de rumores, en los cuales se pregona el interés de los indígenas por comprar el predio, factor que ha venido acrecentando las tensiones entre las personas que hacen presencia en el lugar.

Hay una zona donde están haciendo la invasión. Un área de 17 hectáreas lo adquirió la administración de Pueblo Bello, el municipio del Pueblo Bello. Entonces ahí hay una zona donde se hace la consecución de los materiales de importancia para los Wiwas, Kogui, Iku y Kankuamo. Primero colocaron como un cementerio. Hoy vemos que hay una repartición de lotes, no de manera legal, sino de manera arbitraria. Pero la administración, la alcaldía y el personero también ha permitido que eso suceda porque ya le hemos puesto conocimientos cuál es nuestro interés y al igual no ha habido interés de darle una solución pronta a eso. Entonces hay la necesidad de adquirirla, por eso mismo la apuesta es gestión de recursos para liberar el espacio de importancia cultural. Tiene que ver con el mandato del mundo comisco y el comportamiento de las aves, los animales como los insectos, las avispa, porque hay mariposas que se estacionan en un determinado tiempo en ese lugar. En MarIkuku se estaciona la libélula en el mes de junio y si suben 100 regresan 10 y ahí se estaciona, pero si le acabamos la vegetación y una lagunita que había ahí, un manantialito que había ahí, pues ya no cumple la función. Hay afectaciones de ese nivel. Por eso es tan importante cada insecto, porque de hecho tener un material que los mamos consultan, tenemos ese deber, de velar por que las cantidades de animalitos insectos (R. Hernández, 2021).

Me llamó la atención que en el mapa dibujado se identificaba el cerro Tenungurwa; sobre él Benito Chaparro había contado como el hijo rebelde de Kaku Serankwa (el padre creador) huyó de su hogar en la nevada y se asentó en la periferia. Desde esta óptica, Tenungurwa se erige como la montaña más alta en la zona baja del territorio Iku. Como lo describí con anterioridad, los mamos le han venido manifestando a la población Iku de la comunidad de Jimain, la importancia de diferenciar cada uno de los lugares considerados como importantes. Marikuku es la despensa y Tenungurwa es el templo.

Figura 45.

Tenungurwa visto desde Marikuku



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Tenungurwa es el guardián protector, el padre de los felinos, el cerro que todos(as) podemos apreciar desde el valle, en ocasiones su cima no se puede apreciar por las nubes que la esconden, sin embargo, la mayoría del tiempo, esta serranía se aprecia completamente. Benito Chaparro¹⁰², al igual que Mamo Miguel Hernández, lo reconocía como el gran templo en donde se conectaba la vida con la muerte. Esta percepción se había fortalecido a raíz de una serie de exploraciones realizadas por algunas(os) pobladoras(es) Iku de Jimain, quienes se internaron en la montaña y al descubrir unas cuevas ingresaron dándose cuenta de la existencia de múltiples caminos. Las(os) Ikus que pudieron internarse en Tenugungurwa comenzaron a buscar ese otro mundo descrito por los mamos, quienes aseguraban que al interior de esta montaña habitada por los felinos se podían encontrar espacios en donde predominaban los ríos, las lagunas, los bosques y toda clase de alimentos:

¹⁰² Conversación sostenida el 21 de enero del 2024

Tenugungurwa es un templo. Imagínense vivieron gente dentro y ahí está el túnel. Uno puede caminar hasta tres horas. Tiene varias entradas. Ahí lo viene jalando, Mamo dice que por allá llegó donde había un nacedero, pero dentro, oscuro. Antes, por ahí. Pensaba que se perdería en el regreso. Porque si eso tiene varias entradas. Antes de conocer eso, yo venía escuchando muchas historias. Que allá habían vivido, que allá dormían. Y allá fue entregado por el mayor que se llamaba Campónoma. Era como el mayor de ahí. El Mamo hablaba de que Tenugungurwa era un portal. Bueno, una puerta de la vida y la muerte. Por eso le decía ya cuando se hacen las mortuorias tiene que llegar de parte de allá también. Para allá. Aquí se realiza el control de los felinos (B. Chaparro, 2024b).

La identificación de los lugares concebidos como importantes por los Iku determina uno de los aspectos más relevantes en el proceso de la recuperación territorial. En el caso de la comunidad de Jimain, y como me lo indicó Martín Hernández¹⁰³, si bien los mamos venían haciendo el respectivo reconocimiento y saneamiento de estos lugares en el marco de la activación de estos puntos, las autoridades Iku en Jimain formalizaron la puesta en marcha de un protocolo de reconocimiento territorial. Esta estrategia se materializaría a partir de un ejercicio de caracterización conformado por las(os) integrantes de esta comunidad y las comunidades Iku de la cuenca del río Los Clavos se georreferenciaron todos los lugares identificados por los mamos. A partir de esta actividad surgió un documento conocido como el “Plan de ordenamiento territorial de la cuenca del río Los Clavos”. En este texto, se podían identificar en los mapas la ubicación de cada uno de estos lugares, así como la descripción de las respectivas estrategias de su preservación, así como los lineamientos materiales para la conservación ambiental de la cuenca, que en este aspecto estaba determinada por la activación de cada uno de los puntos por parte de los manos:

Con el gobierno de Bienvenido cuando adquieren en el 97 esas tierras después le sigue Julio Alberto y se hicieron muchas diligencias. Empezamos con la cuestión de la recuperación, hicimos un convenio institucional y empezamos a formular un plan de ordenamiento de la cuenca de los clavos, avalado en ese entonces por el cabildo de gobernador Julio Alberto. En el 2005 comenzamos con eso, en el 2004 (...) Pero en ese entonces teníamos varias cosas en desacuerdo por ejemplo el plan de ordenamiento como tal no era bien visto por la nueva administración en ese entonces porque decían que nosotros lo que estábamos haciendo

¹⁰³ Conversación sostenida el 30 de abril del 2021

era vender nuestro conocimiento darlo a conocer a las instituciones nosotros teníamos que referenciar porque empezamos el tema de cartografía, la mapificación y georreferenciación de los sitios sagrados con la Línea negra y eso era lo que nosotros le planteábamos a la directiva y decíamos, eso hay que trabajar, eso hay que hacerlo. Al final ese plan de ordenamiento de la Cuenca del río Los Clavos fue un piloto que hicimos desde aquí, incluyendo la comunidad de Seykurin, la comunidad de Karwa y Jimain. Finalmente, ese piloto lo adoptaron y luego lo implementaron. Finalmente hemos recuperado bastante espacio se puede decir que las 7.000 hectáreas” (M. Hernández, 2021).

6.5 El papel de los mamos en Jimain, saneamiento y reactivación de los lugares

Para entender el rol de los lugares de importancia para las(os) Iku en Jimain, hace falta conocer donde se encuentran, cuáles son sus funciones y como se interconectan con otros lugares de las zonas más altas de la SNSM. La progresiva activación de estos sitios fortalece la recuperación territorial Iku y dinamizarlos progresivos asentamientos de nuevas familias en las zonas bajas, actualmente conocidas como de recuperación.

Queda claro el papel trascendental de los mamos, quienes como fui conociendo localizaban estos lugares y les hacían un respectivo saneamiento o retribución para avanzar con la protección espiritual del terreno adquirido. Los mamos direccionaron y acompañaron todas las actividades de relacionamiento de las primeras familias con este espacio y los lugares de importancia. Así mismo, de acuerdo con los relatos escuchados al constatar las diferentes afectaciones generadas por la presencia constante de actores armados, especialmente la de los hombres de las Autodefensas Unidas de Colombia-AUC, los mamos guiaron los respectivos trabajos o acciones que desencadenaron la paulatina salida de los paramilitares de Jimain.

En mi primera instancia en Jimain en el año 2021 no logré conversar en profundidad con los mamos, porque todos ellos se encontraban atendiendo un sin número de compromisos en el Kaduku de Seykumake en Nabusimake. Para el año 2024 pude reunirme con los mamos Gregorio Izquierdo, Miguel Hernández, Juan Torres y Arwico. En estos diálogos, fui reconociendo los lugares donde nacieron, sus movimientos por el territorio y sobre todo la misión que habían adquirido como guardianes de cada uno de los lugares concebidos como importantes para los Ikus al interior de la SNSM.

Conversé el día 23 de febrero del 2024 con el Mamo Arwico, quien nos contó la razón de su estadía en la comunidad y la misión recibida en torno a la responsabilidad que tenía de preservar el territorio, en este caso Jimain, continuando con el legado de Mamo Francisco Torres, quien acompañó desde la comunidad de Karwa el proceso de activación de cada uno de los puntos de la zona baja del territorio Iku. Así lo contaba:

Mamo Francisco, fue quien trajo la Kankwrua a Karwa, a ese punto. Y allí, en ese ejercicio, el estuvo correspondiéndole acá en la parte baja, como haciendo el plan de traer la Kankwrua, la esencia, el espíritu del cuidado del espacio, de sanear el espacio. Yo me lo traje de Karwa, porque en ese ejercicio ha ido tomando forma. Hay que ir avanzando, recuperando espacio. Si se llegase a recuperar un espacio más allá, pues desde aquí tiene que llevarse Kankwrua en ese lugar. Porque si vamos y creamos Kankwrua sin hacer los saneamientos, pueden venir mamos de cualquier comunidad, de cualquier organización, bien sea de los cuatro hermanos. Pueden decir, bueno, ¿y usted desde dónde está invocando el trabajo? ¿Desde donde está llevando el trabajo? No tendría base si se ha descuidado este espacio donde ya se viene llevando el proceso. Cuando esté en el ejercicio, no solamente es que de aquí se coja parte de esa fuerza y se lleva y se instale allá, se siembra allá y listo. Y lo que produzca, todos se lo comen allá, sino que el excedente tiene que traérsele o llevársele a Numaca, porque allá está la patrona. Y así mismo que tiene esa fuerza, son las cuatro Kankwruas. Y yo estoy en ese ejercicio. Y claro, eso me ha dado a hacer ese análisis, las observaciones que uno hace donde vaya. Se han tomado todos esos puntos de manera inconsulta, con el desconocimiento que eso hace parte del territorio, que hace parte del patrimonio de los cuatro pueblos y se siguen incrementando las ciudades, se hacen muchos megaproyectos y eso está en contra de la ley de origen. Uno no tiene un reemplazo. Entonces toca estar en el ejercicio, porque toca seguir avanzando y allá vamos a estar diciendo respecto a la recuperación de Jimain. Eso tiene una importancia muy significativa por eso estamos acá, lo que faltaba era eso como terminar de dar de ese último retoque ese ha representado un tiempo largo ya porque se estuvo llevando anteriormente el proceso el proceso (Mamo Arwico, 2024).

Por otro lado, el Mamo Juan Torres me indicó y reiteró que su misión giraba entorno a la lucha por la recuperación y preservación del territorio, un legado dejado por su padre el Mamo Francisco Torres originario del sector de Tierras Nuevas en Nabusimake. Vivieron en aquellos momentos en los cuales hacían presencia los misioneros religiosos de la orden capuchina, quienes bajo

su doctrina intentaron limitar la transmisión del conocimiento de los mamos a las nuevas generaciones. Aun así, el Mamo Juan Torres logró recibir las enseñanzas de su padre y otros mamos mayores, pero su familia tuvo que desplazarse hacia donde ahora se encuentra la comunidad de Karwa por causa de presión ejercida por los misioneros capuchinos.

Con respecto a la historia de poblamiento de Karwa, Mamo Juan Torres relató como los hombres de la familia y los Mamos activaron el lugar, por este motivo durante un tiempo no podía ser visitado por las mujeres. En este espacio habitaba el padre de los felinos rojos, razón por la cual los mamos insistían a las(os) miembros de estas familias Iku el cumplimiento de cada una de las ordenes dejadas por las madres y padres; en caso contrario, podrían atraer la enfermedad terminando con la vida de cualquier persona.

En esta época la familia de Mamo Juan Torres tuvo que afrontar una serie de tensiones con colonos campesinos, quienes llegaron a agredir físicamente a Mamo Francisco Torres. A partir de esto, el Mamo decidió viajar a la ciudad de Bogotá con el fin de demandar ante el gobierno colombiano la titularidad de esas tierras. Bajo estos episodios, el Mamo Juan Torres recibió el conocimiento de su padre y la responsabilidad de proteger el territorio. El Mamo Francisco Torres dejó el legado al Mamo Juan Torres de continuar activando y preservando los diferentes puntos en Jimain, con el fin de fortalecer las principales Kankwruas:

Recibí el reconocimiento del Mamo Cenón. Mamo Francisco me llamó y me dijo yo tengo ese conocimiento para el manejo del territorio, tengo esa enseñanza, tengo ese poder. Desde ahí me entregó ese saber, esa sabiduría. Y fue cuando lo tome, quiero decir en esa formación, como una universidad. Vengo de una casta o linaje. Entonces cuando a alguien se forma no es porque quiera sino porque así lo considera, si puede, ya se había preparado seguramente, entonces desde allí recibió ese conocimiento. Del 70 al 80 empezamos a ir a Karwa. Todavía había esa restricción. ¿Y qué tocaba? Que para poder habitar ese lugar, ya sea propicio, óptimo para vivir, tenía que hacerse el saneamiento, como a lo que se le acaba de hacer acá a Jimain. Ya Jimain está casi hecho. Cuando se compre otro espacio allá, cuando esté hecho, hay que hacer lo mismo. Eso es como arreglar el cerco. Y necesitamos arreglar el cerco con urgencia, rápido. Esa regla era muy estricta, ni las mujeres podían bajar. Después, cuando se fue haciendo el saneamiento, las mujeres sí podían bajar, pero el hombre tenía que quedarse. Cuando bajaban eran a pie descalzo todo el mundo de pie descalzo y pisar donde piso la mujer era como ya hizo daño y lo podían devorar también, había ese peligro. Entonces había mucho cuidado, inclusive quienes pudieran cruzar a Jimain, sin el previo permiso, esa persona ya no

volvía a ver el sol del año siguiente, que se enfermaba. Todo esto era montaña, Valle, cómo sería 600 años atrás, 1000 años atrás, se imagina. A diferencia de Jimain, se da bosque grueso, monte virgen y había fincas, una por allá, otra por acá, había poca familia, hasta que se fue haciendo saneamiento. Por eso para los mamos la tarea continúa. El primer mamo que llegó a Karwa fue Francisco. Mamo Cándido, Mamo Antonio Márquez. A Jimain habían bajado otros mamos que eran de sus raíces, de su descendencia. Mamo Juan Casimiro, que era el bisabuelo de Mamo Juan. Mamo Francisco vivía aquí, en la casa de mi mamá. Como luchador en reconocimiento le dieron un espacio, que es la finca del triunfo. Pero él no vivió más de dos meses aquí. Entonces él no podía incumplir esa regla que ya conocía. Aquí no se podía vivir mucho tiempo entonces lo que venía era orientar un trabajo y devolverse otra vez daba una semana dos semanas así así estuvo. En el 78 fue cuando me dio la orden de tomar la batuta para temas territoriales. El conocimiento del poder, sí, fue privilegiado en que ya tenía su preparatoria. Cuando se le hace ese tipo de trabajo para el tema territorial, ya son con personal seleccionado, son especiales. El Mamo también ya tiene que ponerse chaleco para eso, para el territorio, hacer limpieza que alguien te correteó, o que está enfermo, tiene problemas en casa, ya se eso, nada más simple, pero el otro es más fuerte, más denso, lleva más tiempo, de más exigencia, más tiempo, entonces tienen que hacerlo (J. Torres, 2021).

Al escuchar los relatos del Mamo Juan Torres, recordé algunos elementos de una conversación mantenida con la esposa del Mamo Gregorio Izquierdo (Gregorio Izquierdo) el 12 de mayo del 2021. Debido a la ausencia de los mamos en la comunidad de Jimain, me recomendaron hablar con Martha Mejía, la esposa del Mamo Gregorio Izquierdo , quien también era hija de un mamo y creció en una Kankwrua. Al rememorar sus relatos, continuaba comprendiendo algunos detalles de la vida de los mamos, enseñados a cumplir los mandatos de la ley de origen, y direccionados a seguir acompañando los procesos de recuperación y defensa del territorio. De su misión y acciones dependía plenamente el equilibrio del territorio Iku, de la SNSM y del planeta tierra.

Marta Mejía tenía nueve (9) hermanos(as) y arribó a Jimain con el Mamo Enrique Márquez. El Mamo tenía otra esposa y otros hijos, pero todos convivían en el mismo espacio. Ella creció en una Kankwrua porque su padre era mamo, este lugar se encuentra localizado en el sector de Kurakata en Nabusimake, razón por la cual su educación fue tradicional. Tuvo dos (2) hijos con el Mamo Enrique Márquez en Jimain, pero este murió y ella comenzó a tener problemas con los hijos de la primera esposa del Mamo. En el momento de la mortuoria de su esposo, hizo presencia el Mamo Gregorio

Izquierdo a quién se le había muerto la mujer. En la mortuoria, los mamos mayores decidieron que Martha y Gregorio debían casarse.

En ese entonces Mamo Gregorio Izquierdo vivía en Donachuí porque su padre el Mamo Donqui fungía como la autoridad principal de la comunidad. Martha nos relataba la incomodidad que sentía en Jimain al estar sola, razón por la cual el Mamo Gregorio Izquierdo se movilizó hasta la comunidad para acompañarla:

“Él trajo todas las cosas de allá, de la Kankwrua del Mamo Donqui. El hace trabajo tradicional de casamiento, bautiza niños, pero eso lo hace allá en Cualquier persona que lo solicite a él, lo atiende, cualquier enfermedad, algo que está como preso para la comunidad” (Marquez Martha, 2021).

A raíz de la muerte del Mamo Donqui, tuvieron que retornar a Donachuí para acompañar la mortuoria. En ese mismo espacio, los mamos consultaron sobre quién sería el sucesor de Mamo Donqui, eligiendo a los hijos recién nacidos de Martha y Mamo Gregorio Izquierdo. A estos niños se les reconocía con el nombre de Seymuke; al ser aprendices de mamos no podían comer sal y carne, solamente frijol y maíz. Anteriormente no podían ver la luz y debían crecer en una cueva. En este caso, Martha no le entregó a sus hijos a los manos:

No los quise dejar porque eso es una cueva donde ellos no pueden ver la luz del sol y allá nada más lo visitan en la noche. Puede ir a visitarles, a pasar la noche con ellos, a amanecer con ellos y luego arrancar temprano y mandarles la comida y no lo pueden ver en el día los padres, no acepte de dejarlos solos allá en esa cueva y nada más verlos en la noche entonces me dio pesar de todas maneras, son niños (M. Marquez, 2021).

El 24 de febrero del 2024 me encontraba con uno de los hijos de Benito Chaparro y el Mamo Gregorio Izquierdo. Mientras comíamos le pregunté si podía plantearle algunas preguntas personales acerca de su familia y sus vivencias en Donachuí cuando era niño y joven. El Mamo Gregorio Izquierdo me miró y después le empezó a hablar en lengua Iku al hijo de Benito Chaparro, quien me hizo saber que al Mamo Gregorio Izquierdo se le dificultaba contarme su historia de vida, porque en su trabajo relacionado con la guía y compensación de las fuerzas energéticas nadie podía enterarse de su origen ya que lo podrían usarlo en su contra. Sin embargo y al hacerme esta observación, el Mamo Gregorio Izquierdo nos contó cómo inició su formación a los 23 años con el Mamo Donqui y los mamos koguis, quienes vivían muy cerca de la comunidad Iku de Donachuí. Como me lo había contado su esposa Martha en el año 2021, me confirmó como arribó a la comunidad de Jimain ocho (8) años después del fallecimiento de su esposa.

A raíz de las conversaciones sostenidas con Mamo Juan Torres, Mamo Arwico y Mamo Gregorio Izquierdo, pude reconocer la trascendencia de su figura en las diferentes comunidades. Su formación desde niños se encuentra directamente relacionada con la protección de su territorio y el cumplimiento de una ley de origen dejada por sus ancestros, los cuales se hacen presentes en cada uno de los lugares visitados por los mamos, quienes fueron aprendiendo a comprender cada uno de los mensajes transmitidos desde estos puntos. Desde estos sitios, los mamos orientan cada una de las etapas de los Ikus, desde el nacimiento hasta su muerte, así como han venido acompañado los diferentes procesos de recuperación territorial registrados desde la década de 1970. También de sus palabras se desprende la relación de algún modo cosmopolítica entre las tierras altas y las tierras bajas o valle en la SNSM, así como entre los distintos grupos étnicos que la habitan, tanto por compartir espacios de poder en el territorio (fuente de materiales para las labores espirituales de los manos) como trayectorias de aprendizaje chamánico, como en el caso del Mamo Gregorio Izquierdo .

Las(os) pobladores Iku de la comunidad de Jimain reconocen el papel que han tenido los mamos en cada una de las fases relacionadas con la recuperación de las diferentes zonas, obtenidas para continuar ampliando el territorio hasta copar cada uno de los espacios limítrofes de la Línea Negra. En esta medida, recuerdo como Belén Chaparro el 5 de mayo del 2021, rememoraba la historia de la recuperación del lugar en el cual se encuentra actualmente las oficinas de las organizaciones de los koguis, wiwas, Ikus y kankuamos, el sitio conocido como “La Casa Indígena”, localizado en el norte de la ciudad de Valledupar. De acuerdo con Belén Chaparro, este predio fue recuperado por los Ikus a través del acompañamiento de los mamos, quienes, al realizar todo tipo de trabajos en los sitios determinados, congregaron a la población Iku con el fin de desarrollar el pago dirigido por el Mamo Juan Marco con el objetivo de facilitar la adquisición de este terreno:

Tenemos que defender, dijo mamo Juan Marco. Sí, tenemos que defender. ¿Cómo que vamos a dejar? Tenemos que curar la Línea Negra. Bueno, algunos ya iban entendiendo más y más. Se fueron al ministerio a hablar, y allá en el valle la casa indígena lo pidieron, entonces, dijeron que sí, bueno, allá trabajaron, pero puro de allá, de Sabana Crespo, de allá se bajaron, y de Nabusimake también. Y mamo Juan Marco estuvo allá haciendo pago e hicieron la casa, y él dejó la muestra así, sentadito, el mamo Serankwa dibujado. El sello. El sello está adentro hay una casita un quiosquito. Así fue como lucharon bastante. Hay veces nos poníamos allá. No íbamos mucho a Seykumake, sino acá en Makoro nos reunimos hasta 100, 200, trabajando para que dejen eso, la Línea Negra (Belén Chaparro, 2021).

El mismo día que conversé con Belén Chaparro¹⁰⁴, pude ir a visitar a sus hermanas Hermenegilda Chaparro y María Chaparro, quienes en la misma dirección que Belén Chaparro resaltaban el acompañamiento de los mamos durante el proceso de asentamiento de las primeras familias en esta zona, cuyo terreno, así estuviera cercado, no impedía el acceso de los ladrones, los cuales robaban sus pertenencias. Me contaron que el Mamo Francisco Torres lideró el acompañamiento de estas familias, razón por la cual tuvo que asentarse en Jimain para iniciar una serie de trabajos relacionados con la búsqueda del agua y la protección de cada una(o) de las integrantes de las primeras familias asentadas en esta zona:

Mamo Francisco estuvo un tiempito mientras se arreglaban las cosas tradicionalmente, se vino aquí a hacer el trabajo también para que cayera agua, para que los animales silvestres que son dañinos se fueran. Y también le hacía trabajo a los armados para que se fueran, el mismo pasaba como material ahí como decir una finca donde buscas ñame, malangas y plátanos (H. Chaparro & M. Chaparro, 2021).

Benito Chaparro¹⁰⁵, un tiempo después, repetía que algunas(os) Iku le habían solicitado la posibilidad de asentarse en esta zona, la cual mantenía una especial importancia porque allí recolectaban los materiales utilizados en sus respectivos trabajos de pago o saneamiento. Los mamos les otorgaron los permisos y como se ha venido describiendo acompañaron el progresivo asentamiento de estas familias. Los mamos solicitaron a los primeros pobladores construir sus casas en la orilla de la carretera para iniciar el proceso de conservación y saneamiento del terreno adquirido:

Tenía que dejar eso así quieto porque eran ya los trabajos tradicionales nomás que se guarde y no le pase nada, llevaban de Santa Rosa, llevaban de Ugueka donde estamos allá y el material se encuentra en otro punto digamos de Jimain, está ahí una piedra roja, unas piedras alargaditas y el material está al frente de donde tiene la Kankwrua Mamo Miguel hacia el cerrito más alto, una piedra más alta ahí es donde recogen, otro recoge donde está el corral. Pero de todas maneras llevaban los materiales y ya el que vino a buscar los materiales se iban a Camperucho, demoraban un par de semanas, subían en caballo o lo que sea. En la Kankwrua de Tirugueka era lo que le daban más uso, de este lado era de hacer algún ejercicio sin que aquél se dé cuenta y eso era lo que le daban y el otro igualmente para beneficio de todos, pero se hace lo más de privado entonces quién sabe cómo y ya final ya cuando se iba a dar las compras dándole la importancia decidieron gestionar por Jimain y por el resto de los sitios de alta relevancia.

¹⁰⁴ 5 de mayo del 2021.

¹⁰⁵ Conversación sostenida el 20 de enero 2024.

Entonces ya los mamos de ahí, el mamo Francisco dice no si allá es de ir sobre todo si no se podía tener porque sólo era detenerlo y buscar los materiales en el tiempo necesario no más, no era habitarlo. Entonces baja el Mamo Juan Marco Pérez entonces dice, ya vine por última vez yo creo que ya no voy a volver, he recorrido cuantas veces por la Línea Negra llevando los pagos, pero ahora ya estoy recogiendo los últimos pasos y creo que la tradición va a seguir existiendo, la gente va a hacer ejercicio aquí. Se dice que no va a haber comida, las comidas criollas, pero quizás que irán a comer serán que van a comer novillos sin sal o quizás la comida para los aprendizajes quizás que irán a comer porque por aquí no da nada de eso y ya último quedó ahí (...) Bueno, ya el otro día llegaba otro mamo. O sea, nunca se encontraron todos los mamos. Yo creo que eso hubiera sido lo más bueno. Bajó el mamo Isael de aquí de Simonorwa. Tenía que trabajar, porque por ahí había culebras. Ya baja mamo Francisco, no, que vengan. Y ya buscando material y así. Y los, los de Simonorwa entonces un poco alejados. ¿Cómo se hace? Que ahí se están metiendo los animales de los vecinos. Hay que ir cuidando eso mientras vengan el resto de mamos y conversemos. A ver qué hacer con el espacio. Y entonces, dijo, no, hay que arrendarlo para mantenernos aquí cuidando. Ahí había comida y la gente estuvieron ahí hasta que se vino rastrojando ya todo el espacio. El pasto fue desapareciendo. Y entonces no había quien se quedará, y me quedo yo. Ahí había ganado todavía. Yo mando desocupar a todos esos ganados porque dije, no, esto no es para cría de ganado ni de nada, sino. Las recomendaciones de los koguis que tenían que hacer un tratamiento masivo para que realmente esa tierra se vuelva ya como es, como de indígena. Y las otras fincas que fueran comprando no vayan a tener problemas. Porque si no le cumplían con todo ese mandato aquí al espacio Jimain, ninguna finca iba a quedar libre. Entonces tienen que tratar a este Jimain con todo lo inicialmente se contaba, la debilidad más fácil ahí, hablan de accesos carnales (B. Chaparro, 2024b).

Bajo esta orientación, los mamos le pidieron a las(os) miembros de estas familias, iniciar una serie de trabajos especiales desde sus lugares de origen. En este caso, las personas que nacieron en Nabusimake y vivieron en Karwa debían iniciar sus pagos donde habían nacido y crecido antes de llegar a Jimain. Al cumplir estos lineamientos, los mamos los fueron presentando ante cada uno de los puntos establecidos para llevar a cabo esta actividad. Los mamos pidieron permiso a estos lugares, haciendo notar que, si bien en este espacio no habían nacido, podrían ser aceptados para iniciar las respectivas acciones de redireccionamiento y recuperación territorial.

Los mamos se fueron encargando de recuperar la esencia de lo que en espíritu se había perdido, así me lo indicaba Ramón Hernández quien destacaba la forma en la que a partir de sus respectivos trabajos y las activaciones de cada uno de los lugares, se comenzaban a restablecer las comunicaciones entre los sitios; especialmente se volvían a restablecer las conexiones con aquellos puntos en los cuales habitaban los padres y madres creadoras del mundo y sus elementos. Conforme a esto, los mamos pudieron convocar de nuevo al espíritu de las aves, los bosques y del felino:

Entonces cuál es la tarea del mamo, por lo menos el caso de Jimain, en vez de yo ir subiendo anualmente yo voy a ir bajando, los mamos Ikus, koguis, wiwas en ese caso los kankuamos no se habían reconocido como indígenas del 70 para acá vieron que Jimain ya estaba digamos estos puntos ya lo habían convertido en zonas ganaderas. Aunque estaban ahí, pero le estaban dando unos usos distintos a los que naturalmente le está establecido. Por eso los mamos comenzaron a traer la cantidad de vegetales, semillas que pertenecen a este territorio, los mamos comenzaron a traer las aves que pertenece a este territorio, comenzaron a traer desde allá la vegetación los minerales a esto 20 años antes de la primera compra materialmente comenzaron a sembrar ayu, la coca, la diversidad de vegetación los árboles de esta zona. Por eso mismo, nosotros para hacer una recuperación, no hablamos de un proyecto para propagar vegetales, propagar aves, sino de manera natural. Por eso mismo, es un proceso que se lleva de manera lenta pero efectiva. Los mamos comenzaron a traer el espíritu del jaguar a este territorio. Y hoy hace 24 años, que comenzó, quizás hace 44 años, que los primeros Mamos, o sea, 20 años antes de la primera compra, si la primera compra se hizo en 1996, 20 años ya los mamos habían proyectado y luego establecer un plano para que la semilla que se trae desde allá tenga un espacio por eso se trata la adquisición del Iku, siempre tiene esa tarea de ir haciendo el proceso de recuperar los espacios de importancia cultural” (R. Hernández, 2021).

Mientras el acompañamiento de los mamos en Jimain se iba afianzando y las primeras familias asentadas respetaban cada uno de los lineamientos establecidos, la presencia de los paramilitares de las AUC y sus acciones violentas debilitaron en gran medida los trabajos realizados por los mamos para sanear este lugar y cada uno de los puntos que desde esta perspectiva contribuían a restablecer la vida espiritual del agua, el bosque y la fauna. El paramilitarismo interrumpió el trabajo que los mamos venían realizando por cuatro (4) años en Jimain:

Eso fue interrumpido. Porque cuando se llevaba dos años, ya comenzaron a aparecer los grupos armados paramilitares. Y decían que la tierra desocupada es la tierra que se va a utilizar. Digamos, ¿Cómo se repara ese daño ? Ya los mamos sintieron que este tema se estaba materializando de manera muy sana, efectiva. de manera muy efectiva y viene alguien hace una imposición y que tocó que hacer traer a muchas familias arhuacas y reubicarlas, pero se interrumpió un proceso que se lleva no el cumplimiento tradicional acorde porque los mamos decían tenemos que traer todos de allá, tenemos que traer los Ikus, Ikus y conocimiento el mamo de allá del mundo cósmico aquí (R. Hernández, 2021).

Con respecto a los diferentes relatos registrados, pude evidenciar dos momentos estructurales para comprender el acompañamiento de los mamos en Jimain. El primer episodio se relacionaba con las actividades desarrolladas para sanear este lugar antes de la presencia militar y el después donde se realizaron todo tipo de trabajos espirituales para expulsar a los paramilitares. Durante la presencia de este grupo armado el miedo se generalizó en la población, el cual se correspondía con el que sintieron las(os) Iku cuando tuvieron que salir de sus comunidades de origen por la persecución generada por los misioneros capuchinos. En ciertas ocasiones se rememoraba por ejemplo la muerte del Mamo Adolfo, el cual fue envenenado según las versiones de mis interlocutoras(es) por los capuchinos.

La zozobra predominaba en la comunidad entre los años 2004 y 2005. Como lo rememoraba Hermenegilda Chaparro y María Chaparro¹⁰⁶, en la época paramilitar recibían muchas amenazas “si no nos venden la comida nosotros te rajamos” esto sucedía en la Honda y en las Minas de Iracal en donde los paramilitares se ubicaban con camiones para que los campesinos e indígenas les llevaran sus productos. De acuerdo con Martín Hernandez ¹⁰⁷, la población al movilizarse se encontraba con todo tipo de retenes, así mismo como indicaba Juan de Jesús Márquez¹⁰⁸: cuando se movilizaban por los caminos se encontraban con los muertos, quienes al ser asesinados por los paramilitares eran dejados en la orilla de la carretera o en el río Los Clavos. Ante esta situación, Martín Hernández me indicaba cómo los mamos lideraron un proceso muy oculto y reservado para iniciar una serie de trabajos en los cuales se pudiera incidir en la pronta salida de los paramilitares de Jimain, quienes estaban enfermando el lugar, y a la población en general;

¹⁰⁶ Conversación sostenida el 5 de mayo del 2021.

¹⁰⁷ Conversación sostenida el 30 de abril del 2021.

¹⁰⁸ Conversación sostenida el 4 de mayo del 2021.

Pero todo ha sido llevado con la orientación de los mamos. Porque todo lo que llega a eso son como enfermedades, hay que ponerle ahí su calmante, su tratamiento. Se reunía la comunidad, o sea, todos esos asesinatos, ese sufrimiento que la gente siente, eso se convierte en una energía negativa para el territorio. Entonces, ¿Qué tiene que hacer nosotros como habitantes? tener que recoger todo eso y darle a cada quien, a donde llevar eso a donde debe de ir, esas energías negativas, y buscar las cosas positivas que vuelvan nuevamente a ser como debía de ser, eso espiritualmente, en el campo espiritual. Era lo que hacíamos y eso fueron varios años de seguimiento. Para volver a hacer una actividad tres, cuatro veces. Depende la a consulta, depende la gravedad de lo que haya ocurrido. Pero sí, uno tenía que estar ahí haciendo el saneamiento a la comunidad. El saneamiento es cuando, por ejemplo, usted le pide a su creador que le dé fuerzas para que la gente que está haciendo cosas malas pueda hacer las cosas bien. Entiendan, o sea, que den cuenta de que eso es algo tan absurdo, lo que ellos hacen, y que su creador, bueno, lo guíe por el camino del bien. Algo así lo podría hacer. Y de hecho, pues, el papel importante, como le contaba, es la referenciación de los sitios sagrados porque se dice que cuando eso se da es algún punto que no se le ha hecho saneamiento puede ser un pozo, puede ser cualquier otra representación natural que está pidiendo bueno que paso conmigo a mí no me están retribuyendo, eso no, entonces es lo que se debe de hacer (M. Hernández, 2021).

Bajo este mismo planteamiento, Juan de Jesús Márquez¹⁰⁹ me indicaba cómo los mamos tenían el propósito de sacar la muerte, saneando la tierra con el fin de que quedara manchada. El Mamo Serafín Chaparro contribuyó a hacer los respectivos trabajos que buscaban distanciar a los actores armados de la comunidad. En este caso, los mamos congregaban a las(os) miembros de la comunidad en Umgueka (el padre de las armas) y Katoiba para comenzar los trabajos de retribución o pago, donde debían limpiar la sangre derramada y encaminar a los espíritus de las personas asesinadas hacia sus lugares de origen:

Hay que reunirnos, entonces sacarlo todo lo que asesinan, lo que asesinan es un pecado, y lo que matan es ya tiene un pecado, entonces, nosotros andamos en eso, también nos van a manchar en lo espiritual, entonces tocará sacar todo eso la mortuoria y hacer signos de sangre, de la muerte espiritual. Como ustedes han escuchado cuando uno se muere el espíritu anda,

¹⁰⁹ Conversación sostenida el 4 de mayo del 2021.

no se ve, pero el espiritual anda, lo atacan cuando está libre entonces hay que sanear toda la tierra. Donde lo conocemos donde lo adueñamos nosotros entonces sana esa tierra para que no quede manchado. Si haya venido un bunachi, mató, o si vienen con otro, hacen liberación, bueno, eso está pecando. Entonces, toca que sanearlo eso, sacarlo todo para que no sienta así. La mortuoria toca que sacarlo todo hacen donde pertenecen ellos, porque cuando se muere natural, nosotros, indígenas, se muere natural de enfermedad así, bueno, todo hay que ser la limpieza por eso, donde estaba andando, caminando, así. Tenía que sanearla esa, pero esto es lo mejor y así... sacar todos los pecados. De ahí de Karwa hacían allá y hacían acá, hacían trabajo de ahí se iba rebajando” (Márquez, 2021).

El 12 de mayo del 2021, pude conocer una historia personal en la que se detallaban algunos de los momentos en los cuales los mamos de forma discreta establecieron sus trabajos para mitigar la presencia y actividad paramilitar en Jimain. Esa tarde me encontraba conversando con Mireya Chaparro quien se encontraba en el fogón preparando los alimentos de la comida. En ese momento arribó una mujer, la cual se sentó a mi lado. Mireya Chaparro la miró y me dijo: “ mi prima sí le puede contar más historias sobre los paracos”. Cuando intenté buscarle los ojos, ella dirigió su mirada al piso, y le susurró a Mireya que esa conversación sería mejor tenerla en casa de su abuela Hermenegilda Chaparro.

Después de comer nos dirigimos a casa de su abuela; allí al tomar asiento nos contó como en los tiempos de la presencia paramilitar, los mamos la eligieron para hacer trabajo espiritual porque era una niña *Seymuke*¹¹⁰. En pleno apogeo de los paramilitares (AUC) esta niña fue seleccionada por el Mamo Francisco Torres para realizarle un trabajo a los armados con el fin de propiciar el pronto abandono de su territorio. La pequeña niña cumplía con todo lo que el Mamo Francisco Torres le indicaba; por ejemplo, estuvo dos (2) semanas sin comer sal y carne. Posteriormente, vivió tres (3) meses en la comunidad de Karwa al interior de la Kankwrua del Mamo Francisco, quien la llevó a Takina (lugar de importancia para los koguis). Los Koguis le decían que había llegado el momento de iniciar el trabajo, sin embargo, el Mamo Francisco Torres murió y el proceso culminó. Cuando salimos con Mireya Chaparro con dirección a su casa, ella me contaba cómo a su prima, cuando se encontraba haciendo el trabajo encomendado por los mamos, la enviaban muy cerca de donde pernoctaban los

¹¹⁰ Son los niños elegidos por los mamos, quienes, a través de sus procesos de consulta espiritual, identifican a aquellos que están destinados a recibir y continuar su conocimiento. Estos niños son formados para convertirse en los futuros mamos, encargados de custodiar y guiar el territorio según la Ley de Origen.

paramilitares; allí debía quedarse toda la noche sosteniendo los materiales preparados por los Mamos. Estos trabajos duraron dos (2) años.

Los paramilitares se asentaron en la Y al lado de la escuela. El comandante paramilitar alias Medellín expresaba reiterativamente que los indígenas no sembraban ni una flor para regalarle a su mamá, se asombraba porque siempre se mantenían en reunión, pero no trabajaban las tierras. En esos momentos, las(os) pobladores comenzaron a ver a los civiles asesinados amarrados en los árboles, al mismo tiempo los niños Seymuke preparaban toda la noche los materiales que los mamos utilizarían para hacer las respectivas retribuciones para exigirle a los lugares la pronta salida de las tropas paramilitares:

Cuando yo bajé para acá yo tenía 12 años. En ese tiempo, yo era como la mano derecha de mis abuelos, y de pronto ellos de mí también, sí contaban conmigo de 12, 13 a los 14 años. Por aquí se querían apoderar de todo, ellos mataban gente allí en la entrada. Cuando eso se puso, esto era puro proceso tradicional de mamo. En ese tiempo eso lo dirigía el Mamo Francisco, él fue el mamo del territorio Iku y más que todo aquí de la comunidad de Jimain. En ese tiempo, no recuerdo bien yo cuántos años tenía, creo que 14 Mamo Francisco necesitaba una pareja de niños, bueno me llamaron pues yo fui elegida por el mamo y me pusieron a hacer pago. A mí me tenían para espantar no sólo los paracos, sino el raterismo, gente mala, o sea delincuentes y todo eso. Y me pusieron a hacer trabajo tradicional, que yo era *Seymuke*, como niños inocentes. Esa vez tenía que ser hembra y varón. Nosotros hacíamos todo, o sea, uno se concentra espiritualmente, sacando de pronto todas esas malas cosas, malas intenciones de ese armado, delincuentes todo eso se iba haciendo. Yo duré así creo que trabajando dos años. Por allá hay un sitio para poner los trabajos tradicionales que se hacían en cada sitio de pago. Por lo menos, principalmente a Jimain, se le hacían esos trabajos. Yo duré varias semanas comiendo comida sin sal. Si era todo el día sin comer, por lo menos a veces dormía. Yo iba haciendo todo lo que el mamo iba indicando, a veces me acostaba por lo menos a las 10, 11 de la noche haciendo trabajo. Yo cogía cada pago, tenía que concentrarme y entregárselo para que la comunidad siga trabajando. Pero siempre me tenían a mí como para que le indique o sea para que yo me concentre. Eso tenía que ser hecho por niños inocentes. Me pasaba todo el día sin comer. Yo no sentía hambre. Le cogía amor al trabajo, o sea, conexión con la naturaleza, conexión con los astros que se nos ponían al cerro sagrado. No vivía en casa, por allá, eso le llaman Caduco. Ahí me tenían negativo y positivo, eso se dice *gunnsina* y *duna*. Y a mí a veces me llevaban fuera de casa y me llevaban.

Me dormía a las 12 esperando que cambie la noche o sea que llegue el otro día siguiente entonces si yo me acostaba a las 12. Tenía que levantarme y seguir con los trabajos, con todos esos procesos. Yo duré semanas que no comía comida sin sal. ahí estuve dañando yo todo el trabajo que había hecho. En la década de Uribe. Eso vendría siendo 2002, 2006. Eso fue En el 2002 yo me dedicaba solo era a eso, los trabajos tradicionales. Cuando murió el mamo Francisco, seguimos ese proceso de ahí. Me mandaron para la comunidad de Karwa, allá duré tres meses en la Kankwrua. Allá escogieron a otro niño. Con él hacíamos los trabajos tradicionales. Teníamos que ir para Palomino a Taquina a un encuentro con los koguis. Los mamos koguis, decían que tenía que ser yo quien siga haciendo esos trabajos, pero el mamo Francisco falleció y todo eso quedó, por un lado. En ese tiempo entraban los, los paracos se ubicaban ahí en todo el portón, eso lo cerraron hacia la carretera. Se paraban los paracos de este lado al otro lado. Cada carro, por lo menos el camión de la honda, el carro de... en ese tiempo subía un carro de Montes Grande, recogía aguacate. Los carros de las minas subían. En ese tiempo recuerdo que comandaba Medellín, un comandante de los paracos. Y esos Paracos no trataban bien, a los civiles los dejaban ahí muertos. A veces eran a medianoche, yo con sueño, por ahí a las nueve o diez me llamaba el Mamo, me llamaba, párate que tenemos que seguir ese proceso, tenemos que seguir trabajando. Me decía, invócate a Umgeka. Hoy tocó hacer este trabajo con piedra, a mí me ponían a apagar las piedras, bueno, ahora tienes que envolverlo con algodón rojo o algodón negro, porque eso es gunnsina, o sea, eso es como todo lo negativo entonces me decían bueno si hoy te toca así y de eso se encargaba el mamo. A mí me tocaba, en ese tiempo hacerle trabajo a toda esa finca, porque pedían, bueno, desalojo. Yo me acuerdo claro que a veces me traían por aquí del colegio para acá si hace trabajo para que las autodefensas no se dieran cuenta o sea no porque no faltaba quien suba quien baje a veces a medianoche y todo eso. Nosotros nos sentamos una vez a hacerle ahí un trabajo con unos elementos todos quemados, o sea, palo quemado, piedra quemada, todo quemado. La gente ahí empezó a hablar, los mismos, que será, lugartenientes o gente de que eso le están haciendo brujería (C. Robles, 2021).

El acompañamiento realizado por los mamos en el proceso de recuperación territorial, fundamentó la progresiva apropiación de las familias del lugar conocido con el nombre de Jimain. Progresivamente los mamos reactivaron los sitios que restablecieron las comunicaciones con otros puntos del territorio, de esta misma manera convocaron a los espíritus del agua, el bosque y de los animales permitiendo su pronto retorno. En esta misma dirección, contribuyeron a limpiar

espiritualmente la sangre derramada en el marco del conflicto armado, realizando todo tipos de trabajos para asegurarle la mortuoria a los civiles asesinados, cuyos cuerpos fueron abandonados en Jimain.

Figura 46.

La Y



Fuente. Fotografía tomada por Edgar Naranjo (2021).

Las tensiones entre el reconocimiento jurídico de la tierra y la visión ancestral del territorio evidencian un conflicto entre dos formas de entender el espacio: una, sustentada en instrumentos legales que parcelan y numeran predios; la otra, en una comprensión integral basada en la Ley de Origen y la continuidad espiritual del territorio. Aunque la legalidad ha sido una herramienta para avanzar en la recuperación territorial, también ha implicado una fragmentación impuesta desde lógicas externas, que desdibujan el carácter holístico del territorio ancestral.

El conflicto armado agudizó esta ruptura, no solo por los desplazamientos y amenazas, sino también por la manera en que afectó la percepción colectiva de la tierra como espacio de vida. Sin embargo, los procesos de sanación impulsados por los mamos, como los trabajos en Jimain, han permitido reactivar la espiritualidad del territorio, reconciliar los vínculos con los lugares sagrados y restaurar los equilibrios ambientales. Estas acciones han contribuido no solo a la revitalización de los

ecosistemas, sino también a la reconstrucción del tejido comunitario, afectado por décadas de violencia.

El esfuerzo colectivo por identificar y proteger los puntos sagrados en la cuenca del río Los Clavos, reflejado en el plan de ordenamiento territorial propio, confirma la voluntad de las comunidades Iku de ejercer su autonomía territorial desde sus propios principios y normas. La apropiación espiritual, social y política de Jimain se consolida, así como un ejemplo de resistencia cultural frente a las imposiciones externas, reafirmando que el territorio no puede ser reducido a una simple unidad de tierra, sino que debe ser entendido como un todo indivisible y sagrado, y que, además, no se pueden desvincular los humanos de los no humanos ni los Iku del resto de grupos que componen la SNSM.

CAPITULO VII. TERRITORIO, CUERPO HUMANO Y ENFERMEDAD EN LA COMUNIDAD DE JIMAÍN

Uno de los objetivos de mi estancia de campo en Jimain era conocer las consecuencias de las acciones armadas durante la presencia de los grupos guerrilleros y paramilitares. Buscaba medir las afectaciones territoriales y las diversas formas de repararlas. Empecé a registrar la historia del asentamiento y consolidación de la comunidad de Jimain, así como relatos sobre el esfuerzo ante las amenazas a las que se enfrentó la comunidad, entre las cuales la relacionada con el dominio de los paramilitares. Si bien los primeros pobladores mostraron siempre un espíritu de resiliencia, se hacía recurrente la necesidad de recuperar las tierras donde se encontraban lugares concebidos como sagrados, y de recomponer los lugares dañados para equilibrar las fuerzas, disminuyendo así las cargas negativas en la zona. Por ello comencé a interesarme en la percepción de mis interlocutores sobre el desequilibrio y la desarmonía, así como en el desarrollo en general de la enfermedad como noción.

El Pueblo Iku ha manifestado la voluntad de recuperar el territorio desde la década de 1970. Su argumento central no se ha modificado discursivamente hablando, más bien se ha ido reforzando e incluyendo de manera directa en las agendas de los diferentes regímenes del gobierno colombiano (Naranjo, 2012). A raíz de esta narrativa, se han concebido espacios de reclamación territorial sustentadas en la conservación ambiental de la SNSM, anclándose de esta manera en los intereses de plataformas y programas mundiales relacionados con la protección medioambiental (Ulloa Cubillos, 2002).

Si bien estos discursos transmitidos por los líderes(as) Ikus en escenarios internacionales han fortalecido apoyos económicos para consolidar prácticas de conservación ambiental en la SNSM, estas no son recurrentes en los mismos asentamientos, en donde más allá de de un apoyo político y financiero, los relatos locales se centran en las acciones de cuidado de los elementos naturales y la preservación de la vida. Este hecho pude constatarlo en Jimain, un lugar de frontera del territorio Iku con el de los asentamientos de personas consideradas como no indígenas o *bunachis*. Ante el riesgo manifiesto de incumplimiento de la Ley de origen, cuyo mandato presupone la preservación, retribución y saneamiento de los lugares que sostienen el territorio, las(os) Ikus que se encuentran en esta zona consideran que la única manera de protección está determinada por el cumplimiento de esta norma tradicional, legada por sus padres y madres creadoras(es). Como ya hemos señalado, la aplicación de las normas heredadas se materializa a través de la realización de pagos o

retribuciones en los lugares que los mamos han identificado como relevantes para preservar el equilibrio, mantenido por el orden de las fuerzas negativas y positivas. Cabría destacar que, si bien esta actividad es considerada como la más importante, se destacan otras prácticas que determinan el buen curso de la armonía social al interior de la comunidad, como la continuidad del tejido de la mochila por las mujeres arhuacas, el tueste y mambeo en el poporo del *ayn* por parte de los hombres¹¹¹, entre otras acciones que ratifican el mismo sentido del ser Iku y su presencia en el territorio, y desde donde se pueden interpretar cada uno de los códigos de la Ley natural, tradicional o de origen.

Este capítulo se centra, así, en comprender aquellas percepciones sobre el desequilibrio y la enfermedad relacionadas con los daños ocasionados al territorio y, más precisamente, a los lugares localizados en Jimain, los cuales deben ser recuperados y reactivados por los mamos, los únicos que pueden recomponer el tejido de conexiones por donde transita la sangre, la energía que mantiene latiendo el corazón de la SNSM.

Con el fin de profundizar sobre dicho objetivo, este capítulo presenta en primer lugar el obligatorio cumplimiento de la Ley de Origen en Jimain; en segundo lugar, los daños a dos lugares de Jimain como Marikuku y Tenungurwa, en tercer lugar el desequilibrio territorial generado por estas afectaciones; en cuarto lugar las percepciones del daño a nivel comunitario, familiar e individual; y por último, se describen los trabajos realizados por los mamos en torno al restablecimiento de la armonía territorial, colectiva e individual.

7.1 Equilibrio, territorio y cuerpo: el mandato de la Ley de Origen

La Ley de Origen, la norma principal a cumplir, fue legada por los seres que crearon el mundo. A ellas(os) se les atribuyen las acciones que trajeron consigo los primeros destellos de luz. Con la claridad, se concibieron todo tipo de especies animales, vegetales, minerales y también se identificaron cada uno de los espacios donde deberían habitar. Con el nacimiento de la especie humana, las madres y padres creadoras(es) le asignaron unas tareas y el precepto de administrar los espacios constituidos. A las(os) Iku se le designó el cuidado de la SNSM.

Durante mi estancia en la comunidad de Jimain pude percibir la relevancia de esta norma originaria. Cuando las cosas parecían salir mal, de inmediato sobresalían las expresiones “es porque no estamos cumpliendo”. Algo no estaba bien, y cuando esto sucedía, se debía acudir y consultar a los mamos para que ellos identificaran lo que no se estaba haciendo conforme a la Ley de Origen. A partir de sus primeras impresiones, los mamos iniciaban una serie de actividades o trabajos para resarcir la

¹¹¹ Hoja de coca.

falta e incidir para que las(os) integrantes de la comunidad llevaran a cabalidad cada una de las tareas designadas por los mamos. A medida que conocía las problemáticas comunitarias que aquejaban a las personas y familias de Jimain, debía indagar las causas de esas desarmonías.

Esto se lo escuché por primera vez a Ramon Hernandez en una reunión virtual que habían concertado las autoridades Iku con la relatora sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)¹¹², con el objetivo de brindarle el contexto de la tensión política generada por la elección del cabildo gobernador Iku, el cual no había sido reconocido por una facción de este pueblo. Justamente en este bando se encontraba Ramón Hernandez, quien explicó la conformación del gobierno tradicional, el papel de los mamos y la relación que estos mantienen con cada uno de los puntos sagrados. Para Ramón Hernandez, el gobierno propio se establece desde el origen; es por esto que las funciones de las(os) Iku emanan del territorio y estos mandatos se encuentran en el fuego, en el agua, y en los comportamientos que se rigen por los tiempos de las fases lunares. Esta interpretación la realizan los mamos: ellos deciden hacia dónde ir y en qué momento hacerlo. Con el incumplimiento de los mandatos se había generado la tensión política que venía afectando la gobernabilidad del Pueblo Iku.

En el año 2024, cuando visitaba por segunda vez a Benito Chaparro en el sector conocido como San Carlos¹¹³, quise conocer su opinión al respecto de la tensión política que ya cumplía más de dos años. Todavía no se había logrado un consenso comunitario, razón por la cual la representación del Pueblo Iku seguía a la deriva. Para Benito Chaparro el problema derivaba del incumplimiento de un mandato de la Ley de Origen, el de las castas. De acuerdo con Benito Chaparro, el padre creador Serankwa distribuyó la población y a cada grupo le fue asignado su espacio. En este lugar, cada pueblo debía relacionarse internamente, sin necesidad de entremezclarse con el otro. Un hombre Iku no se podía casar con una mujer kogui, la norma se debía respetar, así mismo un hombre Iku de una casta determinada no se podía casar con una mujer Iku de otra casta. Todo esto alteraría el curso del equilibrio colectivo. La división que posteriormente fue generando la desarmonía en el gobierno Iku, tuvo origen en el momento en el que los misioneros capuchinos iniciaron los matrimonios en sus internados entre hombres Ikus con mujeres de otros pueblos. Desde aquel momento el tejido del orden empezó a romperse.

Un loro no se va a ir con un tucán. Ellos no se cruzan. Un ñeque no se va a ir con un armadillo.

Y el hombre cómo que tiene que estar buscando un bunachi ¿Qué pasa? Ya empieza a afectarse

¹¹² 14 de abril del 2021

¹¹³ 26 de enero del 2024

la parte de orden. Hay Iku que viven con Kogui, y Kogui con Iku, y los wiwa con Iku. Los curas los traían y los iban matrimoniando, entonces todo eso empieza ya como a afectar, ya se empieza a desordenar (B. Chaparro, 2024b).

Los linajes no debían irrespetarse, así me indicaba también el profesor Juan Marco Chaparro en el año 2024¹¹⁴. La identificación de estas castas determinaba la función que cada grupo familiar debía cumplir en el espacio asignado, así como la retribución que cada uno le debe dar al territorio y a los lugares que lo componen. En el linaje masculino se reconocían cuatro castas: Gumaguku, Seikuku, Serankwa y Busintana. En el linaje femenino, distinguían a Gunake, esposa de Serankwa; Chikantunu, esposa de Gumaguku; y Turikuku, esposa de Busintana. Los matrimonios tenían que consolidarse en función de las primeras uniones descritas, ya que cada casta tenía una misión determinada y los mamos les asignaban las respectivas tareas. Para el Mamo Arwico todos los linajes deben velar por la protección de los templos, las kankwruas representadas en las grandes montañas:

Todos los linajes están por obedecer a esos templos. Tanto de la montaña o como las casas sagradas. Entonces no hay un código o un reglamento que diga lo de tal linaje deben ser una kankwra desprendida desde tal templo. No. Sino de acuerdo con la necesidad de manera conjunta de todos los linajes llegan a un acuerdo, para un propósito. Todo tiene que hacerle fuerza a ese querer hasta que se convierta en idea. Pero todos los linajes están para obedecer. Donde sí se puede comparar son las funciones. Por ejemplo, de tal linaje tiene tal función. Entre todo se mira de manera coordinada de dónde es el origen de ese daño, de ese problema. Y entonces si se ve que viene desde fuera, desde lo exterior, ya se define de qué linaje puede hacer ese control. Pero se investigó entre todos. Inclusive investigan cómo se debe controlar. Cuáles serían los pasos. Ya encuentran el origen. Y la solución del problema, ya automáticamente se sabe. Si son problemas que vienen desde fuera. Para el manejo del territorio y su medio ambiente. Ahora... Seyku y Gunake son los encargados de coordinar con todos los linajes, con todos los mamos y autoridades para el propósito de investigar el origen del problema y buscar la solución (Mamo Arwico, 2024).

La casta de Busintana había sido reconocida para establecer relaciones con las personas de afuera y mediar conflictos externos que pudieran afectar el territorio, mientras que el linaje de Turikuku podría resolver cualquier tipo de problema interno, algún conflicto que generara división. El cumplimiento del mandato tenía como finalidad continuar con el legado de preservar el espacio

¹¹⁴ 20 de enero del 2024

habitado y administrar los lugares en donde se concentraban las fuerzas positivas y negativas, velando por el equilibrio material y espiritual del territorio de la SNSM.

Cabría destacar que el balance territorial depende en gran medida del cumplimiento individual en torno a la realización de actividades cotidianas como se describió anteriormente con la siembra en el capítulo I y II.

A partir de la creación del mundo, a los hombres y a las mujeres les fueron asignando unos roles particulares, los cuales deben cumplirse plenamente. Las mujeres mantienen un rol fundamental en la reproducción: son las portadoras de la vida, y al interior de sus cuerpos se concibe la primera etapa de desarrollo del ser humano. Desde pequeñas las mujeres Iku son preparadas para dar la vida, tejiendo mochilas diminutas, a modo de útero, que entregan a sus hermanos y posteriormente a sus compañeros.

Como se mencionó en el capítulo II, cada mochila tiene una función: guardar el poporo, la hoja de coca, o en el caso de los mamos los materiales utilizados en los diferentes trabajos. Estas mochilas tejidas por las mujeres Iku con lana de ovejo, resguardan la propia vida del ser Iku, porque en su interior reposan los elementos principales utilizados por los hombres Ikus y en particular los mamos, los encargados de continuar saneando los lugares que conforman el territorio. Bajo este mandato, si no existiera mochila no se podría reproducir la vida social Iku, y sin la mujer la vida humana desaparecería. Un hombre no puede tejer mochila, así como sin útero, ni placenta, no puede procrear.

Figura 47.

Joven mujer Iku tejiendo su mochila



Fuente: Alidis Chaparro 2025

Para las mujeres con las que conversé, la mujer Iku siempre debe cumplir su misión, la cual comienza en la etapa de su desarrollo. Con el inicio de su ciclo menstrual, la joven alcanza su fertilidad. A partir de allí, tienen lugar una serie de trabajos dirigidos por los mamos para sanear su cuerpo, como lo hacen con los lugares del territorio. En este trabajo, los mamos acompañan el ciclo reproductivo de la mujer, desde el matrimonio, la concepción del bebé hasta el bautizo de sus hijos. El mamo es así un garante, un cuidador de la vida, del cuerpo de la mujer y su relación con el territorio que en este caso debe ser armónica. Como ya vimos en el capítulo II, el territorio se equipará al cuerpo de la mujer, y este debe ser protegido como un templo. Se debe cuidar como a una mujer embarazada, como se cuida a una madre.

Entonces, esa es la misionalidad que se debe y se tiene que preservar desde el ámbito cultural y de ámbito como madres. Mamá no significa madre biológica, sino que está facultada para desarrollar unas actividades que permitan fluir y que el manifiesto sea la armonía y el equilibrio (Mujer iku, 2024).

Como señalaba Benito Chaparro en el año 2021¹¹⁵, si las aves no han cambiado su manera de cantar y los monos mantienen sus mismos gritos, ¿por qué los Iku van a dejar de cumplir la misión dejada por sus ancestros en la Ley de Origen? Las(os) Iku deben permanecer en el espacio que les fue asignado y dejado por su padre Serankwa. Allí se encuentran todos los conocimientos, aquellos saberes que componen el ser del Iku, su esencia. Asimismo, sin territorio “no somos nada”, me expresaba Ramón Hernández¹¹⁶. Por esto, me enfatizaba que “los(as) Iku deben seguir su camino al interior del espacio que les fue asignado, no pueden caminar por el sendereo del morrocoyo¹¹⁷”, puesto que este animal muchas veces camina por la carretera por donde transitan los carros y los/las Iku no pueden tomar ese camino, ya que podrían perderse, distanciarse, alejarse indefinidamente de su territorio, de su espíritu y de su misionalidad. Es por esto, que el mamo siempre siembra el ombligo de cada Iku en el lugar donde nació, consolidando un lazo material entre la persona y su espacio. Por este motivo, en tiempos de enfermedad o muerte el mamo dirige su trabajo hacia el lugar en donde yace la placenta, con el fin de alimentar en pensamiento este lugar, donde quedó registrada la esencia de la persona. Ese es su espacio, su territorio en el que permanentemente se cumple la Ley de Origen a partir de la armonización y ofrenda a los lugares concebidos como importantes. Ese es el designio inscrito en el mandato de esta Ley: preservar el equilibrio territorial donde puedan vivir las familias y los seres vivos:

Para eso necesita un territorio, un espacio. Si uno vive en un segundo piso, ¿dónde va a guardar eso?, imposible, y si yo lo siembro en cualquier parte, pues de pronto el dueño del terreno va a venir haciendo la construcción. Para que pueda prevalecer y pueda perdurar la cultura indígena tiene que haber territorio, no va a haber un fogón, una fogata sin leña, el territorio y los indígenas siempre están. En últimas, uno escucha a los Mamos y siempre nos dicen: “eso se debe cumplir” (R. Hernández, 2021).

El punto de partida del camino del(la) Iku era, entonces, el territorio. Que es también el origen, donde se desarrollan todos los ciclos de la existencia humana, hasta el paso de la vida hacia la muerte. En este espacio se albergan todos los conocimientos y se conciben los fundamentos necesarios para la existencia; lo que no se aprende al interior del territorio, simplemente no se determina en la Ley de

¹¹⁵ 29 de abril del 2021

¹¹⁶ 28 de abril del 2021

¹¹⁷ Nombre común en América del Sur y el Caribe para diversas especies de tortugas terrestres del género *Chelonoidis* (como *Chelonoidis carbonaria* o *C. denticulata*), caracterizadas por un caparazón convexo de tonos oscuro con manchas amarillas-anaranjadas y una cabeza y patas escamadas con tonalidades rojizas o amarillentas, nativas de regiones como Colombia, Venezuela, Ecuador y Brasil. (Asociación de Academias de la Lengua Española, n.d.).

Origen. Por ende, más allá de demandar una educación, se exige una permanencia en el territorio, donde se debe cumplir la Ley dejada por el padre creador, Kaku Serankwa.

Por eso nos hablan del cómo lo externo afecta. La educación afecta de esa forma, porque va llenando la memoria de cada niño (arhuacas y Ikus), con cosas de afuera y es muy difícil sacarle esa información y darle la que es del territorio. Eso para la organización y para los padres de familia se ha convertido en un tema difícil porque el gobierno paga a los maestros, establece unos currículos que tiene que enseñar eso. Aunque esté un profesor Iku, dentro de una escuela arhuaca, existe esa imposición de manera directa, y como nosotros no somos los que le pagamos la mensualidad a un docente, pues nos tendrá que aguantarnos o esperarnos. Algo hay que aprender. Y por eso mismo, muchos padres y madres de familia se creen inferiores, o incapaces. Consideran que el hijo sabe más que él, más que ella, y es un error, porque, él y ella tienen un conocimiento del cómo vivir, cómo llevar un proceso de cumplimiento. Y no imparte ese conocimiento, esa capacidad a su hijo, sino que los manda a una escuela para que aprendan cosas que no son del territorio (R. Hernández, 2021).

Ramon Hernandez¹¹⁸ me insistía junto al Mamo Juan en el Kaduku Bunkuanke¹¹⁹, en la importante misión que les habían dejado para conservar el equilibrio, el orden territorial. Este reconocimiento, además de aprenderse y transmitirse al interior del territorio, se podría percibir a partir de la preservación de todo lo existente, del cuidado de la vida por más diminuta que fuese. Por esto, se debían recuperar toda clase de semillas nativas: frijoles, maíz, calabazas, utilizadas para llevar a cabo los trabajos tradicionales de inicio de la siembra, o empleadas para guardar la placenta de un niño o una niña. Cada elemento en este caso soporta la continuidad de la existencia del Iku en el plano terrenal, la escasez de algún material interrumpiría el buen desarrollo de una armonización-saneamiento o la ofrenda pago a un lugar concebido como de importancia para las(os) Iku. En este mismo sentido, la afectación o daño a uno de estos lugares podría en este caso alterar los principios instaurados por Serankwa los cuales como empezaba a comprender giraban en torno al balance de las fuerzas negativas y positivas, distribuidas a lo largo del territorio Iku. Debido a esto, cada lugar necesitaba ese alimento, ese tributo para poder continuar con la misma fuerza.

¹¹⁸ 23 de enero del 2024

¹¹⁹ En este Kaduku como ya se describió en el capítulo II se pueden consultar todos los aspectos relacionados con el territorio.

En este mismo sentido, Benito Chaparro, me compartió una historia¹²⁰ relacionada con el origen del orden terrenal. En Tirmaka, lugar donde surgieron todo tipo de especies, Serankwa quiso darles un orden y, al mismo tiempo, establecer una norma: la Ley de Origen.

En el proceso de creación de todo lo existente, se fueron identificando dos movimientos: el izquierdo y el derecho. Posteriormente se levantaron las casas o lo templos, lugares designados para contener esas fuerzas. El creador de todo, y el conocimiento fue entregado a los Iku, quienes lo fueron estructurando poco a poco. Esa estructura, con cada uno de sus puntos, quedó plasmada en las reglas que se deben acatar. El mamo Gregorio Izquierdo¹²¹, recalca que nadie puede crear un espacio que ya existe; por eso, el deber es administrarlo, algo que Benito Chaparro traducía en lenguaje orgánico: las(os) Iku debían alimentar estos puntos, “las madres y padres necesitan alimentarse, por esto debemos darles *ayn* y cal”.

Ahora bien: las tareas no son designadas por el hombre, sino por Serankwa. En el caso de la siembra, se deben atender los movimientos del padre sol, *Kaku Bunkwakukwi* y la madre luna *Tima Saku*. Para el año 2024 todo dio inicio el 20 de enero, día en el que se celebraba el año nuevo Iku. En febrero se solicitaría el primer permiso para la siembra, a través de un trabajo dirigido por los mamos para alistar el terreno y preservar las semillas. Siguiendo el curso de las fases lunares se procede a sembrar, esta actividad se realiza generalmente en el mes de marzo. Desde el principio se conciben una serie de trabajos liderados por los mamos en donde toda la comunidad debe asistir. En la última etapa, reconocida por ser la de la cosecha, esos cultivos son bautizados, debido a que cada alimento, al tener un padre y una madre, deben ser presentados a sus dueños: la brisa, el temblor, los animales.

¹²⁰ 21 de junio del 2024.

¹²¹ 28 de enero del 2024.

Figura 48.

Trabajo tradicional comunitario para bautizar la cosecha



Fuente: Yekun Chaparro 2025

La comunidad debe realizar el bautizo de los alimentos porque esa es su misión. Si no se bautiza la cosecha, nadie puede comer lo producido en la siembra, el alimento no tendría la suficiente fuerza, ya que los padres y madres al no conocer su existencia, no le darían su permiso para ser consumido. El profesor Juan Marcos Chaparro ilustró este precepto a través de una historia en la cual *Dugunavi* (padre de la cestería y de los alimentos) al no poder convertirse en sol por no cumplir los mandatos, cayó en la tierra. Allí intentó sembrar las semillas sin bautizarlas, factor que desencadenó la furia del padre trueno, quien sembró enteramente en una laguna. Al no cumplir el mandato, Dugunavi terminó viviendo en el fondo del agua:

Dugunavi quiso convertirse en un astro como el sol, para dar luz desde arriba, no había cumplido unas reglas. Tenía que pasar esa prueba. Y no la pasó. Entonces, lo que hizo fue caerse. Y cuando cae en una tierra fértil, y encontró una semilla, y es que lo plantó. Como quiso ser astro, encontró un cesto, un objeto, en forma de cesto. Entonces, cogió un bejuco, lo imitó, pero sin ninguna orientación de mamo. Fue sorprendido por serpientes. Desde ahí que se aprende, no hay que ser lo mismo que Dugunavi. Como sembró, existía auyama, maíz,

toda clase de comida. Cuando iba a revisar su finca, todas las veces se notaba que habían cosechado. Y él guapo, porque él fue el que sudó, trabajó. ¿Por qué sucedió eso? ¿Quién recogía eso? El trueno. Porque llegó primero ahí. No le pidieron permiso y van a cultivar en mi tierra. Y no me van a pedir permiso ni nada. Sin bautizo y todo. ¿Cómo? Él sí tenía derecho. Entonces, fue dominado por el padre trueno. Dugunavi, como padre de los alimentos y la cestería, quedó internado en una laguna (J. M. Chaparro, 2024).

Es así como en Jimain realizan los trabajos tradicionales con los alimentos cada año. También en esta medida las(os) Iku deben respetar cada uno de los horarios para alimentarse, teniendo como referente los movimientos del sol. Cuando este sale hay que desayunar, a medio día se come y cuando se oculta se cena. La mayoría de los trabajos orientados por los mamos se hacen antes de desayunar, el momento en el que el sol aún no ha salido y se mantiene el ambiente entre claro y oscuro.

El cumplimiento de estos horarios también se percibe como una regla obligatoria en la transmisión de los conocimientos. El profesor Juan Marcos Chaparro me indicaba como a partir de los diferentes movimientos del sol, se sabe cuál es la sintonía de las fuerzas positivas (*duna*) y negativas (*gunssina*). Bajo este entendimiento, las actividades agrícolas y de enseñanza se podrían realizar en el modo *duna*, desde la medianoche a las seis de la mañana y de ahí hasta el mediodía. En esta franja de tiempo, lo *duna* (positivo) permite llevar a buen término cada una de las actividades planeadas sobre todo si la persona va a sembrar o transmitir cualquier tipo de conocimiento. Por otro lado, el *gunssina* (negativo) permanece desde el medio día hasta la media noche, razón por lo cual no es recomendable realizar ninguna actividad. También los trabajos orientados por los mamos se desarrollan en la madrugada y, en ciertos casos, por la noche. Por ejemplo, en el mes de enero del 2024 el intenso verano provocó un sin número de incendios en la zona, extendidos por los fuertes vientos. En aquel momento, el trabajo realizado por el mamo Gregorio Izquierdo para apagar desde el Kaduku esta conflagración, inició en las horas de la noche. Antes de convocar a las personas que se reunirían en aquel espacio, el mamo Gregorio Izquierdo mandó a recoger en las horas de la mañana y la tarde una serie de *materiales* como las alas de un buitre. El objetivo era reducir la fuerza negativa (*gunssina*) intentándola equilibrar con la positiva (*duna*) justamente en la noche. Aquel trabajo duró dos días continuos.

En cuanto a las fases de la luna, el profesor Juan Marcos Chaparro me indicaba como sus colores también denotaban un tránsito de fuerzas: de lo *duna* (positivo) al *gunssina* (negativo) y viceversa. La luna nueva se mide con el color blanco, que es positivo; la luna creciente con el color amarillo, todavía positivo y la luna llena con los colores rojo y negro, donde ya se encuentra lo negativo.

Estos colores fueron dados a partir de la historia, descrita en el capítulo II, relacionada con el origen de las tierras, la cual se articula con los ciclos de la vida de un ser humano. La tierra blanca fue el origen; el color blanco es percibido entonces como la etapa del nacimiento. Allí, atendiendo la norma inscrita en la Ley de origen, las(os) Iku deben comer alimentos blancos como el maíz blanco. La segunda tierra fue la amarilla, donde se concibe el desarrollo, la reproducción, la siembra y se comen alimentos amarillos: el maíz amarillo, la ahuyama, la batata. La tercera es la tierra roja, que pasa a la negra, el tránsito de adulto mayor a la muerte, donde el cuerpo vuelve a ser semilla en la tierra negra.

En Jimain, los trabajos orientados por los mamos respecto a la siembra se realizan dos veces al año, pero la dieta que correlaciona colores y alimentos, la dieta blanca y amarilla, solamente es cumplida por los mamos y algunos mayores. Sin embargo, observé que tanto jóvenes como adultos cumplen rigurosamente estos preceptos cuando se realiza algún trabajo orientado por el mamo. Fuera de estos momentos, la alimentación cotidiana incluye proteína animal (res, cerdo, pollo y pescado), verduras provenientes de la huerta o adquiridas en los mercados locales, así como alimentos procesados y un consumo excesivo de bebidas gaseosas, especialmente Coca-Cola.

Martín Hernández¹²² reiteraba la responsabilidad que se había otorgado a los pobladores de Jimain para preservar todo tipo de vida: animal, vegetal y mineral y importancia que tenía Jimain para los mamos y el pueblo Iku en su totalidad: Jimain era, en primer lugar, un dispensario de materiales utilizados en los trabajos de los mamos para alimentar a los Padres y Madres de todo el territorio; en segundo lugar, se establecía como la puerta o talanquera del territorio; y en tercer lugar, se anteponía como aquella bisagra que permitía conectar la vida con la muerte.

Si bien en la consulta de los manos, Jimain no podía ser habitado debido a los factores descritos anteriormente, tuvo que ser poblado para protegerlo de futuras invasiones o apropiaciones por la fuerza en el marco del conflicto armado. Ante esto, y de acuerdo con las orientaciones de los mamos, se identificaron aquellos espacios en los cuales podría habitar la población. Es por esto que cada persona en Jimain, al conocer este trasfondo, sigue cumpliendo la directriz de cuidar cada lugar concebido como importante, respetando la vida de todos los seres vivos, así algunos de ellos les hayan ocasionado dolencias, como las serpientes por sus picaduras, y los jaguares, causantes de muertes de ovejas y burros. Al parecer de Martín Hernández, los padres y madres creadoras habían convocado a los habitantes de Jimain para seguir cuidando y preservando este sitio sagrado, en el que deben existir todos los elementos por más diminutos que parezcan. Las(os) guardianas(es) de Jimain deben seguir

¹²² 22 de enero del 2024

velando por la protección de todos los seres, desde un insecto hasta la fauna más inconmensurable. Por todo esto, el pueblo Iku en cabeza de sus líderes políticos intenta recuperar más sitios como estos, a través de las compras con recursos privados o estatales.

Distintos testimonios de Jimain corroboraban permanentemente que la misión era la de seguir cumpliendo la Ley de Origen a partir de la recuperación de tierras, para activar nuevos lugares y preservar la vida, y continuar equilibrando las dos grandes fuerzas: la negativa y la positiva. Los(as) Iku deben seguir cuidando el corazón del planeta: la SNSM. Así me lo indicaba Mamo Arwico¹²³, quien me decía que la misión se centraba en prevenir que el corazón se enfermara, por esto los mamos debían estar ofrendando permanentemente, pagando ese *impuesto* por el aire que respiramos o el agua que tomamos. Lo que les corresponde es seguir protegiendo los lugares que desde esta perspectiva le dan fuerza a este corazón concebido como el centro del mundo.

Al corazón no se le puede hacer daño, no se puede afectar porque si se afecta al corazón nos morimos todos. Ese corazón que es tan pequeño, pero tiene mando, allí reposa el alma, allí reposa la vida, es el centro de la existencia del mundo. Entonces vamos a entender desde esa mirada que el corazón es intocable, no se puede enfermar al corazón debe de protegerse (Mamo Arwico, 2024).

La única forma de preservar el ciclo de la vida humana y el corazón del territorio giraba en torno a la salvaguarda de cada una de las especies animales, vegetales y minerales que habitan en la SNSM. Así mismo lo había descrito Ramon Hernandez la primera vez que nos sentamos a conversar¹²⁴. Para él, la misión central del(la) Iku se concebía en función de la protección de la vida de cada uno de estos organismos y elementos de la naturaleza. El fundamento se enraizaba en un principio reconocido por las(los) Ikus: antes de convertirse en seres humanos, fueron minerales, vegetales y animales. Estas especies habían sido sus ancestros, sus padres y madres creadoras, quienes a partir de esta historia les dejaron su lugar para vivir, a través de una serie de códigos. Es por esto que uno de los pilares del cumplimiento de la Ley de Origen recae en el respeto por esas vidas y elementos del subsuelo. Para Ramón Hernandez, las(os) Ikus deben aprender a convivir con su entorno, respetando cada uno de los espacios asignados para cada uno. El insistía en la que es un elemento central de la cosmología Iku: cada ser y elemento, al tener un origen, también tienen un padre y una madre, al cual las(os) Iku, bajo la dirección de los manos, deben seguir ofrendando, retribuyendo.

¹²³ 23 de febrero del 2024

¹²⁴ 28 de abril del 2021

Todo esto con el objetivo de preservar esta convivencia y relacionamiento entre los humanos, animales, vegetales y minerales.

Desorden corporal y social: Enfermedad y afectaciones en el territorio. El Mamo Gregorio Izquierdo subrayaba¹²⁵ su tarea de velar por que las aguas siguieran corriendo y el oxígeno distribuyéndose por el resto del mundo; el corazón no podría existir sin el agua, la cual tiene un movimiento constante, al igual que el oxígeno que lo hace funcionar. Los cuatro pueblos de la SNSM, koguis, wiwas, Iku y kankuamos, fueron encargados de administrar y controlar el funcionamiento equilibrado de cada uno de los órganos que componían este territorio. Al ser las(os) guardianes de la SNSM, debían velar por preservar cada uno de los lugares de importancia, donde se encuentran las madres y padres de todos los seres vivos y los elementos naturales: fuego, agua, oxígeno, hidrocarburos y minerales. De ahí la necesidad de seguir retribuyendo y saneando cada uno de estos lugares, para evitar que alguno de estos seres dejase de existir en el mundo tangible. Si la madre del fuego llegase a desaparecer, la oscuridad reinaría. En caso contrario, si la madre del agua pereciera, se desatarían las grandes sequías, la tierra se calentaría. Por el uso del agua, del oxígeno, del fuego, los seres humanos debemos pagar y son los mamos quienes con sus consultas y trabajos dan los alimentos a estos seres para prevenir las pestes o catástrofes naturales: huracanes, terremotos, etc. Esta es su misión principal, la cual no solamente se les asignó para conservar el equilibrio de la SNSM sino el de toda la humanidad.

Todos hemos venido a este mundo terrestre junto con el cosmos a cumplir una misión, no es de disfrutar de todo lo que existe de manera folclórica, sino tampoco es de la explotación con la producción para llenar los mercados, para darnos lujos, sino la producción está que se hace tomada en un lapso de tiempo muy corto, muy miniatura, sostenimiento nada más del núcleo familiar. Es así como ninguno puede pensar crear un espacio semejante a lo que se tiene, es administrar, es proteger, obviamente cumpliendo con esas tareas para entender la estructura del mundo. Se dice que Dios es creador de todo, de un todo. De acuerdo con nuestro alcance de dimensionar esa creación del mundo, es que nos entregan el conocimiento, pero el conocimiento en la cultura Iku no se creó como cuando una gallina va a poner huevo se echó y puso el huevo y ya no, acá fue se fue haciendo poco a poco de acuerdo con las necesidades. De acuerdo a lo que se necesite se fue estructurando poco a poco, como cuando se teje una mochila, primero se hace el nudo, luego se le da crecido, ahí viene en las paredes cilíndrica luego viene el bordado luego viene la hechura de la gasa ya se hace independiente después se

¹²⁵ 24 de febrero del 2024

articula allí y cuando ya está pegada es cuando dice la mochila está terminada y está ya para su uso (G. Izquierdo , 2024).

Para mamo Miguel Torres¹²⁶, la enfermedad era producida por el daño ocasionado al territorio. Si un lugar importante había sido vulnerado, dañado, este sitio dejaría de funcionar, razón por la cual dejaría de cumplir su función en el sistema orgánico del territorio. Tomando el cuerpo humano como referente, éste comenzaría a fallar, ya que uno de sus órganos vitales dejaría de funcionar, el corazón no estaría bombeando y distribuyendo la sangre como antes. Desde este momento, se evidencia un rompimiento, una enfermedad. Por esto se deben atender los anuncios de los mensajeros, conocidos con el nombre de semaneros, que se manifiestan a través de las brisas, las tormentas, los rayos o los temblores. Es así como la madre expresa su dolencia o enfermedad para solicitar un tratamiento, una curación, un saneamiento espiritual.

Antes no había enfermedad, pero según este Mamo, cuando la puerta de la muerte se cerró, esa misma que se encuentra localizada en la montaña Tenugungurwa, la enfermedad se hizo presente en el plano terrenal. Todo esto sucedió por el incumplimiento de un ser. Anteriormente, los vivientes podían transitar de la vida hacia la muerte a través de ese portal, y si presentaban alguna dolencia o problema podrían estar allí hasta recuperarse y retornar al mundo físico. No obstante, un ser malvado quiso poner fin a esa regla y selló aquella puerta con el fin de que los muertos no pudieran regresar a la vida; al hacerlo ya no pudo retornar más, se quedó para siempre en el mundo de los difuntos. Esta historia, la volví a escuchar en boca de Benito Chaparro y Martín Hernández¹²⁷, quienes afirmaban que la enfermedad no existía, esta fue el producto de un negocio que se hizo con la muerte al clausurar su salida hacia el mundo tangible. Desde este momento la enfermedad fue conocida. Esta visión se articulaba con la proliferación de las afecciones y la falta de saneamiento a los lugares de importancia para las(os) Iku.

En una ocasión, cuando fui invitado a una misión médica por una Autoridad Iku a la comunidad de Yeurwa, el 27 de noviembre del 2019, pude escuchar algunas de las causas que podrían agudizar cualquier tipo de enfermedad. En este caso, cuando nos dirigimos hacia la comunidad recogimos a la enfermera y a la nutricionista. Durante el trayecto hacia el casco urbano del municipio de Pueblo Bello, me informaron que en el territorio se había presentado un brote de sarampión, y que se estaba desarrollando una campaña de vacunación. Sin embargo, existía resistencia por parte de algunas personas y autoridades, entre ellas la de los mamos, que se negaban a vacunarse.

¹²⁶ 25 de enero del 2024

¹²⁷ 24 de junio del 2024

Al llegar a Yeurwa e iniciar la reunión, se socializó esta problemática haciendo mención a la situación de rechazo a la vacuna promovida por los más ligados a la tradición. Fue entonces cuando la Autoridad Iku dijo: “Tenemos que estar vacunados para andar libremente por el territorio”.

Sus palabras me hicieron recordar un momento de mi trabajo con la organización Iku en el año 2016, cuando participé en la caracterización territorial. En aquella ocasión, al elaborar el mapa de afectaciones territoriales, la cartografía social mostraba una multiplicidad de puntos que marcaban hechos de violencia armada. Recuerdo que, en aquel momento, expresé públicamente: “Parece que el territorio tuviera sarampión”. Era 2016, y no imaginaba que años después ese paralelismo se materializaría, a pesar de que, según el Ministerio de Salud, el brote de sarampión había desaparecido.

En aquel intercambio también se mencionaron otras enfermedades, como el cáncer y la diabetes, que antes no se registraban en la comunidad. Se señaló que estos problemas de salud se relacionan con el abandono de la alimentación tradicional, sustituida por productos con altos niveles de conservantes. La reflexión giró entonces en torno al papel de la mujer como formadora de nuevas generaciones, un rol que la ubica como garante de la transmisión cultural, la preservación de la tradición y el cuidado de la alimentación. Se insistió en que este cuidado debería volver a centrarse en las prácticas alimentarias tradicionales, entendidas como un eje vital para la salud y el equilibrio del territorio.

Así fui comprendiendo la fuerza que tenía el mensaje relacionado con la preservación del territorio. Cualquier afectación al disminuir o eliminar alguna especie o alimento propicia el desequilibrio a nivel territorial, comunitario, familiar e individual. Así me lo afirmaba Benito Chaparro¹²⁸, quien me aseguraba que “el territorio debe tenerlo todo; si algo falta, el desequilibrio se hace visible”. Entre las enseñanzas que le compartían los mamos estaba la de no matar las culebras. Para ellos, al habitar un lugar es necesario convivir con todos los seres vivos. Incluso la culebra que pica y mata no debe ser expulsada: su presencia indica que está cobrando una deuda, y esa deuda debe pagarse. El mayor Benito Chaparro, buscando que comprendiera mejor esta idea, comenzó a relatar pasajes de la historia del origen:

Me contó como antes del amanecer, los pájaros y los árboles eran como los humanos. Cada animal tenía un rol o estaba en proceso de ser instruido, pero algunos no cumplían con lo esperado. En ese entramado, el territorio aparece como un todo indivisible: la vegetación, los animales, el agua, las montañas, todo forma parte de una misma red de vida. “El hombre sin territorio no puede existir”,

¹²⁸ 20 de enero del 2024

afirmaba el mamo, recordando que la Ley de Origen establece que solo el Iku puede hablar de su propia cultura, “ El territorio tiene que tener todo, entonces si uno ya empieza a deteriorarlo, pues viene ya el desequilibrio” (B. Chaparro, 2024b).

En la misma sintonía, recuerdo como Ramon Hernandez¹²⁹ relacionaba el desequilibrio con los daños de los lugares importantes, esto sumado con el desconocimiento de la relevancia y función que tienen estos lugares en torno al equilibrio del planeta tierra. En este sentido, me indicaba como las personas que no formaban parte de la comunidad, los *bunachis*, compraban las tierras y construían sus casas en cualquier sitio, sin tener conocimiento de los puntos o fuerzas en donde edificaban sus asentamientos. Por ejemplo, al construir en una zona en donde emana la fuerza positiva, podrían estar bloqueando la salida de esta energía, utilizada en muchos de los casos para curar dolencias. De la misma manera, controlaban los espacios concebidos para sanar cualquier tipo de enfermedad.

A partir de estas situaciones se ponía en evidencia el comienzo de las epidemias, seguía Ramón Hernández. La proliferación de todo tipo de enfermedades tenía como causa directa el daño de estos sitios, debido al desconocimiento de la importancia y fundamento de cada lugar, el cual se encuentra en el territorio para cumplir un objetivo y desarrollar una función determinada. Por este motivo, las(os) Iku se han mantenido en una consulta permanente en cabeza de sus mamos para seguir interpretando estos mensajes inscritos al interior de su territorio con el fin de seguir dando continuidad a este sistema del orden *natural*.

Por lo menos, el sitio sagrado en aguas termales que está allá en Ciénaga. Dicen los mamos que, así como nosotros estamos inscritos en el sistema de salud pública o privada, a los animales desde su creación les fue asignado ese patrimonio, el oso cuando le cae digamos cualquier epidemia en la piel, se dirigía allá y se pegaba un baño en agua termal, en agua tibia. Las ñeques, los saínos, las iguanas. Vino una persona, privatizó eso. Ahora, vale 20.000 pesos por persona para venirse a pegar un baño. Si eso está sobre una tierra donde todo es de todos y viene una persona y privatiza eso, entonces ya comienza a verse animales enfermos, los monos muriéndose, las iguanas con enfermedades. Primero los animales y luego se manifiesta en el cuerpo físico de las personas, por eso mismo, cuando nosotros hablamos de recuperación de espacios, de importancia cultural, es que quitemos esa norma, esas cosas impuestas (R. Hernández, 2021).

¹²⁹ 28 de abril del 2021

El “territorio ya está enfermo”, me reiteraba el Mamo Gregorio Izquierdo; los males se habían manifestado en forma de grandes catástrofes naturales: terremotos, tormentas, etc. La desaparición de una laguna, por ejemplo, era una evidencia de enfermedad. Esto lo vimos en la parte más alta de la montaña Tenugungurwa en el año 2016 cuando acompañé el proceso de la caracterización de afectaciones territoriales y en Marikuku la primera vez que ingresé al sitio con Ramón Hernández en el año 2021. En ese momento, el Mamo Gregorio Izquierdo me expresaba su preocupación por que la madre se estaba quedando sin sangre y la enfermedad se manifiesta de forma directa. Por este motivo, me indicaba que se debían concretar las acciones para devolver estos espacios sagrados y continuar ampliando el territorio. Porque “si el territorio se encuentra sano, nosotros mantendremos una vida saludable”. El Mamo Gregorio Izquierdo me alertaba para que evitáramos que el territorio continuara enfermándose, esta vez de cáncer. “Esta enfermedad, siempre revienta” me decía, “lo hemos visto en el cuerpo humano”. “En el territorio este mal emerge en todos los puntos: donde sale el aire, la brisa y el calor. Las erupciones de los volcanes evidencian el mal, la ceniza y la lava ratifica que el cáncer comenzó a hacer metástasis”.

La pandemia mundial generada por la expansión del *SARS-Cov-2* (COVID 19) durante los años 2020 y 2021 es una muestra del descuido hacia todos los elementos que conforman la vida. Así me lo recalcó el Mamo Gilberto Izquierdo a quien visité en su hogar en el año 2025¹³⁰. Para el mamo la enfermedad se había desatado en el planeta porque no se estaban realizando las respectivas ofrendas-pagamentos por la extracción de los elementos naturales. Este hecho, como ya me habían indicado otros manos, contribuía a agudizar el desequilibrio territorial y poblacional. La paz y la armonía, decía, sólo se alcanzan respetando el territorio, no extrayendo sin medida sus componentes. “Existe una deuda”, insistió. Luego de esto me dijo “al mundo terrenal lo aqueja el *Pinna Juna Wichamu*” que tradujo en castellano como “toda clase de enfermedades”.

Les puedo explicar que la enfermedad que padecemos se debe a una sencilla razón: el descuido territorial. El territorio tiene muchos elementos minerales y el mal cuidado de esos elementos minerales es lo que produce la enfermedad, cualquier tipo de enfermedad que nosotros podamos conocer. Recordemos que la pandemia fue un momento crítico y todo el mundo conocimos que fue una gripa que arrasó con muchas poblaciones en diferentes países y continentes. Y de eso puedo resumir diciéndoles que hicimos una consulta. Varios mamos mayores consultamos del motivo, del porqué de esa enfermedad, del porqué de esa pandemia.

¹³⁰ 5 de julio del 2025

Hicimos la consulta en una Kankwrua en Nabusímaque donde todos los mamos mayores se reunieron . Lo primero que se le dijo fue que tocaba hacerle un buen pago a la madre tierra por la extracción del petróleo, por la extracción del oro, níquel, mejor dicho todos los minerales que hay en la tierra, la represa del agua, la extracción de carbón, la extracción de muchas minas, de pronto de los arroyos, arena, gravilla, demolición de roca, todas las afectaciones territoriales que hoy se puede considerar como derecho territorial. Hubo afectación territorial y mucho tiempo ha habido esa afectación territorial, con extracción de minerales en el agua, extracción de minerales, y así mismo las grandes afectaciones de tala, bosque y quema. Todo eso es lo que estaba pidiendo una reparación. La misma madre estaba pidiendo una reparación por los grandes daños. Y la única manera de compensarse un poco la misma madre naturaleza era, bueno, se encarga de cobrar ellos mismos como la pequeña reparación. Entonces por eso hubo esa mortandad. Y eso mientras no se deje de hacer ese descuido afectando el territorio, mientras no se deje de sacar la minería, todo ese tema, en un momento dado vuelve y se va a repetir la sesión. Ya no va a ser gripe, puede ser otra cosa, siempre va a haber. Entonces, cuando hablan de ese acontecimiento, muchas veces se propaga una guerra, un conflicto, digamos, un conflicto interno, un golpe de estado y hay mucha mortandad. También es un cobro por cierta reparación que pide la misma naturaleza. La única manera de garantizar la paz y la tranquilidad es que cuando comience a protegerse el territorio sin esa extracción de minería, sin esa extracción de todo lo que le pertenece a la madre tierra. Y de hecho hay muchas huaquearías, muchas veces se llevan tinacas, tumas, que en el territorio es sagrado, es algo intocable, eso hace parte del elemento territorial y muchas veces al haber esas excavaciones, esas huaquearías, son elementos que se sustraen de la tierra y es lo que hace que la misma madre naturaleza pues pregunta, bueno, ¿qué me van a dar a cambio? Y como no le da mona, entonces ella misma se encarga de hacer el reclamo y ahí es donde se ve la muerte, los problemas. Entonces es un cúmulo de deudas, una acumulación de deudas es la que hace que la humanidad no tenga la paz. Nuestra propia deuda es la que nos enferma, ¿nuestra propia deuda con qué? Pero con la misma Madre Tierra, es la que nos enferma. Entonces para estar al día con la Madre Tierra pues hay que sentarse en el caduco y hacer ese tipo de pago, ese tipo de saneamiento, para reparar todas las deudas acumuladas es lo que acaba de expresar el mamo (Izquierdo Gilberto, 2025).

En el mismo sentido Carmen Julia Chaparro me había indicado¹³¹ que el *Wichamu* (enfermedad) era causado por el desequilibrio territorial. Para ella, ciertos puntos que fueron afectados al ser consultados debían ser reparados por el ser humano, quien, también redundó, fue creado por Serankwa para realizar estas actividades. Si bien las plantas y los animales existieron antes del amanecer, estos seres no tenían un raciocinio que les permitiera preservar su hábitat, razón por la cual Serankwa creó a su semejante.

Ese semejante tenía la responsabilidad de cumplir la ley, realizando las mortuorias de las plantas y de los animales. A partir de ellas(os) nacieron diversos grupos, considerados entre sí como hermanos, quienes debían cumplir las normas dejadas por los padres y madres ancestrales. Desde esta visión, si los humanos incumplen su misión, el *Wichamu* (enfermedad) se va a manifestar al interior del territorio y este se verá reflejado directamente en el cuerpo humano. Un cambio intempestivo de clima por ejemplo debe ser consultado de inmediato por los mamos, porque allí ya se encuentra esparciéndose la enfermedad, la cual afecta la tierra, las aguas y a cada una de las personas a quienes les llega el mal de diferente manera. Cuando Carmen Julia Chaparro culminó su explicación, el profesor Juan Marcos Chaparro tomó la palabra argumentando que, en este caso, las personas debían permanecer en su territorio, no debían alejarse, ni distanciarse, porque al olvidar su territorio, cada uno de los lugares también serían desamparados. El profesor describía así el fenómeno por el cual algunas personas, en su mayoría jóvenes, habían abandonado la comunidad de Jimain, en búsqueda de oportunidades laborales u ofertas educativas. Al distanciarse del territorio, no hay forma de cumplir con el mandato asignado de cuidar cada uno de los lugares u órganos que componen el cuerpo territorial. Juan Marcos Chaparro, afirmaba que para ser libres hay que cumplir, si las(os) Iku abandonan el territorio no continuarían depositando esas cargas positivas y negativas en los diferentes lugares, estarían dejándolos de alimentar. Sin este sustento, aquellos nutrientes contenidos en un *aburú* dejarían de ser cedidos en aquel trabajo liderado por el mamo, quien con estos elementos se encarga de alimentar a cada uno de los padres y madres que custodian cada especie animal, vegetal y mineral. Al dejar de cumplir con estas actividades, aquellos seres que vigilan y cuidan a los humanos, al no contar con ese alimento, comenzarían a debilitarse, se expandiría el *Wichamu* (enfermedad).

Para estar libre uno tiene que estar sujetado a esa normatividad, y el temor es eso, de los jóvenes. Yo sujetarme a la parte tradicional no quiero, yo mejor me alejo, me voy, y siempre va a ser llamado por la madre naturaleza, por su placenta, siempre va a ser llamado por sus

¹³¹ 18 de enero del 2024

raíces, las raíces las tenemos acá, entonces se fue para Venezuela y empieza a enfermarse, y le toca recurrir acá otra vez para coger la energía. Si vino a este mundo para servir a la sociedad, para sanear los daños que los demás hacen, los animales hacen, los fenómenos naturales hacen, vino para saldar eso, entonces, ¿será que en Venezuela está saldando eso? ¿Con qué mamo? ¿Cómo lo está haciendo? Si vivió 10 años, son 10 años de recarga que estuvo allá y ahí sí ya no se va a sentar 3, 4 días a hacer las cargas, sino ya va a ser meses hasta reencontrarse. Me explicaban que en un chiquero el cerdo puede estar llorando, pero si esos cerdos llegan a volarse de ese chiquero y llegan a la cocina donde están las cosas que a ellos les gustan: la ahuyama, la caña, la yuca, está todo cocido adentro, empiezan, a molestar ahí en la puerta hasta que no les den alguno de estos alimentos, no se van del sitio. Cerdo no moleste, no interrumpa, ¿qué toca? Darle lo que necesita. Así es cuando nosotros no entregamos las cargas que recibimos, las toneladas de guineo que uno se come, no lo entrega a quien corresponde, entonces la enfermedad siempre va a estar ahí, como los cerditos ahí llorando, uno se siente molesto, empieza a soñar feo, y siente desespero en la casa, quiere salirse de la casa, quiere estar en otra parte. Pero ¿por qué se siente así de mal? ¿Por qué quiere abandonar? Y considera que fuera de tu casa va a estar mejor que y es porque existe esa deuda (J.M Chaparro, 2024).

Ahora bien: el incumplimiento afecta también a los Mamos. Según Ramón Hernández¹³² los Mamos pueden llegar a cometer errores y toda la culpa recae en ellos directamente. Al ser figuras públicas, y mantener el estatus de autoridad espiritual, no reciben un salario o una contraprestación por su trabajo. En el imaginario comunitario, se entiende que los Mamos están dispuestos para servir a la comunidad, proteger el territorio con su vida sin recibir nada a cambio. Nadie puede ponerle un valor a su trabajo, debido a que en el marco del cumplimiento de la Ley de Origen no cobran en dinero su labor. Sin embargo, actualmente las personas, al honrar su conocimiento y valorar el tiempo y el procedimiento realizado, le reconocen algunos recursos. Así mismo, les llevan los alimentos que pueden comer o algunos materiales que pueden ser utilizados en posteriores trabajos. En ciertos casos, se ha podido identificar como algunos mamos al comenzar a ver que esto genera una rentabilidad, cobran por el trabajo realizado. Si bien no es una práctica normalizada, la proliferación de personas externas quienes acuden a la comunidad en búsqueda de una protección o alivio de una dolencia sentimental o física, han extendido la práctica de remunerar con dinero a los Mamos. Para Ramón Hernández, los Mamos que ponen precio a su trabajo comienzan a perder sus conocimientos, la

¹³² 28 de abril del 2021

naturaleza les quita su sabiduría, “por eso los verdaderos mamos no te van a decir vale tanto el tratamiento, porque no está establecido en la ley de origen de los mandatos” (Hernández Ramón, 2021).

En el mundo Iku actual son muy pocos los mamos que siguen llevando una estricta disciplina para cumplir los mandatos de la Ley de Origen. En cambio, según Ramón Hernández, algunos mamos en vez de consultar y realizar su trabajo tradicional hacen *magia*, pero estos se pierden en la mitad del camino. La enfermedad los carcome, el desequilibrio mental los lleva a depender del licor y en determinadas ocasiones se vuelven mujeriegos. Con la infidelidad, están abriendo una puerta a las fuerzas negativas. Este fenómeno se concibe como uno de los hechos que más pone en peligro el territorio; Ramón Hernández me explicaba como si antes del matrimonio la mujer o el hombre tuvieron otras(os) parejas, debían confesárselo al Mamo que las(os) casaría, para que a partir de este trabajo pudieran ponerle un cerco a su nueva relación amparada por el reconocimiento del territorio. En esta medida cuando se incumple el matrimonio, se rompe esta barrera de protección, y al fragmentarse, por ahí mismo puede empezar a entrar el mal, la enfermedad el desequilibrio que viene de afuera. En palabras de Ramón, al otro lado del cerco están los depredadores: los felinos y reptiles. Así, según el mismo interlocutor, uno de los males que ha ingresado de manera directa en el territorio tiene que ver con las prácticas sexuales, que generan todo tipo de desórdenes territoriales: los turistas copulan en los ríos, en el mar, en las playas, en los sitios de importancia cultural; en esos lugares prohibidos, “las personas tienen sexo en distintas posiciones”; a raíz de esto, el territorio se ve afectado por las espinas producidas por los actos sexuales en lugares de importancia cultural, lo que ha venido aislando el agua y reduciendo las lluvias. Por este motivo, recordaba como cada año, las autoridades de los cuatro pueblos de la SNSM (koguis, Ikus, wiwas y kankuamos) obligan a las entidades encargadas a cerrar el Parque Nacional Tayrona¹³³ por tres meses. En este tiempo los mamos se encargan de limpiar estas fuerzas negativas representadas en las espinas mencionadas por Ramón Hernández.

Como me lo mencionaba La enfermedad siempre ha existido, tal como explica el Mamo Gregorio Izquierdo¹³⁴, antes yacía en la oscuridad, pero se mantenía por el equilibrio, el control mantenido por el cumplimiento de la Ley de. Por este motivo, debemos empezar por pensar bien, en positivo. Según él, los pensamientos tienen fuerza: si se piensa bien, el resultado será bueno; si se

¹³³ El **Parque Nacional Natural Tayrona** es un área protegida de gran diversidad ecológica y riqueza cultural indígena, ubicada en la región Caribe de Colombia, en el departamento del Magdalena, a 34 km al noreste de Santa Marta, en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta (Parques Nacionales Naturales de Colombia, n.d.-a).

¹³⁴ 24 de febrero del 2024

piensa mal, ese mal se manifestará en la vida. El bien, aunque no siempre sea visible de inmediato, se mantiene y actúa en silencio; en cambio, la palabra negativa se extiende con rapidez, porque según su enseñanza la fuerza negativa fue la primera en existir, en el “mundo de la tiniebla”. en su origen surgió la intención de acabar con lo bueno, y desde entonces se mide el equilibrio entre fuerzas opuestas. En la actualidad, dijo el Mamo, son pocos los que realmente comprenden la necesidad de proteger el mundo en su totalidad; son como miniaturas frente a la magnitud de las amenazas. A menudo, quienes defienden la naturaleza son vistos como obstáculos para el desarrollo, pero la naturaleza misma los recompensa por su labor de protección. Esa “candela que quema” tiene un principio, al igual que la palabra, que nació para que no se presentaran tensiones entre la fuerza positiva y su opuesto, sino para que ambas avanzaran en paralelo. Aunque las(os) Ikus y los demás pueblos de la SNSM son a veces señalados o culpados por mantener ese control ancestral, que el Mamo Gregorio Izquierdo compara con un “control remoto” que regula el orden del mundo. En cambio, los “hermanitos menores” como llaman a quienes no pertenecen a los pueblos originarios, se oponen a la *naturaleza*; algunos son aliados y contribuyen a comprender y transmitir el mensaje, aportando como hijos de este espacio sagrado. Por esto, según el Mamo, cuando se habla del “corazón del mundo” no se trata solamente de la metáfora biológica del latido que inicia la vida; el verdadero sentido es espiritual: es el centro donde se originan el pensamiento, el sueño y la palabra que proyectan lo que se quiere para el territorio y sus seres. Ese corazón es, para los pueblos de la Sierra, el lugar donde se decide cómo mantener con vida el mundo y todos los seres que lo habitan.

Vemos así la importancia de la Ley de Origen en la percepción que tienen las(os) Ikus de la comunidad de Jimain sobre su territorio. Como se describió en el capítulo VI, al encontrarse en las zonas periféricas del territorio, en el margen de los límites delineados por la Línea Negra, esta población se enfrenta a un sin número de riesgos externos: las agresiones físicas y verbales de los colonos campesinos por no cultivar la tierra; la permanencia y acción de los actores armados y la destrucción directa de los lugares de importancia. Ante estos hechos, el mecanismo de protección ha sido el de apelar a su Ley de Origen, la normatividad tradicional en la que se inscriben todas las formas posibles de acción en el espacio habitado, y con ella, unas normas sociales y una forma de relación entre humanos y no humanos presentes en el territorio.

Aunque no se encuentre escrita, los códigos de conducta de dicha norma se transmiten de generación en generación y de su cumplimiento depende no solamente la permanencia de estas familias en Jimain, sino también la preservación del territorio contenido en la Línea Negra al interior de la SNSM. Como pude ir comprendiendo, al ingresar a los núcleos familiares y a las comunidades, las

afectaciones territoriales desencadenaban una serie de alteraciones en el orden social y político (y viveversa) cuyos efectos negativos trajeron consigo la proliferación del desequilibrio, materializado con el auge de las enfermedades mentales y físicas. Con el incumplimiento de la Ley de Origen, no solamente se trasgreden los órdenes naturales, sino que se va erosionando la esencia del ser Iku, fundada en cada una de las acciones individuales y colectivas que los identifican permanentemente con su territorio.

7.2 Daño y enfermedad en algunos lugares singulares de Jimain: el territorio-cuerpo.

De acuerdo con las conversaciones sostenidas con algunas(os) miembros de la comunidad de Jimain, fui comprendiendo paulatinamente la relación que se iba tejiendo entre la enfermedad y los daños ocasionados a los lugares de importancia. Cualquier afectación podría desencadenar todo tipo de desorden, desequilibrio a nivel comunitario, familiar e individual. Como ya se ha venido describiendo, la trasgresión de estos lugares además de cortocircuitar las redes de conexión concebidas para mantener el equilibrio del territorio debilitaría el buen funcionamiento de cada uno de sus órganos, abriéndole la puerta al *Wichamu* (enfermedad).

Los lugares se debilitan y se enferman, y en Jimain se han venido reconociendo ciertas afectaciones que desde esta perspectiva agudizan los desórdenes territoriales, los cuales se siguen manifestando a través de catástrofes naturales: terremotos, maremotos, incrementos bruscos del nivel del agua, etc. Durante el trabajo de campo pude registrar el daño de tres sitios concebidos como importantes: Marikuku, donde se encuentran todo tipo de materiales para realizar los trabajos de los mamos; Umgueka, donde se le paga al padre de las armas; y Tenugungurwa, donde reposa el padre de todos los felinos y se encuentra la puerta que comunica la vida con la muerte.

Estos daños, según las visiones de las personas con las que conversé, han disminuido la vitalidad de la SNSM. Con la ocupación de Marikuku los mamos no pueden continuar realizando las respectivas curaciones a otros sitios, ni avanzar en la consecución de un bautizo o una mortuoria. Con respecto a Umgueka, la imposibilidad de realizar los respectivos pagos o retribuciones incidiría en la agudización de la guerra y el incremento de la sangre derramada, la cual continuaría manchando el territorio. Con el abandono del Tenugungurwa los felinos podrían agredir a las(os) Ikus que habitan en la zona.

Los efectos del daño producido en estos tres lugares son considerados como *Wichamu* (enfermedad). Ante el desequilibrio se evidencia un incremento de fuerzas negativas (*gunnsina*) que repercuten en la salud del territorio y amenazan de extinción a la madre. En este sentido, Ramón

Hernandez¹³⁵ resaltaba la total dependencia que las(os) Ikus tienen con su madre, porque se vive de acuerdo con lo que ella produce. Cuando se extrae algún elemento del subsuelo o se excava un cerro, se evidencia una afectación directa, un daño irreparable.

En una reunión virtual sostenida con la Relatora sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la CIDH¹³⁶, un líder Iku expuso cómo el aumento de títulos mineros¹³⁷ y licencias de explotación¹³⁸ en la SNSM aceleraba las afectaciones y acrecentaba los daños territoriales. Este líder señaló que se han asignado cerca de 200 títulos mineros y 150 licencias, muchas veces sin respetar las decisiones de la Corte Constitucional¹³⁹. Frente a ello, la comunidad ha impulsado acciones de defensa para detener la construcción de puertos y represas que amenazan la destrucción de los lugares concebidos por las(os) Ikus como importantes. También expresó la creciente preocupación por el rearme de grupos armados en las zonas marcadas por intereses extractivistas, que profundiza la sensación de riesgo y vulnerabilidad colectiva.

Para Ramón Hernandez, la afectación de los lugares sagrados puede significar, por ejemplo, la pérdida del espíritu de una montaña, el cual se trasladaría al plano cósmico al no tener un lugar en el plano físico. Para los Mamos, el cuidado de los sitios sagrados de Jimain es esencial, pues allí se llevaba a cabo un proceso de armonización que inicialmente estaba previsto para cuatro años. Sin embargo, la llegada del paramilitarismo interrumpió este proceso. En consecuencia, la Sierra podría quedar reducida a un “cascarón vacío” si sus espíritus se desplazan al mundo cósmico, lo que obligaría a emprender acciones para recuperarlos. En este sentido, la recuperación de las áreas bajas ha buscado restablecer el equilibrio espiritual y territorial, por la necesidad de rescatar en su totalidad Umgueka, el cual había sido destruido para la extracción de material para construcción¹⁴⁰ y una de sus partes se encontraba en un predio privado.

¹³⁵ 28 de abril del 2021

¹³⁶ 14 de abril del 2021

¹³⁷ En Colombia, un *título minero* es el instrumento jurídico mediante el cual el Estado otorga a una persona natural o jurídica el derecho exclusivo de explorar y explotar recursos minerales del subsuelo, de forma exclusiva y por cuenta y riesgo del titular. Este derecho se formaliza generalmente a través de un contrato de concesión minera debidamente inscrito en el Registro Minero Nacional (Agencia Nacional de Minería, 2019).

¹³⁸ En Colombia, la *licencia de explotación* es el derecho que habilita al titular, generalmente de pequeña minería según el antiguo Código de Minas (Decreto 2655 de 1988), a llevar a cabo actividades de desarrollo, montaje y explotación dentro del primer año tras su otorgamiento. Tiene una vigencia de diez (10) años, prorrogable por un período igual o mediante la opción de suscribir un contrato de concesión minera. (Unidad de Restitución de Tierras, n.d.).

¹³⁹ La Corte Constitucional de Colombia es la máxima autoridad encargada de salvaguardar la integridad y supremacía de la Constitución Política de 1991, garantizando la protección de los derechos fundamentales y el control constitucional de las leyes (Corte Constitucional de Colombia, n.d.).

¹⁴⁰ Sentencia de la cantera....

En este sentido, al referirse a la SNSM como una gran despensa, el Mamo Miguel Hernández¹⁴¹ indicaba la necesidad de abastecerla con alimentos propios del territorio, así se le llevarán frutos de otros lugares. La SNSM es concebida como una gran casa que resguarda todos los alimentos y elementos, distribuidos entre los distintos pueblos. En esta "casa grande" hay espacios que funcionan como neveras, representando los lugares sagrados, que han ido siendo vaciados de su esencia por la minería y la explotación, perdiendo así su valor espiritual. Según esta visión del mundo Iku, el territorio es un cuerpo que contiene todo y debe mantenerse en equilibrio. Niwmake, ubicado junto al mar, y Kukunu, en sus alrededores, fueron establecidos para transmitir conocimientos y normas; quienes las cumplían podían llegar a Chundwa. Estos sitios son considerados los padres, intocables y merecedores de pagos a mitad y final de cada año. Sin embargo, la intervención externa como la construcción de carreteras ha venido alterando esta dinámica y obstaculizando el mensaje espiritual.

Los daños que se vienen ocasionando cuando a la madre tierra se le hace excavamiento, se le hacen represamiento, se hace explotación minera de carbón. Extraerle todo lo que allí contiene es quitarle fuerza y ya no pulsa la sangre al resto del mundo. Son nueve dimensiones del espacio terrestre, los cuales cuatro están en la sierra y cinco están desde el mar para allá, entonces son más fuertes, más peligrosos por eso quedaron más allá del mar y el pedacito que es la sierra está distribuido para ser protegido y por cada afectación ir haciendo los respectivos saneamientos en tiempos correspondientes. Eso está dado así. Eso no quiere decir que tenga que venderse, que tenga que darle otro destino, sino de manera mutua hacer que se preserve todos los elementos, todos los lugares sagrados (M. Torres, 2024).

La imposibilidad de acceder a ciertos sitios para recolectar materiales debilita la función de nutrir espiritualmente a las montañas. Aunque la mayoría de estos recursos se obtienen en las zonas bajas, persisten restricciones que dificultan su acceso. Así me lo afirmaba el Mamo Juan Torres¹⁴² quien aseguraba que las bases que sostenían el cuerpo de la SNSM se encontraban en riesgo, los pies de este órgano vivo están debilitándose. En los pies y las uñas, los mamos pueden ir a recoger materiales positivos que deberían ser llevados hacia otros lugares en donde se reconocen las fuerzas negativas.

Esto sucede por ejemplo en un lugar conocido como Camperucho, donde los mamos no han podido acceder y recolectar los materiales que solamente se encuentran en los pies, en las bases. No se pueden realizar trabajos de saneamiento en las zonas altas, no por la escasez de materiales sino por las restricciones de acceso. Las personas que ocupan estos lugares están dando un manejo diferente a

¹⁴¹ 25 de enero del 2024.

¹⁴² 23 de febrero del 2024

estos sitios, los cuales necesitan otro tipo de cuidado para evitar desequilibrios o enfermedades. Esto está sucediendo en las Mercedes, Mamatoco, Gaira, el Copey, Ugueka y MarIkuku, lugares que dentro del mensaje transmitido por el Mamo Juan Torres, se encuentran dañados y necesitan ser salvaguardados con prontitud. De manera inmediata deben ser intervenidos, sin embargo, son propiedad privada.

Allá le han hecho casa encima, edificio, torres, entonces toca entrar allá pidiendo permiso, sabiendo que es en su casa y hay que entrar es pidiendo permiso y todo es restringido. Es espacio privado, propiedad privada, entonces no se puede entrar, no se entiende, no entendemos esos lenguajes (J. Torres, 2021).

Como se describió en el capítulo V, donde se precisan algunas generalidades sobre los daños de los lugares localizados en Jimain, en el año 2021¹⁴³ me dirigí con Ramón Hernández hacia el sitio de importancia conocido con el nombre de Marikuku. En este recorrido, pude comprobar como los espacios que habían sido destinados para recoger materiales habían sido quemados y había personas ocupando una fracción del terreno.

Posteriormente, en el año 2024 pude constatar que en Marikuku se encontraban habitando familias. El cabildo gobernador de la comunidad de Jimain me expresó su preocupación, ya que desde la Alcaldía habían asignado esas tierras a campesinos asentados en la zona, quienes habían sido víctimas del conflicto armado interno. Benito Chaparro¹⁴⁴ recordaba como a inicios de enero de este año, las autoridades Iku habían sostenido una reunión con el procurador¹⁴⁵ para ponerlo al tanto de la problemática que, en este aspecto, imposibilitaba el acceso de los mamos por la presencia de los colonos campesinos. En aquella reunión participaron líderes campesinos, quienes aseguraban al procurador que los(as) Ikus se habían inventado el termino de Marikuku, por este motivo podían establecer o fundar un nuevo sitio en otro lugar. Según Benito Chaparro, estos líderes mencionaban al procurador que los indígenas no trabajarían el predio. Ante esta serie de argumentos, las(os) Ikus decidieron retirarse de la reunión para evitar discusiones y tensiones.

¹⁴³ 7 de mayo del 2021

¹⁴⁴ 20 de enero del 2024

¹⁴⁵ El **Procurador Departamental** es un funcionario designado por el Procurador General de la Nación, encargado de ejercer funciones disciplinarias, de representación y de control en una circunscripción territorial determinada, actuando como delegado del Ministerio Público en el departamento correspondiente (Congreso de la República de Colombia, 1995).

Al decir de algunos campesinos “ellos se fueron de acá, ¿quién sabe qué estarán haciendo ahora?”, insinuando que ese ya no es un lugar para vivir. Sin embargo, de acuerdo con Benito Chaparro, a pesar de estas acusaciones e impedimentos por acceder a Marikuku, las(os) Ikus deben permanecer en la zona, respaldando los sitios sagrados, porque en ellos se sostiene la familia y el derecho a existir.

En la proyección de futuro de Benito Chaparro, algún día Serankwa los reunirá a todos en Nabusímaque, y entonces allí, los campesinos lograrían comprender porque, en definitiva, las(os) Ikus deben habitar en Jimain haciendo presencia en Marikuku y no en otro lugar. En el mismo sentido el Mamo Miguel Torres¹⁴⁶ recordaba que en este lugar se podían encontrar los sitios de comunicación con los seres creadores, y la imposibilidad de ingresar dejaría sin alimento a cada una de estas potestades.

En Marikuku existen los *Kadukus* de los cuatro hijos mayores de la madre tierra. Y la madre tierra es *Kazankwa*. No es que se llamaba porque ella vive, es un ser que no vemos, pero es inmortal. Ella es la que nos cuida. *Serancua* es el padre. *Serancua* tiene su puerta. Cuando hablamos de nueve dimensiones, allí están también las nueve puertas. *Marikuku* no solamente es un espacio donde los hermanitos menores toman como si fuera un espacio baldío, que no lo habita nadie, que ninguno es dueño de allí. Ya dicen que es su pertenencia. No, no solamente es eso, *Marikuku* corresponde tener todo lo que necesite allí un ser humano. Un ser humano qué necesita, necesita tener una residencia. En la residencia necesita tener una cocina, necesita tener un fogón, necesita tener una despensa, necesita tener un dormitorio. Entonces *Marikuku* también vino completo. Ese plano que vimos en las Minas de Iracal donde están esas tiendas, donde estaban los ejércitos. Eso es una plaza que corresponde a *Marikuku*. Entonces, ¿qué hacía *Marikuku*? Pues también tenían como semanero a quien enviar para que viaje libremente y hacer las comunicaciones (M. Torres, 2024).

El actual trabajo de campo completó de forma definitiva la caracterización territorial realizada el año 2015 para identificar los daños ocasionados en el marco del conflicto armado interno puesto que a partir de las conversaciones y relatos de los mamos y mayores de la comunidad de Jimain pude comenzar a relacionar aquella caracterización con un problema superior: la afectación directa a estos lugares, sobre todo aquellos que se encontraban en la jurisdicción de Jimain, como era el caso del Tenugungurwa. En 2016¹⁴⁷ se emprendió un trabajo espiritual con los mamos, para presentar el equipo

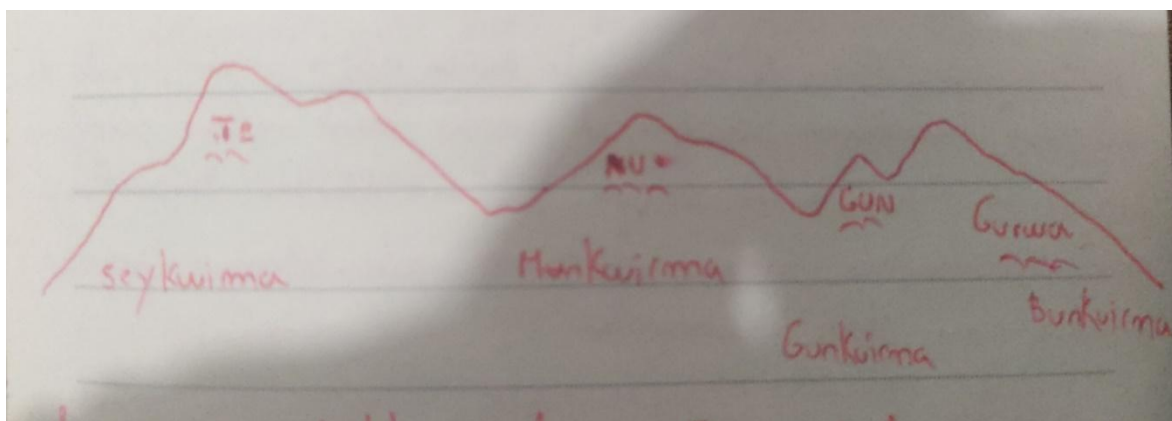
¹⁴⁶ 25 de enero del 2024

¹⁴⁷ 15 de octubre del 2015

de trabajo ante dos cerros: Tenungurwa y Paw Señora. Durante el ascenso fuimos limpiando el camino, como un acto para que los padres espirituales nos permitieran entrar. Fue entonces que los mamos nos explicaron que el Tenungurwa es, o ha sido siempre, el padre de todo lo que existe, mientras que el Paw Señora es el padre del pensamiento. Tras esta orientación, iniciamos el diseño de dos mapas para delimitar las afectaciones a los cerros y trazar sus rutas. Antes de comenzar, el cabildo central nos indicó que, en el caso del Tenungurwa, la importancia de comprender su fuerza radica en verlo como una cadena montañosa completa y no sólo como un pico aislado: cada parte tenía un nombre asignado: Te-Nu-Gun-Gurwa.

Figura 49.

Te-Nun-Gun-Gurwa



Fuente: Dibujo del autor (Naranjo, 2015) a partir de la descripción del mamo Ermegildo)

Continuando con el ejercicio de los mapas, los mamos identificaron los puntos centrales que debían marcarse en el GPS: (4) cuatro en la parte baja y (1) uno en la parte alta. Según su visión, si esos lugares se afectan, la sangre al derramarse podría manchar el territorio. Aunque los mamos no podrían acompañarnos físicamente, estarían atentos a nuestro recorrido en el Kaduku desde donde podían comunicarse con el padre de esta montaña.

Posteriormente, nos dirigimos a un mirador para dibujar el croquis que representaba los dos cerros. Al llegar a la casa de reunión de la comunidad de Businchama, con el mapa completado trazamos la ruta de ascenso, identificando en el recorrido los hechos victimizantes (masacres, desplazamientos, fosas, hostigamientos). Cada punto señalaba la acción y los colores distinguían a los grupos armados responsables. En la noche, socializamos el trabajo, discutimos la logística de la salida (hora, acompañamientos, alimentación).

Al día siguiente¹⁴⁸, partimos hacia el Tenungurwa. En el ascenso, pasando la escuela de Santa Ana, encontramos un sitio donde posiblemente había un enterramiento en el que se encontraban varios cuerpos humanos. Nuestros guías prefirieron no hablar mucho al respecto; registramos el punto en el GPS y seguimos adelante. A lo lejos se divisaba una casa abandonada, la antigua escuela de La Góngora, trasladada más abajo por motivos de ampliación.

Durante el trayecto, íbamos reconstruyendo el corredor de la guerrilla en sus primeros tiempos y, luego, de los paramilitares al mando de alias “38”, quienes transitaban estos caminos a lomo de mula. Al llegar a la escuela de La Góngora supimos que estaba cerrada, aunque probablemente abriría al año siguiente. Decidimos pasar la noche allí para subir al pico al día siguiente.

Uno de los acompañantes, al traer leña, nos entregó un casquillo de bala como muestra de lo vivido en la zona. En las faldas del cerro vimos asentamientos y, más arriba, cultivos de plátano. Nos llamó la atención que los propietarios vecinos manifestaban disposición a vender sus predios. Se decía: *“son los indígenas los que vienen a ver la cuenca”*. Esto revelaba la intención de abandonar y vender la tierra, situación ligada a la presión ejercida por los actores armados. Ante ello, se hacía evidente la necesidad de proteger la cuenca, reforestar el bosque y evitar las quemas.

A la mañana del otro día¹⁴⁹, iniciamos el ascenso a la parte más alta del Tenungurwa. Desde la escuela de La Góngora, ubicada a 1.500 m, subimos por el flanco izquierdo de la montaña, donde terminaba el camino. Avanzamos entre helechos, pasamos por un sitio donde se divisaba un palo, en cuya punta colgaba un cortaúñas. Uno de los integrantes del equipo advirtió que no debíamos tocarlo ya que podría tratarse de una carga explosiva. Este hecho nos indicaba como la montaña conservaba las huellas de la guerra.

El sendero estaba cubierto de vegetación, y fue necesario abrir paso con machete. La montaña es un lugar de abundancia: yuca, tubérculos, plantas medicinales y materiales para construir viviendas tradicionales. Posiblemente así era antes de la colonización campesina, aunque en las partes bajas los rastros de deforestación muestran lo poco que queda conservado.

Al llegar a la primera cumbre de la montaña identificamos un punto de pago. Más arriba, cerca de los 2.800 m, encontramos otro punto importante de ofrenda. En la cima se observaban los restos de un campamento militar: sacos de arena, espacios preparados para combate y una trinchera en el centro. Durante el descenso hallamos latas oxidadas, seguramente usadas por los actores armados.

¹⁴⁸ 16 de octubre del 2015.

¹⁴⁹ 17 de octubre del 2015.

Al regresar a la escuela, nos encontramos con un campesino que habita las faldas de esta montaña, conocida por los labriegos como “La Góngora”. Aunque no pudimos visitarlo en su casa, él subió con café para conversar. Nos contó que sus suegros tuvieron que abandonar la finca por hechos violentos de los paramilitares, y que la casa estuvo deshabitada hasta que él la ocupó nuevamente. “Retornamos, pero nunca hemos recibido ayuda del gobierno”, dijo. La gente de la zona, en cambio, estaba a la expectativa: se rumoreaba que muchos querían vender sus predios. Esto podría facilitar la recuperación del Tenugungurwa por parte de los Ikus.

Durante las conversaciones que sostuve con el Mamo Miguel Torres en el año 2024¹⁵⁰, puede describirle estos detalles, sobre todo los daños que había visto durante aquella visita exploratoria al lugar en el año 2015. El Mamo Miguel Torres, me indicaba como estos daños podrían afectar las labores de los mamos en Jimain y en el territorio, ya que al ser Tenugungurwa un lugar donde reposan las fuerzas negativas, estas podrían ser dirigidas allí. Al perder la fuerza, la vitalidad y la misma vida, todas estas cargas no se podrían redirigir, almacenar o sembrar, factor por el cual estarían dispersas por el espacio, generando todo tipo de malestares a nivel individual y colectivo.

Tenunungurwa, dicen que era de los malos, de la fuerza negativa. Padre de la fuerza negativa que estaban velando por la madre tierra. Hacían falta hijos atrevidos para que pudiera proteger a la mamá, porque después se la comían, se la llevaban o la maltrataban. Entonces, cuando viene el hombre, los cuatro pueblos, entonces ellos quedaron velando. Si un Iku se portaba mal, tenían que llevárselo. Y seguramente allá cumplía alguna purgación y cuando cumpliera podía venir otra vez. Pero como hubo uno más atrevido, uno más malvado, quiso romper esa regla. Para que los muertos no pudieran entrar otra vez al territorio ancestral. Quitó eso. Y el día que ese malvado murió, se fue para el otro mundo, tampoco pudo regresar más. Entonces, pensamos en que esos semaneros que llevaban mensajes, están representados en las brisas. Están representados en las nubes. Están representados en los relámpagos. Hacía un camino, un centellazo. Ahora, por eso, cuando hace los terremotos, eso es manifestación de la madre tierra. Cuando el sismo se da de un alto grado, quiere decir que está recobrándose. Siente peso y necesita que se le haga saneamiento. Es así como entendemos el territorio (M. Torres, 2024).

¹⁵⁰ 25 de enero del 2024

Si bien no logré identificar todos los daños registrados a los lugares de importancia en Jimain, pude rescatar las visiones generales de estos en Marikuku y Tenugungurwa, sitios trascendentes, de cuya permanencia depende la realización de los trabajos liderados por los mamos de los tres pueblos (Iku, Kogui y Kankuamos) en la SNSM y de la distribución equitativa de las cargas positivas y negativas. De acuerdo con esto, la pérdida de la despensa de materiales en Marikuku y la posible descarga del templo de Tenugungurwa, agudiza el vertimiento de fuerzas negativas en los sectores aledaños, sobre todo al interior de la comunidad de Jimain.

Estas cargas solo se pueden controlar con los elementos recogidos y depositados en el lugar destinado para contenerlas en Tenugungurwa. Nuevamente aparece el tema central expuesto en este capítulo: al verse transgredidos estos lugares, también se vienen registrando una serie de desequilibrios territoriales cuyas manifestaciones han puesto en riesgo la vida de todos los seres vivos.

7.3 El desequilibrio territorial

Es importante determinar la visión que mantienen los pobladores de Jimain sobre los efectos dañinos en el territorio. Para poder comprender las connotaciones del *Wichamu* (toda clase de enfermedades) se hace necesario establecer desde dónde se logra identificar. Durante mi estancia, pude escuchar que algunas enfermedades ya circulaban en el entorno, sin que los mamos tuvieran que realizar ningún tipo de consulta, el mal ya estaba presente en Jimain.

Ahora bien, en la medida que se iban profundizando las conversaciones especialmente con los mamos Miguel Torres y Gregorio Izquierdo, sobresalía de forma continua la expresión “es que el territorio está enfermo”, su dolencia ratificaba el incumplimiento directo e indirecto de la Ley de Origen. Por esto, los mamos me reiteraban que los mensajes de la madre tierra tienen una manifestación propia, de esta manera pueden llegar a sentir los latidos del corazón y cada uno de los órganos que lo componen. En la actualidad han podido comprobar que la madre tierra se está quedando sin agua, sin sangre, este fenómeno puede considerarse como una enfermedad muy seria. Es por esto que se hace necesaria la devolución de los espacios. Para el Mamo Miguel Torres¹⁵¹, el gobierno colombiano debería seguir dándole prioridad a la asignación de estos espacios a las(os) Ikus, ya que en la medida que estos lugares se mantengan controlados, las funciones asignadas para preservar el orden y el equilibrio territorial prevalecerán.

Si el territorio se enferma ¿Qué es la enfermedad? Es lo que le hemos ocasionado al territorio completamente. Cuando al territorio se le afecta uno de esos sitios sagrados, ya está enfermo,

¹⁵¹ 25 de enero del 2024

ya no hay vida, ya el corazón no está repartiendo, no está pulsando la sangre al resto del cuerpo normalmente, sino que allí hay un rompimiento de su funcionamiento. Existe enfermedad, son los daños que se vienen ocasionando cuando a la madre tierra se le hace excavamiento, se le hacen represamientos, entonces también se hace explotación minera de carbón. Extraerle todo lo que allí contiene es quitarle fuerza y ya no pulsa la sangre al resto del mundo. Son nueve dimensiones del espacio terrestre. Cuatro están en la sierra y cinco están desde el mar para allá, son colores más fuertes, más peligrosos por eso quedaron más allá del mar y el pedacito que es la sierra está distribuido para ser protegido habitando. Por cada afectación ir haciendo los respectivos saneamientos en tiempos correspondientes. Eso está dado así. Pero para que ninguno de los cuatro pueda tomar ese espacio que se le alinderó, eso no quiere decir que tenga que venderse, que tenga que darle otro destino, sino de manera mutua hacer que se preserven todos los elementos, todos los lugares sagrados (M. Torres, 2024).

En esta medida, el Mamo Gregorio Izquierdo¹⁵² me indicaba la preocupación latente por parte de los mamos acerca del fenómeno de extracción de los elementos naturales del subsuelo como el carbón y el petróleo. Esta actividad succionaba la sangre del territorio, debilitando en gran medida el corazón. La SNSM, al ser el corazón del mundo, bombea la sangre a través de sus venas, representadas en la Línea Negra, el tejido que enlaza los puntos sagrados encargados de sostener el mundo entero. El Mamo Gregorio Izquierdo me advertía que la fuerza de los cerros se estaba agotando, una afectación originada por la falta de pago espiritual y los daños infligidos.

Los cerros están sufriendo, sienten dolor cuando les cercenan alguno de sus miembros. Este fue el caso del cerro Umgueka en Jimain, el cual fue directamente afectado en el momento que una de sus partes fue utilizada para la extracción de arena para la construcción de los conglomerados urbanísticos en la ciudad de Valledupar. Este tipo de daños debilitan estos puntos, que en este caso sirven de conectores para transportar la energía vital del cuerpo de la SNSM. Para hacerme entender la importancia de esta desconexión, Mamo Gregorio Izquierdo hacía referencia a las tuberías que transportan el agua; si alguna de estas conexiones dejara de funcionar por causa de una obstrucción, el líquido vital dejaría de llegar a tu casa. En este caso, el bloqueo de estas cargas energéticas impide la continuidad del ciclo de la vida, el cual necesita de las fuerzas positivas y negativas.

Como que aquí en la sierra están todos en energía, espíritu positivo para disfrutar. Eso es lo que está acabando nuestro derecho, nuestro saber. Están acabando todo. Por eso no se puede

¹⁵² 24 de febrero del 2024

mandar la energía, o como puede decir que tuvo para mandar a otro lado, más bien lo que están cargando, eso más bien lo que están escarbando, sacándose alguna cosa. Sí, esas guacas son para comunicarse en diferentes países. Es como si nos pasaran la línea, como el teléfono, que de pronto desde aquí nosotros podemos hacer un pago. Entonces ya al sacar eso, entonces ya hay pierden conexiones y cuando no hay conexiones ya no hay nada. Entonces están buscando que nosotros también empecemos a debilitar y ya volvemos campesinos sin hacer ningún pago, ya dejar de ser lo que somos y como es porque ya estamos débiles, ya nos podemos enfermar, nos podemos morir. Nos vamos por allá, nos vamos, nos volvemos campesinos. Yo no quería estar aquí, entonces ya me voy por allá a lavar platos o lo que sea, ya no quiero construir. Entonces es como una debilidad que entra al terreno. Nos quieren acabar. Sí, eso es lo que quieren hacer desde los capuchinos. (G. Izquierdo, 2024).

Otro aspecto descrito por el Mamo Gregorio Izquierdo en cuanto a la enfermedad del territorio, se estructuraba en función de resaltar el estado de debilidad, que en este caso se encuentra determinado por la obstrucción de las conexiones energéticas y por la falta de alimento que cada uno de estos lugares está recibiendo, porque de acuerdo con el Mamo Gregorio Izquierdo, las(os) madres y padres quienes habitan estos espacios se alimentan del carbón y de los minerales como el oro. La falta de comida producida por la extracción desmedida de estos elementos naturales ha venido mermando la fuerza de distintos seres, debilitando a los guardianes quienes con su vitalidad transmiten a través de las diferentes conexiones la fuerza de la misma existencia. Ante este panorama, la debilidad se asume como enfermedad.

A raíz de la desmedida explotación minera se ha enfermado el agua, el aire, las nubes que se están volviendo rojas, señal de la expansión de las fuerzas negativas en el ambiente: “están acabando con todo”. Con respecto a esto, la única alternativa se encuentra destinada a la continuidad de los trabajos liderados por los mamos para sanear cada uno de los lugares dañados y conservar los que aún se encuentran funcionando.

El debilitamiento de estos sitios sagrados se debe, en gran parte, a las construcciones y a la explotación. Aunque espiritualmente los cerros permanecen como antes, en lo físico ya no son los mismos. Es como si al cerro le estuvieran quitando los huesos, los órganos vitales: cuando se extraen minerales, es como si se sacara el corazón o el hígado; cuando se extraen piedras para la construcción, es como si se despojara de su cuerpo. Así lo transmiten los mamos, quienes señalan que el territorio exige después una compensación.

En mi última visita al territorio la primera semana del mes de junio del 2025, el Mamo Gilberto Izquierdo me recalca que la única forma de atender la enfermedad territorial en este caso es la de poder acceder a los lugares de los cuales proviene el respectivo problema. Los mamos deben consultar en el Kaduku para enfocar el trabajo de sanación. Con respecto a Jimain, el Mamo Gilberto Izquierdo señalaba que la agudización de la enfermedad podría estar ligada a la falta de recuperación de lugares importantes donde se hace prioritario realizar un pago para combatir cualquier tipo de enfermedad o situaciones de tensión que se presentan diariamente en la comunidad o en el seno familiar.

Es el caso de un predio aleñado de la finca en donde habita el Mamo Gilberto con su esposa e hijos, conocido con el nombre de Businca (lugar identificado como sagrado al que se le deben hacer una serie de trabajos periódicamente con el fin de evitar cualquier tipo de desequilibrio). Cada vez que las(os) Iku se dirigen a Businca para realizar el ejercicio de poner el *A'buru*, la ofrenda que contiene los pensamientos dirigidos a sanear y a retribuir este espacio, las personas que habitan allí lo queman. Estas personas no son indígenas, me remarcaba el Mamo Gilberto Izquierdo; por tanto, mantienen una serie de actitudes dirigidas a señalar como algo malo las actividades de las(os) Ikus. Estos pobladores no Iku han considerado peligroso cualquier objeto que se ponga en el lugar, ya que lo perciben como manifestación de algún tipo de brujería. Este acto se repite una y otra vez, razón por la cual no se puede regular la expansión de las enfermedades, ya que es aquí, según el Mamo Gilberto Izquierdo, donde se puede poner un control al mal ocasionado por el *Wichamu*. Es por esto que se deben recuperar estos sitios, ya que a partir de la apropiación de este espacio se pueden fortalecer los respectivos trabajos. Las personas que irrespetan estos procesos han comenzado a presentar problemas al interior del predio, el ganado que crían siempre muere y las crías que sobreviven mantienen un compartimiento extraño: comen hierro, gravilla, entre otros.

Según el Mamo Gilberto, los propietarios de este lote y dueños del ganado también tienen una actitud defensiva y violenta, actitud que podría deberse a una manipulación de los espíritus que se encuentran en Businca, quienes vienen controlando a los animales y a esas personas. Con la recuperación de Businca se podrían tratar diferentes temas territoriales y culturales; sin embargo, mientras permanezca en manos ajenas, será muy difícil mantener la tranquilidad y la paz de forma colectiva e individual según un sentir generalizado. Es por ello por lo que se han constituido grupos de trabajo en la zona de ampliación y sus comunidades con el fin de salvar a Businca y otros lugares como Marikuku. De ahí que el gobierno Iku esté priorizando, en función de su nivel de importancia

y grado de afectación, la compra de estos predios, sobre todo aquellos sitios relevantes de cuyo control y protección depende la estabilidad familiar y comunitaria del Pueblo Iku.

La enfermedad en el territorio se manifiesta en algunos casos de forma directa, pero en otros debe ser consultada por los mamos, quienes pueden descubrir el origen del mal. En el caso del conflicto armado, los daños ocasionados en el territorio no se pueden llegar a reparar del todo; ante este grado de afectación los mamos siguen trabajando para restablecer el orden de lo que se afectó. Recordemos que el territorio fue una víctima más del conflicto armado interno colombiano, según se reconoció legalmente en el Decreto Ley 4633 del 2011, tal como nos socializaron el 26 de agosto del año 2015 en las instalaciones de la Confederación Indígena Tayrona en la ciudad de Valledupar.

La colaboradora de la entidad estatal responsable de ejecutar la aplicación del Decreto Ley aseguraba que este instrumento buscaba garantizar los derechos territoriales de los Pueblos Indígenas, por ende, los hechos de violencia identificados debían tener tres componentes esenciales: 1-la temporalidad prevista desde el 1 de enero de 1991; 2- el modo, es decir cómo se ejerció la violencia y qué actor armado la infligió; 3- el lugar, el territorio identificado donde sucedieron estas acciones violentas.

La fundamentación del Decreto Ley giraba en torno a la victimización del territorio, y mientras desde el punto de vista legal se leía de manera muy adecuada, era la comunidad quien tenía la potestad de reconocer esta afectación de manera integral; así nos indicaba la líder Iku Leonor Zalabata. Si bien se reconocía la restitución de los derechos territoriales, el ejercicio se debía enfocar en el daño colectivo que había recibido la población. Para Leonor Zalabata, este trabajo no podía llegar a ser interpretado de buenas a primeras por los técnicos contratados para llevar a cabo la caracterización territorial; para esto, todo el proceso debía ser orientado por los mamos, quienes podrían consultar el hecho de violencia identificado, con el fin de evaluar el grado del daño y la afectación al territorio y por ende a la población.

Cuatro años después, el 3 de diciembre del año 2019, conversaba con el cabildo gobernador de Businchama, German Hernández, sobre los resultados de esta caracterización. Para él, la sola presencia de los actores armados trastocó la cultura; aún más cuando las acciones de sangre mancharon el territorio. “La cultura se ve afectada cuando se atenta contra la vida; si la vida se desestabiliza, la cultura también se desestabiliza”. En este escenario, no existe un lenguaje capaz de traducir al Estado colombiano lo vivido, porque las responsabilidades van más allá de los gobiernos y de las instituciones. Los impactos fueron profundos, no solo sobre la vida humana, sino también sobre los derechos de los elementos de la naturaleza. El territorio resultó herido y, con él, se debilitó la cultura, pues esta se

sostiene en la vida de todos los seres y elementos naturales. Los cerros aún pueden verse, permanecen allí, pero las secuelas de la violencia quedaron inscritas en la tierra: el mal quedó sembrado. El afrontamiento de esos impactos se realizó desde la tradición, confiando en el saber de los mamos, quienes solicitaron auxilio a los cerros, a las lagunas y a los sitios sagrados. La defensa del territorio fue colectiva, pero el acompañamiento de las instituciones del Estado colombiano fue mínimo.

Ramón Hernández se preguntaba qué desencadenaría la falta de cuidado del territorio. En el caso del conflicto armado interno, Ramón Hernández hacía alusión al grado de interpretación de un hecho de violencia al interior del territorio. De acuerdo con él, los daños no recaían directamente en el asesinato de una persona o una Autoridad Iku, el verdadero problema se concentró en la acción de la presencia paramilitar en el territorio. Las(os) Ikus ante esta amenaza, se vieron imposibilitados de visitar aquellos lugares para darle cumplimiento a las normas inscritas en la Ley de Origen. La mancha de sangre no se podía limpiar por falta de acceso a estos sitios. Ante esto y como me indicaba el Mamo Miguel Torres, en esta etapa de violencia al Iku se intentó alejarlo, desplazarlo de su territorio para convertirlo en un campesino, que llegara a desatender la misión asignada en la Ley de Origen.

Estas afectaciones agudizaron los daños y por ende multiplicaron el *Wichamu* (enfermedad), el cual se hizo visible. De acuerdo con Ramón Hernández se propagaron las espinas, las avispas ponzoñosas, los gavilanes rapaces, los saínos hambrientos, las fieras que al traspasar los límites de los asentamientos Iku comenzaron a devorar los chivos criados y los burros usados para transportar personas y cargas pesadas. En el cielo también se vislumbró la expansión de esas fuerzas adversas, las(os) Ikus observaban las nubes rojas, que venían desde el poniente y traían brisas y lluvias de colores negativos como lo son el verde, el morado y el negro.

Como se describió en el capítulo II, con la muerte del espíritu guardián de cada lugar, este al quedar como un cascarón vacío, puede ser ocupado por fuerzas contrarias, espíritus malignos capaces de producir intranquilidad y tensiones en las personas y la comunidad. La presencia de esas cargas puede ser identificada a través de la proliferación de este tipo de animales en aquellos sitios reconocidos por la comunidad como importantes. Esto puede advertir la posesión de espíritus dañinos sobre el lugar, quienes necesitan determinado tipo de alimento para ser reconducidos por los mamos a los sitios en donde realmente deberían permanecer. En esta misma medida, la materialización de la enfermedad territorial se puede evidenciar a partir del reiterativo tránsito de animales de un piso térmico a otro. En la actualidad es muy común observar como una especie de una zona climática fría circula por la tierra caliente.

Por eso mismo comienza a aparecer aves que están en la parte baja comienzan a subir en la parte media, en la parte alta y cumplen la función de depredar, depredan a los demás pichones, a las aves, a los pájaros. Es un mensaje que no hay equilibrio que se está escaseando el alimento acá en la parte inferior. Por eso mismo, a pesar de que nosotros no somos el causante directo, pero como sabemos que hay esa misión que nos fue encargada a nosotros los cuatro pueblos, la sierra. Por eso mismo necesitamos la sierra. Necesitamos los espacios de importancia cultural que están dentro de Línea Negra, dentro del ámbito territorial. Esa es la apuesta que se tiene. Y Jimain tiene que ver con ese mandato, la adquisición de estos materiales van articulados en varios puntos que están alrededor, como Marikuku, Ayucrava, Camperucho por acá, Umgeka (R. Hernández, 2021).

En una conversación que sostuve con Carmen Julia Chaparro y el profesor Juan Marcos Chaparro en el año 2021¹⁵³, pude conocer cómo se comprendía la enfermedad y cuáles eran sus manifestaciones reales en el territorio. Para el profesor Juan Marcos Chaparro, el mal, lo negativo, la enfermedad se podía entender como un desequilibrio. En ciertas ocasiones, los guardianes que sostienen la SNSM no pueden soportar tanto peso, esta carga se va generando porque las(os) Ikus han dejado de cumplir la Ley de Origen. Ante esto, los cuatro guardianes al tener que cambiar de brazo para seguir sosteniendo el mundo mueven la tierra, produciendo temblores, terremotos y maremotos. Estas alteraciones directas, ponen de manifiesto la inevitable aparición e incremento del mal sobre el territorio, el cual al verse afectado también perjudica a las personas: el terremoto podría causar el colapso de las casas y generar algún perjuicio mortal a los habitantes en la zona de la tragedia. En otra ocasión, Belén Chaparro¹⁵⁴ me indicaba que la madre tierra se encontraba desnuda. En cada época se le ha venido rompiendo su vestido. Los seres humanos arrasan con el bosque para sembrar alimentos, destruyen las montañas para trazar carreteras, construyen sus casas en lugares prohibidos, justamente donde habitan otro tipo de especies. Al darse cuenta de la desnudez, se intenta tratar de remendar este ropaje de manera superficial, intentando sembrar todo tipo de árboles en el lugar. El problema es que, en muchos de los casos, estas especies no pertenecen al lugar. Belén Chaparro por ejemplo me indicaba como al sembrar un pino en la tierra caliente, la madre tierra se preguntaba ¿por qué me trajeron a un hijo a los pies si debería estar en la cabeza? Cada elemento tiene un lugar determinado en este territorio. La alteración de estas prácticas, la recomposición del vestido de la madre tierra, también genera modificaciones en el clima, como las sequías. Las personas reciben entonces un castigo; los mamos

¹⁵³ 29 de abril del 2021.

¹⁵⁴ 17 de abril del 2021.

siempre han dicho “por mucho árbol que siembre, pues, no está haciendo nada. Pero bueno, aquello que ni siembran, pero sí cortan, y tampoco cumplen la parte tradicional”(Belén Chaparro, 2021).

En este sentido, al retomar la comparación entre el territorio y la nevera, Benito Chaparro¹⁵⁵ me describía cómo al quitarle el motor, este refrigerador dejaría de producir hielo o sencillamente se derretiría. Esto mismo ocurría, cuando se explotaba el carbón y el petróleo del subsuelo, la energía que mantiene congelado el hielo dejaría de funcionar, produciéndose el deshielo de los picos nevados. Esta era una de las manifestaciones más directas de la enfermedad territorial.

Por su lado, el Mamo Gregorio Izquierdo¹⁵⁶ insistía que la extracción de los elementos del subsuelo tenía que ver con la ambición individual, ligada al enriquecimiento personal. Estas ambiciones humanas impiden fijarse en la magnitud de los efectos negativos que produce la obtención de minerales en el territorio. Los daños producidos generan heridas irreparables y síntomas reales como el calentamiento de la tierra, el secamiento de grandes cuerpos de agua, los movimientos telúricos, maremotos y huracanes.

Ante la manifestación de las grandes catástrofes naturales, la enfermedad se representa como un mal capaz de destruir el equilibrio fundado y reconocido en la Ley de Origen. De acuerdo con el Mamo Arwico¹⁵⁷, el cerco de protección trazado en la Línea Negra a partir de la conexión de sus puntos se ha debilitado, el corazón ha perdido fuerza. Las cargas negativas además de afectar directamente al territorio han comenzado a traspasar las fronteras comunitarias, familiares e individuales de las(os) Ikus. Las tensiones entre personas se están incrementando, los desórdenes mentales alcanzan a transgredir la convivencia colectiva, a causa de la tan reconocida propagación del *gunnsina*, la carga negativa que amenaza el orden social y antecede la necesidad de seguir recuperando aquellos lugares en el territorio delimitado por la Línea Negra.

7.4 Desequilibrio comunitario, familiar e individual

El desequilibrio territorial que se ha agudizado a raíz de los daños perpetrados contra los lugares sagrados y la imposibilidad de curarlos ha traído consigo una serie de efectos negativos que se han venido reflejando a nivel comunitario, familiar e individual. En el aspecto organizativo, la crisis política que embarga la posibilidad de gestión del gobierno Iku, debilitó en gran medida la participación y el poder de decisión en los escenarios institucionales a nivel nacional, regional y local. En el plano familiar, las tensiones generadas en el seno del hogar dificultan el relacionamiento interno

¹⁵⁵ 20 de enero del 2024.

¹⁵⁶ 25 de enero del 2024.

¹⁵⁷ 23 de febrero del 2024.

y el sostenimiento de la comunidad; así como influyen en el estado de salud mental de las personas, que sienten la carga de las fuerzas negativas expandidas por todo el territorio. De hecho, la mancha de sangre dejada por el conflicto interno colombiano al interior de la SNSM podría ser una de las afectaciones más directas que haya recibido el territorio, sobre todo cuando los armados acabaron con la vida de las autoridades políticas de los cuatro pueblos asentados en esta estribación montañosa.

La muerte generada por el conflicto armado aún no se ha podido sanear, ya que estos difuntos no han podido hacer un tránsito normal hacia el plano cósmico, y sus espíritus permanecen en el territorio. En este mismo sentido, me recordaba que el asesinato perpetrado por miembros del ejército colombiano contra tres miembros de la mesa directiva de la CIT el 28 de noviembre de 1990 sembró la semilla de la división interna en el gobierno Iku, debido a que la sangre derramada de estos líderes no se ha logrado limpiar.

En 2019¹⁵⁸ pude asistir a una reunión de autoridades de los cuatro pueblos de la SNSM convocada por el Consejo Territorial de Cabildos CTC. Los mamos ya venían advirtiendo de la problemática de las divisiones internas, que desestabilizarían el plano político de estos pueblos, pero también el orden de las mismas familias por las disputas generadas. Para mitigarlo los mamos recomendaron trabajar de manera interna con ellos, esto con el fin de restablecer el orden, fortalecer y dignificar la figura de las autoridades, de modo que no se repitan experiencias en las que personas ajenas al mandato espiritual se autoproclamen como autoridades y hablen en nombre de los pueblos y de la Sierra Nevada de Santa Marta. Esta situación, ya se estaba dando en algunos pueblos, sobre todo con los(as) Ikus, en donde se vislumbraba una seria amenaza relacionada con la asunción de una familia cuyo capital económico comenzaba a tener representación en la esfera política interna. En ese momento, se escuchaba que los miembros de esta familia comenzaron a organizarse para emprender un intento de golpe para destituir a las autoridades elegidas por los mamos en el Kaduku de Seykumake en Nabusimake. En el año 2021 las autoridades políticas fueron reemplazadas por una nueva junta directiva, la cual no fue reconocida por las comunidades de la Zona de Recuperación Territorial como Jimain. Las reclamaciones aducían una irregularidad en el proceso de elección en el cual estas comunidades no fueron tenidas en cuenta para la votación. Tuve la oportunidad de conversar sobre este fenómeno con Benito Chaparro¹⁵⁹, quien hacía una lectura histórica sobre el tema. Para él, esta división interna era el reflejo de la fragmentación familiar que generaron los misioneros capuchinos al separar a las familias, cuando se llevaron a la fuerza a las(os) niñas(os) Iku hacia el orfelinato construido

¹⁵⁸ 4 de diciembre del 2019

¹⁵⁹ 29 de abril del 2021

en Nabusimake. De hecho, muchas de las comunidades fueron fundadas por familias que huyeron de la misión capuchina. Con ello, los centros comenzaron a despoblarse y la comunidad a dividirse, lo que trajo como consecuencia la pérdida del orden y de las leyes que sostienen los cuatro elementos —aire, fuego, tierra y agua—, entendidos como linajes. Esta fragmentación puede estar en la raíz de la crisis de gobernabilidad que atraviesa hoy el pueblo Iku, originada en buena parte por el incumplimiento de la enseñanza de los Mamos: “hay que hacer lo que se debe y no lo que se quiere”. De este proceso surgió también una clasificación de los Ikus en distintos grupos: los Mamos, los tradicionales, los semi tradicionales, los intelectuales y los peones. Una división que ha debilitado la unidad y cuyas etiquetas, en gran medida, provienen de afuera.

Actualmente la crisis de gobernabilidad sigue siendo explicada en términos de penetración de ideas y voluntades externas:

Los mamos acá asustados, porque nos dedicamos a hacer cosas que no es de nuestra competencia. Será que un Iku está para gobernarse, para poder gobernar necesita un recurso de transferencia, no lo necesita, olvidó una cosa por estar aprendiendo lo que no es de él, por eso mismo hoy sentimos que hay mucha presencia de esta gente. Como ellos son así, dicen, “nosotros somos perfectos”. Pero ¿Qué escuchan ellos? Ellos no escuchan el corazón, sino escuchan el ojo y el oído. Porque el arte de escuchar no es escuchar al otro, sino escucharse uno mismo (R. Hernández , 2021).

En 2024 se hacía más evidente en Jimain que la búsqueda del dinero para atender las necesidades básicas como la alimentación, había obligado a la población, sobre todo juvenil, a salir de la comunidad en búsqueda de oportunidades laborales, desencadenando lo que los mayores describían como desatención del cumplimiento de la ley de, falta de retribución y de saneamiento territorial y como consecuencia tensiones comunitarias.

En enero de 2025 llegué de nuevo a la comunidad de Jimain¹⁶⁰. Me dirigí a la casa del hogar de Marelvis Chaparro, quien me acompañó a saludar al profesor Juan Marcos Chaparro, con quien debía coordinar mi trabajo de campo. Durante nuestro trayecto hacia la casa del profesor Marelvis Chaparro ya me había advertido que las autoridades permanecían reunidas en la oficina, resolviendo un conflicto entre miembros de la comunidad provocado por una amenaza de muerte y una agresión física y verbal ocurrida en el corregimiento de La Honda. En aquel lugar se habían adquirido tierras para seguir recuperando los lugares sagrados. Marelvis me señalaba que estas problemáticas se venían agudizando

¹⁶⁰ 16 de enero del 2025

en estos últimos años, y la principal causa radicaba en el incumplimiento de las leyes tradicionales; ya que no se estaban realizando los pagos correspondientes.

Cuando se constituye una familia, por ejemplo, a través del casamiento se aseguran los límites del territorio familiar. Pero si ocurre una infidelidad, el cerco se rompe y lo negativo encuentra una entrada: el territorio se vuelve vulnerable. De manera semejante sucede con el territorio universal: cuando los puntos sagrados son afectados, las energías negativas logran penetrar y ponen en riesgo el espíritu colectivo. En palabras de Ramón Hernández:

Si el hombre, le es infiel que hace, abre un caminito para que estos, aquí hay muchas cosas que son depredadores, reptiles ponzoñosos, pintado una culebra, que hizo el hombre, dejó una casa aquí invadiéndole un espacio a alguien o algún insecto ahí se abre como que esto sí le gusta. Entra el *gunsima*, lo que nosotros llamamos. La *gunsima* es el negativo. Entonces, ¿Qué le toca? nuevamente cercarlo, ya queda aquí un remiendo. Entonces, es el comportamiento que le está exigiendo. Por eso mismo llega de diferentes enfermedades, epidemias y todo eso, hay una angustia espiritual. Porque hay una inseguridad. Cada rato estoy rompiendo el cerco y luego remendándolo, a veces, en vez de siquiera remendar lo que hace es ampliar más la carretera, eso, sí. Esto impactó a una familia. Por eso mismo los Mamos evalúan el comportamiento del hombre. Entonces hay un territorio universal y hay un territorio definido, la familia. Eso se llama. *wikiniki* en lengua arhuaca y si el hombre se va a buscar una pareja de pronto por fuerza mayor debe ser acorde con este procedimiento. Entonces debe estar muy bien informada la primera mujer, para que haya una segunda mujer. Eso escasa veces se da. El *gunsima* es así, se comparte (R. Hernández, 2021).

Los mayores aconsejaban no fijarse en el incumplimiento de otros, sino mantenerse firmes en el propio deber. No se debían desviar del camino trazado. Aunque algunos reconocían no haberlo hecho del todo en su momento, afirmaban que era la forma correcta, pues como representantes de los mamos reconocidos, debían procurar que las cosas se mantuvieran en equilibrio.

Los mamos también recordaban historias de herencias que habían causado división. Como cuando un hombre decidió dejar la tierra únicamente a sus hijas, obligando a los hijos a buscar su propio espacio. Ese desacato al mandato del mayor provocó inconformidad entre los cuñados, y la situación se tornó tensa, con amenazas de que regresarían tiempos más violentos. Se reconocía entonces que había faltado liderazgo, pues en el pasado los mamos organizaban los matrimonios entre

castas para asegurar los linajes y sostener el orden. Ese equilibrio debía cumplirse dentro de las cuatro castas que existían.

Una de las propuestas para atender el desequilibrio familiar procedía del Mamo Gilberto Izquierdo¹⁶¹, quien proponía iniciar una consulta a cada familia para determinar si era pertinente habitar en el lugar en donde actualmente se encontraban asentados en Jimain, ya que esto podría ser una de las causas de las tensiones producidas al interior de los diferentes hogares de la comunidad. Él mismo había vivido esta inquietud: el terreno que ocupa ahora había sido abandonado en tres ocasiones por su infertilidad. Consultado el mamo Gutiérrez, éste le indicó que debía aprender a reparar las energías negativas que habitaban en el territorio mediante pagos, condicionar el *kaduko*, y realizar los saneamientos necesarios para atender cualquier tipo de enfermedad espiritual o territorial. Cada espacio, le decía el mamo, tiene su propio padre y madre espirituales, y a cada uno se le debe entregar lo que corresponde.

El mamo le enseñó que un buen pago debía repetirse cuatro veces, como mínimo, para garantizar la reparación. Así, cada año podían realizarse cuatro pagos, o bien, cuatro fases en distintos momentos, lo que en la práctica llegaba a sumar hasta dieciséis actos rituales en un solo ciclo. El Mamo no volvió a presenciar muertes ni pérdidas de animales, y la tierra empezó a responder de manera positiva. Hasta lo más difícil, como criar gallinas, que antes eran devoradas por gavilanes o zorros, comenzó a mejorar. Por ello el Mamo Gilberto Izquierdo concluía que en Jimain era necesario revisar cada familia y cada predio, para entender si las dificultades que enfrentaban se debían a la falta de saneamiento tradicional. La reparación podía ser individual, en cada hogar, o colectiva, como comunidad, pero debía realizarse paso a paso, siempre a través de la consulta.

Sin embargo, las consultas no eran automáticas ni superficiales. Había que reunir a los mamos en el *kaduko* y determinar quién estaba en capacidad de hacer el trabajo. No todos los mamos podían atender cualquier caso; a veces era necesario traer a alguien de otra zona, de Nabusímaque, de la Nevada o de Sabana Crespo. Y era en la consulta, de manera colectiva y sin rivalidades, donde se definía qué mamo tenía el conocimiento y la autorización espiritual para realizar la reparación.

El problema era que, en ocasiones, los celos y rivalidades entre mamos complicaban este proceso. Algunos se molestaban si no eran consultados, otros se incomodaban si el designado era un mamo joven o de otra casta. A veces, las familias eran atendidas por mamos que no correspondían a su linaje, lo que disminuía las garantías de sanación. Por eso, se insistía en que las consultas debían

¹⁶¹ 5 de julio del 2025

hacerse de manera profunda, con todos los mamos reunidos, para asegurar que la elección del encargado del pago y el saneamiento fuera la correcta. Solo así, mediante ese acuerdo colectivo, podría lograrse una reparación efectiva en Jimain.

En cuanto al desequilibrio individual, la idea que se refuerza permanentemente es la del incumplimiento. En este sentido para poder estar en paz, disfrutando la vida sin ningún tipo de alteración mental y física, el(la) Iku debe atender cada una de las indicaciones inscritas en la ley de origen. Debe reconocer en esta medida la existencia de cada elemento sea este animal, vegetal y mineral. Bajo este entendimiento, además de respetar cada forma de vida, está obligada(o) a asegurar la convivencia entre cada uno de los seres, obedeciendo las orientaciones de los mamos, quienes en este caso se anteponen como los interlocutores entre el mundo espiritual y el mundo físico.. Es por esto, que al ser convocados por los mamos para la realización de un trabajo, las(os) Ikus van atrayendo todas las consideraciones sugeridas por los mamos, quienes les pueden pedir que traigan con el pensamiento dinero, representado en oro, plata; comida representada en frutas, verduras. Estas ideas al ser contenidas en los materiales dispuestos en el mismo trabajo como el algodón tienen como propósito dar de comer a las entidades que habitan en cada uno de los lugares del territorio.

En una de las conversaciones nocturnas sostenidas con Benito Chaparro en el año 2024¹⁶², escuché relatos en los que se aseguraba la permanencia de las(os) Iku en Jimain y sus zonas aledañas, quienes, si cumplían a cabalidad la Ley de Origen, no serían picados por las culebras o atacados por algún animal. Para Benito Chaparro, cada especie tiene una defensa, la hormiga tiene un aguijón, la serpiente inyecta su veneno, la protección del(a) Iku ante cualquier amenaza es la tradición.

Una de las preocupaciones de los mayores es que actualmente muchas(os) Ikus, sobre todo las(os) jóvenes, para aligerar los trabajos de saneamiento y ocupar nuevamente su tiempo en las actividades cotidianas no prestan atención a los mamos, no preguntan y por esto el trabajo podría estar haciéndose mal, factor que traería consecuencias negativas a cada una de las personas. reacción mismo ocurren con los mismos Mamos. Cuando un mamo descuida su labor espiritual y no atiende a quien lo busca por una enfermedad, debe rendir cuentas en el mundo espiritual. Al ser cuestionado por no tratar la dolencia de esa persona, en ocasiones incluso puede recibir el castigo en vida manifestado en su propia enfermedad. El mensaje es claro: el mamo debe cumplir con su función, saldar aquello que no ha atendido y asumir con responsabilidad el cuidado espiritual.

¹⁶² 20 de enero del 2024.

Esto también se analiza en función de las prácticas cotidianas donde se siembra y se aprovechan los elementos de la naturaleza como la madera para construir las viviendas. En este caso, los árboles representan al género masculino. Cuando un árbol se seca, equivale a la muerte de un hombre. Por eso, no basta con cortarlo para usarlo como leña y luego quemarlo; es necesario reconocer la causa de su final y realizar un tratamiento espiritual que libere a quien toma sus materiales. Del mismo modo, al construir una casa que implica disponer de varios árboles, se deben hacer pagos y ceremonias para restablecer ese equilibrio.

Es por esto que cuando se usa la madera para edificar la vivienda esta debe ser bautizada y se le debe asignar un nombre espiritual, de lo contrario quedaría expuesta a males y pérdidas. Por ejemplo, si al cortar un árbol se destruyó el nido de un gavián, el ave puede manifestar su presencia trayendo desgracias a la casa. Lo mismo sucede con las palmas donde anidaban tigrillos u otros animales. Esa relación entre el origen de los materiales y los fenómenos que se presentan en el hogar es la clave para comprender el desorden y responde a una ontología relacional donde la acción sobre las especies afecta el conjunto.

Cada casa tiene un nombre espiritual, su verdadero nombre debe ser revelado y otorgado, como el de *Urakrua*, que significa “padre de la casa” (*urak* = casa, *krua* = padre). Sin ese bautizo y sin reconocer el vínculo con los materiales de origen, la vivienda queda incompleta y vulnerable. Por ello, es necesario que en cada lugar de donde se extrajo un recurso para la construcción, se realicen ofrendas y pagos. Así se satisface a los animales y espíritus que habitaban allí, evitando que el hogar sea invadido por fieras, serpientes, roedores u otras presencias indeseadas. Cuando esto se hace correctamente, no hay necesidad de usar trampas, veneno o armas: los animales simplemente se retiran.

Los animales, en esta visión, son más obedientes a las leyes de origen que los seres humanos, quienes suelen ser tercos y reacios. Por eso, el camino hacia la armonía no es el de la guerra ni el exterminio, sino el del cumplimiento de las leyes espirituales que ordenan la vida. Solo cuando se respeta este equilibrio, se logra vivir en paz con la naturaleza y dejar de multiplicar los daños.

En el caso de los humanos me contaba Benito Chaparro como en la memoria colectiva permanecían los relatos de quienes habían sufrido las consecuencias de incumplir con sus obligaciones espirituales. Se evocaba, por ejemplo, el caso un miembro de la comunidad cuyo padre había muerto por ahogamiento. Este fallecimiento se entendía como el resultado de un trabajo espiritual no realizado a tiempo. Para la comunidad, tales deudas no quedaban impagas: tarde o temprano terminaban manifestándose. En ocasiones, el castigo no recaía directamente sobre el agresor, sino sobre la persona

agredida, ya que esta última tenía una deuda pendiente en el plano espiritual. En ese sentido, el agresor era visto únicamente como un instrumento de los espíritus. Por ello se afirmaba que correspondía al agredido sanear al agresor, pues su propia falta de armonía con lo que le correspondía era la causa del desequilibrio.

Debido a los incumplimientos, las mujeres pueden ser afectadas en su capacidad de amamantar, tal como expresó el profesor Juan Marcos Chaparro: para quien esto se debía, en parte, al represamiento de aguas y también al destaponamiento de pantanos y nacederos, acciones que acaban con las fuentes de nacimiento del agua. Dichas alteraciones repercuten directamente sobre la madre tierra, y el mamo advierte que estas consecuencias son inevitables si no se presta la debida atención. Lo que ocurre afecta a todos los seres humanos, sin distinción, porque el sufrimiento de la tierra impacta a todos los elementos que existen en ella. De allí la necesidad de revisar los parámetros culturales para comprender y atender estas advertencias.

Con respecto a lo que me había mencionado Benito Chaparro, recordé como el 17 de enero del 2024, cuando me dirigí al lugar conocido como “Quita frio” en donde el Mamo Gregorio Izquierdo custodiaba una Kankwrua construida por las comunidades de la ZRT, pude observar la gran afluencia de Ikus, quienes se dirigían a este sitio para realizarle una consulta al mamo o llevar a cabo un trabajo convocado por el mismo.

En esta ocasión el profesor Juan Marcos Chaparro me comentó que, poco antes de su muerte, el mamo Gregorio Izquierdo había solicitado la presencia inmediata de Danilo, pues en las consultas espirituales no lograba ver con claridad su camino. Tiempo atrás, la esposa de Danilo le había mencionado al Mamo que él se encontraba deprimido, no quería estar ni en su casa, por este motivo el Mamo Gregorio Izquierdo le sugirió la realización de un trabajo en donde se le pudiera pagar al mal que lo estaba aquejando. En este caso, la esposa de Danilo y su familia estaban llamados a realizar la mortuoria con el Mamo Gregorio, quien había advertido en sus visiones el destino que se avecinaba.

La mala energía parecía estar presente en cada uno de los espacios del territorio, el gunnsina no solamente se manifestaba como una enfermedad física, sino también mental, la depresión y el sentimiento de no querer vivir, se anteponía como una gran preocupación a nivel familiar y comunitario. El día 23 de febrero del 2024, fui a casa de Belén Chaparro para leerle algunos apartes del libro de la lideresa Iku Dionisia Alfaro. Ella se encontraba a la espera de un hombre que, según decían, había curado al cabildo gobernador de Jimain, quien venía aquejado del estómago. Al poco rato llegó un joven acompañado de otra persona; entonces Belén Chaparro tomó su bastón y se fue a

consultarlo, diciéndome que iba a confesarse. Mientras tanto, yo permanecí conversando en la cocina con su hija.

Según me contaron, aquel hombre había curado ya a varios mayores y Belén Chaparro no podía ser la excepción. Para respaldar sus prácticas, hizo escuchar audios con testimonios de personas que afirmaban haberse sanado gracias a su intervención. Una de las mujeres presentes en la cocina me comentó que se decía que este “adivino, mamó” había estudiado en Estados Unidos y que, además, era microbiólogo. Su teoría sostenía que toda enfermedad era consecuencia del *Gunnsina*, entendido como una fuerza negativa generada por la pérdida de un ser querido, las preocupaciones o los pensamientos considerados dañinos. A partir de este momento, y al contarle sobre esta conversación a Marelvis Chaparro sus hermanas, cualquier tipo de malestar que pudiera sentir estaba condicionado por el *gunssina*.

A partir del año 2022 habían ocurrido varios acontecimientos en el seno de la familia Chaparro. Uno de ellos fue la picadura de serpiente que sufrió Ricardo Chaparro, lo que obligó a realizar una serie de trabajos tradicionales orientados a limpiar la enfermedad y a disipar la fuerza negativa conocida como *gunnsina*. En ese mismo periodo se encontraba presente el mamó Benedicto Torres, un viejo conocido de la familia, quien además de llevar a cabo los trabajos espirituales necesarios, también tenía la habilidad de sobar el cuerpo y aliviar distintas dolencias. Por esta razón, varias(os) integrantes de la familia aprovecharon su estancia para ser atendidos por él, ya que venían presentando toda clase de dolencias y males producidos por virus estacionales.

A inicios del año 2025 el *gunssina* seguía afectando a la familia Chaparro. Marelvis Chaparro, embarazada, se había recostado en su hamaca, pero esta se rompió, haciendo que cayera desde una gran altura al piso de cemento. Sus hermanas la llevaron de urgencias al centro médico del municipio de Pueblo Bello, donde fue remitida a una clínica en la ciudad de Valledupar, en donde le confirmaron que el bebé había fallecido a raíz del golpe. El Mamó Gregorio Izquierdo inició una serie de trabajos para objetivo contribuir a que el espíritu del bebe hiciera su buen tránsito hacia el mundo de los muertos. 2 meses después pude arribar a la comunidad de Jimain invitado por un funcionario de una entidad estatal. Antes de poder ir a saludar a Marelvis Chaparro y su compañero Dwiawin Torres para manifestarles mi sentido pésame por la pérdida de su hijo, fuimos conducidos al Kaduku para iniciar el proceso de presentación y reconocimiento del territorio.

se encontraba junto a Marelvis Chaparro y Dwiawin Torres, congregados en el Kaduku llevando a cabo el trabajo mortuorio por el bebé que Marelvis había perdido en enero.. El Kaduku a donde nos dirigíamos había sido el primer espacio constituido y reconocido como tal; se encontraba

a un costado de la carretera, pasando la “Y” y, justo al frente de la escuela, a unos cien metros hacia el fondo.

Este ejercicio ritual, denominado *mortuoria*, debe cumplirse de manera constante para despedir del plano terrenal al espíritu joven que ha partido. Si no se lleva a cabo, existe el riesgo de que la muerte arrastre a otro niño o a un miembro de la familia. En estos casos, es la madre y el padre quienes deben cumplir la ley tradicional, evitando así la llegada de más *gunnsina*, la enfermedad o el desorden, tanto a nivel individual como familiar.

Aquí me preguntaba cómo era posible que un mamo se enfermera, si en los diferentes relatos se constataba que eran ellos los que más cumplían la Ley de Origen. Pero Marelvis Chaparro señaló que al igual que todas las personas de la comunidad, los mamos incumplen la ley tradicional de forma directa e indirecta

Como se ha venido señalando, toda omisión de la Ley de Origen, por pequeña que parezca, repercute directamente en el vínculo que mantienen las(os) Ikus con la naturaleza, la comunidad, la familia y su propio cuerpo. El castigo en este caso se podría comprender como un cobro que el territorio les hace por el incumplimiento. Bajo esta dinámica, los desórdenes identificados y descritos a nivel comunitario, familiar e individual se relacionan directamente con la alteración del orden territorial evidenciada por el daño a los lugares sagrados y la imposibilidad de sanearlos. Ante esto, la esperanza manifiesta gira en torno a la recuperación del territorio a través de las diferentes compras y adquisiciones de tierras privadas, en las que se localizan los lugares necesarios para emprender procesos de curación-sanación territorial.

7.5 Curación y saneamiento por parte de los Mamos : territorio, espacio y ciclo temporal como un todo

En torno al cumplimiento de la misión dejada en la Ley de Origen, los mamos se proyectan como los únicos poseedores del conocimiento inscrito en el territorio, así como los guías espirituales capaces de direccionar los respectivos trabajos de retribución a cada uno de los lugares percibidos por ellos como trascendentales. En cuanto al fenómeno que intentaba comprender relacionado con el origen de la enfermedad territorial y sus múltiples consecuencias a nivel colectivo e individual, los mamos se me presentaban como aquellos soportes que sostenían las bases del territorio, la comunidad, la familia y el mismo ser Iku. Además de ser los encargados de establecer y restablecer las redes de conexión energética entre cada uno de los lugares en el territorio, son los únicos que pueden llevar a cabo un proceso de sanación y curación en todos los niveles.

A través de sus conocimientos y las consultas realizadas, los mamos pueden llegar a activar lugares debilitados por cualquier tipo de afectación; son los encargados de recomponer el tejido social fragmentado, a partir de la orientación en sus trabajos enfocados en lugares determinados al interior del territorio o fuera de él; también determinan el grado de enfermedad corporal y facilitan nuevamente, con su trabajo consultivo y de saneamiento territorial, la progresiva curación espiritual de una persona.

En este sentido, Carmen Julia Chaparro¹⁶³ enfatizaba los ataques o afectaciones que seguían ocasionando a la naturaleza, que debían ser reparados de manera inmediata por los mamos. Según ella, las manifestaciones de la enfermedad territorial son consecuencia del maltrato que se le ha dado a los sitios sagrados, lugares por donde llegan mensajes y donde se establecen conexiones con el entorno espiritual.

Ella me indicaba como al amanecer, se observan puntos específicos que cumplen la función de comunicarse y de orientar sobre lo que se debe hacerse. Estos sitios actúan como vigilantes, veedores o recolectores de mensajes, pero si las personas no se acercan a ellos con respeto, sino que por el contrario los destruyen con máquinas, les prenden fuego o realizan acciones indebidas en otros lugares, esos sitios se resienten.

Carmen Julia Chaparro me señalaba que los cambios que se manifiestan en la naturaleza son señales, mensajes que llaman la atención sobre esos desequilibrios. Si la gente ignora esas advertencias, las consecuencias no afectan solo a un individuo, sino a toda la colectividad, incluso a través de enfermedades o epidemias que impactan a los seres humanos.

Ese era el mensaje de los mamos, quienes insistían en la necesidad de seguir actuando con convencimiento, realizando los trabajos espirituales y viviendo de acuerdo con ese conocimiento. Sin embargo, también reconoció que alcanzar a entenderlo es un proceso complejo, pues hay puntos más importantes donde esas manifestaciones se revelan con mayor fuerza. Por esta razón, se hace más que necesario el acompañamiento de los manos, quienes identifican esos lugares y extraen de allí los mensajes principales.

Este acompañamiento es clave cuando concurre un problema generalizado por la afectación directa de un lugar sagrado como es el caso de Tenugungurwa. Germán Hernández me contó en el año 2021¹⁶⁴, que a raíz de la caracterización territorial realizada por el equipo en el que participé en el año 2016, donde se identificaron una serie de daños a esta montaña, los mamos se organizaron para

¹⁶³ 18 de enero del 2024

¹⁶⁴ 28 de marzo del 2021

iniciar un proceso de saneamiento. Al igual que ocurre con el cerro Inarwa, conocido por ser el padre del maíz, el Tenungurwa es “único y su función no la puede reemplazar ningún otro cerro”, señalaba German Hernandez.

La importancia del Tenungurwa radica en su gran extensión y en que, en su cumbre, nacen aguas que alimentan varias regiones de la zona de recuperación territorial. En sus faldas existían pozos de agua que, a causa de las afectaciones y del uso inadecuado de la tierra, hoy se han secado, lo que refleja el desequilibrio que atraviesa este lugar, razón por la cual todo lo que ocurre en la parte alta repercute en los puntos bajos.

Para Germán Hernandez, el Tenungurwa posee una fuerza espiritual inmensa ya que se relaciona con otros lugares y depende de ellos, al tiempo que ellos dependen de él. Recordó que, en su momento, mamo Félix, le manifestó su preocupación por la visible debilidad que tenía el Tenunungurwa. Ante esto y para que volviera a correr el agua cuyo nacimiento se localizaba en la parte alta del cerro, le proponía dejar de hacer las quemas que se realizan para despejar un área para sembrar o pastorear. Esta restricción debía cumplirse por un tiempo de cuatro (4) años, pero tan solo pudieron durar dos (2) años, a pesar de esto, los resultados comenzaron a notarse ya que en época de verano reapareció el agua.

Por ello, Germán Hernandez insistía en que el Tenungurwa es un lugar poderoso. Solo falta protegerlo y sanear cada uno de sus puntos. Si se lograra esta conciencia colectiva, el poder del Tenungurwa, padre de los alimentos y del tigre, podría comenzar a fortalecerse como antes, claramente bajo la orientación y recomendaciones de los mamos.

Cuando nos dirigíamos a su casa después de haber visitado Marikuku, Martin Hernandez¹⁶⁵ recalca la obligación de acompañar a los mamos en todos los procesos de saneamiento contó que en algún momento hicieron presencia en el lugar los mamos de los cuatro pueblos de la SNSM para valorar el estado del lugar, el cual de acuerdo con la consulta presentaba varios daños. Para comenzar a curar Marikuku los mamos consideraron dar inicio al saneamiento a partir de los efectos negativos que trajo consigo el proceso de la conquista española. Por esto se hacía más que necesario conseguir un pequeño fragmento de los barcos en donde navegó Cristóbal Colon y su expedición, para realizar el saneamiento respectivo pagándole así a este lugar y al territorio por los daños producidos que este evento marcó en la historia del “nuevo mundo”.

¹⁶⁵ 13 de mayo 2021

En el saneamiento los mamos le piden a las(os) padres y madres creadoras(es) la fuerza energética para lograr la curación o restablecimiento espiritual del lugar. En esta petición, según Martín Hernández, se busca encontrar la guía y el respaldo divino o supremo para eliminar las malas acciones, atrayendo en este caso el desarrollo de prácticas positivas, de cuidado y protección por el territorio, la SNSM y el planeta tierra. Este es el objetivo principal de los mamos, quienes a lo largo de la historia han venido referenciando los sitios sagrados, para realizarle todo tipo de retribuciones.

Con base en esto, el profesor Juan Marco Chaparro¹⁶⁶ me insistía en que lo primero que debía hacer antes de explorar las practicas llevadas a cabo por los mamos en torno al saneamiento, tendría que girar a en torno a la comprensión de la importancia de los “sitios sagrados”, los cuales son los interconectores que sostienen el territorio. Me señaló, que cuando estos resultan afectados, su limpieza no se realiza únicamente con agua, sino que requiere de otros materiales que, en ocasiones, se encuentran incluso fuera de la Línea Negra.

Subrayó que cada persona es un mundo, pero todos somos hijos de una misma madre: la Tierra. En este sentido, a las(os) Iku les ha correspondido sanear cada uno de los puntos sagrados, concebidos como despensas y bodegas donde se recogen materiales y se depositan cargas (negativas o positivas).

Es necesario que estos lugares permanezcan activos, ya que, en el caso de la enfermedad y su respectivo tratamiento, el Mamo al hacer una consulta, puede conocer que el remedio no proviene necesariamente del mismo lugar en el que se encuentra el paciente, razón por la cual debe enviar a alguien a buscarlo ¿Qué pasaría si en este aspecto se limita el acceso? El material no podrá ser recolectado y la curación no podría llegar a materializarse. Con esto, el profesor Juan Marco Chaparro me ilustró este principio con un ejemplo, al hablar de su tía, quien tenía una enfermedad. En el proceso de consulta el mamo identificó que para tratarla era necesario conseguir un material llamado *Gun*, (piedra de color rojo). Fue a través de esta indagación que el Mamo determinó en qué sitio podía recolectar dicho material y dónde debía dejarse la carga.

Los mamos le explicaban que la limpieza de un lugar debía realizarse con materiales específicos, determinados en la consulta. Era allí donde se reconocía que los abuelos y tíos de los bunachis habían depositado cargas negativas que pesaban sobre el sitio, y por esa razón debía ser purificado. Estas cargas, concluyó, provienen desde el origen mismo de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde quedaron establecidos los conocimientos propios de los Mamos, en tiempos en que aún

¹⁶⁶ 18 de enero 2024

no existían los cargos de gobierno representados en un cabildo, sino únicamente las normas de la Ley de Origen.

Por esta razón, según el profesor Juan Marcos Chaparro, no se trata únicamente de salvaguardar un sitio en particular, sino de conservar el equilibrio de todo el territorio. La herramienta fundamental para garantizar este proceso es la Ley de Origen, que determina la materialización de los trabajos desde el inicio, aportando los materiales necesarios a cada espacio. Este principio implica convivir con los animales, pagar espiritualmente en sus lugares, asegurar y cuidar el territorio, decidir el manejo adecuado de los sitios y, a partir de ello, vivir en armonía. Esto me lo explicaba el profesor Juan Marcos Chaparro para identificarme los trabajos direccionados por los mamos en la comunidad de Jimain para la siembra y la recolección de la cosecha. Si estas actividades no se llevan a cabo todos los años, la abundancia de la siembra disminuirá y los mismos alimentos cosechados vendrán cargados de enfermedad. En palabras de Juan Marcos Chaparro:

Usted puede disponer de la leña, de los guineos, de una gallina, de una iguana, de todo, siempre y cuando esté cuidando. Pero hay un punto en que hay que hacer el compensatorio, un trabajo completo. El año también se mide así: de enero a junio es la mitad, el sol va subiendo, y uno cree que sigue subiendo, pero los mamos dicen que no; sube solo hasta junio. De junio a diciembre baja. Entonces, en enero, hacia el 20, el sol empieza a ascender hasta llegar en junio. Y de enero a junio, ¿cuántos litros de agua vamos a “matar”? Cada vaso de agua que uno toma lo está matando, porque deja de correr para convertirse en moléculas que uno consume. Por eso, en junio hay que saldar esa deuda. Es como un pedido en la tienda grande: toca hacer el ritual. Aquí en Jimain lo hacemos. Hay que llevar esas cargas antes de que llegue el sol a ese punto, al equinoccio o al solsticio. Se dice que el sol tiene su esposa principal y su amante: cuando llega junio va donde la amante, y allá es una serpiente distinta de la que está acá. No se puede quitarle a la esposa para llevarle a la amante, ni al contrario; tiene que ser equilibrado, porque ese poder se le asignó: mirarnos todos los días desde arriba, como el ojo del mundo. Entonces nos organizamos. No organizamos de manera formal, sino que nos entendemos para cumplir el calendario. Un mayor explicó que el pago de lo que se dispuso en el tiempo no hay que hacerlo justo al momento de entregar las cargas, sino antes, cuando la vegetación cambia de hojas, porque ahí las plantas empiezan a soltar lo recogido. Ese es el indicio de que uno debe cumplir. Por eso, entre el 14 y el 20 de mayo estamos en esa tarea. Si usted viene el 15 o el 16, nos encontrará entregando las cargas. Y antes del 20 de junio ya se contabiliza: cuánto trajeron de billetes, de carne, de ayu, de plátano, de papa, de fruta. Luego

viene la repartición y se reconoce a los hijos de Padre Sol, lo bueno que cuida nuestros caminos de proyección. Pero si no llevamos ninguna carga, entonces nos manda Semanero, *Zainabico*, el padre negativo, que envía dolores de cabeza, de ojos, diarrea, gripe. Y cuando toca quitar lo negativo, el mamo dice: no muevan las manos, piensen con la cabeza que están quitando la mugre del cuerpo. Es el ejercicio de cada uno (J.M. Chaparro, 2024).

Cada uno de los pasos que se deben dar en la realización de estos trabajos son direccionadas por los mamos, esto me lo recalaba permanentemente Benito Chaparro¹⁶⁷ al señalarme que los mamos no enseñan de forma directa, sino que van asignado las tareas para que las personas puedan realizarlas y logren ir comprendiendo la necesidad del trabajo realizado. Por ejemplo, en la mañana, en ayunas, se debe realizar un trabajo espiritual, y luego consumir un alimento especial hecho a partir de semillas amargas, no para saciarse, sino para cumplir con el ritual. A ciertas horas de la madrugada es necesario bañarse con agua recogida en lo alto de los picos, en calabazos cargados con esfuerzo. Al finalizar, la persona se siente relajada, como si alcanzara tiempo para todo, incluso para llegar a las reuniones. En contraste, quienes no cumplen con estas prácticas viven siempre apurados, sintiéndose inalcanzados.

Las familias que permanecen sometidas al trabajo tradicional muestran una tranquilidad diferente. En este caso, cada acción que se vaya a realizar debe ser consultada al mamo, sobre todo cuando se va a sembrar o edificar en determinado lugar. Así, cuando alguien va a la finca a limpiar, debe avisar y reconocer que allí habitan otros seres: arañas, culebras, insectos, porque son guardianes del lugar y parte de la producción. De lo contrario, los accidentes con machetes, espinas o animales pueden interpretarse como desequilibrios. Por eso, al regresar, la persona lleva ofrendas al mamo: plátanos, yuca u otros alimentos. Si el mamo queda contento, la persona también lo está, y la armonía se restablece.

De acuerdo con Benito Chaparro, los mamos sostienen la palabra y aseguran los acuerdos con todos los seres. Esto me lo decía al recordar el proceso de asentamiento de las primeras familias en Jimain. De acuerdo con esto, el Mamo Francisco Torres, tras una reunión, autorizó a los miembros de estas familias la construcción de sus casas en determinados espacios, bajo la condición de que primero fueran cuidanderos y luego, con el consenso de todos los mamos, se iría definiendo el uso del lugar.

¹⁶⁷ 20 de enero del 2024

Con el tiempo, la comunidad se vio obligada a organizar también el cementerio. Por ejemplo, Mamo Gregorio Izquierdo, ante la muerte de una persona, decidió que debía enterrarse en Jimain y no llevarlo a Nabusimake. La decisión fue compartida con otros mayores, quienes concluyeron que lo más correcto era crear un lugar común donde todos pudieran reposar cuando llegara el momento. Así se entendió que la vida en ese territorio no se trataba de buscar en otros lados, sino de asumir que, tarde o temprano, cada uno llegaría a la “casa definitiva”, trascendería al plano cósmico.

En cuanto a la realización de los trabajos tradicionales y las respectivas orientaciones de los mamos, Ramón Hernandez me indicó en el Kaduku Bunkuanke¹⁶⁸, la responsabilidad que tienen los mamos de guiar y orientar a cada persona para que su sueño y propósito se encaminen hacia un buen trabajo espiritual. El primer paso es acercarse a los ancestros, entregarles sus vestidos, sus atuendos y sus alimentos. Una vez que estos están “bien vestidos” y fortalecidos, generan por sí mismos su defensa y reafirman su presencia. Esa es la misión principal: sostenerlos y acompañarlos para que se levanten nuevamente y continúen cumpliendo su papel en el equilibrio del mundo.

El mamo Juan Torres quien se encontraba con nosotros en el Kaduku nos manifestaba que cada espacio del territorio tiene una conexión propia y una misión específica. La tarea que corresponde es el de reconocer el funcionamiento y la jurisdicción que conserva cada ancestro. Estos personajes continúan vigentes, pero su presencia parece arrinconada, debilitada, como si poco a poco fueran disminuyendo. La desaparición de los ancestros significaría la llegada de otras fuerzas y energías, por lo que el deber de la comunidad es no dejarlos ir, sino sostenerlos mediante la realización de los trabajos tradicionales: ofrendar, alimentar y abastecerlos espiritualmente.

En este caso, los ancestros, al carecer de sus “vestidos”, del *ayn*, del atuendo y del alimento ritual, quedan expuestos como alguien que se encuentra sin ropa, sin zapatos y sin sustento, que por vergüenza prefiere no dejarse ver. En esas condiciones, en lugar de ejercer su función de ordenar y proteger, se van arrinconando. Así ocurre con los guardianes del territorio, cuya fuerza se debilita si no se cumplen las obligaciones tradicionales.

Por este motivo, el Mamo Gregorio Izquierdo¹⁶⁹ me hacía entender como la misión de los mamos trascendía los límites del territorio. No se trata solo de cumplir al interior de la SNSM, sino también de llevar esas cargas hacia afuera, porque existe una conectividad espiritual que abarca distintos lugares.

¹⁶⁸ 23 de enero del 2024

¹⁶⁹ 25 de enero de 2024

Recordaba, por ejemplo, que en tiempos pasados se enviaron trabajos rituales hasta Montserrat, en Barcelona¹⁷⁰. De igual forma, se recogían materiales y se realizaban pagos en sitios sagrados como la laguna de Guatavita¹⁷¹, Monserrate en la ciudad de Bogotá¹⁷², o en el cerro la Popa en la ciudad de Cartagena¹⁷³. En la línea de asegurar estas conexiones, el Mamo Gregorio Izquierdo me aseguraba que los mamos arribaban hasta Zipaquirá¹⁷⁴ punto de conexión fundamental para llevar y depositar sus ofrendas sin que nadie obstaculizara el trayecto que se hacía a pie.

En la actualidad, sin embargo, ni siquiera es posible pensar en hacer esas entregas desde la SNSM, porque se requiere haber estado físicamente en esos lugares. Además, parte de la tarea consistía en llevar a los menores que se estaban preparando como futuros mamos, para que aprendieran en el camino. La falta de libre acceso a esos puntos ha impedido continuar con esos trabajos, y por eso no se han realizado ofrendas en dichos lugares.

¹⁷⁰ La montaña de Montserrat, situada a unos 50 km al noroeste de Barcelona, forma parte del macizo rocoso más emblemático de Cataluña. Este paisaje singular, conocido por sus picos y agujas de piedra erosionada, se alza abruptamente desde las llanuras de las comarcas de Anoia, Baix Llobregat y Bages. En su ladera oriental se ubica el monasterio benedictino de Santa María de Montserrat, dedicado a la Virgen de Montserrat, que se encuentra a unos 720 metros sobre el nivel del mar, mientras que el punto más alto del macizo es la cima de Sant Jeroni, que alcanza los 1.236 metros. Montserrat fue declarado Parque Natural en 1987 y atrae visitantes por su belleza geológica, sus rutas de senderismo, su espiritualidad y su importancia histórica y cultural (Turisme Catalunya, n.d.).

¹⁷¹ La Laguna de Guatavita, ubicada en el municipio de Sesquilé (Cundinamarca) a unos 3.100 metros sobre el nivel del mar, es una depresión circular de aproximadamente 400 metros de diámetro. Considerada un enclave sagrado para los muisca, allí se realizaban ceremonias de ofrenda de oro y esmeraldas al agua como parte de rituales de fertilidad y renovación espiritual. Su origen ha sido asociado a procesos geológicos de subsidencia y deslizamientos en la cordillera Oriental (Rosas, H., & Navas-C, 1989).

¹⁷² Monserrate es un cerro emblemático de los Cerros Orientales de Bogotá, situado a **3.152 metros sobre el nivel del mar**. Desde su cima se alza el Santuario del Señor Caído, una basílica menor dedicada a ese Cristo, cuya imagen fue tallada en el siglo XVII por Pedro de Lugo Albarracín. Monserrate es símbolo religioso y cultural de la ciudad, lugar de peregrinación, mirador natural que ofrece una vista panorámica de toda la Sabana de Bogotá, accesible a pie, en teleférico o funicular, rodeado de bosques de niebla, jardines y espacios para la contemplación (Bogotá. Gobierno de la Ciudad, 2016).

¹⁷³ La Popa es un cerro emblemático de Cartagena de Indias, con aproximadamente 139 metros sobre el nivel del mar, que domina la ciudad con su presencia física y simbólica. En su cima se encuentra el Convento de Nuestra Señora de la Candelaria, originalmente llamado Convento de Santa Cruz de la Popa, construido por los Agustinos Recoletos en los primeros años del siglo XVII, sobre lo que antes era un sitio de adoración indígena y africana. Además de su valor religioso, ofrece panoramas amplios de la ciudad y ha sido escenario de peregrinaciones, defensa histórica y leyendas populares, como la del espíritu que había sido adorado en forma de cabra antes de la imposición del culto católico (Díaz Giraldo, 1976).

¹⁷⁴ Zipaquirá es un municipio del departamento de Cundinamarca, ubicado a unos 48 km al norte de Bogotá, en la Sabana Centro, y se destaca por su altitud de aproximadamente **2.652 metros sobre el nivel del mar**. Es conocido históricamente por sus antiguas salinas, explotadas desde tiempos precolombinos por los muisca, y por la Catedral de Sal, construida dentro de una mina de sal, que combina valor cultural, espiritual y turístico. Su casco urbano conserva arquitectura colonial y republicana alrededor de la Plaza González Forero, lo que le confiere un carácter patrimonial (Humboldt, 1888).

De acuerdo con el Mamo Gregorio Izquierdo, los lugares las(os) Ikus se identifican con esa tarea porque así lo enseñaron los mayores y así se ha aprendido de ellos. La enseñanza consiste en atender a los problemas y a los necesitados, en especial a quienes sienten hambre. Explicaba que los “hambrientos” se manifiestan cuando las personas se cargan de cosas, sean buenas o negativas.

Si alguien trabaja duro durante años y disfruta de los frutos de ese esfuerzo, pero no compensa ni comparte, entonces esos “hambrientos” llegan a reclamar. Se hacen presentes en forma de sequías, lluvias excesivas, huracanes o enfermedades. Por eso, cuando aparecen, la obligación es darles de comer: ofrendar y entregar lo que necesitan para restablecer el equilibrio. Con respecto a esto, el Mamo Gregorio Izquierdo determinaba la urgencia de recuperar cada cerro que ha sido estropeado o despojado de sus recursos, reactivando su energía. Es como una madre que deja de amamantar, al no alimentar, deja de producir. Así ocurre con los cerros debilitados, que dejan de compartir su fuerza.

Para reactivar *Tenungurwa*, es preciso volver a sentarse, concentrarse y formar nuevamente la cerradura espiritual del lugar, como si se tratara de adecuar otra vez una casa. Si el candado que la protege está oxidado, debe desoxidarse; si ya no sirve, hay que reemplazarlo por uno nuevo. Es decir, se debe asegurar la casa y restaurar las funciones de cada ser espiritual: la madre de la enfermedad, la madre de los armamentos, la madre de cada animal. El proceso se entiende como el refuerzo de un corral. Para poder recoger y guardar bien el ganado, primero hay que arreglar las cercas y asegurar el espacio. De igual modo, los cerros necesitan que se restablezca su fuerza espiritual para volver a producir y responder como sagrados. Algunos lugares, como Marikuku, son espacios de recogida y ofrenda que no pertenecen a una sola persona, sino a toda la comunidad (G. Izquierdo, 2024).

Ante la importancia y responsabilidad de la misionalidad de los mamos en torno a la realización de estos trabajos concebidos como tradicionales, el Mamo Juan Torres¹⁷⁵ me manifestaba la importancia que traía consigo la propia defensa de los mamos, quienes deben prepararse y protegerse, como si llevara un chaleco espiritual para resguardar el territorio. Parte de su labor consiste en realizar limpiezas cuando alguien ha sido perseguido, agredido, enfermado o enfrenta problemas en su hogar. Esos trabajos suelen ser más sencillos. Sin embargo, existen otros de mayor complejidad y exigencia, que requieren disciplina, ayunos prolongados, el consumo de un solo alimento especial en la noche, sin sal, y meses enteros de concentración espiritual para alcanzar los resultados esperados.

¹⁷⁵ 23 de febrero 2025

El objetivo de estos ejercicios es avanzar en la recuperación territorial. Pero, según el Mamo Juan Torres, el gobierno ha cerrado las puertas y no escucha. Frente a ese cierre, la estrategia consiste en atender primero la dimensión espiritual, en comunicar las intenciones a los gobiernos espirituales y en producir documentos que expresen lo que se busca. Antes de ser compartidos con instituciones externas, esos documentos deben elaborarse a través de trabajos tradicionales, guiados por personajes específicos de la comunidad. Solo cuando el mamo autoriza, esos documentos pueden salir hacia el exterior; de lo contrario, deben permanecer guardados.

El propósito final es lograr la recuperación de territorios, por ejemplo, unas 10.000 hectáreas. Sin embargo, ese proceso exige también sanear profundamente la tierra. Esto implica atender espiritualmente los efectos de múltiples muertes y violencias que han ocurrido en los espacios sagrados: asesinatos de *bunachis*, de animales, de personas, muertes accidentales, por armas, por fuego o incluso por fenómenos naturales como un rayo. Cada uno de estos hechos debe ser trabajado y equilibrado espiritualmente para que el territorio pueda restablecer su armonía.

Al parecer el *winchamu* y el *gunssina* no se han podido radicar de Jimain. Esto puede denotar una elección equivocada del mamo, el cual en palabras del Mamo Gilberto Izquierdo¹⁷⁶ debería ser designado a partir de una consulta profunda que determine cual mamo es el encargado de orientar el trabajo de sanación y la función de su casta definida desde la Ley de Origen. El Mamo Gilberto Izquierdo me indicaba que, en la tradición, la efectividad de un mamo no dependía únicamente de su conocimiento, sino también de su linaje. Si proviene de una casta en la que hay mamos con sabiduría heredada, su trabajo tiene mayor fortaleza. Muchos mamos poseen conocimiento y pueden calmar una enfermedad o un malestar, pero si no pertenecen a la casta adecuada, su acción suele ser temporal: alivian por un tiempo, pero el mal regresa. Esto genera frustración en los pacientes, quienes a menudo sienten que han invertido tiempo, esfuerzo y recursos sin obtener resultados, llegando incluso a pensar que el mamo no sabe o que les ha hecho perder el tiempo. Esa percepción también afecta al mamo, quien puede sentirse ofendido y desvalorizado.

Por eso, se insiste en que, antes de iniciar cualquier tratamiento o trabajo espiritual, debe hacerse una consulta para identificar qué mamo es el indicado: si el que debe realizar un matrimonio, un bautizo, una mortuoria, un saneamiento del territorio o un pago a la madre tierra y a los animales. Incluso cuando se trata de enfermedades, es necesario consultar previamente para saber a qué mamo acudir.

¹⁷⁶ 6 de junio del 2025

En lugares como Jimain, se ha vuelto común que las personas sufran males persistentes, como el mal de ojo, que, aunque puede ser tratado por diferentes mamos, tiende a repetirse una y otra vez. Las familias terminan gastando grandes sumas de dinero, desplazándose de un sitio a otro, comprando materiales, haciendo trabajos sin ver resultados definitivos. A veces, esta situación incluso genera conflictos dentro de la pareja, culpándose mutuamente por no confesar algún pecado o por ser la causa del mal.

Sin embargo, cuando se hace una consulta seria y se determina con claridad qué mamo debe atender el caso, el tratamiento resulta más rápido, menos costoso y, sobre todo, definitivo. No se trata de andar de un lado a otro en busca de alivio momentáneo, sino de dar con la raíz del problema. Si no se consulta al mamo correcto, la persona puede pasarse la vida como aventurera. Según el Mamo Gilberto Izquierdo, como ocurre con una muela mal calzada, si no se corrige de raíz, el dolor siempre regresa.

Además, el papel del mamo no debe estar marcado por la competencia ni la envidia. Los mamos deben ayudarse entre sí para sanar a los pacientes. Cuando un mamo reconoce que no es el indicado, debe remitir el caso a otro. Incluso los mamos mayores, en ocasiones, buscan apoyo o consejo de otros, reconociendo la importancia del trabajo conjunto. En definitiva, la consulta es el fundamento de todo. Antes de estudiar, viajar, casarse o iniciar cualquier tratamiento, lo primero siempre debe ser consultar, porque es en ese acto donde se asegura la guía adecuada y el éxito de lo que se emprenda. En este caso, se pueden distinguir diferentes niveles y a partir de estos se pueden identificar los mamos que pueden direccionar cualquier tipo de trabajo. En palabras del Mamo Gilberto Izquierdo:

No todos nacemos con el mismo poder, con el mismo don. Debemos tener presente que cada casta tiene su propia fuerza o poder para hacer tratamiento, para hacer cualquier tipo de cosas que tengan que ver con la parte tradicional. En ese orden de idea, yo vengo de la familia Busintana y de Gumuketana. Entonces, la familia de Busintana se caracteriza por tener el poder y la fuerza para hacer tratamiento de sanación, matrimonio, de saneamiento tradicional, con tal de garantizar una vida pura, una vida pulcra. Busintana se caracteriza por tener el poder de hacer tratamiento a gente no indígena y a gente indígena, porque yo vengo de esa casta, de esa familia ¿Qué significa esto? Entonces la familia de Gumoke Eso viene siendo de la parte de mi padre y Busin viene siendo de la parte de mi mamá. Entonces ¿Por qué Buzin? Porque le hago un comentario, nosotros venimos de familia Chaparro y los chaparros son gentes no

indígenas que llegaron al territorio y en algún momento un cachaco¹⁷⁷ pues que tuvo digamos las relaciones con una indígena una guati y ahí quedó una familia, una semilla que comenzó a propagarse en el territorio. Entonces Gumeque pues hoy que se caracteriza por ser familia Chaparro, venimos de esa casta. El apellido como tal Chaparro no es propio es apellido heredado por personas no indígenas que llegó al territorio y eso mismo sirvió a que las familias que aprenden de mamó pudieran hacerles trabajo a familias no indígenas por eso tengo que dejar claro que todas las castas no tenemos la misma fuerza, cada casta tiene su propio poder para tratar sus temas específicos y en el caso de Bunsí lo que le comentaba ahorita haciendo legalizaciones de corte espiritual para que la gente viva limpio espiritualmente, todos no nacemos para la misma actividad, por eso hoy concluyo que hay mucha gente que aprende y no se tiene en cuenta en esa casta. Por eso hay que hacer la consulta a la persona que va ser mamó, si es conveniente y esa no es una decisión que se tome en la oficina, tiene que llegar al Kaduku para consultar si es conveniente tiene el don , hasta donde lo tiene, cuáles son los límites, eso se define en el Kaduku, la persona que es indígena puede ser mamó pero solamente hasta cierto punto, por ejemplo un poder que se le da para siembra de coca, cosas así por el estilo, o como otra persona que le pueden entregar un poder completo para que haga muchas cosas, como otro poder que se le puede entregar a otra persona es que hagan trabajos más pesados como reparar el tema de la muerte, de pronto salvar a alguien que está en peligro, que lo anden buscando, hay muchos poderes con diferentes niveles de conocimientos, eso lo definen en el Kaduku. En mi caso el Mamó me sugirió que yo podía aprender cosas grandes como hacerle un pago a la serpiente, hacerle pago a una muerte inesperada, una calamidad que se presenta de un momento al otro, como controlar personas poseídas, como curarlo y dentro de esos hay otros conocimientos, poderes básicos como las enfermedades comunes , cualquier persona el mamó lo puede tratar, pero mi enfoque se trata del conocimiento de ese nivel de tratamiento más complejo (Izquierdo Gilberto, 2025).

Se podría decir que al igual que la elección de los mamós, cada lugar en el territorio tiene una función específica y en cada punto de acuerdo con la respectiva consulta se pueden realizar los diferentes trabajos para sanear el territorio, difuminar cualquier tipo de carga negativa en la comunidad y la familia o curar un cuerpo enfermo. Esto me explicaba el Mamó Gilberto Izquierdo, quien me

¹⁷⁷ Expresión que se refiere a las personas que vienen del interior del país, especialmente de Bogotá o Medellín.

manifestaba la importancia de iniciar un trabajo del orden tradicional Iku, a través de la consulta realizada por un mamo. Él me aseguraba que la activación del *Kaduku* se define únicamente mediante consulta, y esta debe ser realizada por mamos mayores con amplia experiencia y conocimiento, nunca por principiantes. Solo los mamos de trayectoria saben reactivar los sitios sagrados y diferenciarlos según sus funciones. Existen caducos para fuerzas negativas y otros para fuerzas positivas.

El *Kaduku gunnsina* está destinado a atender novedades, problemas, enfermedades y cualquier afectación proveniente de las fuerzas negativas. En cambio, el *Kaduku duna* corresponde al ámbito positivo: se utiliza para organizar, preparar y acondicionar los procesos relacionados con la familia, la vida comunitaria y la formación del núcleo familiar.

La concepción de los Kadukus parte de la idea de que el cuerpo humano refleja la misma estructura que la madre tierra, con lados izquierdo y derecho que se sostienen mutuamente. De la misma manera, cada Kaduku cumple una función complementaria. La reactivación de estos espacios no se da en cualquier lugar, sino en puntos específicos que son identificados por los mamos sabios. Tras décadas de aprendizaje, primero 20 años de iniciación y otros 20 de ejercicio al lado de diferentes mamos, algunos llegan a contar con el conocimiento suficiente para crear y definir Kadukus, sabiendo dónde pueden ser establecidos y dónde no, de acuerdo con la necesidad del territorio.

Una vez que un Kaduku es activado, comienza el ejercicio de saneamiento territorial. Todo trabajo debe estar precedido por la consulta, que indica qué hacer, cómo, cuándo y en qué lugar, llegando incluso a precisar el horario y la condición lunar o solar. Para ello, los mamos emplean los *marunsama*, objetos consagrados que funcionan como herramientas de consulta. Con ellos se determina el tipo de pago, los materiales requeridos, ya sea de la montaña, del mar o del mismo lugar y el destino que deben tener.

El Mamo Gilberto Izquierdo me contaba que, ante cualquier situación de calamidad, como sequías, excesivas lluvias, derrumbes o daños en las cosechas, se somete a consulta en el Kaduku. Allí se define el tratamiento y se determina dónde deben llevarse los materiales preparados. El territorio es entendido como una red interconectada, como si fueran cables energéticos, activar un punto repercute en otros. Por eso, a veces los pagos deben ser trasladados a lugares lejanos, aunque el esfuerzo del viaje supere la sencillez del material.

Lo que el Mamo Gilberto Izquierdo me describía en su relato, pude evidenciarlo en una de mis últimas visita a Jimain en el año 2025¹⁷⁸; sin embargo, y como lo describí con anterioridad, en ese momento se estaba llevando un proceso mortuario relacionado con el fallecimiento del bebe de Marelvis Chaparro, y a la par dos mamos que se encontraban en el mismo Kaduku, congregaban a dos familias, la primera trabajaba en un bautizo y la segunda en un matrimonio. Reflexioné en el instante acerca de lo que estaba observando, presenciaba en un solo lugar los tres trabajos tradicionales del ciclo de la vida Iku. Sin haber conocido lo que unos meses más tarde me compartiría el Mamo Gilberto Izquierdo, los trabajos realizados en ese Kaduku tenían como propósito descargar las fuerzas negativas, las cuales muy posiblemente serían puestas en otro lugar lejano a Jimain. Pude sacar esta conclusión, porque siempre que acompañaba a los visitantes externos que provenían de entidades u organismos internacionales, nos conducían a este lugar para que dejáramos nuestros vestidos más negativos, esas cargas que debían quedarse allí y no traspasar los límites de la comunidad. Como me lo mencionaba en algún momento el profesor Juan Marcos Chaparro, cuando la olla de barro la quema el fuego, se le debe quitar ese fuego negativo para que el *ayu* se pueda tostar con el fuego positivo evitando cualquier tipo de enfermedad, así nos conducían al *kaduku* para despojarnos de aquella fuerza negativa que traíamos desde otros territorios.

Durante estos años (2021, 2023 y 2024) participé en trabajos individuales y colectivos con los mamos de la comunidad de Jimain, en donde pude registrar los diferentes momentos de este proceso, empezando por el lugar de consulta y la orientación para darle manejo a las fuerzas negativas y positivas. Después de culminar mi estancia de campo en el año 2021, volví a Jimain el 4 de octubre del 2023 con el fin de realizar un trabajo con el Mamo Juan Torres, quien nos blindaría espiritualmente para nuestra labor asociada a la Oficina del Alto Comisionado para la Paz OACP, en la que deberíamos apoyar las diferentes negociaciones de paz que se estaban estableciendo entre el gobierno colombiano y los actores armados. En mi caso, formaba parte de un equipo de trabajo que se concentraría en las negociaciones del gobierno colombiano con las Autodefensas Conquistadoras de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Al arribar el Mamo Juan Torres, nos condujo por el sendero del río, hasta llegar a un punto que en ese momento se encontraba asediado por el agua, ya que este afluente había aumentado de manera considerable. El Mamo Juan Torres comenzó a sacar de su mochila los materiales: algodones de distintos colores. Lo acompañaba su hija, encargada de manipularlos. La primera orientación, tras

¹⁷⁸ 31 de marzo del 2025

entregarnos el primer algodón, fue organizar cuatro grupos de siete bolitas al lado izquierdo y cuatro grupos de siete bolitas al lado derecho. El mamo me pidió entonces que pensáramos en el origen del conflicto, desde mi nacimiento hasta limpiar toda la sangre derramada.

Después me entregaron dos bolas de algodón, una en la mano izquierda y otra en la derecha. Con ellas debía concentrarme en la violencia armada, reflexionando desde una dimensión global, nacional, regional, local y personal. Una vez entregado este material al mamo, recibí un algodón rojo, que transformé en siete bolitas a cada lado. En este caso, debíamos limpiar nuestro camino: dialogando con los armados, apagando su fuego, despojándolos simbólicamente de los uniformes para que nos reconocieran como gestores y no como enemigos.

Luego, el mamo me entregó otro algodón, esta vez de color morado. Al dividirlo nuevamente en siete bolitas a la izquierda y siete a la derecha, debía concentrarme en pedir las armas a los armados y, espiritualmente, proceder a limpiarlas. Su hija tomó entonces un conjunto de hojas y comenzó a guardar en ellas los grupos de algodón. También recibimos dos hilos morados, uno en cada mano, para cerrar al final los nudos y depositarlos en las hojas.

En medio del trabajo, la hija menor del mamo fue a buscar tabaco. A cada uno nos entregaron una hoja con un puñado de este, además de cuatro hilos medio amarrados en la izquierda y cuatro en la derecha. La sorpresa vino cuando el mamo indicó que debíamos usar el tabaco como si fuera jabón en el río crecido. Siguiendo sus instrucciones, me sumergí cuatro veces en el agua, frotando el tabaco y concentrándome en cómo la corriente se llevaba mis pensamientos negativos: envidia, tristeza, rencor. Al finalizar, debía cerrar los grupos de hilos de ambos lados, para que lo bueno permaneciera y no se escapara en la corriente.

De regreso al lugar, entregué los hilos al mamo. Luego nos dirigimos a su casa, donde sus hijas me colocaron un hilo en la mano izquierda y otro en la derecha, llamado *aseguranza*, con lo cual se dio por terminado el trabajo.

Las preguntas que quedan abiertas apuntaban a comprender el sentido de los números en estos trabajos tradicionales: ¿por qué siempre izquierda y derecha?, ¿estará esto relacionado con el principio del equilibrio territorial? En este sentido fui identificando que en este y otros trabajos el mamo, tras la solicitud y la consulta, inicia un proceso de limpieza que no desconoce ni excluye las cargas positivas y negativas, sino que las reconoce y busca equilibrarlas.

En los últimos trabajos realizados en el río, he comprendido que este afluente se convierte en conductor de todo tipo de cargas. El agua actúa como catalizador de pensamientos buenos y malos, y en este caso específico, permitió limpiar las cargas negativas y resguardar las positivas en forma de comida, dinero u otros elementos necesarios para sostener la vida.

El siguiente año (2024) retorné a Jimain con el fin de desarrollar una segunda fase de mi trabajo de campo. En este caso el 17 de enero me dirigí con el profesor Juan Marcos Chaparro hacia “Quita frío”, lugar en donde me esperaba el Mamo Gregorio Izquierdo, quien orientaría un trabajo para ser presentado ante el territorio evitando así cualquier tipo de enfermedad, sobre todo la estomacal, de la cual fui presa en mi visita a la Jimain en el año 2023. Para Juan Marcos Chaparro, este mal me había aquejado porque el territorio no me había reconocido, por eso me condujo hacia donde el Mamo Gregorio Izquierdo, quien al recibir nuestro *Makuruma* le indicó a Juan Marcos Chaparro el lugar donde debíamos ubicarnos para realizar el trabajo. Este se encontraba en el filo de una montaña, desde donde se divisaba la serranía del Perijá. El sol comenzaba a elevarse y, dado que allí iniciaríamos el trabajo tradicional, tuvimos que desplazarnos hacia ese sitio.

Juan Marcos Chaparro le explicó en lengua Iku el propósito de mi visita, razón por la cual el mamo se concentró en registrar mi presencia y en la realización de mi proyecto en el territorio. El mamo me entregó dos hilos que debía sostener en las manos izquierda y derecha. Estos hilos, explicó, funcionarían como una grabadora en la que debía reencontrar mi historia de trabajo con el pueblo Iku. Posteriormente, al devolver los primeros hilos, me entregaron un segundo cuerpo de hilos para que, a través de ellos, pudiera plasmar mis pensamientos en torno al trabajo en el territorio. La tarea consistía en extraer los colores negativos: azul, gris o negro y reemplazarlos por colores positivos, como el blanco y el amarillo.

Para culminar, me entregaron unos algodones destinados a limpiar todo tipo de comidas y, al mismo tiempo, dar sustento y una base sólida a la semilla de mi proyecto. Al concluir, y después de despedirnos de Mamo Gregorio Izquierdo, el profesor Juan Marcos Chaparro me explicó que la parte negativa de este trabajo había quedado guardada en ese *Kaduku*, mientras que la parte positiva debía sembrarse en el lugar que, a partir de la consulta, fuera asignado. Allí, el mamo depositaría mis pensamientos, los mismos que habían sido plasmados en los hilos entregados.

El tercer trabajo lo realice al final de mi estancia de campo en Jimain en el año 2024, el 23 y 24 de junio. Ante los reiterados comentarios de mis interlocutoras acerca del *gunssina*, empecé a tener pensamientos relacionados con la necesidad de limpiar estas fuerzas para no enfermar. Me llamaba poderosamente la atención cómo se debían atraer, desde el propio pensamiento, los elementos que

luego pueden ser usados materialmente en el pago. El trabajo comenzó cuando el Mamo Benedicto me entregó algodones pintados de azul. Debía sostenerlos en mis manos y, a través del pensamiento (*anugwe*), recolectar todo tipo de materiales que se encuentran en las profundidades del océano, para después sanear y recomponer lugares, montañas, lagunas, árboles y aguas.

Este ejercicio se realizó en cuatro momentos: cuatro veces me entregaron y devolví los algodones, y cada vez el mamo los iba ubicando a la izquierda y a la derecha. El primer grupo correspondía a los pies, el segundo a las rodillas, el tercero a los brazos y el cuarto a la cabeza. Cada pensamiento (*anugwe*) posee una carga, una fuerza. A través de ellos, se paga mentalmente a los elementos naturales, luego al lugar donde uno habita, a la familia y, finalmente, al propio cuerpo. Lo positivo (*duna*) convive con lo negativo (*gunnsina*); ambas fuerzas deben equilibrarse, procurando que lo positivo prevalezca.

Creí que el trabajo había culminado cuando nuevamente me hicieron sumergirme en el río para despojarme del *gunnsina*, pero el mamo me indicó que, por ser domingo, el cierre no podía hacerse ese día y debía realizarse al amanecer del día siguiente, a las 4:00 de la mañana. Aunque no logramos salir a esa hora debido a la lluvia, logré arribar a lugar antes de las 6:00 de la mañana.

Mientras caminábamos hacia el encuentro con el mamo Benedicto, reflexionaba en cómo el río canaliza las dos fuerzas: retiene lo *duna* y desecha lo *gunnsina*. En este caso, el cierre del trabajo tradicional se realizó en el río de Los Clavos, donde tuve que sumergirme cuatro veces en dirección al lugar por donde sale el Sol. Al finalizar y mientras regresábamos, el mamo me recordó que, antes de iniciar cualquier trabajo, se debe buscar y establecer la conexión con los padres y madres a través del trabajo tradicional, siempre hay que presentarse y pedir permiso.

Entendí que el rol de los mamos es trascendental en la misma permanencia de las(os) Iku en el espacio que habitan, especialmente en sus asentamientos localizados al interior del Resguardo Iku de la SNSM, el Resguardo de Businchama y las Zonas de Recuperación Territorial (ZRT). Cada una de las actividades cotidianas depende del aseguramiento espiritual otorgado por la intermediación realizada por los mamos ante el mundo inmaterial, ese plano invisible que solamente los mamos pueden percibir e interpretar.

Comprendí que el cumplimiento de la Ley de origen depende de los niveles de consulta realizados, el descubrimiento de lugares y sus respectivas activaciones. La concreción del equilibrio, armonía, tranquilidad solo se concibe a partir de tres acciones: pedir permiso, retribuir y sanear esas enfermedades causadas por las agresiones externas a los sitios referenciados. De la comprensión y

ejecución del trabajo el cual depende especialmente del lugar hacia donde se dirija, depende la consecución de una vida normal en el plano terrenal y cósmico.

A manera de conclusión, la Ley de Origen constituye el eje normativo y espiritual que sostiene la vida individual y colectiva de los Ikus en Jimain. Aun cuando no se encuentra escrita, esta normatividad se transmite de generación en generación y regula las acciones cotidianas en el territorio, asegurando la armonía entre comunidad, familia, cuerpo y naturaleza.

La ubicación periférica de Jimain dentro de la Línea Negra ha expuesto a la población a múltiples riesgos externos, entre ellos las agresiones de colonos, la presencia de actores armados y la destrucción de lugares sagrados. Tales amenazas han impactado de manera directa los sitios de importancia espiritual, como Marikuku y Tenugungurwa, debilitando el cerco protector que delimita el territorio ancestral. Esta vulneración ha favorecido la propagación de cargas negativas (*gunnsina*), cuya manifestación se traduce en enfermedades físicas y mentales, así como en tensiones y desórdenes en el ámbito comunitario y político.

De esta manera, los daños territoriales no pueden entenderse de forma aislada, pues desencadenan alteraciones profundas en el orden social y espiritual de la comunidad. La relación entre afectaciones al territorio y enfermedades en la comunidad muestra que la salud individual y colectiva depende directamente de la conservación de los lugares sagrados y de la aplicación de la Ley de Origen.

En este escenario, el papel de los mamos adquiere un carácter fundamental, ya que a través de su mediación con el plano inmaterial garantizan la protección y el restablecimiento del equilibrio. Sus trabajos rituales, sustentados en el pedir permiso, retribuir y sanear, permiten contener las cargas negativas y posibilitan la permanencia de los Ikus en su territorio.

Finalmente, la recuperación territorial aparece como la principal esperanza de la comunidad. La adquisición de tierras privadas donde se localizan lugares sagrados no solo representa un mecanismo de acceso material, sino también un proceso espiritual de sanación del territorio y de recomposición del equilibrio. Así, la continuidad de la vida Iku y la preservación de la Sierra Nevada de Santa Marta dependen de la reactivación de los sitios sagrados y del fortalecimiento de la Ley de Origen como fundamento del orden social y cósmico.

CONCLUSIONES

El objetivo central de esta tesis de doctorado ha sido documentar y analizar la noción de enfermedad territorial de la comunidad Iku de Jimain en la SNSM, cuyas causas se remiten a los daños generados a los lugares sagrados durante las épocas de intervención externa. En este marco se hizo necesario responder una serie de cuestiones, destinadas a profundizar en el nodo central de la investigación, empezando por los fundamentos, la descripción histórica y actual del sistema político, religioso, social y económico del pueblo Iku, así como sus asentamientos, las formas tradicionales y actuales de su organización, y sus demandas reivindicativas con respecto a la defensa de su territorio.

A partir del trabajo de campo realizado durante los años 2021 y 2024 en la comunidad Iku de Jimain, la tesis se centró en clarificar la comprensión local del territorio desde el límite, las fundamentaciones culturales que había llevado a su población a asentarse en las zonas bajas, la percepción de las diferentes fases de intervención externa, sobre todo en la época del conflicto armado interno y el avance de los proyectos económicos de extracción del subsuelo. Ello nos permitió situar en el centro del problema los daños a los lugares sagrados y documentar sus causas, vivencias, impactos y soluciones en la comunidad Iku de Jimain, con el fin de comprender la afectación territorial como desequilibrio o enfermedad y entender que su recuperación pasa por su sanación.

Así, a partir de la investigación realizada, el desarrollo de los capítulos contribuyó a responder cada una de las preguntas trazadas. El primer aporte tiene que ver con la SNSM, que se constituye como el eje territorial más importante para los cuatro pueblos cuyas comunidades se asientan al interior de la Línea Negra. Para los Iku, Kogui, Wiwa, y Kankuamo, la SNSM se concibe como su madre, lugar en el que se originó la vida de todos los seres vivientes y elementos naturales. Es en esta casa sagrada, donde se les asignaron sus normas y desde donde cumplen su Ley, ordenada por sus ancestros(os) mayores. Si este organismo vivo no se defiende, la existencia de los cuatro pueblos se pondría en riesgo, razón por la cual las diferentes reivindicaciones han posibilitado proteger legalmente a la SNSM y los espacios sagrados contenidos en la Línea Negra. Producto del nivel de agencia étnica, la SNSM cuenta con instrumentos de conservación medioambiental, reconocimientos de protección internacional e impedimentos para otorgar licencias de extracción de minerales e hidrocarburos.

Ahora bien, como se describió, desde que se fueron constituyendo cada uno de los asentamientos y centros poblados Iku, la misión central se consolidó en torno a la defensa de su territorio. No es una determinación puntual de una asamblea o una decisión tomada por un grupo de autoridades o líderes. El cumplimiento de este propósito se encuentra establecido en la Ley de Origen, la cual se concibe como el único fundamento que moviliza las intenciones individuales, comunitarias y familiares de las(os) iku. Cada acción está determinada por el cumplimiento de una Ley, cuyo principio las(os) iku ubican en sus historias míticas, en las que se identifican los orígenes de las especies animales, vegetales y minerales, pero también de las normas que regirían las múltiples relaciones entre los humanos y no humanos.

Esto se demuestra en cada una de las descripciones realizadas por los geógrafos, misioneros religiosos y etnógrafos(as), donde al detallar los ciclos de vida de los(as) iku se pone de manifiesto la inherente relación que mantienen con su entorno, donde sobresale el respeto físico y espiritual por la naturaleza y cada uno de los elementos que se encuentran en la SNSM. Por esto mismo, sus procesos organizativos se han concentrado en definir las estrategias para recuperar un territorio, en reducción continuada causada por la intervención foránea, que según su mirada se inició a partir de la colonización hispana. Por esto los mamos continuarán siendo reconocidos como las autoridades centrales del pueblo Iku, ya que es a través de sus orientaciones que se siguen recuperando las tierras que albergan espacios sagrados dañados, que deben ser reparados o saneados mediante rituales de pago realizados por los mamos.

Para las(os) iku con quien tuve la oportunidad de convivir y conversar en la comunidad de Jimain, la palabra “ territorio”, se emplea en los escenarios de relación con agentes externos. El concepto referido a la apropiación y simbolización del espacio se denomina internamente Umuke. Este espacio tiene una historia mítica, marcada por un antes y un después. Los(as) padres y madres creadoras vivían en la oscuridad, y fue a partir de la creación de la luz que se fueron concibiendo cada uno de los elementos existentes. Por este motivo se afirma que cualquier ser vivo e inanimado tiene su origen en la SNSM. Lo que no se encuentre allí, sencillamente no existe. Razón por la cual cada entidad está representada en un lugar determinado y se identifica como sagrado porque en cada sitio habitan los padres y madres creadores(as).

En nuestras conversaciones, Umuke fue representado de múltiples formas, de manera circular, cilíndrica u ovalada. También se concibe como cuerpo y casa. Es un organismo vivo en el que cada lugar determina su funcionamiento. Es un hogar en donde se encuentran cada uno de los elementos para poder vivir en familia y comunidad. Es donde se comprenden todas las acciones regidas por la

Ley de Origen. Y justamente los lugares se identifican como sagrados porque allí se originaron los elementos principales: el agua, el fuego, el aire, la tierra. También se crearon todos los seres y elementos que identifican a las(os) Iku, como el ayu, el poporo o la mochila. Todos estos sitios se encuentran enlazados, conformando así una gran red de conexión por donde se transportan las fuerzas negativas y positivas, o, como lo expresaría el mamo Gregorio Izquierdo, por medio de la cual fluye la sangre que permite que el corazón de la SNSM siga latiendo.

Se reconoce como afectación territorial el daño generado a estos sitios sagrados en las diferentes etapas de la intervención foránea. En muchas ocasiones, el mismo punto ha sido destruido, pero en otras se ha impedido el acceso y los mamos no han podido realizar sus ofrendas. Esto se percibe como un grave problema, ya que al comenzarse a descargar el lugar, podría afectar la red de conexiones establecidas desde el origen, desencadenando un desequilibrio territorial.

La planificación estatal del espacio, desde la colonia hasta la República, configuró un ordenamiento que difiere profundamente del sentido territorial Iku. La categoría de “tipología de los territorios”, propuesta por Fernandes (2008), permite comprender cómo la SNSM fue producida como un espacio funcional para conectar zonas rurales “salvajes”, en términos de Serge (2005), con centros urbanos, orientando su uso hacia intereses económicos y gubernamentales. Esta visión contrasta con la concepción Iku, según la cual el territorio es la casa, la madre y el sostén espiritual de la vida. La articulación entre lugares sagrados configura una red vital cuyo equilibrio mantiene la existencia del mundo.

Ahora bien, como plantean Ramírez y Roldán(2021), el territorio es un campo de tensiones. En el caso Iku, la disputa se manifestó entre la apropiación espiritual del espacio y las visiones externas impulsadas por proyectos estatales, religiosos, militares y económicos. La diferencia entre producir un espacio y apropiarlo se vuelve fundamental: mientras otros actores buscan ordenar o intervenir la SNSM, los Ikus la habitan desde las memorias míticas que otorgan identidad, continuidad y diferenciación frente a otros territorios.

Este hecho se materializó de forma flagrante con la irrupción del conflicto armado interno en la SNSM, cuando además de muerte y destrucción, se establecieron una serie de restricciones que continúan dificultando el desarrollo del cumplimiento de las actividades tradicionales orientadas por los mamos de los cuatro pueblos (Kogui, Iku, Wiwa y Kankuamo). En esta misma medida, aunque se reconocen una serie de instrumentos legales como la expedición del Decreto 1500 de 2018, que legitima 348 espacios sagrados y amplía los límites de la Línea Negra, la coordinación institucional con

las autoridades indígenas en torno a la reparación integral de los derechos territoriales del pueblo Iku ha sido limitada.

Los mecanismos de defensa territorial del Pueblo Iku han buscado al establecimiento de estrategias para fortalecer su organización política, que los representa a nivel nacional e internacional. Para llegar a este punto, se tuvieron que conformar una serie de movilizaciones lideradas por mujeres y hombres, quienes abrieron un camino directo de comunicación con las entidades del Estado colombiano. Estas acciones posibilitaron evidenciar las denuncias de las(os) iku con respecto al sistema implantado por los misioneros capuchinos entre 1970 y 1980 y visibilizar la grave situación humanitaria producida por el impacto del conflicto armado interno en la SNSM entre el 2003 y el 2006. La emergencia de la problemática territorial Iku logró trascender las fronteras del orden nacional, obteniendo el apoyo de organismos internacionales como la MAAP OEA y las Naciones Unidas. Mientras se fortalecía la incidencia legal, los mamos continuaron dando los lineamientos para consolidar la estrategia de compra de tierras, y con ella la recuperación de los espacios sagrados.

La delimitación territorial a través del reconocimiento legal de los Resguardos Indígenas determinó la limitación o fragmentación de un territorio que desde la visión de los mamos no debería tener límites. Por ello, las(os) Iku han mantenido el objetivo de adquirir progresivamente nuevas tierras para continuar ocupando los espacios que se encuentran sobre todo en las tierras bajas de los límites de la Línea Negra. La compra del predio en donde se asienta la comunidad de Jimain se concibió como una estrategia para recuperar un lugar sagrado que alberga materiales, elementos del entorno utilizados por los mamos para realizar una gran variedad de rituales. Sin embargo, como consecuencia del impacto negativo del conflicto armado la realización de estos rituales en los lugares sagrados identificados por los mamos fue restringidos y por ello, para recomponer el equilibrio del territorio, estos sitios debían ser reactivados.

Todos los trabajos tradicionales, es decir la ritualidad, se enfocó en la posibilidad de impulsar la salida de los armados. La relación con sus espacios sagrados fue determinante para que los paramilitares de las AUC abandonaran los lugares en los cuales hacían presencia, como ocurrió con Jimain. En este mismo sentido, las orientaciones establecidas por los mamos de la comunidad de Karwa sobre el uso que se le debía dar en principio al espacio sagrado de Jimain, permitieron que la flora y la fauna volviera a emerger en este espacio. Este esfuerzo colectivo trajo consigo la identificación de los lugares sagrados y abrió la posibilidad de formalizar un plan de ordenamiento territorial de la cuenca del río Los Clavos, el cual propendió por conservar este ecosistema de bosque

seco tropical, preservando así cada uno de los sitios sagrados localizados en el ejercicio de reconocimiento comunitario.

Aunque se continúan identificando amenazas, como la ocupación de Marikuku,. Se insiste en la recuperación total de este lugar y su pronta activación a través de los trabajos de saneamiento orientados por los manos, en cumplimiento de la Ley de Origen. Si bien la población Iku de Jimain se encuentra en los límites del territorio ancestral, distanciado de todos sus centros, continúa llevando sus trabajos tradicionales o rituales para el cumplimiento de cada una de las actividades individuales, familiares y comunitarias, vinculadas a los ciclos agrícolas y de vida.

Se observa así una transmisión generacional de la Ley de Origen y la necesidad de cumplir su mandato, siempre destinado a proteger el territorio. Se trata de un proyecto en curso, puesto que aún se identifican serios riesgos externos relacionados con la profanación de estos lugares. Según estas percepciones, cualquier tipo de incumplimiento, ya sea individual, familiar o comunitario, así como los daños a los lugares sagrados y su poca o nula retribución, amplifica la propagación del gunnsina en toda la zona. La proliferación de estas cargas negativas recae en el progresivo debilitamiento del territorio, el desequilibrio en este caso se mira como winchamu. Este padecimiento o enfermedad, no solo se va reflejando en la naturaleza con la alteración de las lluvias, inundaciones o sequías que producen incendios, sino que también se manifiesta en las dolencias de las personas y las tensiones del orden político como la actual división organizativa.

Se evidencia una correlación entre el incumplimiento de la Ley de Origen y el daño de los lugares sagrados, así como una reacción en cadena, producida por la expansión del winchamu y el gunnsina. Por lo tanto, el papel de los mamos es transversal, considerando la mediación que mantienen con otros mundos, especialmente con el que habitan los seres creadores. De sus orientaciones y acciones depende la reconexión de los lugares sagrados que en este caso además de asegurar el equilibrio territorial, contendría las cargas negativas que vienen enfermando a las(os) pobladoras(es) de Jimain. Debido a que la tensión política del Pueblo Iku persiste y aun no se ha logrado el consenso, los mamos continúan realizando las respectivas consultas en los sitios sagrados y haciendo los pagos para que esta problemática en algún momento pueda cesar.

Esta investigación contribuye a ampliar los debates sobre el espacio y el territorio. Desde esta perspectiva, la investigación identifica la superposición de varias territorialidades al interior del mismo espacio en la SNSM: la territorialidad estatal, la territorialidad armada y la territorialidad Iku. Esta última se construye a partir de múltiples visiones que, desde las percepciones reunidas en esta tesis, se componen de una red de relaciones establecidas entre las(os) iku y su entorno, determinado por la

concreción-conexión de sus lugares sagrados. Bajo esta concepción, el territorio deja de analizarse como un objeto delimitado, para concebirse como el espacio de relación y producción social y cultural de los(as) Iku, quienes dependen de su reconocimiento físico, pero también espiritual.

Por otra parte, siguiendo a Ovidio (2003), el estudio evidenció que la producción del espacio en la comunidad no solo se inscribe en dinámicas históricas y políticas, sino también en relaciones de género. La vida espacial Iku, aun cuando se fundamenta en la Ley de Origen, reproduce una organización masculina del territorio: la mujer ocupa un lugar localizado en la casa, el cultivo de ayu y la transmisión de elementos identitarios como el tejido. Sin embargo, lejos de restarle importancia, este lugar es central, pues el cuerpo de la mujer representa el origen del mundo y sostiene material y simbólicamente la continuidad cultural.

Uno de los aportes más significativos tiene que ver con el análisis de esta territorialidad, cuya agencialidad se ha constituido a través de la incidencia legal, y el trabajo tradicional orientado por los mamos. Aunque las relaciones externas con funcionarios estatales u agentes de otras organizaciones prevalezcan, el vínculo con los lugares sagrados es transversal y cualquier estrategia de defensa tienen como fundamento o base los trabajos direccionados por los mamos para retribuir o sanear cualquier sitio sagrado. La defensa territorial depende del pago que las(os) iku continúen haciéndole a las madres y padres de todos los elementos. De este ejercicio no solamente depende la vida de los humanos, sino de todos los seres del planeta tierra.

El propósito conceptual de esta investigación buscó ampliar las discusiones sobre el territorio más allá de su entendimiento como una simple delimitación espacial. Los postulados de Santos(2000), Fernandes (2008) o incluso Lefebvre (1974) insisten en que el territorio debe pensarse desde la producción social del espacio. Sin embargo, al revisar sus argumentos en detalle, se observa que la dimensión social, aquello que supuestamente define y da vida al territorio, no siempre se despliega de manera clara ¿Cómo se entiende realmente esa dimensión social? ¿De qué forma se concibe la producción del espacio? ¿Qué experiencias concretas la hacen posible?

Estas preguntas tomaron forma a partir del trabajo etnográfico, pues fueron las percepciones y los sentidos asociados al espacio, como señalarían Yi-Fu Tuan (1976) o Viveiros de Castro (2004), los que permitieron comprender que la constitución de un territorio depende en gran medida de la manera en que cada individuo entiende y siente el lugar que habita. La teoría de Lefebvre (1974) es especialmente útil para comprender cómo los Ikus perciben, conciben y viven el territorio. Los lugares sagrados constituyen el núcleo desde el cual se apropian del espacio y lo transforman en territorio. El espacio vivido, la dimensión más íntima y subjetiva, revela la profundidad de estas relaciones: allí se

condensan las emociones, las prácticas de pagamento y saneamiento, y las formas sensibles en que se nombra la casa y se reconoce el territorio.

Esta constatación me llevó a retomar la reflexión de Surrallés (2004), especialmente su énfasis en que, _en su caso entre el pueblo Kandoshi -, el espacio se representa desde el cuerpo y desde aquello que se siente. En el caso Iku, pude observar algo similar: las emociones, los afectos, los vínculos espirituales y la sensibilidad hacia el entorno son componentes fundamentales para comprender cómo se construye un territorio.

Comprender el territorio Iku implica ir más allá de las definiciones clásicas sobre la producción del espacio o el espacio vivido teorizado por Lefebvre (1974) o Ingold (2000). La clave interpretativa surgió del concepto iku Niwi Umuke, “nuestra casa”, que condensa una manera particular de percibir, sentir y habitar el mundo. Desde esta noción, el territorio no se concibe como una superficie delimitada, sino como una apropiación subjetiva del espacio: una relación que nace del cuerpo, de los sentimientos, del reconocimiento del origen y de los mitos que estructuran la vida colectiva. En este entramado, los lugares sagrados y la Línea Negra no son simples referencias geográficas, sino puntos nodales que organizan la existencia y que sostienen la continuidad del mundo Iku. Todo esto, en su conjunto, debe ser analizado a la luz de los postulados relacionados con la discusión del concepto de la territorialidad (Escobar, 2015; Fernandes, 2008).

La identificación con un espacio no surge únicamente de factores materiales o de estructuras políticas; nace también de sentimientos profundos que afloran en la relación cotidiana con el entorno. Asimilar esos sentimientos, nombrarlos, escucharlos, observar cómo se encarnan en prácticas y decisiones cotidianas permiten analizar en detalle la complejidad de un territorio. Este proceso logra evidenciar como la percepción y la sensibilidad hacia el espacio son claves para entender la manera en que se configura un territorio, y que, sin atender a esas dimensiones, las discusiones teóricas quedan incompletas.

En la comunidad Iku de Jimain, la territorialidad se expresa no solo en la vivencia cotidiana del entorno, sino también en las luchas de defensa territorial que emergen frente a múltiples amenazas históricas. Estos procesos no se logran explicar plenamente a través de instrumentos legales o acciones políticas visibles. Pueden ser entendidos a través de la categoría de la cosmopolítica definida por Blaser(2019) y Stengers (2005) en la que se evidencia una gestión permanente de las(os) Iku con los no humanos, especialmente con sus padres y madres espirituales. Por este motivo, es relevante señalar los aportes de Descola (2001), para explicar por qué la estabilidad colectividad del pueblo Iku depende

directamente de la calidad de esos vínculos. Estas ontologías o relaciones explican los lugares sagrados, permiten entender su mundo espiritual, y aseguran la propia existencia de las(os) Iku.

Los desplazamientos forzados hacia las tierras bajas mostraron cómo, incluso en nuevos espacios, las familias identificaron lugares que debían conectarse con los puntos sagrados de las zonas altas. Esta continuidad reveló que la relación con el territorio no depende únicamente del sitio geográfico, sino de la posibilidad de tejer nuevamente la red de vínculos que sostiene el mundo Iku. Así, el espacio reconfigurado en Jimain adquirió sentido mediante la identificación y resignificación de nuevos lugares sagrados, lo que demuestra un proceso activo de reconstrucción territorial.

Esa relación entre sentir, habitar y defender el espacio permitió cerrar el círculo interpretativo. Por este motivo, era muy importante traer a colación los aportes de Ingold (2000) relacionados con la forma en la que se percibe el entorno a partir de la relación entre el cuerpo, los sentidos, los lugares sagrados y los otros mundos regidos por la Ley de Origen.

Siguiendo a Vasco (2012), puedo afirmar que el pensamiento telúrico Iku muestra que cada acción cotidiana está relacionada con la Ley de Origen: la siembra, la cosecha, los tiempos vitales, las retribuciones y la transmisión de conocimientos dependen del equilibrio con los lugares sagrados. La territorialidad, entendida como experiencia vivida del espacio, se constituye entonces en un proceso de aprendizaje continuo que surge del vínculo directo con el entorno. Así, el territorio Iku se reproduce a partir de percepciones, sentimientos y prácticas rituales que garantizan la vida del organismo vivo que es la SNSM.

En conjunto, estos hallazgos permiten concluir que el territorio no es una categoría abstracta, sino una experiencia encarnada que articula memoria, espiritualidad y acción. Para el pueblo Iku, el territorio es la manifestación material y espiritual de su existencia colectiva. Comprenderlo desde esta perspectiva exige reconocer que, más allá de las definiciones occidentales, el territorio es una forma de vida. Cabría destacar que todos estos conocimientos sustentados en las cosmovisiones de los cuatro pueblos de la SNSM han venido siendo reconocidos por organismos internacionales como la UNESCO que declaró Patrimonio Cultural los saberes indígenas de la SNSM (AIDA, 2022).

El análisis realizado a lo largo de esta tesis demuestra que, tal como sugiere Viveiros de Castro(2004), comprender un mundo indígena implica asumir una traducción que nunca es neutral, sino situada en un campo de relaciones, tensiones y sentidos. Ante los riesgos latentes de intervención foránea, los datos recabados pueden posibilitar un mayor entendimiento de las múltiples relaciones que las(os) iku mantienen con su espacio para defenderlo. Por lo tanto, esta información puede ser utilizada para continuar articulando las agendas entre las instituciones del Estado colombiano y las

autoridades Iku, en cuanto a la implementación de políticas públicas que contribuyan a restablecer los derechos territoriales vulnerados en el marco del conflicto armado interno. Con esto se persigue el reconocimiento de una cosmopolítica que en el caso Iku logre recomponer con la orientación de los mamos los daños ocasionados a los espacios sagrados durante las diferentes épocas de intervención externa.

Aunque se ha venido avanzando en los estudios antropológicos sobre las comunidades Iku que se encuentran en las Zonas de Recuperación Territorial, es importante tomar como base este estudio para comprender las nuevas apropiaciones del territorio Iku, que trasciende las fronteras de sus resguardos. La proposición se enmarca en torno al fortalecimiento de estrategias de lucha y reivindicación situadas, las cuales no necesariamente se han concebido desde los centros políticos del Pueblo Iku, sino más bien en la periferia.

REFERENCIAS

- Actualidad Étnica. (s.f.). Los pueblos talanquera: entre la preservación cultural y el cerco estatal. <https://www.actualidadetnica.com/actualidad/paz-ddhh/7489-pueblos-talanquera-muralla-de-preservacion-ambiental-o-cerco-de-aislamiento.html>
- Agencia Nacional de Tierras. (2023). Acuerdo No. 302 de 2023 [Archivo PDF]. <https://www.ant.gov.co/sites/default/files/2024-06/documentos/archivos/Acuerdo-302.pdf>
- Agencia Nacional de Tierras. (2025). Con el fin de que amplíen su territorio ancestral, pueblo Iku recibe de la ANT un total de 465 hectáreas. <http://www.ant.gov.co/prensa/noticias/con-el-fin-de-que-amplien-su-territorio-ancestral-pueblo-Iku-recibe-de-la-ant-un-total-de-465-hectareas>
- Agencia Nacional de Infraestructura. (2022). Es con hechos: Sociedad Portuaria de Puerto Brisa ha recibido cerca de 26 mil toneladas de elementos eólicos. <https://www.ani.gov.co/es-con-hechos-sociedad-portuaria-de-puerto-brisa-ha-recibido-cerca-de-26-mil-toneladas-de-elementos?utm>
- Agencia Nacional de Minería. (2019). Conceptos jurídicos: Glosario técnico minero [Archivo PDF]. https://www.anm.gov.co/sites/default/files/NormativaConceptosJuridicos/concepto_20191200271391_web.pdf
- AIDA. (2022). Reconocimiento de la UNESCO a pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es un mandato para proteger su territorio. <https://aida-americas.org/es/prensa/reconocimiento-de-la-unesco-pueblos-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta-es-un-mandato-para>
- AIDA. (2025). Preservando el legado de la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://aida-americas.org/es/preservando-el-legado-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta-corazon-del-mundo?ceid=4020684&emci=5f00c82f-d672-ea11-a94c-00155d03b1e8&emdi=34c61c53-6073-ea11-a94c-00155d03b1e8&page=103&utm>
- Alfaro, D., & Jaramillo Toro, J. F. (2019). *Dionisia : autobiografía de una líder Iku* (Primera edición.). Editorial Universidad del Rosario.
- Amnesty International. (1990). Colombia: Homicidio de dirigentes indígenas Ikus. <https://www.amnesty.org/es/documents/amr23/050/1992/es/>
- Aquino Moreschi, A. (2010). La generación de la “emergencia indígena” y el comunismo oaxaqueño: Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del Sur*, 29, 7–21.

- Archetti, C. (2023). Mujer es cosmos: Una mirada de género entre los ikú de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Jangwa Pana*, 22, 1–18. <https://doi.org/10.21676/issn.1657-4923>
- Archetti, C. (2024). Etnografía entre las mujeres iku de la Sierra Nevada de Santa Marta: Una mirada de género sobre la sangre, el cuerpo y la sexualidad en la cosmovisión indígena. *Alternativa*.
- Arnsón, C. J. (2017). *La paz imperfecta: Logros y retos del acuerdo entre el gobierno colombiano y las FARC*. Ediciones.
- Asociación de Academias de la Lengua Española. (s.f.). Morrocóy. En *Diccionario de americanismos*. Recuperado el 10 de junio de 2025, de <https://www.asale.org/damer/morrocoy>
- Barabas, A. (2003). Diálogos con el territorio : simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Barrera, V. (2014). Las vicisitudes de la integración: Trayectorias de desarrollo y conflicto armado en el Cesar. En ODECOFI & CINEP (Eds.), *Territorio y conflicto en la costa Caribe*. ODECOFI; CINEP.
- Bastien Bosa; Kelly Johanna Ariza Arias. (2022). *Luchas Ikus: Una historia en documentos (1916–1982)*. Confederación Indígena Tayrona.
- Beltrán Beltrán, S. A. (2013). Espacio y capitalismo: la crisis capitalista, el territorio y las resistencias sociales. *Ciencia Política*, (16), 138-167.
- Bengoa, J. (2009). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63–79. <https://doi.org/10.13125/AMERICACRITICA/3991>
- Boesten, J. (2014). The Generalization of Particularized Trust. *Paramilitarism and Structures of Trust in Colombia*. *Colombia Internacional*, 81(81), 237–265. <https://doi.org/10.7440/colombiaint81.2014.08>
- Bogotá. Gobierno de la Ciudad. (2016). *Monserate: religión, gastronomía y hermosa panorámica de Bogotá*. <https://bogota.gov.co/mi-ciudad/cultura-recreacion-y-deporte/monserate-religion-gastronomia-y-hermosa-panoramica-de->
- Borja, M. (1996). *Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.
- Borja, M., Nieto, A. M., Fals-Borda, O. & Escuela Superior de Administración Pública (Colombia). Grupo de Investigación Gestión Pública y Desarrollo Territorial. (2005). *El gobierno en Colombia: territorio y cultura*. ESAP.

- Bosa, B. (2016). ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población Iku. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 107–138. <https://descubridor.banrepcultural.org>
- Bown, D. (1995). *Encyclopaedia of Herbs and Their Uses*. Dorling Kindersley.
- Bretón, V. (2008). De la ventriloquia a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los Andes ecuatorianos. En M. Martínez Mauri & E. Rodríguez Blanco (Coords.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos: La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local* (pp. 113–136). Ankulegi Antropología Elkartea.
- Broderick, W. J. (1996). Camilo Torres Restrepo. Icono.
- Broderick, W. J. (2000). El guerrillero invisible. Icono.
- Brown, M. F. (1993). Facing the State, Facing the World : Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, 33(126), 307–326. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369642>
- Bushnell, D. (2007). Colombia, una nación a pesar de sí misma: Nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy. Planeta.
- Campos Zornosa, Y. (1976). Instituciones nacionales y relacionales intraétnicas en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada: estudio del poblado de Nabusimake [Tesis de pregrado, Universidad de los Andes].
- Campos Zornoza, Y. (2004). Escuche Bunachi [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=0VkrRDqZEZI>
- Cancillería de Colombia. (2016). Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf?utm
- Canonici, C. I. (1917). *Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatu. Typis Polyglottis Vaticanis*.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2009). Recordar y narrar el conflicto: Herramientas para reconstruir memoria histórica. CNMH [Archivo PDF]. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2009/recordar-narrar-el-conflicto.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2010). La tierra en disputa: Memorias del despojo y resistencias campesinas en la costa Caribe, 1960-2010. CNMH. [Archivo PDF]. [chrome-extension://efaidnbmnibpcajpcgglefindmkaj/https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/la_tierra_en_%20disputa.pdf?utm](https://efaidnbmnibpcajpcgglefindmkaj/https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/tierra_conflicto/la_tierra_en_%20disputa.pdf?utm)

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. CNMH. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll2/id/37/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). Informe de rendición de cuentas CNMH 2014. CNMH. [Archivo PDF]. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/03/INFORME-DE-RENDICION-DE-CUENTAS-CNMH-2014-Febrero13-2015.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). Acuerdos de paz: Historia y contexto. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/acuerdos-de-paz/page/2/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2019). Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia. CNMH. [Archivo PDF]. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2022/06/Tiempos-de-vida-y-muerte.pdf?utm
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2022). La tierra se quedó sin su canto. Trayectoria e impactos del Bloque Norte en los departamentos de Atlántico, Cesar, La Guajira y Magdalena (Tomo I). CNMH. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/la-tierra-se-quedo-sin-canto-tomo-i/>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2024). El CNMH apoya la construcción del primer lugar de memoria de los pueblos indígenas de Colombia. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/el-cnmh-apoya-la-construccion-del-primer-lugar-de-memoria-de-los-pueblos-indigenas-de-colombia/?utm>
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición . (s.f.). Mandato y funciones. <https://web.comisiondelaverdad.co/la-comision/mandato-y-funciones>
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición . (s.f.). Pueblos étnicos | Informe Final Comisión de la Verdad. Recuperado 18 de noviembre de 2025, de <https://www.comisiondelaverdad.co/pueblos-etnicos>
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). Resistir no es aguantar: violencias y daños contra los pueblos étnicos (Capítulo Étnico). CEV [Archivo PDF]. https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/descargables/2022-08/CEV_ETNICO_DIGITAL_2022.pdf
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022). Corredor Sierra Nevada y Serranía del Perijá, La Guajira: conexión con el mar Caribe. Departamentos de La Guajira, Cesar, Magdalena y Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. En Resistir no es aguantar: Informe sobre los pueblos étnicos y el conflicto armado en Colombia. [Archivo PDF].

https://www.comisiondelaverdad.co/sites/default/files/descargables/2022-08/CEV_ETNICO_IMPRESION_2022.pdf

- Chaparro, A. (2021). Territorio habitado y territorio como derecho: reflexiones desde el caminar Kichwa Lamista. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 118–147. <https://doi.org/10.17151/RASV.2021.23.1.6>
- Chr. Michelsen Institute. (2022). The Colombian Commission for the Clarification of Truth. <https://www.cmi.no/publications/9383-the-colombian-commission-for-the-clarification-of-truth?utm>
- CINEP. (2024). El llamado del corazón del mundo : Situación de seguridad en la Sierra Nevada de Santa Marta. CINEP. [Archivo PDF]. https://www.cinep.org.co/public-files/PDFS/20241127_Situacion_seguridad_SNSM.pdf%0A%0ACinep
- Confederación Indígena Tayrona. (2001). Atlas Iku. Territorio Iku. CIT.
- CNTI. (2021). Informe Sierra Nevada 2021. https://cntindigena.org/documents/Informes/Informe-Sierra-Nevada_2021.pdf
- CODHES. (2013). Informe del desplazamiento 2013. http://www.acnur.org/t3/uploads/media/2881_COI_Colombia_Informe_CODHES_2013.pdf
- Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales. (2019). Primer informe de cumplimiento del Capítulo Étnico en el marco de la implementación del Acuerdo Final de Paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP. <https://www.conpa.org.co/biblioteca/informes-con-aliados/comision-etnica-informe-1-capitulo-etnico>
- Colombia. (1991). Constitución Política de Colombia (Actualizada 2025). Legis. <https://www.constitucioncolombia.com/>
- Corte Constitucional. Auto 004 de 2009. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Corte Constitucional. Auto 266 Del 13 de Mayo de 2017. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2017/a266-17.htm>
- Corte Constitucional de Colombia. (s.f.). ¿ Quiénes Somos? .<https://www.corteconstitucional.gov.co>
- Corte Constitucional de Colombia. (2018). Consulta previa, libre e informada: fundamentos y líneas jurisprudenciales. <https://www.corteconstitucional.gov.co>
- Corte Constitucional de Colombia. (2022). Sentencia SU-121/2022. <https://www.cntindigena.org/la-corte-constitucional-anuncia-una-sentencia-que-vulnera-el-derecho-fundamental-de-la-consulta-previa-de-los-cuatro-pueblos-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta-y-de-colombia/>

Corte Constitucional de Colombia. (2024). Sentencia SU-419/24.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2024/su419-24.htm?utm>

Corte Constitucional de Colombia (2014). Sentencia T-849/14.
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-849-14.htm>

Corte Constitucional. (2010). Sentencia T-547 de 2010 .
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2010/T-547-10.htm>

Corte Constitucional. (2014). Sentencia T-849/14. .
https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-849-14.htm?utm_source

Dagua Hurtado, A., Aranda, M., Vasco Uribe, L. G., Correa, H. D., & Cárdenas, M. (1998). Guambianos : hijos del aroiris y del agua / Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda, Luis Guillermo Vasco Uribe. (Edición Martha Cárdenas, Hernán Dario Correa.). Cerec, Los Cuatro Elementos,.

D'Angelo, A. (2017). Restituir las tierras en el marco del post-conflicto colombiano: una mirada al caso indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Periferia* , 22(2), 112–135.
<https://doi.org/10.5565/rev/periferia.618>

Decreto Ley 4633 de 2011. Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. D O No. 48.278. 9 de diciembre del 2011.
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=44966>

Decreto 1500 de 2018. Por el cual se redefine el territorio ancestral de los pueblos Iku, Kogui, Wiwa y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta, expresado en el sistema de espacios sagrados de la “ Línea Negra”, como ámbito tradicional, de especial protección, valor espiritual, cultural y ambiental, conforme los principios y fundamentos de la Ley de Origen, y la Ley 21 de 1991, y se dictan disposiciones. 6 de agosto del 2018. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30035809>

Decreto 2164 de 1995. Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 y se dictan otras disposiciones. 7 de diciembre de 1995. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1411247>

Decreto-Ley 588 de 2017. Por el cual se organiza la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. 5 de abril del 2017.
<https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=80633>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2019). Población indígena de Colombia: Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. DANE. [Archivo PDF].

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/cnpv-2018/presentacion-indigenas-16sep19.pdf>

De Nanteuil, M. (2016).). La paz en puntos suspensivos. Una crónica del proceso de paz en Colombia. COLPAZ CRI.

Defensoría del Pueblo. (2002). Resolución Defensorial No. 24.
https://conflictosambientales.unal.edu.co/oca/media_references/viewReference/3932

Defensoría del Pueblo. (2019). Alerta Temprana No. 044-19. [Archivo PDF]. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2020/02/AT-N%C2%B0-044-19-MAG-Aracataca-Ci%C3%A9naga-Fundaci%C3%B3n-Santa-Marta-y-Zona-Bananera.pdf>

Defensoría del Pueblo. (2021). Alerta Temprana No. 026-21.
https://alertastempranas.defensoria.gov.co/?orden=mun_afectados_desc

Defensoría del Pueblo. (2018). Alerta Temprana de Inminencia No. 010-18. [Archivo PDF]. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/<https://alertasstg.blob.core.windows.net/alertas/010-18.pdf>

Defensoría del Pueblo. (2019a). Alerta Temprana de Inminencia No. 018-19.
<https://alertastempranas.defensoria.gov.co/Alerta/Reporte>

Defensoría del Pueblo. (2019b). Alerta Temprana de Inminencia No. 052-19.
<https://alertastempranas.defensoria.gov.co/Alerta/Reporte>

Defensoría del Pueblo. (2020). Alerta Temprana de Inminencia No. 038-20.
<https://alertastempranas.defensoria.gov.co/Alerta/Reporte>

Defensoría del Pueblo. (2025). Defensor del Pueblo solicita mayor atención y protección para quienes habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://www.defensoria.gov.co/-/defensor-del-pueblo-solicita-mayor-atención-y-protección-para-quienes-habitan-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta>

Dejusticia. (2023). ¿Por qué debe mantenerse la ‘Línea Negra’ de los pueblos indígenas de la Sierra? - Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/litigation/por-que-debe-mantenerse-la-linea-negra-de-los-pueblos-indigenas-de-la-sierra/>

Delgado Mahecha, O. (2003). Geografía, espacio y teoría social. En Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea (pp. 17–22). Universidad Nacional de Colombia.

Descola, Ph. (1988). La selva culta. Simbología y praxis en la ecología Achuar. Abya-Yala
<https://doi.org/10.4000/BOOKS.IFEA.1600>

Descola, Ph. (2001). Antropología de la naturaleza. Instituto Francés de Estudios Andinos .

- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés, A., & García Hierro, P. (Eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25–36). IWGIA.
- Descola, Ph., & Pálsson, G. (2001). Construyendo naturalezas. *Ecología simbólica y práctica social*. In Descola, Ph & Pálsson, G. (Ed.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101–123). Siglo XXI.
- Donate Duch, A. (2020). Territorio e identidad: la disociación imposible en la defensa de Tacushcalco. *Ecología Política*, No 60, 108-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7787910&info=resumen&idioma=ENG>
- Durkheim, É. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Trabajo original publicado en 1912). Alianza Editorial.
- Echandia, C. (2004). Evolución reciente de la geografía del conflicto armado colombiano. En Pécaut, D (Ed.), *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, E. (2009). Discurso y legitimación del paramilitarismo en Colombia: tras las huellas del proyecto hegemónico. *Ciencia Política*, 4(8), 82–114. <https://doi.org/10.15446/cp.v4n8.16208>
- El Espectador. (2022). Alerta por desplazamiento masivo en la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://www.elespectador.com/colombia/alerta-por-desplazamiento-masivo-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta/>
- El Pílon. (2025). Coronel (r) Urrego narra ante la JEP cómo asesinaron a tres mamos Ikus en 1990. <https://elpilon.com.co/coronel-r-urrego-narra-ante-la-jep-como-asesinaron-a-tres-mamos-Ikus-en-1990/>
- El Tiempo. (1996). Indígenas se toman sede del episcopado. https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-443835?utm_source=chatgpt.com
- Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. en *Vión*.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio.” *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–37. <https://doi.org/10.34096/CAS.I41.1594>
- Fals Borda, O. (2015). La violencia en Colombia. En Moncayo V. M (Ed.), *Una sociología sentipensante para América Latina: Orlando Fals Borda. Antología y presentación* (pp. 35–81). Grupo Edit.
- Fernandes, B. M. (2008). Sobre la tipología de los territorios. *Revista Digital Para Estudiantes de Geografía y Ciencias Sociales*, 20. [Archivo PDF].

<https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>

- Findji M & Rojas M. J. (1982). Territorio, economía y sociedad Páez. Universidad Valle.
- Flores, M. E. (2023). Antropología de los territorios indígenas: aportes para el estudio de las naturalezas entre guaraní y chané del noroeste argentino. *Horizontes Antropológicos*, 29(66). <https://doi.org/10.1590/1806-9983E660404>
- Friede, J. (1963). Problemas sociales de los Ikus: Tierras, gobierno, misiones. Universidad Nacional de Colombia.
- Fundación Cultura Democrática. (2009). Cuando la madre tierra llora: Crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa. Fundación Cultura Democrática.
- Gamboa, J. C. (2020). Los rastros recuperados de Juan Bautista Villafañe. En *Semanario Voz*. <https://semanariovoz.com/los-rastros-recuperados-juan-bautista-villafane/>
- García García, J. L. (1976). Antropología del territorio. Taller de Ediciones Josefina Betancor.
- García Hierro, P y Surrallés, A. (2009). Antropología de un derecho : libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano. Copenhague: IWGIA.
- García Hierro, P. (2004). Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho. En Surrallés, A y García Hierro, P (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Gómez, G. M., & Mahecha, O. D. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1–2), 120–134. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70838>
- Gómez Ruiz, S. (2019). Wàsi, ver entre los Iku. Etnografía de las imágenes en la Sierra Nevada de Santa [Tesis de Doctorado Universitat de Barcelona]. https://diposit.ub.edu/items/fd49540c-d88f-447d-a1e6-fba074f7ed0f?utm_source=chatgpt.com
- González, F. (1939). El Concordato de 1887: Los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede. La Red Cultural del Banco de la República. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887>
- González, M. E. (1976). La sociedad mayor como agente determinante de la desindigenización, estudio de un caso Iku: Las cuevas, Sierra Nevada de Santa Marta [Tesis de grado Universidad de los Andes].
- Halbmayer, Ernst (Ed) 2021 Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-colombian area, London and New York: Routledge,

- Harvey, D. (2007). *Espacios del capital : hacia una geografía crítica*. Akal.
- Helo Molina, E.; Guerrero Lovera, C. (2023). Los daños ambientales y socioculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. [Archivo PDF]. <https://etnoterritorios.org/apc-aa-files/92335f7b3cf47708a7c984a309402be7/sierra-nevada-helo-y-guerrero-corr-jav-2-1-.pdf>
- El Heraldo. (2015). “No creíamos que matar indios fuera malo”. <https://revistas.elheraldo.co/latitud/no-creiamos-que-matar-indios-fuera-malo-134726>
- Hermann, Esther; Call, Josep; Hernández-Lloreda, M.Victoria; Hare, Brian; Tomasello, M. (2007). Humans have evolved specialized skills of social cognition: The cultural intelligence hypothesis. *Science*, 317(5843), 1360–1366. <https://doi.org/10.1126/science.1146282>
- Hernández Ruíz, M. P. (2019). Los dolores (in)visibles de la guerra. Modalidades e interpretaciones de la violencia armada en el suroriente de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Los Dolores (in)Visibles de La Guerra. Modalidades e Interpretaciones de La Violencia Armada En El Suroriente de La Sierra Nevada de Santa Marta*. Editorial Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/OP9789587843279>
- Botiva Contreras, Á., Groot de Mahecha, A. M., Herrera, L., & Mora, S. (1989). Colombia prehispánica: regiones arqueológicas. *Colcultura; Instituto Colombiano de Antropología*. <https://www.banrepcultural.org/blaavirtual/arqueologia/prehisp/apendice.htm>
- Humboldt, A. von. (1888). *Memoria razonada de las Salinas de Zipaquirá (Salinas de Zipaquirá, Cundinamarca, Colombia)*. Banco de la República, Biblioteca virtual. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3292>
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2025). Catastro multipropósito. <https://igac.gov.co/catastro-multiproposito/catastro-multiproposito>
- Iglesia Católica. (1983). *Código de Derecho Canónico [Codex Iuris Canonici]*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html
- Ingold, T. (1992). Culture and the perception of the environment. En E. Croll & D. Parkin (Eds.), *Bush base, forest farm: Culture, environment and development* (pp. 39–56). Routledge
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida : conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones Trilce.
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria . (1983). Resolución número 078 de 1983. INCORA.
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria . (1996). Resolución Numero 032 de 1996. INCORA.
- Iriarte, P. (29 de julio 2025). La salida al mar: una conquista histórica del pueblo Iku. *Revista Gaceta*. <https://gaceta.co/contenidos/salida-al-mar-pueblo-Iku/>

- Isaacs, J. (1881). Las tribus indígenas del Magdalena. 360.
http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=6479_6226_1_1_6479
- IWGIA. (2018). La última batalla del pueblo Iku en la Sierra Nevada de Colombia.
<https://iwgia.org/es/noticias/3288-la-ultima-batalla-de-los-Iku?utm>
- Jaramillo, P. (2012). Deuda, desesperación y reparaciones inconclusas en la Guajira, Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 14, 41–65. <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.03>
- Jurisdicción Especial para la Paz. (2019). Lineamientos para la implementación del enfoque étnico-racial en la JEP. [Archivo PDF]. [https://www.jep.gov.co/Politicasy Lineamientos/Lineamientos para la implementación del enfoque étnico racial en la Jurisdicción Especial para la Paz.pdf](https://www.jep.gov.co/PoliticasyLineamientos/Lineamientospara la implementación del enfoque étnico racial en la Jurisdicción Especial para la Paz.pdf)
- Jurisdicción Especial para la Paz; Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad; Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (2019). Diversidad étnica y cultural, pluralismo jurídico y consulta previa. [Archivo PDF]. <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.jep.gov.co/PlanAccion/Protocolo%20de%20articulaci%C3%B3n%20interjurisdiccional%20e%20intercultural.pdf>
- Jurisdicción Especial para la Paz. (2024). La JEP acredita como víctimas al territorio ancestral sagrado y colectivo de la Sierra Nevada de Gonawindúa y a los pueblos Iku (Iku), Kaggaba, Wiwa y Kankuamo (Comunicado 093). <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/la-jep-acredita-como-victimas-al-territorio-ancestral-sagrado-y-colectivo-de-la-sierra-nevada-de-gonawindua-santa-marta-y-a.aspx>
- Jurisdicción Especial para la Paz. (2025). La JEP acredita como víctimas al territorio ancestral sagrado y colectivo de la Sierra Nevada. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/la-jep-acredita-como-victimas-al-territorio-ancestral-sagrado-y-colectivo-de-la-sierra-nevada-de-gonawindua-santa-marta-y-a.aspx>
- Jerez Brenes, V. (2021). Redes sociales y poder colonial: un estudio de caso: el alférez real Don Antonio de la Fuente (1763-1807). *Revista Historia*, 80, 57–76.
- Jhon Bayron Bedoya Sandoval. (2018). De bandidos y señores: Historia general del paramilitarismo en Colombia. *Cambios & Permanencias*, 9(1), 790–806.
- Jiménez, C., & Novoa, E. (2014). Producción social del espacio: el capital y las luchas sociales en la disputa territorial. *Ediciones Desde Abajo*.
- Jiménez Santiago & Ortega Marco Antonio. (2022). Aproximación conceptual del territorio y sus estructuras dinámicas del poder desde un enfoque multidimensional. *Contexto. Revista de La Facultad de Arquitectura de La Universidad Autónoma de Nuevo León*, 16(25), 60–76. <https://doi.org/10.29105/contexto16.25-353>

- Jimeno Myrian & CRIC. (2005). Juan Gregorio Palechor : historia de mi vida. CRIC.
- Knowlton, E. (1944). The Iku Indians, Twenty Years after. *American Anthropologist*, 46, 263–266.
- Kohn, E. (2021). Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano. Ediciones Abya-Yala. <https://descubridor.banrepcultural.org>
- La Ñora, A. de. (1961). Cinco años de aventuras. Editorial Argra.
- López Caballero, P. (2008). Científicos, artistas y nahuahablantes en Milpa Alta (DF, México), o cómo “forjar patria” fue también “forjar etnia” (1910-2005). En M. Martínez Mauri & E. Rodríguez Blanco (Coords.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local* (pp. 153–169). Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Lefevre, H. (1974). La production de l'espace. *L'Homme et La Société*, 31(1), 15–32. <https://doi.org/10.3406/HOMSO.1974.1855>
- Le Grand, C. C., Valencia Goelkel, H., & Gutiérrez Sanín, F. (2016). Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950) / Catherine LeGrand ; prólogo Francisco Gutiérrez Sanín ; traducción de Hernando Valencia Goelkel. Universidad de los Andes.
- Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. 10 de junio de 2011. <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/ley-1448-de-2011.pdf>
- Ley 60 de 1993. Por la cual se dictan normas orgánicas sobre la distribución de competencias de conformidad con los artículos 151 y 288 de la Constitución Política y se distribuyen recursos según los artículos 356 y 357 de la Constitución Política y se dictan otras disposiciones. 12 de agosto de 1993. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=274>
- Ley 975 de 2005. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. 25 de julio de 2005. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=17161>
- Ley 201 de 1995. Por la cual se establece la estructura y organización de la Procuraduría General de la Nación, y se dictan otras disposiciones. 28 de julio de 1995. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=14812>
- López-Austin, A. (2015). Las razones del mito : la cosmovisión mesoamericana. Ediciones Era.

- Losonczy, A. M. (2016). Murderous returns: armed violence, suicide and exhumation in the Emberá Katío economy of death (Chocó and Antioquia, Colombia). *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, 2, 67–83.
- Machado, A. (2009). Ensayos para la política de tierras en Colombia . Universidad Nacional de Colombia.
- MAPP/OEA. (2008). La memoria como forma cultural de resistencia Los Ikus. [Misión de Apoyo al Proceso de Paz, Organización de los Estados Americanos, MAPP/OEA. [https://catalogue.uab.cat/iii/encore/record/C__Rb1918697__SLa memoria como forma cultural de resistencia Ikus__Orightrresult__U__X2?lang=cat](https://catalogue.uab.cat/iii/encore/record/C__Rb1918697__SLa%20memoria%20como%20forma%20cultural%20de%20resistencia%20Ikus__Orightrresult__U__X2?lang=cat)
- Martínez Mauri, M., & Rodríguez Blanco, E. (2008). Introducción: intelectuales, mediadores y antropólogos. En M. Martínez Mauri & E. Rodríguez Blanco (Coords.), *Intelectuales, mediadores y antropólogos: La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local* (pp. 9–13). Ankulegi.
- Martínez Mauri, M. (2017). Gunayala: tierra, mar e islas indígenas en un mundo global. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), *Mar adentro: Tenencia marina y debates cosmopolíticos* (pp. 201–221). IWGIA.
- Martínez Mauri, M. 2022 “La creación del área circuncaribe”, in Clua, M; Ventura, M., Mateo, J.-Ll. (eds.) *Áreas culturales y antropología en un mundo de fronteras*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp.147-163.
- Medina, C. (2010). FARC-EP y ELN una historia comparada (1958-2006). Universidad Nacional de Colombia.
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (s.f). Reservas forestales establecidas por la Ley 2ª de 1959. Recuperado el 29 de noviembre de 2025, de <https://www.minambiente.gov.co/documento-entidad/reservas-forestales-establecidas-por-la-ley-2a-de-1959/>
- Ministerio de Defensa. (2020). GAULA: Unidad especializada contra el secuestro y la extorsión. <https://www.mindefensa.gov.co>
- Ministerio de Justicia y el del Derecho de Colombia. (2017). Aprobado acto legislativo que crea el sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición para implementación del acuerdo de paz. <https://www.minjusticia.gov.co/Sala-de-prensa/Paginas/APROBADO-ACTO-LEGISLATIVO-QUE-CREA-EL-SISTEMA-INTEGRAL-DE-VERDAD-JUSTICIA-REPARACION-Y-NO-REPETICION-PARA-IMPLEMENTACION-D.aspx>
- Ministerio del Interior. (2022). Manual para la organización y funcionamiento de las Juntas de Acción Comunal. Gobierno de Colombia. <https://www.mininterior.gov.co>
- Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. (2017). Informe sobre las Zonas Veredales Transitorias de Normalización en Colombia. <https://colombia.unmissions.org>

- Molano, A. (14 de agosto de 2016). Las Farc y la cuestión étnica. El Espectador. <https://www.elespectador.com/politica/las-farc-y-la-cuestion-etnica-article-649149/>
- Mongabay. (2020). Minería y megaproyectos invaden ‘Corazón del mundo’ de la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://es.mongabay.com/2020/04/colombia-mineria-tierras-indigenas-sierra-nevada-santa-marta/?utm>
- Munera, L. (2012). Pueblos indígenas, control territorial y desarrollo. El caso de la Sierra Nevada de Santa Marta. CINEP. [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgglefindmkaj/https://www.cinep.org.co/publication/files/PDFS/200904011.control_territorial_sierranevada66.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgglefindmkaj/https://www.cinep.org.co/publication/files/PDFS/200904011.control_territorial_sierranevada66.pdf)
- Naranjo, E. (2010). Constitución de la Red de Defensa Local del Pueblo Kankuamo en el marco del conflicto armado colombiano. En Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta. Editorial Universidad del Rosario.
- Naranjo, E. (2012). Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del pueblo Iku ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la Línea Negra. En C. Rodríguez, P. Rojas, & A. Santamaría (Eds.), Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación. Editorial Universidad del Rosario.
- Naranjo, E. (2022). De las áreas coloniales a las antropológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. En M. Clua i Fainé, M. Ventura i Oller & J. L. Mateo Dieste (Eds.), Áreas culturales: Antropología en un mundo de fronteras. Edicions Bellaterra.
- Naranjo, E. (2015). El cerro Inarwa: Despojo territorial vs Reclamación Autonómica Iku [Tesis maestría CIESAS].
- Nates-Cruz, B. (2020). El Derecho al territorio como base de la justicia cognitiva. Disparidades. Revista de Antropología, 75(1), e004–e004. <https://doi.org/10.3989/DRA.2020.004>
- Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge. Journal of the Royal Anthropological Institute, 15(1), 1–18. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9655.2008.01527.X>
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2010). Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Iku. [Archivo PDF]. http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_IKU.pdf

- Ortiz, J. (Comp.). (2005). *Tratados e historias primitivas*. Universo Iku, Mamos Ikus de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ediciones Mestizas.
- Osorio Pérez, F. E. (2015). Tramas entre paramilitarismo y palmicultura en Colombia. *Memoria y sociedad*, 19(39), 11–28. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-39.tppc>
- Pachón, X. C. (1996). Los nasa o la gente Páez. En L. E. Oliveros Fortiche, Diana Esperanza; Pachón Castrillón, Ximena; Wiesner Gracia (Ed.), *Geografía humana de Colombia: Región Andina Central* (pp. 87–150). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Park T. Willard Z. (1946). Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En Steward Julian H (Ed.), *Handbook of South American Indians* (pp. 865–886). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Parques Nacionales Naturales de Colombia. (s.f.). Parque Nacional Tayrona. Recuperado 29 noviembre del 2025 de <https://www.parquesnacionales.gov.co/nuestros-parques/pnn-tayrona/>
- Parques Nacionales Naturales de Colombia. (s.f.). Sistema Nacional de Parques Nacionales Naturales. Recuperado 29 noviembre del 2025 de <https://www.parquesnacionales.gov.co/sistema-nacional-de-parques-nacionales-naturales/?utm>
- Parques Nacionales Naturales de Colombia. (2020). Plan de Manejo del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta y Tayrona. <https://www.parquesnacionales.gov.co/wp-content/uploads/2020/10/plan-de-manejo-del-pnn-sierra-nevada-de-santa-marta-y-tayrona-1.pdf>
- Pécaut, D. (2001). *Orden y violencia: Colombia 1930–1953*. Grupo Editorial Norma.
- Pumarejo, M & Thomas, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: un llamado de los antiguos, siglos XX-XVIII*. Universidad de los Andes.
- Ramírez G (2022). *Cuerpo territorio: una reivindicación del derecho a decidir sobre la tierra y el territorio*. The Norwegian Human Rights Fund. <https://nhrf.no/blog/cuerpo-territorio-una-reivindicación-del-derecho-a-decidir-sobre-la-tierra-y-el-territorio>
- Ramírez Manjarrés, N. I. (2022). Lluvia y ecos de madre: resistencia y cambios de roles de la mujer indígena kankuama durante el conflicto armado contemporáneo en la sierra nevada de Santa Marta 1980-2005. *Artificios Revista Colombiana de Estudiantes de Historia*, 33–68. <https://descubridor.banrepcultural.org>
- Ramírez Monsalve, P. A., & Salas, H. R. (2021). Espacio social: creación dialéctica entre campo y habitus. *Isegoria*, 64, 17. <https://doi.org/10.3989/ISEGORIA.2021.64.17>

- Ramírez Velázquez, B. R. (2020). Las geografías críticas latinoamericanas: los retos del Milenio. En Geografía crítica: espacios en disputa y praxis de resistencia. UNAM. https://www.researchgate.net/publication/346345399_Las_geografias_críticas_latinoamericanas_lo_s_retos_del_Milenio
- Rangel, A., & Ramírez, W. (Eds.). (2005). El poder paramilitar. Fundación Seguridad & Democracia. Planeta.
- Rappaport, J. (2000). La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos. Universidad del Cauca.
- Rappaport Joanne. (1984). Tierra Páez: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca. University of Illinois at Urbana–Champaign
- Rappaport, J. (2005). Retornando la mirada : una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio. Universidad del Cauca.
- Reclus, E. (1869). Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll6/id/3/>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). Los ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia : notas etnográficas, 1946-1966. Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia
- Reyes Valdez, J. A. (2018). Los llamados “lugares sagrados”: territorialidad, identidad y alteridad entre los tepehuanos del sur. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 39(156), 49–83. <https://doi.org/10.24901/REHS.V39I156.318>
- Rivera Rodríguez, G. M. (2025). Vida y muerte en el pensamiento indígena iku (Iku). *Revista de Antropología y Arqueología*, 58, 3–28. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.01>
- Rodríguez Garavito, C. A. . 1971-; R. F. D. (2010). Cortes y cambio social: Cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia. *Dejusticia*.
- Romero Ayala, N. (2019). Los procesos de paz en Colombia: el caso del gobierno del presidente Andrés Pastrana Arango y las FARC-EP, 1998-2002. Universidad Santiago de Cali.
- Rosas, H., & Navas-C, O. (1989). Origen y evolución de la Laguna de Guatavita, Colombia. *Boletín de Geología*, 18(33), 47-61. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistaboletindegelogia/article/view/7880>
- Rosa, J. N. de la. (1820). Floresta de la santa iglesia catedral de la ciudad de Santa Marta (Reprod. digital a partir del original de 1820). Imprenta de D. José Estevan. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/floresta-de-la-santa-iglesia-catedral-de-la-ciudad-de-santa-marta/?utm>
- Rozo, V. A. (1964). El Valle de los Ikus [Película]. Productora Calima.

- Sánchez, Gonzalo; Meertens, D. (1983). *Bandoleros, gamonales y campesinos: El caso de la violencia en Colombia*. Banco de la República.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio : técnica y tiempo, razón y emoción* (1a. ed.). Ariel.
- Santos, M. (2009). El espacio como instancia social. *Gestión y Ambiente*, 12(1). Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/gestion/article/view/14215>
- Santos, Fernando 1998 "Writing History into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia", *American Ethnologist* 25 (2): 128-148.
- Sebastián Sosa. (2016). *Pagamento en la caracterización Territorial 2016*. <https://verdadabierta.com/el-lento-proceso-de-restitucion-de-derechos-territoriales-al-pueblo-Iku/>.
- Serge, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.
- Serje., M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 197. <http://mendeley.csuc.cat/fitxers/e3329f8c154b0a549e7b52760fcff9cc>
- Sievers, W. (1886). Los indígenas Iku en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Boletín del Museo del Oro*. Banco de la República, 16, 2–15. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7243/7507>
- Simons, F. A. A. (1882). *Sierra Nevada de Santa Marta : recientes observaciones y apuntamientos sobre su altura, nacimiento y curso de sus aguas* / F. A. A. Simons. Imp. de J. B. Cevallos.
- Stengers, I. (2005). *The cosmopolitical propose*. En B. Latour & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public* MIT Press.
- Steward, J. H. (Ed.). (1946–1959). *Handbook of South American Indians* (Vols. 1–7). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Surrallés, A. (2004). Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los candoshi. En A. Surrallés & P. García (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 137-162.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi*. IFEA / IWGIA <https://doi.org/10.4000/BOOKS.IFEA.952>
- Survival International. (2012). *Un líder indígena de Colombia escapa de un intento de asesinato*. <https://www.survival.es/noticias/8367>
- Tirado Mejía, Á. (1989). *La guerra de los Mil Días, 1899-1902*. En *Nueva historia de Colombia* (Vol. I: Historia política 1886-1946). Planeta
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?*. Katz Editores.

- Torres Hermes. (2004). Resurgiendo de la pérdida: desarrollo organizativo del pueblo Iku, periodo 2000–2003. [Tesis de grado Universidad de los Andes].
- Torres Vicencio. (1978). Los indígenas Ikus y “la vida de la civilización.” Editora Guadalupe.
- Tuan, Y.-F. (1976). Topophilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno. Madrid: Melusina
- Turisme Catalunya. (s.f). Parc Natural de la Muntanya de Montserrat. <https://www.turismoencatalunya.es/cat/parc-natural-de-la-Muntanya-de-Montserrat.html>
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (s.f). Inversión de recursos para la fase de identificación y diagnóstico del daño. <https://www.unidadvictimas.gov.co/programa-de-acompanamiento-para-la-inversion-adecuada-de-los-recursos/>
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2016). Unidad para las Víctimas incluye al pueblo Iku en Registro Único de Víctimas. <https://portalhistorico.unidadvictimas.gov.co/es/reparación-colectiva/unidad-para-las-victimas-incluye-al-pueblo-Iku-en-registro-único-de?utm>
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2018). Informe del observatorio de víctimas. <https://www.unidadvictimas.gov.co/wp-content/uploads/2023/09/xiiinformegbonalcongresoley14482011abril2018.pdf?utm>
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2020). Aprobado el Plan de Reparación Colectiva de la comunidad Iku de Atigumake en La Guajira. <https://www.unidadvictimas.gov.co/aprobado-el-plan-de-reparacion-colectiva-de-la-comunidad-Iku-de-atigumake-en-la-guajira/?utm>
- Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (s.f). Acerca de la UBPD. Recuperado 15 octubre del 2025 de <https://unidadbusqueda.gov.co/acerca-ubpd/?utm>
- Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (s.f). Preguntas frecuentes. Recuperado 15 de septiembre del 2025, de <https://unidadbusqueda.gov.co/servicio-ciudadano/preguntas-frecuentes/>
- Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (2023). Lineamientos de participación de los familiares de personas dadas por desaparecidas en el marco del conflicto armado interno durante el proceso de entrega e inhumación digna. [Archivo PDF]. <https://unidadbusqueda.gov.co/wp-content/uploads/2023/12/Lineamientos-de-participacion-de-los-familiares-de-personas-dadas-por-desaparecidas-en-el-marco-del-conflicto-armado-interno-durante-el-proceso-de-entrega-e-inhumacion-digna.pdf>

- Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (2025a). Informe consolidado de gestión 2018–2023. <https://unidadbusqueda.gov.co/wp-content/uploads/2025/01/Informe-Consolidado-de-Gestion-2018-2023.pdf>
- Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas. (2025b). Pueblos indígenas: UBPD reafirma el compromiso con la búsqueda humanitaria. <https://unidadbusqueda.gov.co/actualidad/pueblos-indigenas-busqueda-humanitaria-agosto-2025-2/>
- Ulloa, A. (2004). La construcción del nativo ecológico : complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.
- Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas. (s.f.). Cartilla Minería: Tipos de títulos mineros (licencia de explotación). https://www.anm.gov.co/sites/default/files/DocumentosAnm/cartilla_de_mineria_final.pdf
- Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas. (2024). Pueblo Kankuamo y la URT consolidan convenio para caracterizar afectaciones en territorio ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta. <https://urt.gov.co/sala-de-prensa/pueblo-kankuamo-y-la-urt-consolidan-convenio-para-caracterizar-afectaciones-en-territorio-ancestral-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta>
- Uribe, C. (1993a). La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En C Uribe, L.G Vasco & Correa (Ed.), Encrucijadas de Colombia Amerindia. ICANH.
- Valdeblánquez, D. (1979). La Colombia Indígena ¿ De dónde vienen los Ikus? Boletín Cultural y Bibliográfico, 16, 138.
- Valdes, C. A. Z. (2020). Ontología relacional: una herramienta para superar la imagen de mundo. Ekstasis: Revista de Hermenéutica e Fenomenología, 9(2), 81–101. <https://doi.org/10.12957/EK.2020.50214>
- Vasco, L. G. (2002). Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india. ICANH. <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=3>
- Vega Cantor, R. (2002). Gente muy rebelde : protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909 -1929). Ediciones Pensamiento Crítico.
- Ventura , M. (1994). Etnicitat i racisme. Revista d'Etnologia de Catalunya 5, pp.116-133.
- Ventura, M. (2000). Several representations, internal diversity, one singular people. Social Anthropology, 8(1), 61–67. <https://doi.org/10.1017/s0964028200000069>
- Ventura, M. (2004). Sendas de unión entre mundos. El espacio tsachila. En A. Surallés & P. García (Eds.), Tierra Adentro.Territorio indígena y percepción del entorno (IWGIA), pp.163-171.

- Ventura, M. (2008). Chamanes amerindios: mediadores y traductores. En Martínez Mauri, M. y E. Rodríguez Blanco (coords) *Intelectuales, mediadores y antropólogos*, Revista Ankulegui, pp. 207-220.
- Ventura, M. (2018). Humanidades amerindias en transformación: ontologías, dinamismo y contextos. Presentación al monográfico *Humanidades amerindias en transformación*. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, 13(2), 153–168. <https://doi.org/10.11156/AIBR.V13I2.68514>
- Ventura, M. 2022 “Un siglo de quimeras clasificatorias: elementos para la historia de las áreas culturales de América del Sur” in Clua, M; Ventura, M., Mateo, J.-I.L. (eds.) *Áreas culturales y antropología en un mundo de fronteras*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp.91-131.
- Verdadabierta. (2018). El lento proceso de restitución de derechos territoriales al pueblo Iku. <https://verdadabierta.com/el-lento-proceso-de-restitucion-de-derechos-territoriales-al-pueblo-Iku/>
- Vidal Ortega, A., & Luquetta Cediell, D. (2015). Entre ríos, llanuras y selva. Aspectos culturales de las poblaciones nativas de la Provincia de Santa Marta en la segunda mitad del XVIII. *Investigación y Desarrollo*, 23(1), 38–57. <https://doi.org/10.14482/indes.22.2.6615>
- Villa, W., & Houghton, J. (2005). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Alto Vuelo.
- Villanueva, O. (1993). Participación indígena en el III congreso nacional del trabajo Cali 1938. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 0(21), 170–186. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/34985>
- Viloria-de-la-Hoz, J. (2018). *En busca de nuevas tierras y vecinos: Proceso de colonización en la Sierra Nevada de Santa Marta, Serranía de Perijá y Zona Bananera del Magdalena (siglos XVII - XIX)*. Banco de la República de Colombia.
- Viloria de la Hoz, J. (2005). *Sierra Nevada de Santa Marta : economía de sus recursos naturales*. Banco de la República, Centro de Estudios Económicos Regionales.
- Vinales, J. de. (1952). *Indios Ikus de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ed. Iqueima,.
- Viqueira, J. P. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*. El Colegio de México; Tusquets editores.
- Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1. DOI: <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>
- Wallerstein, I. M. (1979). *El moderno sistema mundial*. Siglo Veintiuno,.
- Wilson, R. (1999). *Resurgimiento Maya en Guatemala (Experiencias Q'eqch'és)*. CIRMA.

Zalabata L & Naranjo E. (2021). Historias de luchas compartidas por la defensa del territorio Iku y la salvaguarda del corazón del mundo UMUNUKUNU (Sierra Nevada de Santa Marta). En X. Leyva, P. Viera, J. Lima, A. Velsquez, & E. Naranjo (Eds.), De Despojos y luchas por la vida. CLACSO.

Zuleta, E. (1973). La tierra en Colombia. La Oveja Negra.

Archivos

Bolinder, G. (1925). Los indios de los nevados tropicales: Epílogo al capítulo sobre la cultura de los Ijcas (Ikus) [Manuscrito mecanografiado]. Archivo de los RR. Padres Capuchinos.

Crespo, L. (1970). Correspondencia-Cabildo Central: Liberato Crespo a Dirección de Asuntos Indígenas [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Garavito, F. (1969). Correspondencia-Miembros de la comunidad: Cabildo central a Beatriz Toro [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Hernández, G. (1968). Oficio del director de Asuntos Indígenas, Gregorio Hernández de Alba, al Promotor de Asuntos Indígenas, Carlos Manuel Frías Gil, sobre visita de Pastor Niño-Jefe Iku de Serancia [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Indígenas Ikus.(1969). Correspondencia al ministro de Gobierno [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Indígenas de la Sierra Nevada. (1931). Memorial suscrito por varios indígenas de la Sierra Nevada. Archivo General de la Nación.

Izquierdo, A. H. A. (1965). Oficio dirigido a Gregorio Hernández de Alba (Jefe de Asuntos Indígenas-Ministerio de Gobierno) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. (1963). Oficio de la Liga Indígena (Vicencio Torres Márquez) al presidente de Colombia (Guillermo León Valencia) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. (1964). Estatuto o ley orgánica que rige para la buena marcha de la Liga Indígena de la Sierra Nevada [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. (1970a). Correspondencia al ministro de Gobierno-División de Asuntos Indígenas (Albaro Gaitán Suárez) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. (1970b). Correspondencia Liga Indígena–Dr. José Osorio Silva [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Pueblo Iku. (1969). Asamblea del Pueblo Iku–Comunicado dirigido a ministro de Gobierno, Jorge Osorio Silva [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Pueblo Iku. (1970). Acta de Asamblea del Pueblo Iku [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

- Reyes, Á. (1969). Oficio del promotor regional de desarrollo indígena-Valledupar (Ángel Reyes Roa) al director general de Desarrollo e Integración de Comunidad (Álvaro Gaitán Suárez) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.
- Reyes, Á. (1970). Correspondencia—Ángel Reyes Roa (Promotor Regional Desarrollo Comunidad Indígena—Ministerio de Gobierno—Asuntos Indígenas) a Luis Carlos Sánchez (Jefe Nacional de Adjudicaciones Instituto Nacional de la Reforma Agraria, INCORA) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.
- Torres Asunción, J., Torres José, N., Torres Napoleón, Alfaro Salvador, Niño Camilo, Niño Pator, Mejía Miguel, Niño José, Pérez Gregorio, Garavito Juan, Torres Gregorio, Izquierdo José, & Pérez Antonio, V. C. (1931). Memorial dirigido al Ministerio de Educación Nacional [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.
- Vicariato Apostólico. (1915). Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos [Manuscrito]. Archivo de los RR. Padres Capuchinos.
- Zalabata, S. (1967). Comunicado dirigido al director de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno (Gregorio Hernández de Alba) [Manuscrito]. Archivo General de la Nación.

Informes no publicados

- Castañeda, L., & Confederación Indígena Tayrona. (2018). Documento jurídico sobre los avances y obstáculos en el proceso de ampliación del Resguardo Iku [Informe no publicado].
- Confederación Indígena Tayrona. (2017). Territorio Iku 2017 [Documento interno].
- Confederación Indígena Tayrona. (s.f.). Consejo Indígena Iku [Documento interno].
- Confederación Indígena Tayrona. (s.f.). Historia de la CIT [Documento interno].
- Confederación Indígena Tayrona: Organización Pueblo Iku. (s.f.). Los Ikus y la Masacre de las bananeras [Documento interno].
- Marino Barragán, J. (2010). Tenugungurwa. Evaluación de las prácticas socioeconómicas y culturales del Pueblo Iku asociadas al proceso de repoblamiento de las cuencas de los Clavos, Guatapurí y Ariguancito—Sierra Nevada de Santa Marta [Informe no publicado].
- Mesa Permanente de Concertación. (2019). Protocolo para la coordinación de la reparación integral, restaurativa y transformadora de los Pueblos Indígenas de Colombia en el marco del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición—SIVJRNR [Documento interno no publicado].

Entrevistas y Diario de campo

- Alba, G. (2021, 5 de agosto). Entrevista realizada por Edgar Ricardo Naranjo Peña. Comunicación personal.
- Chaparro, B [Belén] . (2021, 5 de mayo). Entrevista Belén Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, B. (2021, 29 de abril). Entrevista Benito Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, B. (2024a, 26 de enero). Conversación Benito Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, B. (2024b, 20 de enero). Entrevista Benito Chaparro y Juan Marcos Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, H., & Chaparro, M. (2021, 5 de mayo). Entrevista a Hermenegilda Chaparro y María Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, J. M. (2021, 6 de mayo). Entrevista Juan Marcos Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, J. M. (2024, 18 de enero). Conversación Juan Marcos Chaparro en reunión con Carmen Julia Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, J. (2024, 18 de enero). Conversación Carmen Julia Chaparro Márquez en reunión con Juan Marcos Chaparro. Comunicación personal.
- Chaparro, Z. (2024, 22 de febrero). Conversación Zarinzekun Chaparro en conversación con grupo de mujeres Ikus. Comunicación personal.
- Hernández, G. (2021, 4 de abril). Entrevista Germán Hernández. Comunicación personal.
- Hernández, M. (2021, 30 de abril). Entrevista Martín Hernández. Comunicación personal.
- Hernández, R. (2021, 28 de abril). Entrevista Ramón Hernández. Comunicación personal.
- Hernández, R. (2024a, 23 de enero). Conversación con Ramón Hernández y Mamo Juan. Comunicación personal.
- Hernández, R. (2024b, 22 de febrero). Conversación Ramón Hernández en grupo de mujeres Ikus. Comunicación personal.
- Izquierdo, G. (2024, 25 de enero). Conversación Mamo Gregorio Izquierdo. Comunicación personal.
- Izquierdo, G. (2025, 5 de julio). Entrevista Mamo Gilberto Izquierdo Mejía. Comunicación personal.
- Mamo Arwico. (2024, 23 de febrero). Conversación Mamo Arwico y Juan Marcos Chaparro. Comunicación personal.
- Márquez, J. de J. (2021, 4 de mayo). Entrevista Juan de Jesús Márquez. Comunicación personal.
- Márquez, M. (2021, 12 de mayo). Entrevista Martha Márquez. Comunicación personal.
- Montero, O. (2021, 11 de noviembre). Entrevista Oscar Montero. Comunicación personal.
- Mujer Iku. (2024, 22 de febrero). Conversación con grupo de mujeres. Comunicación personal.
- Naranjo, E. (2015). Diario de campo. Comunicación personal.

- Naranjo, E. (2021). Diario de campo. Comunicación personal.
- Naranjo, E. (2023). Diario de campo. Comunicación personal.
- Naranjo, E. (2024). Diario de campo. Comunicación personal.
- Robles, C. (2021, 5 de mayo). Entrevista Cristina Robles Chaparro. Comunicación personal.
- Robles, D. (2021, 12 de mayo). Entrevista a Darío Robles Chaparro. Comunicación personal.
- Robles, J. (2021, 2 de mayo). Entrevista Julio Robles. Comunicación personal.
- Tapie, J. J. (2021, 11 de noviembre). Entrevista realizada por Edgar Ricardo Naranjo Peña. Comunicación personal.
- Torres, J. (2021, 23 de febrero). Conversación Mamo Arwico y Mamo Juan Torres Villafania. Comunicación personal.
- Torres, M. (2024, 25 de enero). Entrevista Mamo Miguel Torres. Comunicación personal.

