

Oraliteratura kankuama: tejiendo la memoria de un pueblo desde su legado oral

Carolina Rosa Guerra Ariza

Directora. Érika Zulay Moreno Bueno



UNAB
2016

Oraliteratura kankuama: tejiendo la memoria de un pueblo desde su legado oral

Carolina Rosa Guerra Ariza
Directora. Érika Zulay Moreno Bueno

Proyecto del trabajo de grado para optar al título de
Profesional en Estudios Literarios

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUCARAMANGA
FACULTAD DE COMUNICACIONES Y ARTES AUDIOVISUALES
PROGRAMA LITERATURA VIRTUAL
BUCARAMANGA

2016

Tabla de contenido

Introducción: entretelones investigativos	10
En la más profunda piel	14
Capítulo 1. Puntuaciones teóricas	19
1.1. Nociones fundamentales. Etnoliteratura, oraliteratura y oralitor	21
1.2. Palabras mayores	29
1.3. Reindianización y reetnización	30
1.4. Acerca de la lengua perdida	33
1.5. Ancestros, Antepasados y Ascendencia	34
1.6. La ascensión del yo	38
1.7. Escribir y tejer, palabras sinónimas: los relatos como construcción de memoria	41
1.8. Mito y leyenda	43
Capítulo 2. El territorio	47
2.1. La Sierra, el corazón del mundo	47
2.2. Hacia una cartografía propia: la línea negra	50
2.3. Los guardianes de la Sierra: los cuatro pueblos hermanos	57
2.3.1. Nominaciones	58
2.3.2. El lugar de los cuatro pueblos	60
2.3.2.1. Iku (Arhuaco)	62
2.3.2.1.1. Percepción propia	65
2.3.2.2. Kággaba (Kogi o Kogui)	66
2.3.2.2.1. Percepción propia	69
2.3.2.3. Wiwa (Sanka o Arsario)	69

2.3.2.3.1. Percepción propia	72
2.3.2.4. Nosotros los Kankuamo	73
2.3.2.4.1. Percepción propia	79
2.3.3. El ser y el no-ser: la otredad en la Sierra Nevada de Santa Marta	80
2.3.4. Atánquez, la tierra de los colibríes	83
Capítulo 3. El nuevo amanecer kankuamo. Una mirada hacia adelante: pasado y presente	94
3.1. Mirando nuestras huellas: nuestros Antepasados, los Tairona	96
3.1.1. Periodo Nahuange	99
3.1.2. Periodo Buritaca	101
3.1.3. Periodo Tairona	102
3.1.3.1. Los hombres-murciélago del período Tairona	106
3.2. La llegada de los españoles	108
3.3. El continuum Tairona – Kogi. El otro rostro de la velada historia	112
3.4. La imposición de lo foráneo, la lucha latente por conservar lo propio	116
3.5. El siglo XX	118
3.6. Mirando nuestros pies: cómo nos llega el presente	123
Capítulo 4. Los Kankuamo y la espiritualidad	126
4.1. Principios rectores	127
4.1.1. La Ley Se y la Ley de Origen	127
4.1.2. La Madre Universal	132
4.1.3. Las Madres y los Padres Ancestrales	134
4.1.4. Los Mamo, las Saga y los Mayores	135
4.2. Los ciclos vitales	138
4.2.1. Los ciclos humanos – los ciclos de la naturaleza	141
4.2.2. Lo masculino y lo femenino	143
4.2.2.1. La mochila, símbolo de la construcción	145
4.2.2.2. El poporo, símbolo de la dirección	146
4.2.3. El calendario elemental	148
4.2.4. Las aseguranzas	150
4.3. Los rituales	151
4.3.1. Los pagamentos	152
4.3.2. Amburos	153
4.3.3. La música	154
4.4. La adivinación	156

4.5. Los sueños	161
4.6. La fiesta de Corpus Christi	164
Capítulo 5. Cuestiones metodológicas	170
5.1. Un método a la medida	170
5.1.1. Generalidades	171
5.1.2. Las narrativas conversacionales de Bruce Mannheim	172
5.1.3. La construcción del método propio	175
5.2. Colaboradores	177
5.3. Recursos	178
Capítulo 6. Raíces profundas	179
6.1. Proyecto Piedra y sol	179
6.2. Los relatos	180
6.3. Acerca del tríptico	181
Epílogo	183
Bibliografía	186

Figuras

Figura 1. Designaciones intertribales	59
Figura 2. Tres de los Resguardos Indígenas de la Sierra Nevada	60
Figura 3. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Iku	63
Figura 4. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Kággaba	67
Figura 5. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Wiwa	71
Figura 6. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Kankuamo	74
Figura 7. Mapa del Resguardo Indígena Kankuamo	78
Figura 8. Periodización de los asentamientos en la Sierra Nevada de Santa Marta y sitios arqueológicos	98
Figura 9. División regional en la Sierra Nevada y sus alrededores. Pueblos Originarios y sus asentamientos	125
Figura 10. La vida circular, la espiral	128
Figura 11. Relación entre el microcosmos y el macrocosmos	130
Figura 12. Casa Ceremonial en Makugueka, pueblo tradicional ubicado en Makúmake (Río Seco)	139
Figura 13. Ciclo vida – muerte	140
Figura 14. Poporo y chipire (base) de mochila	144

Tablas

Tabla 1. Características territoriales del pueblo Iku	64
Tabla 2. Características territoriales del pueblo Kággaba	68
Tabla 3. Características territoriales del pueblo Wiwa	71
Tabla 4. Características territoriales del pueblo Kankuamo	75
Tabla 5. Tipos de tierra Resguardo Indígena Kankuamo	77
Tabla 6. Fases evolutivas. Hipótesis acerca de la evolución del nivel de los Antepasados	106

Lista de siglas

CIT: Confederacion Indígena Tayrona

OGT: Organización Gonawindua Tayrona

OIK: Organización Indígena Kankwama

OWYBT: Organización Wiwa Yugumaiñ Bunkwanarrwa Tayrona

A la Madre Universal, por conspirar por mis causas.

A mis muertos, que en el seno de la Tierra reposan su bienestar.

A Mi madre, por ser muchos orígenes para mí, incluyendo estas páginas.

A mis hermanas, círculo elemental que conformo y me fortalece.

A Gilberto, guía todo hecho de oralidad y saber.

A Érika, por su apoyo, impulso y lucidez.

A los maestros que me legó la academia, por su paciencia y enseñanzas.

A mis raíces kankuamas, eje de este tejido.

Pero, sobre todas y todos, sobre todo...

A Iona, mi compañerita de camino, quien tejió conmigo este universo.

Entretelones investigativos

(...) Y a partir de aquí, de nuestra contemporaneidad, contemplan [los pueblos indígenas] adelante su pasado –lo que siempre estamos viendo de frente-, y reconocen en el atrás su futuro –lo que no vemos, como la espalda-. Miguel Rocha Vivas, 2012.

Cuentan los Wiwa, pueblo hermano, que antes del amanecer todo existía en pensamiento, la oscuridad era retardada por las Madres y los Padres Ancestrales quienes hacían todo para que cada ser quedara con la forma que tuviera en sus mentes cuando la luz llegara. Han pasado muchas semillas y manos que las sembraran, muchos caminos construidos y pies andantes que por ellos caminaran, muchos vientos y colibríes que en ellos se impulsaran: la tierra de mis Ancestros, de mis Antepasados, de mi Ascendencia, la de mi presencia y la de mi descendencia, el Territorio Propio de nosotros los Kankuamo ya no habla de lo que sucedió en medio de la oscuridad originaria, ni aun durante aquel amanecer que por primera vez iluminó el orbe, tampoco habla de los días que siguieron, de la creación de lo existente, de los miles de años que pasaron hasta la llegada de los españoles, de los cien años de luchas entre ellos y las gentes del período Tairona, incluso las memorias de la discriminación y de la violencia se difuminan en esta cotidianidad hecha de olvidos en medio de la cual continuamos. La historia nos mató, nos juzgó, nos señaló y luego

veló nuestra existencia, de una manera sencilla: negando nuestro ser al no nombrarlo o, al hacerlo, ubicándonos en el pasado, esto es, negándonos el presente y el futuro.

Para la historia hacernos invisibles fue algo sencillo ya que habiendo perdido religión, lengua, costumbres y relatos de origen ¿qué nos quedaba a los Kankuamo?, ¿qué nos queda? La respuesta es igual de sencilla: los recuerdos, esos que, tejidos, hacen la gran mochila de nuestro pasado, al que miramos de frente; de nuestro presente, en el que la creamos en pensamiento para recrearnos; de nuestro futuro, ese al que damos la espalda porque es incierto pero del que esperamos sea un reflejo del proceso de reetnización iniciado en 1993¹, momento en el que retomamos lo Kankuamo con el orgullo que merece pertenecer a una Comunidad Indígena, momento en el que reivindicamos nuestras raíces aborígenes. Actualmente, continuamos en la labor de aprehender lo propio que, en nuestro caso, es todo aquello que considerábamos perdido y que nos llega desde adentro porque nos conforma al ser parte de lo esencial propio de nuestra cultura.

De esta respuesta nacen muchas preguntas, siendo una la base de este camino mío todo hecho con palabras, camino que busca nuestros orígenes: **¿cuál es la importancia de compilar y visibilizar la oraliteratura kankuama en el ámbito del posconflicto, el proceso de construcción de paz y de recuperación de la memoria histórica en Colombia?** Así, el propósito de recopilar, por una parte, los relatos de los sucesos del pueblo durante el siglo pasado y, por la otra, nuestros relatos legendarios (los que aún nos quedan, los que se recuerdan), de recopilar la oraliteratura kankuama, tiene su simiente en uno de los elementos fundamentales del mencionado proceso de reetnización, de la existencia de las comunidades: mirar de frente nuestro pasado o, en otras palabras, colaborar con la recuperación de la memoria histórica propia como una de las formas contempladas en la

¹ El proceso de reetnización inicia en 1993, momento en el que comenzó la organización interna impulsada en el autoreconocimiento como Kankuamo.

noción de reparación colectiva que, en el caso de nosotros los Kankuamo, es una necesidad: tras siglos de manifestaciones violentas que nos afectaron y aún afectan tenemos la obligación de recordar para no desaparecer. De ahí que la labor de la que me ocupo va más allá de la recopilación de la oraliteratura kankuama: quiero recoger la memoria de mi gente para que sea parte de la urdimbre de relatos que la recordación transmite, esos que recrearán la historia y se grabarán en la memoria colectiva del país.

Por ello, el objetivo que subyace a estas palabras es el de **Visibilizar al pueblo Kankuamo a través de los relatos oraliterarios que conforman nuestra cosmovisión**, siendo tres los pasos que me llevaron a la materialización del objetivo general, el primero, recopilar los relatos de costumbres y los mítico legendarios de los Kankuamo como forma de recuperación del patrimonio oraliterario de la comunidad. El segundo, clasificar los relatos producto de las entrevistas realizadas para la investigación. Y el tercero, escribir y editar un cuentario con adaptaciones de los contenidos obtenidos y un poemario motivado en la investigación. De ahí la importancia de la labor que hoy propongo como tesis en lo que se refiere al fondo.

En cuanto a la forma, estará dividida en dos partes, como se infiere de lo dicho hasta aquí: la tesis en sí, conformada por cinco capítulos, que comienzan con las *Puntuaciones teóricas*, en donde me ocupo del andamiaje conceptual que sirve de soporte a la misma; seguido por *El territorio*, capítulo dedicado al lugar que habitamos, elemento de vital importancia en la cosmovisión de los Pueblos Originarios. En el tercer capítulo, *El nuevo amanecer Kankuamo. Una mirada hacia adelante: pasado y presente*, aboco a la prehistoria y la historia de nosotros los Kankuamo, deteniéndome en el presente para comprender el lugar en el que estamos hoy. En el cuarto, *Los Kankuamo y la espiritualidad*, me acerco a las nociones que constituyen nuestra ontología, nuestra cosmovisión, eso que, además, nos acerca a los tres pueblos hermanos: los

Kággaba, los Ika y los Wiwa, enfatizando en el común origen de todos. Finalmente, el quinto capítulo, *Un método a la medida*, es el espacio en donde me detengo en las cuestiones de método, en específico, en la noción de narrativas conversacionales de Mannheim, y detallo los elementos de los entretelones investigativos que nutren las proyecciones literarias de este tejido.

La segunda parte es el sexto capítulo, *Raíces profundas*, que es el espacio de la creación literaria, de mi creación literaria, el proyecto *Piedra y Sol*, que está conformado por un cuentario y un poemario, siendo aquel una obra titulada antes de nacer, contrario a éste que surgió de los silencios que entre una y otra palabra de la tesis escuchaba y escribía. Cuentario y poemario son una extensión de mi reencuentro con la palabra ancestral cuyo fin, por un lado, es permitir a la oraliteratura kankuama ser leída desde adentro, apoyando los procesos etnoeducativos comunitarios; por el otro, que exista una lectura desde afuera, logrando la pretensión fundamental de esta investigación, esto es, la visibilización del Ser Kankuamo. De este modo, el libro asume dos rostros al interior de estas páginas: ser herramienta y ser objeto estético, en tanto la recuperación de lo propio y la afirmación de existencia que su mediación nos permitirá.

En este punto se evidencia que son dos los campos de acción a los que aboca este trabajo de grado: gestión del patrimonio literario y edición. Por otra parte, que se trata de una investigación histórica (o diacrónica) porque mira hacia el pasado con el objetivo de compilar los relatos de costumbres y legendarios del Pueblo Kankuamo, además, es una investigación de carácter cualitativo por la naturaleza de la información. Asimismo, es descriptiva porque parte de los textos y el contexto existentes señalando sus características y explicándolos, pero, sobre todo, es una investigación de campo en donde se realizó un trabajo de observación directa desde adentro y de entrevistas con preguntas abiertas a miembros de la comunidad pero, sobre todo, de propiciar los

espacios de diálogo entre ellos para que la palabra naciera sin ataduras construyendo al Territorio, a la historia propia, al *Ser Kankuamo* desde los recuerdos y la oralidad.

Después de todo lo planteado, queda claro que mi tesis redonda en un principio fundamental del auto 004 de la Corte Constitucional (2009): salvaguardar la pervivencia cultural de las comunidades indígenas, particularmente, del Pueblo Kankuamo, mi pueblo, con lo que se apoya la construcción de paz nacional porque un pueblo con historia tiene raíces fuertes que lo ayudan a continuar, como lo hemos hecho a pesar de la guerra; que lo ayudan a construir país, como lo estamos haciendo al reclamar nuestro nombre de *Kankuamo*; que lo ayudan a recordar, para decir nunca más a la guerra y sus siniestros reflejos como lo hacemos al decir sí al acuerdo de paz, al posconflicto y lo que con ellos vendrá: la construcción colectiva de la paz que todas y todos anhelamos como punto final a las violencias que han asolado a nuestro país hasta donde la memoria nos alcanza. Que el pasado sea el relato de la guerra, no depende de los sujetos presentes, que el futuro lo sea, sí, por eso hoy recreo parte de nuestras memorias porque ‘recordar es vivir’, pero ¿cómo queremos hacerlo? En comunidad... en paz.

En la más profunda piel

Era que [en Atánquez] había un silencio que lleva muchas cosas que uno hoy no las puede percibir. Gilberto Arlant, 2016.

Ahora siento que adeudo palabras desde la individualidad, en donde se halla la motivación esencial de estas páginas apalabradas: lo que me lleva a emprender esta tarea es mi construcción del *Ser Kankuamo*, de mi ser Kankuama. Desde pequeña lo supe, no porque mi madre, Elcy Luz

Ariza Urrutia, me lo dijera así, empleando todas esas letras, sino porque crecí rodeada de poporos², carrumbas³, mochilas; con el sonido del carrizo⁴ cuando acompaña al chicote⁵; crecí maravillada con el estallido de colores de la fiesta de Corpus Christi⁶ y los aromas del alfandoque y la panela; con los tonos de la piel indígena que es mi propia piel. Recuperé muchas veces los pasos de mi ascendencia mientras andaba por los caminos de tierra y piedra que me llevaban a inventar la cartografía de mis orígenes y, mucho más allá, la de mis Antepasados y Ascendencia, retornando a lo esencial propio, a Atánquez, la tierra en la que nació mi madre y a la que estoy atada porque allí está mi más profunda raíz, aunque no esté enterrada mi placenta.

También crecí andando por la palabra: escuchando historias de la vida y de la muerte, de la gente del pueblo que perdura al hacer parte de la memoria de los vivos, relatos que pasaron de la ficción a la realidad porque su espacio invariable era el centro de nuestro ser Kankuamo: Atánquez, historias narradas y legadas por mi bisabuela a mi abuela y de ésta a mi madre. Ahora soy yo quien las retoma, ahora es a mí a quien corresponde continuar con el legado.

A este conjunto de narraciones, historias de sucedidos y relatos legendarios que siempre están entre dos aguas porque se alimentan de todas las creencias haciendo que la realidad parezca un lugar encantado en donde todo tiene lugar, subyacen la memoria colectiva y la historia de los Kankuamo. Por ello, más allá de la extraordinaria capacidad de contar historias propias de nuestra etnia, las construcciones oraliterarias de mi comunidad son el rostro de lo indígena, innegablemente.

² Herramienta empleada por los hombres de las tribus de la Sierra Nevada de Santa Marta para poporear.

³ Herramienta empleada para hilar la lana o la cabuya con la que se hacen las mochilas.

⁴ Voz kankuama para nombrar a la gaita. Se habla de carrizo macho (que tiene un solo agujero) y carrizo hembra (con cinco agujeros).

⁵ Danza y música tradicionales kankuamas

⁶ Fiesta de la iglesia católica que se celebra cada año el segundo jueves del mes de junio. Muestra del proceso de evangelización, es ahora una de las manifestaciones de la Cultura Kankuama en tanto en ella perviven creencias indígenas tanto rituales como de sitios de pagamento (lugares en los que se les da de comer a los dioses) (Cfr. Morales Thomas, 2011).

Llego al presente en donde, gracias al proceso de reetnización kankuamo, nos hemos reivindicado: tras toda la historia de devastación y discriminación mi pueblo retomó su locus de enunciación y reconoció el Territorio Propio, proceso en el que aún estamos. Se dice que los Kággaba (Kogi), Pueblo Hermano, guardan nuestra lengua y secretos, que nos los entregarán cuando estemos preparados ¿Cuándo será?, no lo sé, pero entiendo que la recuperación de la memoria histórica es uno de los lugares desde los que puedo continuar al reconocer la realidad inmediata de nuestra comunidad y nuestra pérdida de pilares fundamentales: lengua, religión, relatos de origen, historia y otros aspectos del cuerpo de tradiciones y costumbres que determinan a todo conjunto humano. Este es uno de los motivos que hacen a estas palabras nacer.

El otro, aún más trascendente, es permitir que la antigua palabra dialogue con la palabra nueva para que este diálogo entre pasado y presente pueda servir a la búsqueda del *Yo-Indígena* de los Kankuamo. Como lo dice Miguel Rocha Vivas (2010): ‘... Con mayor frecuencia, es el ejercicio de la literatura –oralitura si prefieren- como práctica de creación y memoria, lo que suscita el redescubrimiento y afianzamiento de su identidad propia. El arte, es aquí como allá, un camino de autorrevelación...’ (p. 94), autorrevelación necesaria ante las dificultades que presenta la implementación de prácticas ancestrales en un contexto mediatizado y globalizado como el actual, con sujetos que quieren retomar antiguas costumbres pero que están desacostumbrados a las mismas.

Si bien existen otros lugares en donde algunos textos oraliterarios kankuamos se han relacionado, se diferencian del ejercicio de esta tesis en varios puntos: primero, esta compilación es realizada por mí, que soy parte de la Comunidad Originaria, cuya labor se ubica entre la etnografía y la oraliteratura. Segundo, el desdoblamiento de la tesis permitirá la visibilización de los relatos más allá del ámbito académico en donde están los textos de los antropólogos que me

han precedido y ahora apoyan esta labor. Tercero, en esta tesis se reconocen las múltiples voces que le dan existencia y que hacen de ésta una labor colectiva: las voces de los Ancestros, de mis Antepasados y de mi Ascendencia que hablan a través de mí y dialogarán con los lectores potenciales; las voces de los que, como yo, se interesaron por la cosmovisión indígena y que ahora guían la parte teórica de este libro; finalmente, las voces de mis colaboradores, de sus recuerdos vivos, que nos permitieron retornar al origen en las largas conversaciones que hicieron esta tesis.

Así, la recuperación de la palabra es un ejercicio que apoya, por una parte, los procesos de recuperación de identidad que día a día se dan en el Resguardo Indígena Kankuamo y se une a las labores semejantes que los grupos étnicamente diferenciados realizan en todo el territorio nacional. Por la otra, a la visibilización de la misma en dos sentidos: hacia adentro, coadyuvando los procesos etnoeducativos y, hacia afuera, procurando el reconocimiento de nuestro ser indígena alejado ya de la discriminación y los señalamientos peyorativos.

Algo más por decir acerca de la reivindicación que es en sí misma esta tesis. Primero, sobre un aspecto notorio en esta introducción: el empleo de las mayúsculas cuando me refiero a las Comunidades Originarias, esto es, al usar los sustantivos genéricos y específicos que nos nominan; los adjetivos cuando nos nombran (p. ej. Pueblo Kankuamo); también cuando me refiero al Período Ancestral, a la Madre Universal y a sus hijos, en fin, a nuestros Ancestros; al Territorio Propio, entre otras nociones que dan cuenta de la cosmovisión de los Kankuamo y a los Pueblos Originarios y, específicamente, a los Serranos, decisión que tomé por varias razones: para enfatizar en la reivindicación, en señal de respeto hacia la totalidad de la Cosmovisión Indígena, para resaltar nuestra existencia después de siglos de ocupar un lugar periférico en los relatos oficiales y como indicio de presencia latente en la palabra que nombrando crea.

Segundo, un reconocimiento de la falibilidad propia. De naturaleza inacabada, toda producción humana es perfectible, estas palabras que ahora leen y que se desdoblan en clave oraliteraria, no son la excepción, por lo que, puede haber algunos olvidos que acompañen a lo escrito y, más allá de ellos, la falta de certezas sobre lo ancestral propio y sobre el nivel de los Antepasados hace que al hablar del pasado remoto exista un vacío fundamental. De cualquier forma, me consuelo al pensar que este no es un punto final sino un punto seguido, que tal y como yo continué la labor de los que me antecedieron, habrá otros que me sucederán en este andar hecho de pura palabra. Esperanzada en la continuidad, libero estas páginas para que sean la huella que otros seguirán.

Siendo este un ejercicio escritural, culmino con la esencia del mismo: recordar la palabra es recuperar lo más valioso que tenemos, una parte de nuestra esencia indígena en esa labor de rehacernos que nos ocupa constantemente. Todavía olemos a barro pero ya caminamos por el mundo diciendo: *Yo soy Kankuamo*.

Capítulo 1. Puntuaciones teóricas

Tal vez nos sirva un poco más la idea de mirar el pasado adelante, de frente, porque es lo que siempre estamos viendo. Mientras que el futuro está atrás, a nuestra espalda, porque no lo vemos. Las palabras mayores se escriben y hablan hacia adelante, porque es allí, en el pasado, en donde está el legado de los símbolos y enseñanzas que los mayores, los que «se fueron» primero, han dejado para los que vienen tras ellos: los que caminan desde un futuro virtual hacia un presente en contacto, consentido, hermoso y vivo, como la tierra misma.

Miguel Rocha Vivas. *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia.*

Como todo marco teórico, este es el espacio en el que establecemos, usted(es) y yo, un acuerdo que nos llevará a tener por supuesto un metalenguaje determinante de los significados dentro de la investigación. Este acuerdo es fundamental, más cuando se trata de palabras que son usadas de manera tan amplia y licenciosa como muchas de las que aquí puntualizo. Así, pretendo que este sea el origen de ese lugar común que entre autor y lector se crea: la obra, que, en este caso, se habrá convertido, con la llegada de las conclusiones, en un universo de sentidos que refleje la visión de mundo de nosotros los Kankuamo. Como se intuye tras lo dicho, comienzo con ese

conjunto de conceptos en los que recaeré con frecuencia, tan sólo para evitar las ambigüedades posibles tratándose del tema que me ocupa.

Establecidos estos supuestos en la parte que he llamado *Nociones fundamentales*, continúo con una de las esencias de la oralidad viva de los Pueblos Originarios, las *Palabras Mayores*, a las que me acerco sutilmente en el apartado homónimo. Sigo con la explicación de dos conceptos fundamentales en el entendimiento de la historia reciente de los Kankuamo: *Reindianización y reetnización*. Por otra parte, ese yo que se reconoce a sí mismo como indígena, sin negar con ello el mestizaje, ese yo en mí que siempre ha sentido una ruptura fundamental, establece un territorio de negociación con una tecnología foránea y propia a la vez: la lengua impuesta que negó la ancestral (desconocida para mí), esta vez tomándola como herramienta que sirve para narrar, como lo podría ser la cabuya con la que se teje una mochila, el hayo, la ambira y la cal de las conchas molidas para poporear o, sencilla y originariamente, la palabra oral que se usa al contar. De ello trato en la parte que se titula: *Acerca de la lengua perdida*.

Avanzo hacia el entendimiento de los seres que me antecedieron al establecer una delimitación fundamental, una nueva lectura de nuestra historia, esto al discriminar entre el tiempo de los Ancestros, el de los Antepasados y el de la Ascendencia. Luego me detengo en un aspecto de suma importancia dada la materia y el contexto de esta tesis: el uso de la primera persona. Con ello no justifico algo que parece un capricho o un intento por subvertir la corriente del uso, de hecho, me atrevo a hacerlo por la importancia que adquiere el *Yo-Indígena* en estas páginas que, de este modo, se convierten en el lugar de una reivindicación histórica necesaria del *Yo-Aborígen*, por ello, decidí llamar a esta parte, *La ascensión del Yo*.

Posteriormente, hablaré de los diferentes tipos de relatos que tejemos los Kankuamo, del sujeto oral, de los narradores que, gracias a su memoria, hacen que la historia colectiva perviva;

como también de las otras maneras de escritura que tenemos, esas que usan otra materia prima pero que, de igual forma, narran: el tejido y mambear, que implican una división fundamental de roles al interior de la comunidad. Esta parte tiene por nombre: *Escribir y tejer, palabras sinónimas: los relatos como construcción de memoria,*

Finalmente, hablaré de una distinción latente en los relatos que conforman el corpus investigativo, aquella que separa y une a *mito y leyenda*, como nociones diferentes y complementarias al ser parte de un mismo entramado. Así concluyo estas puntuaciones teóricas que harán de nuestra comunicación espacio fluido en donde la palabra dulce nazca para narrar al Ser Kankuamo.

1.1. Nociones fundamentales. Etnoliteratura, oraliteratura y oralitor

Son varias las palabras viejas que se juntan con palabras nuevas en esta primera parte. Palabras viejas y nuevas, aunque todo depende del ángulo desde el que se las mire. Comenzaré con una aclaración: en esta investigación utilizo las palabras (o frases): Indígena, Aborígen; Comunidad, Pueblos o Grupos Indígenas, Aborígenes u Originarias(os), como sinónimas.

Dicho lo anterior, continuaré con la noción de oraliteratura u oralitura (que utilizaré indiscriminadamente de ahora en adelante⁷), nueva para muchos, no aceptada por otros, no asumida por otros tantos, que tiene por antecedente lo que Paul Sébillot llamó literatura oral al estudiar las tradiciones bretonas, pero fue el historiador africano Yoro Fall quien empleó el término

⁷ En conversación reciente con Miguel Rocha afirmó que entre ambos términos hay diferencias: ‘... Oraliteratura para referirse a literaturas orales. Oralitura un tipo de escritura y metodología de aproximación a las artes verbales sobre todo orales...’ (Rocha & Guerra, 2015). Dicha diferenciación es una elaboración en desarrollo del autor, por ello, mantendré las dos palabras como sinónimas dentro de estas páginas.

oralitura por primera vez, zanjando, de esta manera, la brecha que la lógica binaria había impuesto entre lo oral y lo escrito (Rocha Vivas, 2012).

Antes de continuar con la definición de oraliteratura, me detendré en un concepto que puede ayudarnos a entender la importancia del mismo: etnoliteratura o literatura étnica oral transcrita, entendida como aquella que

(...) está plasmada en grandes obras etnográficas que han servido para diversos fines, los cuales pueden apreciarse en el interés de un selecto grupo de intelectuales predominantemente europeos o de formación europea y norteamericana, quienes han coincidido en el heterogéneo proyecto de estudiar las lenguas y el pensamiento indígena. (Rocha Vivas, 2010:53).

Dentro de ese grupo de intelectuales encontramos a Konrad Theodor Preuss y Gerardo Reichel Dolmatoff, entre otros. De hecho, como lo dice Rocha Vivas (2010), lo que se llama literatura indígena colombiana está compuesta, mayoritariamente, por la obra de estos autores que nos observaron más allá de la discriminación local aunque sin perder su mirada occidental. El rol ocupado por los miembros de los pueblos originarios en los libros escritos por autores foráneos o con un legado antropológico europeo, era pasivo o se trataba de ‘... la cooperación activa de narradores, cantores y pensadores indígenas, principalmente a modo de informantes, colaboradores y, de manera excepcional, coautores...’ (Rocha Vivas, 2010:53).

Así las cosas, la etnoliteratura trata de temas indígenas, pone su mirada en nuestras cosmovisiones y modos pero lo hace siempre desde afuera, a pesar de involucrarse con los miembros de la comunidad, pues es el resultado de la sumatoria de elementos externos: los autores, la escritura alfabética y la lengua, elementos todos extraños al grupo indígena, de esta manera los relatos y la preciada palabra de nuestras comunidades eran tomados como materia de análisis (Rocha Vivas, 2010).

Antes de llegar a la oraliteratura como el momento en que se asume la palabra propia de cara al afuera; en el que se establece un territorio de negociación con tecnologías foráneas, como la escritura alfabética; en el que se comprende que la responsabilidad de continuar el legado de nuestros Mayores y de narrarnos sólo nos corresponde a nosotros mismos; antes de llegar al momento actual, es mucha la historia recorrida, pero en ello me detendré en el *capítulo 3. El nuevo amanecer kankuamo. Una mirada hacia adelante: pasado y presente*, en donde encontraré algunas significaciones perdidas y las circunstancias que nos trajeron hasta aquí.

De cualquier forma, el proceso que nos llevó a este momento en el que la oraliteratura bulle está compuesto, siguiendo a Rocha Vivas (2012), por cuatro momentos en los que las tradiciones míticas literarias asumieron diferentes rostros en Colombia, comenzando por **el gran periodo o periodo precolombino**, del que

(...) quedan poquísimas referencias alfabéticas por intermedio de los cronistas, infinidad de escrituras tradicionales (pinturas y petroglifos rupestres; tejidos, objetos de oro, tumbaga, concha, madera y hueso; esculturas; cerámica pintada y moldeada, etc.) y múltiples continuidades culturales de tradición ritual oral. (55)

Seguido por **el periodo crónico** que tiene dos fases: la colonial, en la que las narrativas míticas y tradiciones orales indígenas fueron silenciadas, demonizadas, perseguidas y subvertidas; fragmentadas y tergiversadas por los cronistas y en donde la voz indígena deja su huella en los reclamos hechos por los indígenas y mestizos a la corona (ejemplo de reclamos famosos, el del cacique Turmequé). Y la fase de transición, que abarca la última etapa del virreinato de la Nueva Granada, la Gran Colombia y la primera década de la República de Colombia, en donde nace un nuevo tipo de cronista, aquel preocupado por las creencias, los vocabularios y las piezas arqueológicas y etnológicas, quienes en su obra critican a la iglesia y a la república por su actitud hacia los indígenas, cronistas que, siendo extranjeros y criollos, son el origen de la mirada

científica occidental hacia los Pueblos Originarios, ejemplo de ellos, Alexander Von Humboldt (Rocha Vivas, 2012).

El siguiente, es **el periodo etnoliterario**, que

(...) se caracteriza por presentar las voces, los cantos, los consejos y narrativas indígenas en perspectiva etnográfica y etnolingüística, a través de informantes y colaboradores nativos cuyas palabras se transforman y fijan mediante un triple código externo (alfabeto latino, lengua extranjera, transcriptor foráneo), para luego ser publicadas en formatos de libros, a veces bilingües, con propósitos antropológicos y los misionales religiosos, entre otros fines (Rocha Vivas, 2012:56).

Este periodo se desdobra en lo que se ha nombrado **etnoliteratura propia**, en donde los escritores indígenas asumieron la responsabilidad de la autoría de textos que, a pesar de tener la influencia de lo etnográfico y lo etnolingüístico, se diferencia de las producciones de autores externos por algo que nos es fundamental: somos autores individuales con identidad colectiva que se refleja en las producciones, literarias o no. Lo relevante de estas producciones propias (en donde hay desde etnoliteratura hasta cartillas de educación propia y planes de vida) es que los relatos de nuestras culturas dejan de ser el objeto del análisis o el ejemplo que demuestra una hipótesis para convertirse en el centro de la obra (Rocha Vivas, 2012).

Es así como, llegamos, ustedes y yo, al **periodo oraliterario**, momento en el que, como lo dice Rocha Vivas (2010), ‘... tras siglos de impacto y colonización, la fuerza de las palabras originarias despierta, regresa y sobre todo se recrea y actualiza. A pesar de haber permanecido ocultas, las palabras mayores siempre estuvieron vivas...’ (58). Porque esto es la oraliteratura un *despertar* o, como lo llamaría Mircea Eliade (Cfr. Eliade, 1991), una actualización del origen al tomar la identidad propia como punto intermedio entre el adentro (la comunidad) y el afuera desde el que podemos decir: *yo soy, aquí estoy*, en otras palabras, hacer evidente la latencia del *Yo-*

Indígena, establecer canales de comunicación y perdurar al continuar con el legado de los Antepasados a nuestra Ascendencia y de ésta a nosotros, los Kankuamo del presente.

Cabe decir, antes de continuar, que lo que ahora es llamado oraliteratura (de un modo bastante acertado según mi parecer), ha recibido diferentes nombres porque los escritores que hicieron etnoliteratura tuvieron la necesidad de nombrar un fenómeno que no era lo que se conocía como literatura pero tampoco se trataba del uso de la palabra con fines comunicativos cotidianos, era algo que iba mucho más allá. De ahí que Reichel-Dolmatoff lo llamara *literatura oral religiosa*, al observar a los Kogi; los misioneros lingüistas, *folclor indígena de Colombia*; Edmundo Bendezú, *la otra literatura*; Antonio Cornejo Polar, *las literaturas heterogéneas*; Martín Liendhard, *las literaturas escritas alternativas* y muchos otros, *literaturas orales*, *literaturas indígenas*, *literaturas subalternas*, *literaturas marginales* o *literaturas alternativas*, en fin, las *otras literaturas* (Rocha Vivas, 2010), pero ninguno de esos modos de nombrar nuestras maneras de verbalizar se acerca a todo lo que subyace a la noción de oralitura porque en ella se da una confluencia de elementos que me dispongo a desglosar.

Sabiendo que cada palabra es un signo en el que coexisten universos de sentido, oraliteratura es una de aquellas que lo demuestra por la complejidad que en ella duerme: cuando la mencionamos (todos los indígenas) nos referimos a las tradiciones mítico-literarias de nuestros pueblos pero, también, a todas las creaciones plasmadas a través de la escritura que surgen de allí, a esto se suman las palabras narradas de manera oral, tejidas en las mochilas o los chumbes con elaborados sistemas ideopictográficos y, no bastando con eso:

Las oraliteraturas contemporáneas, caracterizadas por su aportación al diálogo entre culturas, también están formadas por las obras de los escritores indígenas, o de origen indígena, que incorporan y dinamizan las voces, lenguas y visiones de sus mundos predominantemente orales, mediante ejercicios de complementariedad expresados en la

escritura de literatura creativa, escritura susceptible de recrear y actualizar las oralidades comunitarias y/o urbanas. (Rocha Vivas, 2010:110).

La oraliteratura es un universo creativo que viene de los pueblos originarios y aboca a la propia comunidad y al afuera, que tiene sus raíces en lo oral para materializarse de maneras diversas pero teniendo por fundamento lo esencial propio del ser indígenas. En palabras de Rocha Vivas (2010),

(...) Las oraliteraturas son elaboraciones de, desde y en la oralidad, así como escrituras mítico-literarias que se complementan en el arte verbal oral, aun el caso de libros de autores indígenas que no se ocupan de temas tradicionales. De hecho, las oraliteraturas se definen básicamente por participar del **diverso principio de dualidad complementaria caracterizado en su caso por la oposición colaboración entre lo oral y lo escrito**. Una relación mediada de la memoria colectiva. (109). (Énfasis añadido).

Enlistaré las características de la oraliteratura:

- a. Está conformada por la obra de escritores indígenas o de origen indígena.
- b. Presenta la cosmovisión de las comunidades indígenas
- c. Busca reactualizar lo esencial propio del universo indígena.
- d. Parte de los Mayores y la memoria comunitaria
- e. La oralidad está en el centro de la actividad de los oralitores.
- f. También atiende a los modos de escrituras tradicionales, tales como, tejidos, pinturas corporales, cerámica, cestería, esculturas, arte rupestre, etc.
- g. Implica prácticas intra e interculturales
- h. Es una práctica colectiva e intergeneracional, así, el oralitor es un sujeto colectivo que recibe un legado y, a su vez, lo transmite.

- i. Apela a los usos de varios sistemas de signos, entre ellos, la escritura alfabética, monolingüe o bilingüe.
- j. Su fundamento es variado: lo visual, lo musical, lo corporal y lo ritual que compone el cuerpo de creencias del grupo.
- k. A pesar de ser trasladadas apelando al sistema alfabético, ‘... En numerosas comunidades originarias, las narrativas y canciones, que desde el papel se pueden ver como cuentos y poemas, continúan cumpliendo funciones muy específicas en la regulación ética, la resolución de conflictos, la transmisión de todo tipo de saberes, la educación propia e incluso la curación de enfermos por parte de los médicos tradicionales...’ (Rocha Vivas, 2010:110).
- l. Finalmente, ‘... No son elaboraciones excluyentes, pues personas de afuera pueden participar en su circulación y recepción. Lo que cambia es la actitud hegemónica...’ (Rocha Vivas, 2010:109 - 110).

Junto con la noción de oraliteratura nace la de oralitor o escritor originario, como respuesta a la necesidad de dar un nombre a la labor que se realiza. Aunque no todos los creadores indígenas gustan llamarse de ese modo, cada uno por motivos diversos, el aceptarla y asumir ese rol tiene importantes implicaciones: es reconocer que cuando escribimos lo hacemos mirando de frente al pasado, a nuestra comunidad, desde nuestro ser orales. Como lo dice Elicura Chihuailaf (1999)

(...) Esta es nuestra palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –‘oralitura’, decimos sus oralitores-. La palabra sostenida en la Memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades. La palabra escrita no como mero artificio lingüístico (...) sino como un compromiso en el presente del Sueño y la Memoria. (62).

Como acto de asumir lo que somos, sobreponiéndonos a los prejuicios legados por la historia, develando nuestra esencia ante la oscuridad impuesta por el arte hegemónico, las escritoras y los escritores indígenas asumimos nuestro rol para renombrar al mundo y, de esta manera, reactualizar el origen. En el caso de los Kankuamo, reafirmar el *nosotros somos*, que nos niegan incluso algunos miembros de otras comunidades indígenas a pesar de la labor de reetnización que hemos asumido desde finales de siglo pasado. Por lo anterior, el nombrar lo que somos y hacemos es posicionarnos en medio de este mundo en el que caminamos con dificultad, sin negar los avances en materia de diversidad que devienen de la labor realizada desde nuestras comunidades, desde la academia y los avances en políticas públicas que son un reflejo de la constitución de 1991. De ahí la relevancia de llamarnos oralitores, de ahí la importancia de llamar a nuestra palabra oral-escrita oraliteratura, porque nuestra labor y nuestra escritura es una de las tantas apariencias que asume lo esencial propio del ser indígena en el mundo actual.

Además de esta razón fundamental, la diferenciación entre lo que hacemos y lo que hacen las otras escritoras y los otros escritores resulta de vital importancia porque, como lo afirma Miguel Rocha (2010), uno de los escritores e investigadores que ha tomado por motivo el tema indígena colombiano,

(...) Numerosos escritores indígenas parecen percibir que a muchos escritores no indígenas les pasa lo mismo que a sus sociedades letradas y virtuales, en donde «sus cuentos» han perdido sentido, sus pensamientos se han desmitificado y sus palabras han caído en el absurdo, el consumismo y/o la aridez intelectual. (70).

Yo, que apenas retomo los caminos de la oraliteratura, también lo siento así: sesgada por contenidos que me llegan del mundo globalizado he intentado construir ese *yo* preservando el legado de mi Ascendencia. Paralelamente, he sentido las palabras ajenas tan distantes de la gran antropología que desde muchos lugares debemos construir, que me siento extranjera leyendo obras

escritas en la que es mi lengua materna (mas no ancestral), esa que narra mis realidades haciéndome sentir excluida. Por eso no es de extrañar que ‘... La hermandad de los Oralitores se tiende a definir por oposición a los literatos o escritores de las sociedades de consumo...’ (Rocha Vivas, 2010:70). Lo que nos lleva al concepto de Palabras Mayores.

1.2. Palabras Mayores

Las Palabras Mayores, entendidas como *un común horizonte de referencia* de los oralitores indígenas, son ese lugar desde el que parten nuestras palabras y al que regresan necesariamente. Son aquel conjunto de referentes comunes a los individuos miembros de la comunidad pero diferentes para cada Grupo Indígena, en fin, las Palabras Mayores reflejan la particular cosmovisión de los Pueblos Originarios, por lo que hacen parte del legado ancestral y son narradas por los Mayores, quienes son respetados y valorados por su saber. Según lo dice Rocha Vivas (2010), se las llama palabras mayores:

(...) porque se arraigan en unos orígenes colectivos particulares, porque esos orígenes son sentidos de vida y porque esos sentidos de vida han sido heredados y actualizados por los mayores, es decir, abuelas y abuelos, tíos y tías, maestros y maestras tradicionales, madres y padres. (29).

De ahí la relevancia de reconocer a las oraliteraturas como manifestaciones culturales que, si bien nacen en el momento presente, contienen su pasado total: cada sujeto indígena está sesgado por sus circunstancias grupales, por las creencias y los orígenes comunes, en fin, por la historia de la colectividad. Entonces, en el caso de los oralitores, se puede hablar de la literatura como espacio de reactualización del origen en tanto lugar en el que laten los relatos ancestrales, hechos de tiempo y oralidad. Con ello no quiero decir que sólo escribimos o debemos escribir atendiendo a los relatos que nos determinan sino que ellos subyacen a nuestra escritura innegablemente. Por eso Rocha

Vivas afirma (2010) que ‘... aunque las oraliteraturas que están escribiendo numerosos autores indígenas son hechos culturales contemporáneos, a la vez son expresiones de procesos aún más grandes que los abarcan...’ (31).

Esto sucede aun en el caso de nosotros, los Kankuamo, que nos vimos obligados a recuperar retazos de lo que somos a través del llamado proceso de reetnización, concepto que explicaré a continuación.

1.3. Reindianización y reetnización

Sólo esbozaré una acepción general del concepto de reetnización. Para ello, me detendré en algunas sentencias de la Corte Constitucional que lo han delimitado e, incluso, utilizan como sinónimo la palabra reindianización. Así, la Corte Constitucional (Sentencia T-792/12) asimila las nociones de reindianización y reetnización para hablar de las comunidades que han iniciado dichos procesos. En la sentencia se caracteriza a estos grupos como aquellos que:

(...) tienen procesos más o menos recientes de recuperación de su identidad étnica y, en esa medida, aunque en todos los casos satisfacen el criterio de auto reconocimiento como comunidad indígena (criterio subjetivo), o bien no realizan ni siquiera de forma mínima ninguno de los presupuestos objetivos, pues sus miembros no comparten una lengua, una forma de vestir, tradiciones religiosas o formas de solucionar los conflictos, etc.; o bien la presencia de estos elementos es aún objeto de amplias discusiones políticas entre las comunidades y el Estado, o las comunidades en proceso de reetnización y aquellas cuya identidad étnica se encuentra más consolidada.

En la medida en que su propósito es construir una identidad individual y colectiva como indígenas es posible que, como resultado del paso del tiempo y de la movilización social y política, algunas de estas comunidades logren consolidar no solo la auto identificación de sus miembros como indígenas, sino la apropiación de territorios, la recuperación de la cultura, la lengua y otros marcadores objetivos que los identifiquen como indígenas. Pero también es posible que luego del proceso de reconstrucción de la identidad, la

colectividad desaparezca o decida abandonar la pretensión de ser reconocida como una comunidad étnica. (19).

Aquí me detengo para puntualizar que los términos en mención son diferentes según Chaves y Zambrano (2009), quienes nos dicen, al referirse a la intervención de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) colombiana en 1999, que

(...) En lugar de frenar el proceso, la amenaza que la medida representó para la organización de los nuevos cabildos, tanto rurales como urbanos, generó una multiplicación mayor de identidades indígenas que hicieron **virar el proceso de la reindianización hacia la reetnización**. (229) (Énfasis añadido).

La reindianización, entonces, es el reconocerse como indígenas (desde el yo y desde el afuera); por su parte, la reetnización parte del reconocimiento previo como indígenas para asumirse como miembro de un Pueblo Originario o Etnia particular. Valga decir que dichos procesos no son arbitrarios y dependen de una serie de características que expondré más adelante.

Aclarado lo anterior, continúo con el proceso de reindianización, específicamente, con sus dos tipos. El primero es el reverso de la desindianización entendida como ‘... proceso por medio del cual las comunidades indígenas se autodespojan de su identidad en respuesta a presiones externas...’ (Chaves & Zambrano, 2009:223). El segundo es aquel que reconfigura la parte indígena de las identidades mestizas. (Chaves & Zambrano, 2009).

De los dos tipos de reindianización planteados por las autoras, quienes señalan la situación en la que se ha dado la visibilización indígena en Colombia, esto es, en un contexto social y económico conflictivo que nos ha impactado negativamente, el caso kankuamo se adscribe en el primero: la violencia histórica iniciada desde el arribo de los españoles y la colonia nos trae al presente cargando a nuestros muertos y desaparecidos; siendo desplazados de nuestro territorio,

habiendo perdido algunas manifestaciones de lo esencial propio, conservando algunas, queriendo recuperar otras.

Así, la desindianización kankuama fue a empeño de violencia y discriminación. No hace mucho ser llamado ‘indio’ era un apelativo peyorativo, aún hoy se percibe la estratificación que nos ubica en el último nivel de una hipotética pirámide social. Todo esto es el resultado de una suma de factores que Chaves y Zambrano explican puntualmente: ‘... **La pérdida de tierras, el trabajo asalariado, la proximidad a los centros urbanos, la educación rural y las prácticas de discriminación racial** se cuentan entre las principales causas de rechazo de la identidad indígena...’ (223) (Énfasis añadido). Sobre esto volveré al tratar de nuestra historia particular.

Lo importante de los procesos de reindianización y reetnización es la decisión de reivindicarse como indígenas. Dichos procesos están fundamentados, en el primer caso, en revertir la desindianización al habitar las tierras en las que han vivido reconociéndolas como Territorio Ancestral con las prácticas cotidianas, el autogobierno y, en algunos casos, con el uso de la lengua propia (CC. Sent. T-792, 2012:20). En el segundo caso,

(...) en la apropiación actual de elementos étnicos propios de comunidades ancestrales –al menos aparentemente- extinguidas, con los que se construye alguna conexión por la vía de la ocupación del territorio, de la práctica de ritos religiosos, o de la incorporación de prácticas y costumbres tradicionales en la vida cotidiana. (CC. Sent. T-792, 2012:20).

La Corte Constitucional (2012) ofrece más claridad con respecto a las características que permiten reconocer a los procesos de reetnización como válidos y a los grupos indígenas que los implementan como tales, al enlistar lo que se debe tener en cuenta en cada caso particular: i. El autorreconocimiento de sus miembros como parte de la Comunidad Indígena, ii. La comprobación del proceso de reconstrucción étnica adelantado por la comunidad: recuperación de usos, costumbres, lengua, rituales y el reconocimiento de otras comunidades, iii. La buena fe de la que

parte el proceso; y iv. Que el mismo tenga como fin principal la reconstrucción étnica (CC. Sent. T-792, 2012), postura que demuestra un avance con respecto a los llamados ‘diacríticos privilegiados de la indianidad’ mencionados por Chaves y Zambrano (2009) como criterios tenidos en cuenta en los 90 para definirla: idioma, vestido, territorio y rituales, lista que, seguida al pie de la letra y exigidas en su totalidad, nos excluirían como grupo indígena a los Kankuamo.

Por el momento quedan claros los conceptos de reetnización y reindianización. Ahora seguiré el rastro de la lengua que perdimos.

1.4. Acerca de la lengua perdida

En mi pueblo, el pueblo de mis ancestros, se hablaba mucho, se miraba de frente al pasado. Mi madre recuerda a Felipa Martínez, Ipa, hablando en lengua con su hermana cuando ésta bajaba a visitarla. Hablando en lengua, así establecen la oposición con el español identificando que se trataba de la lengua indígena original, la que ahora está bajo la custodia de los Kogi que son los encargados de devolvérsela cuando estemos preparados para recibirla. Para eso tal vez falta mucho, entre tanto, los Kankuamo no somos el único pueblo originario que perdió lengua e inició un proceso de reindianización y reetnización, compartimos el dolor de ese olvido con pueblos como los Pijaos y los Pastos, pérdida que, como lo reconoce Rocha Vivas (2010), es ‘... consecuencia de la expansión colonialista del imperio español y de las subsiguientes políticas homogeneizantes de la república criolla. **En algunas comunidades el español finalmente se impuso como la lengua dominante...**’ (p. 39). (Énfasis añadido).

La dificultad que subyace a la pérdida de la lengua es la incapacidad de nombrar el mundo de la manera propia, tal y como cada ser lo hace ante la novedad, tal y como los conquistadores lo hicieron para apropiarse de estas tierras:

(...) La escritura alfabética europea irrumpió en este continente como uno de los poderes que, junto con las armas y la religión expansionista, se sumaron a la formación del paradigma de la pretendida superioridad civilizatoria. Así pues, la escritura que hoy en día usan numerosos escritores indígenas fue originalmente un acto de violencia contra sus pueblos e identidades, y ante todo, una tecnología extranjera que sirvió para su control y sometimiento. (Rocha Vivas, 2010:79)

No sé si alguna vez les ha pasado a ustedes pero, al hablar usando el español, siempre me pregunto cuál palabra emplearían mis Ancestros para nombrar ese objeto, situación, animal, persona, etc., a la que crearon a empeño de pensamiento y mención, cómo los llamarían mis Antepasados antes de la nueva oscuridad que llegó con occidente, antes, en esa época primera en la que cada cosa que conforma el orbe tenía un nombre diferente, un nombre desde la lengua propia. Algunas de esas palabras sobrevivieron para nombrar lugares, instrumentos musicales, plantas, animales y para ser interjecciones, pero son muchas las que se esconden entre los pliegues del tiempo... muchas.

A pesar de lo cual, la importancia de la asimilación de la lengua foránea como herramienta propia es la posibilidad de narrarnos desde nuestro locus de enunciación, subversión necesaria que nos permite retornar al origen, apelando a lo que Fredy Chikangana (citado por Rocha Vivas, 2010) llamó 'verbo ajeno', para relatar, en el caso kankuamo, la reivindicación de nuestras raíces.

1.5. Ancestros, Antepasados y Ascendencia

Habiendo caminado por el universo de lo indígena utilizando, hasta ahora, de manera indiscriminada los términos Ancestros, Antepasados y Ascendencia, por acogerme a la corriente del uso que los emplea como sinónimos; quiero establecer una delimitación conceptual al entender que los mismos aluden a tres niveles de existencia y tres momentos diferentes del pasado indígena, que se relaciona con el presente colectivo y subjetivo de maneras variadas, como se entreverá en

el capítulo 4 en donde me ocupo de la espiritualidad desde la perspectiva de nosotros los Kankuamo. Así las cosas, resulta necesario aclarar a quiénes me refiero al emplear cada concepto y, por consiguiente, de qué momento de la historia propia hablo al aludir a cada uno.

El primer nivel de la existencia es el de los Ancestros, tiempo por fuera de la historia porque es aquel de la oscuridad absoluta que perduró hasta la llegada del amanecer inicial, narrado por casi todas las culturas que han habitado el globo. Era ‘...el tiempo mítico de Aluna (kogui), Ruama Urruama (wiwa) y Arunamu– (iku– o wintukua), cuando no había Sol ni Luna, cuando todo era mar, espíritu, pensamiento y memoria...’ (Rocha Vivas, 2010:504). Por consiguiente, este primer nivel se encuentra en el universo originario que, desde la cosmovisión de los pueblos serranos, fue creado por la Madre Universal, principio supremo que determina nuestros rumbos y al que aún tributamos con los pagamentos. En este nivel también habitan las Madres y los Padres ancestrales, hijas e hijos de la Madre, quienes juegan un papel determinante cuando ya amanece. Así resume Miguel Rocha Vivas (2010) el estado de cosas de éste que aquí llamo primer nivel o nivel ancestral:

(...) Los antiguos retornan en las palabras de origen durante la larga noche, cuando no había amanecido, cuando los seres y las cosas no estaban configurados, cuando los animales hablaban y cuando los hombres se comunicaban de una manera más directa con el resto de la creación. Pero no se trataba del idilio de un paraíso original... se estaba más cerca de la Madre, pero sus hijos e hijas no siempre se comportaban de acuerdo con la ley. A algunos se les dio el poder de comerse las enfermedades y terminaron comiéndose a la gente. Otros fueron en busca de las enfermedades para evitar la larga agonía de convertirse en piedra, pero las enfermedades eran muy fuertes y mataron rápidamente a muchos. Hubo madres que querían devorarse a sus hijos y también mujeres que querían bastarse por sí solas, rechazando todo contacto con los hombres. No había luz, o muy poca luz, apenas como la del cocuyo. La tierra estaba húmeda y no se podía cultivar, las montañas estaban demasiado altas, el agua demasiado crecida, los animales demasiado bravos. Lo más duro era que, teniendo hambre, los alimentos estaban en el cielo o en tierras muy lejanas. Ni siquiera había *hayo*. Es más, el mar no estaba en su sitio, y tocaba trasladarlo de un lugar a otro. La Madre tenía barba y

poporeaba –mambeaba *hayo* con la cal contenida en el poporo–, los hijos se masturbaban. En fin, la vida brotaba por doquier, pero hacía falta poner las cosas en su lugar. Tocaba construir zanjas de drenaje y trazar caminos de piedra seguros para los pies; faltaba bajar las montañas y hacer que la tierra fuera cultivable. Tocaba casarse, tocaba confesarse y aconsejar. Había que traer comida... así fuera robándola. Era momento de ponerse a pensar la situación; pero se necesitaba la coca (el *hayo*) y aprender a tostarla, y que solo fueran las mujeres las que la recogieran. Tocaba ir por las conchas y saber quemarlas, tocaba hacer poporo y saber cómo y cuándo entregarlo. Era momento de castigar al que no oyó consejo. En fin, era momento de sentar la palabra, de ponerla por escrito en el territorio, en los animales, en las plantas, en los objetos y en los hombres. Era el momento del consejo.

Y la Madre y el Padre se sentaron con los seres para aconsejarlos. Y unas cosas cambiaron y otras quedaron igual. Lo que hiciste, lo que pensaste, te dejó marcado de por vida. Amaneció, el mundo quedó hecho... pero al borde nadie olvidará la larga noche. **Toca seguir trabajando para que haya Sol, para que haya Luna, para que la tierra sea fértil y para que los seres no se olviden de la ley, es decir, de cuál es su naturaleza y cómo ponerse de acuerdo con ella: cómo cumplir, cómo pagar, cómo mantenerse «en órbita».** (504 -505). (Énfasis añadido).

De este modo, la Madre es el principio de todo y desde ella se continúa formando una espiral que pasa por la noche total hasta llegar al amanecer primigenio en donde el todo y las partes están conectados, como también las partes entre ellas (reflejo de ello es la concepción del Territorio Ancestral, cuyo centro es la Sierra Nevada de Santa Marta, constituido por una sucesión de puntos interconectados a la que llamamos Línea Negra, que no está aislada ya que la totalidad de lo existente está conectado con los sitios rituales. Cfr. Cap. 2. *El territorio*). El que todo lo existente tenga una sola Madre nos relaciona de una manera profunda: ‘... Todos somos hermanos... mayores, si estamos cerca de la Madre; menores si estamos más lejos...’ (Rocha Vivas, 2010:513), de cualquier forma, hermanos entre nosotros y de todo lo existente, la relación entre cada elemento y la totalidad se profundiza, lo que debemos recordar de cara a la historia de discriminaciones

hacia los grupos étnicamente diferenciados⁸ en el país y en el actual escenario colombiano en el que las guerrillas se desarman y negocian con el gobierno para hacer posible un escenario de posconflicto en donde la convivencia se trate de la unidad, de la familiaridad que, compartiendo una sola Madre, nos une en lo fundamental.

El segundo nivel, el de los Antepasados, se incluye ya en el tiempo de la historia tal y como la conocemos, y está dividido en tres momentos: el primero que va del S. II a la llegada de los españoles; el segundo, desde este último hasta el repliegue de los Tairona, cien años después; el tercero, desde la constitución de los nuevos asentamientos que devinieron en los cuatro pueblos (de lo que no se tiene fecha aproximada) hasta la primera mitad del S XIX.

El primer momento (s. II al XVI de nuestra era) es el tiempo del desarrollo cultural de los asentamientos humanos en la subárea cultural Sierra Nevada que incluye las costas y llanuras adyacentes. Aunque hay quienes llaman a mis Antepasados por el nombre genérico de Conjunto Cultural Tairona (o Tayrona), acá prefiero emplear la división que discrimina a los grupos culturales del período Nahuange (del 200 al 900 de nuestra era) de aquellos del período Tairona (del 900 al 1500 de nuestra era) ya que son una evidencia de la continuidad cultural, esto es, de los cambios fundamentales en sus modos, costumbres y creencias (Cfr. Cap. 3. *El nuevo amanecer kankuamo: una mirada hacia adelante, pasado y presente*). El segundo, es aquel que narra la lucha de los Tairona y su posterior derrota a empeño de guerra y enfermedades occidentales. Y el tercero es el de los primeros indicios de los cuatro *pueblos* hermanos, esto es, de los Kággaba (Kogi),

⁸ La noción de *grupos étnicamente diferenciados*, se plantea como reemplazo de otro concepto cuyo uso extensivo y significado hacía énfasis en lo cuantitativo en lugar de considerar lo cualitativo: *minorías étnicas*, ya que sin importar la cantidad, estos grupos humanos tienen características específicas, historia compartida, cosmovisión, en fin, cultura propia. Así las cosas, aquí se entiende por *grupos étnicamente diferenciados* a las Comunidades Indígenas, las afrodescendientes y los ROM, grupos discriminados históricamente y que, en muchos casos, están en riesgo de extinción física y/o cultural.

Wiwa (también llamados Arsarios o Sankas), Iku (Arhuacos) y de nosotros, los Kankuamo, por lo que llega, en términos cronológicos, hasta la primera mitad del siglo XIX.

El tercer nivel, o nivel de la Ascendencia, va desde la segunda mitad del siglo XIX, ocupando la totalidad del siglo XX hasta llegar al presente. El nivel de la Ascendencia, por su parte, se desdobra: de un lado, está mi Ascendencia directa, aquella con la que comparto vínculos de consanguinidad; del otro, está mi Ascendencia indirecta, con la que comparto vínculos culturales: las Autoridades espirituales y los y las Mayores de la Comunidad Kankuama, figuras trascendentales en la toma de decisiones, trasmisión de conocimientos y saberes, enseñanza de prácticas, transmisión de nuestra oraliteratura y control social. De ambas partes me han llegado relatos que conforman mi Ser Kankuama y me traen al presente ya con la responsabilidad de dar continuidad a los mismos procurando, además, la visibilización de mi comunidad.

De este modo quedan claros los tres niveles del pasado Kankuamo al interior de estas páginas, que sesgan tanto a la noción de grupo como a la de individuo y, por consiguiente, a los relatos oraliterarios de los que me ocupo en ellas. También se entiende la necesidad de diferenciarlos para evitar confusiones por el uso indiscriminado de conceptos que, desde mi percepción, niega que se habla de sujetos, colectividades y momentos diferentes aunque se trate de la misma comunidad.

1.6. La ascensión del yo

Como ya lo mencioné al hablar de los antecedentes de la oraliteratura, se pueden diferenciar cuatro momentos de la palabra indígena: el gran periodo o periodo precolombino, el crónico (con sus dos fases: la colonial y la de transición), el etnoliterario y el oraliterario (Rocha Vivas, 2010). El primero, preservado gracias a la tradición oral-ritual y las huellas que, a través de escrituras

tradicionales (tejidos, piezas de orfebrería, pintura rupestre, etc.), han perdurado como legado de los tiempos primigenios, desde donde nos llega el conocimiento ancestral. El segundo, el crónico, aquel del que sabemos por los textos de los cronistas, en donde los indígenas eran sólo informantes y sus creencias demonizadas y tergiversadas, por ello no es de extrañar que en esta época la voz de los nativos americanos se invalidó, salvo algunas excepciones. El final de este periodo llega con un viraje hacia un nuevo tipo de cronistas que incluso se atrevieron a criticar la actitud del afuera con respecto a las Comunidades Aborígenes. El tercer periodo, llamado etnoliterario, es el que presenta la cosmovisión de los pueblos originarios desde el sesgo etnográfico y etnolingüístico, de esta manera, se establece una relación entre el indígena-informante y el científico europeo o con formación europea. Es la antesala de la oraliteratura porque empieza a darse el fenómeno de la etnoliteratura propia. El cuarto y último periodo, el oraliterario, es el momento de la visibilización definitiva del indígena como titular de una voz y unas creencias: dejando de lado su labor accesoria el indígena-oralitor se convierte en el ideólogo del libro en donde se consigna no solo el universo que lo rodea en lectura aborígen y ancestral sino su manera de entender y aprehender el mundo de adentro (el yo y la comunidad que son indisociables) y el de afuera (el gran mundo, ese que aún está aprendiendo a reconocer lo indígena como parte de lo propio). Con lo anterior quiero decir que, aunque el tema y la lengua sean foráneas los oralitores reflejamos nuestra cultura incluso empleando a esta última para hacerlo.

Si bien en el periodo etnoliterario ya se perfilaban los rostros aborígenes con obras en donde los autores indígenas empezaban a figurar como coautores y las Palabras Mayores a ser el centro de las mismas, es el periodo oraliterario en el que se da la ascensión definitiva del *Yo-Indígena* al que subyace la colectividad: los Ancestros, los Antepasados, la Ascendencia, Las Autoridades, los Mayores, la comunidad, el pasado al que se observa de frente en su totalidad. De esta manera, el

yo asume una dimensión opuesta a la usada para entender, digamos, al sujeto actual: el *Yo-Indígena* se desdobra para asumir, representar y ser todos los rostros de cada miembro de la comunidad pasada y presente, se desdobra y proyecta para reflejarse en aquellos que vendrán a seguir sus pasos, a conservar la memoria viva de cada Pueblo Originario. Además, dicho desdoblamiento es un cierre de ciclos: siendo el primero, el gran periodo, el lugar de la palabra propia, se retorna a ella en el último, ya sin mediaciones de cronistas o etnólogos, de ahí la importancia de la oraliteratura como escenario de reivindicaciones.

Se entiende, de esta manera, la importancia de la ascensión paulatina del *Yo – Indígena*, la importancia de no continuar ocultándose tras el plural de modestia y la voz reflexiva que se emplea en el ámbito del discurso científico: cientos de años de silencio fueron suficientes, la sinergia actual, el *pachakuti* mencionado por Rocha Vivas (2010), hace que narrar con nuestra voz sea necesario pues es un lugar diferente:

(...) Con frecuencia los escritores indígenas quieren dejar claro que escriben con fines diferentes a los otros escritores. Que no están interesados ni en la pura ficción ni en la mera especulación. Que escriben a partir de tradiciones colectivas. Tradiciones basadas en unas huellas culturales muy concretas, algunas de las cuales fueron borradas o reemplazadas por los brutales procesos de colonización. En tal orden de ideas, aunque un gran número de los escritores indígenas permanezcan por cortas o largas temporadas en las grandes ciudades, suelen escribir a partir de un territorio muy concreto desde el cual se piensa, siente y organiza colectivamente el mundo. (Rocha Vivas, 2010:87)

Los Kankuamo, mellados por los diferentes tipos de violencia (la guerra y sus consecuencias; la discriminación que nos llevó a preferir ser mestizos, a camuflarnos; etc.) estamos buscando y encontrando nuestras formas de narrar, con mayor dificultad al tener que implementar una lengua foránea y propia, la única que conocimos; al tener que buscar los rastros de nuestros

relatos de origen, al procurar la continuación de nuestra colectividad aferrándonos a nuestras tradiciones, de ahí que la ascensión del yo sea de suma importancia en estas líneas.

1.7. Escribir y tejer, palabras sinónimas: los relatos como construcción de memoria

(...) En numerosas culturas tradicionales las ideas e imágenes se acompañan y tejen a través de las historias, historias y más historias. (...) El «analfabetismo al revés» de los americanos es un hecho que para Hugo [Jamioy] se confirma en que desconocen los símbolos básicos de las escrituras indígenas. Sí, pero no sólo se desconoce el «alfabeto indígena»; tampoco conocen «sus libros»: las *tutu* y los *chumbes*, por ejemplo. (Rocha Vivas, 2010:65)

El encuentro entre la lengua prestada y las prácticas y usos propios de los Grupos Originarios puede darse de modo inesperado. Es frecuente en la academia occidental el apelar a la raíz de las palabras para encontrar su sentido, así, la palabra texto es un legado latino que esconde un sentido maravilloso: trama, tejido. Cuando los españoles llegaron a lo que llamarían América trajeron la lengua que impusieron, junto con la religión, las costumbres y las creencias, siguiendo la lógica expansionista y de dominación de los imperios. En contraste con los caracteres latinos, que podían emplearse para hablar, leer y escribir, los Pueblos Aborígenes eran analfabetos, así se los consideró desde aquellos tiempos de rupturas perdurando ese imaginario hasta hace poco en donde se ha entendido algo fundamental: el no tener una lengua traducible en caracteres latinos, el no poder decodificar los signos foráneos, el no plasmar sus grafos en un papel, no implica analfabetismo: las Comunidades Originarias, mis Antepasados y mi Ascendencia, tienen modos diferentes de escritura, entre ellas, las historias que se escriben en las *textualidades tradicionales*: los poporos, los tallados, la orfebrería, la cestería, los chumbes y cinchos, las molas y las mochilas,

en fin, el realizar tramas, el tejer, el tejido. Entonces llegamos a ese lugar común en donde una palabra de la lengua impuesta y las maneras de narrar indígenas se encuentran, lo que varía es la materia con la que se teje pero, finalmente, las tramas que resultan tiene por fin algo fundamental: recordar y crear.

Todas las historias tejidas por nosotros los Indígenas, que parten de la cotidianidad para buscar en lugares lejanos de la memoria colectiva y retornar a ella conformándola, forman un entramado que refuerza religión, rituales y usos. Entonces las circunstancias normales, en donde por las noches las personas se sientan a conversar y a recordar, son un pequeño espacio de reactualización del origen. En el caso de los Kankuamo, la construcción de la memoria conjunta, que nos hace cohesionarnos en tanto colectividad y construir al *Yo-Indígena* como sujeto individual y colectivo a un mismo tiempo, el patio de las casas y los lugares de encuentros vecinales (Pumarejo & Morales, 2003) sirven para que se teja con palabras y se teja con lana, para que se teja con recuerdos y presentes y con el poporo. La continuidad del tejido, que en nuestro caso es indispensable para la recuperación de la memoria, se ubica en el justo límite de la ficción y la realidad para quien desde afuera los escucha, porque desde afuera la mirada está sesgada con la dialógica fantasía-realidad, sueño-vigilia; pero desde adentro, desde nosotros, esos relatos que preceden nuestra existencia y la determinan, son indudables. Ejemplo de ello son las creencias de la fiesta de Corpus Christi y los sucesos que devienen de las mismas (Cfr. Morales Thomas, 2011), momento en el que parece que las deidades, a las que en el recorrido se les hacen pagamentos⁹, se comunican con algunos de los miembros de las danzas para permitirles ver de frente al futuro, pero no por mucho tiempo y siempre para mostrar a los muertos del año que viene¹⁰.

⁹ Los pagamentos son rituales por medio de los cuales se alimenta a las deidades para ganar sus favores o evitar su furia.

¹⁰ La fiesta de Corpus Christi está conformada por tres grupos: los negros, los diablos y las cucambas. En la Octava de Corpus, que se realiza ocho días después del jueves de la fiesta principal, los diablos van a la Piedra lisa para

Habiendo relatos de este tipo, que pisan el universo de lo mítico, también hay otros que cuentan la cotidianidad mágica al narrar los tiempos en donde el silborcito y El Caballero caminaban por las calles de Atánquez; otros que hablan de la cotidianidad vital, al hablar de sus habitantes y sus andanzas y de cómo se formó el carácter de los Kankuamo (relatos que tienen dos lugares al interior de esta tesis: el momento de la compilación en sí. Ahora, me apoyo en Mircea Eliade para delimitar las nociones de mito y de leyenda.

1.8. Mito y leyenda

Dice Mircea Eliade (1991) sobre el mito que el mismo

(...) cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los <<comienzos>>. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una <<creación>>: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los <<comienzos>>. Los mitos revelan pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la <<sobrenaturalidad>>) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo <<sobrenatural>>) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres Sobrenaturales (7)

Entonces, las características del mito son:

observar el cielo y hallar los rostros de aquellos del grupo que morirán durante el año siguiente (Cfr. Morales Thomas, 2011).

- a. El momento en el que transcurre el mito. No es el mismo de la narración sino un tiempo alejado de la prosaica realidad que invoca los tiempos primeros: el tiempo del origen, el tiempo primordial en donde todo fue creado en esa transición entre el caos y la oscuridad primigenios y la luz y el orden que sobrevinieron con la intervención de los seres sobrenaturales.
- b. Los seres sobrenaturales. Son los actores de la narración, al ser capaces de crear al mundo y cada ser, animal y cosa que lo compone, incluyendo a los seres humanos.
- c. El acto de creación en sí. Para entender un relato como mítico debe dar cuenta del llegar a ser de la realidad total o parcial.
- d. La sacralidad
- e. La veracidad. Dada por los personajes del mito y sus acciones, al igual que sucede con la sacralidad.
- f. Determina las condiciones y acciones humanas y habla del porqué de lo que nos rodea. Por ello lo que se relata afecta directamente a la comunidad y a los sujetos ya que fundamenta su ser (mortales, sexuados, incluidos en una sociedad, trabajadores y haciendo sus labores según ciertas reglas).

Además de lo dicho hasta aquí, se debe tener en cuenta que el mito no puede ser narrado en cualquier contexto o frente a cualquier persona: no se puede contar a los no iniciados, a los foráneos o fuera de los tiempos indicados o los períodos sagrados. Esto debido a que la narración del mito implica una reactualización del mismo, esto es, un retorno al tiempo primordial, retorno llamado por el autor rumano 'tiempo fuerte', '... tiempo prodigioso, <<sagrado>>, en el que algo *nuevo, fuerte y significativo* se manifestó plenamente.' (Eliade, 1991:13), retorno que permite a los participantes del ritual en el que se narra el mito testificar el acto de creación primigenio:

gracias a la narración del mito se reactualiza el tiempo del origen, se consolida la cosmovisión de los sujetos al redundar en el acto genésico del que depende su devenir colectivo. En síntesis, el mito es un constructo social que narra los tiempos del origen, cuando dioses y seres sobrehumanos habitaban la tierra creando el Cosmos y todo lo existente y coexistían con los humanos.

Contra poniéndose al concepto de mito o historia verdadera, la leyenda es lo que Eliade (1991) llama 'historia falsa': '... los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que incluso cuando han aportado cambios en el mundo (...), no han modificado la condición humana como tal' (9). Dentro del grupo de historias falsas encontramos las que '... narran las aventuras maravillosas del héroe nacional, un joven de humilde cuna que llegó a ser el salvador de su pueblo, al liberarle de monstruos, al librarle del hambre o de otras calamidades, o al llevar a cabo otras hazañas nobles y beneficiosas.' (Eliade, 1991:8), las que explican la adquisición de poderes de un mago o el nacimiento de una asociación de chamanes, entre otras. El autor también considera que son 'historias falsas' aquellas de 'contenido profano' que cuentan historias sin ningún contenido edificante, cuentos cómicos que sirven para la distracción de quienes las escuchan.

Al igual que el mito una leyenda es una narración que se transmite generacionalmente e incluye elementos sobrenaturales, inclusión, esta última, que se hace de diferente modo: en el mito el relato da cuenta de los Seres Sobrenaturales (dioses y héroes) que, en los tiempos del origen, crearon lo que existe y legaron los modos de comportarse, actuar y hacer de la sociedad tradicional en la que se gestó, por su parte, la participación de lo sobrenatural en la leyenda tiene como motivo sus hazañas y acciones, los sucesos de héroes y deidades en una versión más terrena de ellos mismos, pero también incluye seres no humanos, fantásticos, tales como hadas y duendes, demonios y fantasmas que, en ocasiones, asumen el rol protagónico.

Por otra parte, la historia narrada en el mito se considera verdadera, en cambio, la de la leyenda está entre dos aguas: la ficción y la realidad, de esta última toma el tiempo y el lugar, con los que deben estar familiarizados los oyentes del relato, de aquella algunos de los personajes que, sin embargo, son tomados por la comunidad como existentes. Comparten, el mito y algunas leyendas, la finalidad etiológica, siendo objeto de estas últimas, además, la ejemplificación, el aleccionamiento al mostrar el deber ser representado en el accionar del héroe o al explicar las consecuencias negativas de actos contrarios a las normas grupales.

Es pues, la leyenda un relato que toma de la realidad y de la ficción y que nutre a la cultura específica que la gesta en tanto su transmisión consuetudinaria, oral y su representar el deber ser de las acciones de los miembros de la comunidad a través de la imagen del héroe.

El conjunto mítico legendario, los relatos y los decires, son el lugar de origen de esta tesis, por lo menos el reflejo que pervive en los modos, tradiciones, conversaciones y cotidianidades de los Kankuamo. El territorio, como espacio en donde nacen y se desarrollan dichos relatos, el lugar de origen de los mismos y el tema que me ocupará en el siguiente capítulo.

Capítulo 2. El territorio

2.1. La Sierra, el corazón del mundo

(...) la Sierra Nevada, también conocida como Nunjwákala entre los kogui, U'munakuna entre los ika y Ungumakuna entre los wiwa. (Rocha, 2010:497).

(...) A unos cuantos kilómetros del Mar Caribe, entre escarpes y filos pronunciados que forman una pirámide casi perfecta, se levantan los glaciares de la Sierra Nevada de Santa Marta, el macizo litoral más alto del mundo. Estas montañas glaciadas, las más septentrionales del territorio colombiano, están separadas de la gran cordillera de los Andes y son el corazón mismo del territorio de cuatro Pueblos Indígenas: Los Kogui, los Arhuaco, los Wiwa y los Kankuamo. (IDEAM).

Con un área de 21.158 kilómetros cuadrados, la Sierra Nevada de Santa Marta se ubica entre tres departamentos de la Costa Caribe colombiana: Magdalena, Cesar y La Guajira. Sus 5.775 metros sobre el nivel del mar la hacen la montaña litoral más alta del mundo, por lo que podemos encontrar varios pisos térmicos y, por ende, diversidad climática y de ecosistemas. Además, este macizo montañoso, que está aislado de la cordillera de los Andes por zonas llanas y semiáridas, es la principal fuente hídrica de la costa norte colombiana: ‘... En ella nacen aproximadamente 30 cuencas hidrográficas que abastecen en la zona plana a una población cercana al millón de

habitantes y es allí donde también está representada la diversidad de los ecosistemas de la América Tropical...’ (COLPARQUES, s.f.). Por lo anterior, se la considera una estrella hidrográfica puesto que en la Sierra Nevada de Santa Marta

(...) nacen ríos hacia las vertientes norte, occidental y suroriental. Los cauces principales se dirigen al mar Caribe. Hacia el norte corre el río Palomino, con otros cauces de menor caudal que drenan directamente al mar Caribe y que recogen cerca del 25% del área glaciar. Otras subcuencas como las del Maranchucua, Pasiamanchucua y Neiva-Viscungue recogen numerosos ríos primarios y quebradas de segundo y tercer orden primordialmente, para luego confluir en el Río Aracataca, el cual drena a la ciénaga Grande de Santa Marta cerca del 67% de los glaciares de la Sierra. Hacia la vertiente suroriental el río Guatapurí recoge los drenajes provenientes del río Dunachuí y Curiba, los cuales ocupan el 8% del total de los glaciares de la Sierra Nevada de Santa Marta. (IDEAM, s.f.).

De forma piramidal con base triangular, su cara norte colinda con el mar Caribe desde La Guajira hasta la ciudad de Santa Marta, específicamente, la desembocadura del río Manzanares. Hacia el occidente sus límites son el mar Caribe, La Ciénaga grande de Santa Marta y la planicie aluvial del río Magdalena y hacia el oriente nos encontramos con los valles de los ríos Cesar y Ranchería, entre los departamentos del Cesar y La Guajira (Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, s.f.).

Enfatizando en las cualidades únicas del macizo Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff (2012) afirman:

(...) El aislamiento geográfico de la Sierra Nevada de Santa Marta, impone un cierto aislamiento biológico y cultura sobre la vida, un aislamiento que puede haber existido desde tiempos prehistóricos. Al estar situada en un cruce de caminos de migraciones aborígenes, y al estar provista de arroyos permanentes, tierra arable y abundantes peces en el mar y en las lagunas interiores, es natural que esta solitaria montaña, visible a grandes distancias, deba haber llamado la atención de las tribus migratorias y las haya atraído. (...) muchas otras pruebas de culturas antiguas dan testimonio de que la Sierra

Nevada ha sido habitada desde tiempos remotos por grupos humanos que eligieron esta montaña y sus valles como un hábitat temporal o permanente. (35).

No resulta raro que, al tener el conjunto de características mencionadas y siendo el eje de los límites territoriales desde nuestra visión de mundo, el macizo sea el principal elemento de la geografía propia, esa que va más allá de la división política colombiana. Volveré a ello en la parte en la que explique la Línea Negra, esto es, los contornos de nuestro territorio ancestral.

Por lo pronto, basta con saber que la Sierra Nevada de Santa Marta es nuestro hogar, allí es donde rendimos culto a los Ancestros: la Madre, deidad originaria y los Padres y las Madres Ancestrales; allí habitaron nuestros Antepasados, los Tairona; es donde están las tumbas de nuestra Ascendencia, el lugar en el que plantamos la semilla en la que nacemos, el lugar al que regresamos cuando morimos. La Sierra es el lugar en donde vivimos los Cuatro Pueblos Hermanos: Kankuamo, Kággaba (Kogi), Iku (Arhuaco) y Wiwa (Arzario o Sanka), a quienes también invitaré, más adelante, a este diálogo en el que busco narrar al *Ser Kankuamo*. Con respecto al territorio, en la *Declaración conjunta de las Cuatro Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el estado y la sociedad nacional* (OGT, CIT, OIK & OWYBT, 1999) se dice que:

(...) La tierra, que nos fue dada desde el origen, es la que sustenta nuestra convivencia, nuestra razón de ser como Indígenas nativos de la Sierra, en ese territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada debemos cumplir. Todos y cada uno de los sitios donde está nuestra historia, son los que componen lo que podremos denominar como territorio propio, como espacio sagrado que alimenta y fortalece y nos da la existencia en este planeta. Por lo tanto, este espacio es propio de todos y cada uno de aquellos pueblos a los que la Madre Espiritual les encomendó unas misiones específicas, que debemos cumplir y que tan sólo se pueden concretar en el espacio denominado Umunukunu (Sierra Nevada). En últimas, el territorio es donde están escritas las Leyes y la Historia sin las cuales no seríamos pueblos con culturas diferentes. (3).

2.2. Hacia una cartografía propia: la Línea Negra

(...) Y la Madre Universal tomó su huso escogiendo de toda la tierra nueva el pico más alto de la Sierra Nevada para clavarlo, de su extremo desprendió un hilo con el que demarcó nuestro territorio ‘esta será la tierra de mis hijos’ afirmó; ‘serán los encargados de vigilarla’, dijo mientras nos echaba a andar, a Wiwa, Kággaba, Iku y Kankuamo... después suspiró y fue la brisa suave, un rayo de sol, el primer camino. (OWYBT, 2010)

Más allá de los límites territoriales que organizan a Colombia como un conjunto de regiones, departamentos, municipios y corregimientos, las Comunidades Originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta tenemos otra manera de aprehender el territorio, todo él comprendido por el único límite trazado en la Ley de Origen: la Línea Negra. Esta frontera ab-origen es el contorno del Territorio Ancestral compuesta por, valga la redundancia, una sucesión de puntos que no son arbitrarios: son los sitios en donde se recrea la vida y la totalidad, en donde pagamos a nuestras deidades, es allí a donde los ofrendamos. Más adelante me ocuparé de los pagamentos (Cfr. 4.3.1. *Los pagamentos*), de sus definición, motivos, contenidos, como también de algunos de los requisitos que implica el ritual de alimentar a la Madre y a sus hijas e hijos (las Madres y los Padres primigenios) en cada uno de estos lugares que, en tanto su función, son sagrados.

Se entiende, de esta manera, que para las Comunidades Indígenas que habitamos la Sierra Nevada de Santa Marta y sus alrededores el territorio es sagrado, así lo dijo la Madre Universal al demarcarlo trazando la Línea Negra. En este punto es necesario aclarar que la importancia de reconocer esta cartografía particular va más allá de un ejercicio mnemotécnico: nuestra tierra en su totalidad es sitio de ritualización, cada punto que conforma la Línea es un lugar en donde los Mamó y las Saga hacen pagamento y confieso, discriminados de acuerdo con la etnia y con aquello

que con el pago se quiera lograr. Sobre los pagos puedo anticipar que son secretos que sólo los Mamo, las Saga y quienes ellos permitan pueden saberlos, tal y como sucede con mucho de lo que conforma la cosmovisión de las cuatro etnias, por ello, aquí sólo haré una mención de los sitios y su función. De cualquier forma, es importante ahondar en la relevancia de cada punto de la Línea Negra ya que:

(...) En estos sitios se encuentra el conocimiento, los materiales para trabajar sobre las personas y la naturaleza (...), los sitios sagrados nos comunican con el resto del mundo mediante los cuales podemos garantizar el equilibrio armónico entre los humanos y la naturaleza. (...)

Estos sitios sagrados tan solo tienen razón de ser cuando están intercomunicados. Cada lugar por sí solo no puede cumplir con su principal función de proteger el corazón del mundo, la Sierra Nevada, donde está guardado el conocimiento. La Línea Negra traza los límites del corazón del mundo, y ella contiene los guardianes o dueños de aquellos que se encuentran al interior de la Sierra. Aquellos son los que velan por el saber de la montaña, donde nuestros Mamo siguen practicando el conocimiento y el cuidado del corazón del mundo. De esta práctica depende también la sobrevivencia del conjunto del cuerpo universal. Si los puntos de la parte de abajo se dañan, esto afecta a los de arriba, a los Mamo, a los humanos, a la naturaleza, a la vida, es un todo. En resumen, no es simplemente un límite, más bien son las señales culturales que nos dicen lo que debemos hacer para que el manejo ambiental sea acorde a la educación que nos hace ser Pueblos Indígenas. Es la pauta a seguir para lograr la convivencia entre pueblos y culturas diferentes y entre los hombres y la naturaleza. (OGT, CIT, OIK & OWYBT, 1999:3-4)

Entonces, la Línea Negra es un conjunto de sitios rituales, es un gran círculo de energía que nos ayuda a proteger al corazón del mundo y a nuestro territorio de aquellos que viniendo de afuera quieren dañarlos y aun de los propios cuando olvidan la Ley de Origen (Cfr. 4.1.1. *La Ley Se y La Ley de Origen*), cuando olvidan el legado de los Ancestros que se actualiza con nuestra memoria y pensamientos.

De ahí el respeto que debemos a cada uno de los sitios que la conforman pues la geografía particular es uno de los legados de la tradición que, en el caso de los Kankuamo, sobrevivió a todos los momentos en que la historia nos señaló como ‘indios’ como si de algo negativo se tratara, sobrevivió subyaciendo a nuestros modos y, sobre todo, en una de nuestras principales fiestas: el Corpus Christi (Cfr. Morales, 2011).

Es claro, en este punto, que la Línea Negra es el borde de nuestro mundo, más allá de lo cual, está el otro-mundo, ya conocido a empeño de tanta historia y presente, de cuyo contacto con nosotros hablaré en el capítulo dedicado a la prehistoria y la historia particular. Permítanme llevarlos a conocer la cartografía propia de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, los cuatro pueblos hermanos: Iku, Kankuamo, Kággaba y Wiwa, enlistando los puntos que la conforman (OGT, CIT OIK & OWYBT, 1999)¹¹:

1. Kas´simæratæ: Convento en la Plaza Alfonso López, Valledupar. Lugar de pagos Ywangawi.
2. Kunchiakæ: Puente Salguero, Cesar. Puerta de las enfermedades.
3. Ka´rakui: Río arriba del Cesar hasta Gwacoche. Puerta de las enfermedades de la izquierda.
4. Bunkwanarrwa: Río arriba hasta Badillo. Se hacen los pagos de las enfermedades en general.
5. Bunkwa nariwa: de Badillo a los Haticos. Madre de los animales y el agua.
6. Imakámæke: de los Haticos a San Juan del Cesar. Madre del agua, el aire, los relámpagos y los terremotos.
7. Jwiamæke: de San Juan del Cesar a Fonseca. Madre de los huracanes y la tempestad.

¹¹ La Línea Negra fue reconocida como Zona Teológica de las Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta por las resoluciones 0002 del 4 de enero de 1973 del Ministerio de Gobierno y la 837 del 28 de agosto de 1995 del Ministerio del Interior.

8. Seamæke: de Fonseca a Barrancas. Lugar de pagos de enfermedades.
9. Kukuzha: de Barrancas a Hato Nuevo. Pago para animales y personas.
10. Unkweka: de Hato Nuevo a Cuestecita. Lugar de la savia del árbol.
11. Java Shikaka: de Cuestecita a Riohacha: la desembocadura del río Ranchería. Madre de todos los materiales del mar que se utilizan para pago.
12. Jaxzaka Luwen: de Riohacha a Camarones. Lugar de recolección de piedras para seguridad de matrimonio.
13. Alaneia: de Camarones a Punta de los Remedios. Madre de la sal.
14. Zenizha: de Punta de los Remedios a Dibulla. Madre de los alimentos que se producen en la Sierra, se hacen cambios con los materiales del mar para los pagos.
15. Mama Lujwa: de Dibulla a Mingueo, la desembocadura del Río Cañas. Madre de las tinajas y los alfareros.
16. Ju´kulwa: de la desembocadura del Río Cañas a la desembocadura del Río Ancho. Madre de los animales. Allí se encuentran tres lagunas para pago de las enfermedades.
17. Jwazeshikaka: de la desembocadura del Río Ancho al cerro Jwazeshikaka. Madre de las tumas¹².
18. Java Kumekun Shikaka: del cerro de Jwazeshikaka a la desembocadura del Río Palomino. Madre de todas las flores del campo.
19. Jate Mixtendwe Lwen: de la desembocadura del Río Palomino al cerro Jate Mixtendwe Lwen. Madre de los bailes.
20. Java Mitasama: del cerro Jate Mixtendwe Lwen a la desembocadura del Río Don Diego. Madre de las Palomas.

¹² Piedras especiales utilizadas para los trabajos tradicionales de los cuatro pueblos serranos.

21. Java Mutanñi: de la desembocadura del Río Don Diego a la desembocadura del río Buritaca. Madre de las tumas.
22. Java Nakeiuwan: del río Buritaca a la desembocadura del Río Guachaca. Madre de todos los animales cuadrúpedos.
23. Jate Telugama: del río Guachaca al Parque Tayrona. Madre del oro.
24. Java Nakumake: del Parque Tayrona a Chengue. Madre de la sal.
25. Java Julekan: del Parque Tayrona a Taganga. Madre del Zirichu.
26. Java Nekun: de Taganga a Santa Marta: los muelles, Punta de Betín. Madre de las autoridades espirituales.
27. Java Siñingula: de Santa Marta a Ciénaga. Madre del So'kanu negro.
28. Java Ñinawi: de Ciénaga a la desembocadura del Río Frío. Madre de los leones.
29. Java Waxkañi Shikaka: de la desembocadura del Río Frío a la desembocadura del Río Sevilla. Pagamentos a la Madre.
30. Java katakaiwman: del Río Sevilla a la desembocadura del Río Tucurinca, por la carretera principal. Madre de todo lo que existe en el mundo.
31. Kwarewmun: desde el Río Tucurinca hasta Aracataca. Madre del barro.
32. Seynewmun: de Aracataca a Fundación. Madre de la mortuoria de todos los seres.
33. Mama neymun: de Fundación al Río Ariguaní, Madre de la tierra.
34. Ugeka: del Río Ariguaní a El Copey. Pagamento para evitar la guerra.
35. Muriakan: de El Copey a Bosconia, Camperucho. Madre de la fertilidad.
36. Ku'riwa: de Bosconia a Caracolí. Lugar donde se controlan los animales salvajes.
37. Gunkanu: de Caracolí a Mariangola. Pagamento para los caminos espirituales.
38. Gwi'kanu: de Mariangola a Aguas Blancas. Pagamento para controlar enfermedades.

39. Ka'áka: de Aguas Blancas a Valencia de Jesús. Lugar de pagos para controlar la muerte.

40. Cierre de la línea: de Valencia de Jesús a Valledupar, el punto de partida.

Es importante resaltar que:

(...) Muchos lugares sagrados de la Línea Negra constituyen barreras protectoras contra catástrofes, huracanes, enfermedades de la naturaleza y epidemias en las partes altas de la Sierra, por eso son fundamentales para la prevención y el cuidado de la salud. Otros se trabajan para el cuidado espiritual de muchos materiales que utilizamos en el trabajo tradicional y además, allí recolectamos las plantas medicinales que no se encuentran en los otros climas (...)

Durante las ceremonias del nacimiento el cordón umbilical se siembra en los kadukwɛ y en los lugares de la Línea Negra que le corresponden al recién nacido, de esta manera queda inscrito en un territorio que le corresponderá conservar de acuerdo a su linaje. (CIT, 2015).

Redundo al decir que los Pueblos Originarios tenemos nuestra manera de entender a la tierra, de nombrarla, de crear nuestro hábitat, un ecosistema del que somos parte y al que respetamos y cuidamos más allá del yo – individual pues tal cosa no existe para nosotros: siempre se trata de un yo – colectivo cuyas decisiones afectan, positiva o negativamente, a la comunidad.

Por mandato de la Ley de Origen, esa que respetamos las Comunidades Aborígenes, es así. Y es esa misma Ley la que demarca a la Línea Negra, que es, según me dice Gilberto Arlant Ariza: ‘... la línea imaginaria que los Padres creadores dejaron, línea que conecta los sitios sagrados y a estos con el centro de la tierra y el universo...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Mis ojos se maravillan con la palabra dulce que se profundiza y los ilumina como si algún rescoldo de fuego ancestral en ellos quedara. Entonces la Línea Negra es la manera que los cuatro pueblos tenemos de aprehender el Territorio, de hacerlo propio, más allá de las lógicas de la cartografía oficial. Ejemplo de ello, la Sierra Nevada de Santa Marta, el corazón del mundo, el

principal centro ritual de nuestras Comunidades que, si bien se ubica entre tres departamentos, para nosotros es un todo y, a un mismo tiempo, una parte de un todo mayor; lo mismo sucede con los resguardos y la tierra cuyo contorno es la Línea Negra: si se atiende a la división territorial oficial, ellos se ubican en lugares fronterizos interdepartamentales, más allá de lo cual, está nuestra cosmovisión que sobrepasa las fronteras para respetar dicha totalidad: unifica en lugar de dividir porque, como dice el Gilberto Arlant, ‘... lo de la Línea Negra, uno puede ver una línea imaginaria que conecta todos los puntos pero también se conecta con todos los puntos de la tierra, con el centro de la tierra y con todo el universo...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Entonces el mundo empieza a tener más sentido, a mostrarse un poco más diáfano. Esto teniendo en cuenta que es mucho lo que no se dice desde las lógicas indígenas pero, al entenderlo de este modo, al entender que todo está conectado, es sencillo comprender que lo que suceda a una de las partes se refleja en el todo y a la inversa. Las palabras del Chiche me explican en esa conexión y me ayudan a entender a lo indígena como una totalidad:

(...) El territorio hay que tenerlo visto desde la Línea negra, que es una parte del territorio ancestral. La línea negra que es esa línea imaginaria que une un punto con otro punto, eso es la Línea Negra. Eso se conecta con otros puntos, por lo menos con Monserrate en Bogotá. (...) No todos los puntos [sagrados de las otras Comunidades conforman la Línea Negra]. Por ejemplo, esto se puede comunicar con el puente de las Lajas de allá abajo... están Pacandé, en Tolima, el cerro de Pacandé; Monserrate; la laguna de Guatavita; Facatativa que hoy es un parque pero están las piedras de Tunjo; el Templo del Sol en Sogamoso; el nevado del Cocuy, todo eso hace parte de las conexiones que hay. Hacen parte de la Línea Negra. Entonces eso se conecta y lo mismo de aquí para allá, pero todo eso hace parte. Son de otras Comunidades pero hacen parte de esa conexión de la Línea Negra. Por eso te digo que no es solo la Línea Negra, esa que está definida de tal punto a tal punto, es la conexión también que hay desde la Sierra con otros puntos que hacen parte de esa línea imaginaria que se llama Línea Negra. (Arlant & Guerra, 2016).

Finalizo esta parte señalando que a pesar de la constitución de los Resguardos Indígenas serranos, de los que hablaré a continuación, ellos ‘... se localizan en una porción de lo que es el territorio tradicional del pueblo. En la actualidad, una parte significativa del territorio tradicional se encuentra en posesión de colonos o urbanizado por ciudades...’ (Dirección de Poblaciones, 2010:7), otra de tantas realidades que pesa sobre las Comunidades Originarias en un mundo un tanto opuesto a nuestras lecturas de él.

2.3. Los guardianes de la Sierra: los cuatro pueblos hermanos

(...) Los cuatro pueblos somos un bosque, una montaña donde todos somos importantes y necesarios. Nos asociamos para convivir, cada uno tiene una virtud, un complemento de ser por el otro, cada uno y en conjunto debemos cumplir como nos corresponde para bien de todos. (OGT).

(...) Según su cosmogonía, cada uno de los pueblos representa “una pata de la mesa”, conformada por la Sierra, y ellos son los guardianes del equilibrio del mundo. (Dirección de Poblaciones, 2010:150).

Siendo cuatro las Comunidades Originarias de la Sierra, cabe señalar que el proceso de reivindicación del Ser-Kankuamo es apoyado por los Pueblos Hermanos, principalmente, de dos maneras: con el reconocimiento de nuestro común origen y de nuestro estirpe, con lo que se aúpa el proceso de reetnización; y al conservar nuestra lengua, memorias, costumbres y apoyar la preparación de los Mamo de nuestra Comunidad. Gracias a lo anterior, podemos construir nuestra presencia y ser representados desde lo esencial propio de los pueblos serranos:

(...) En principio, los cuatro pueblos somos de una sola raíz, un solo linaje, tenemos los mismos Padres y Madres espirituales que organizaron lo que hoy en día tenemos como las normas para el cuidado del agua, las semillas, los árboles, los bosques, la tierra, las

piedras y todo lo que conocemos y utilizamos. Estas normas están codificadas en los sitios sagrados y en las historias de esos personajes que habitaron en un primer estado de creación. Con ellos, la Madre ordenó la forma en que debemos hoy vivir y habitar como pueblos herederos de este conocimiento. (OGT, s.f.).

2.3.1. Nominaciones

Porque el pensamiento da existencia (así como sucedía antes del amanecer, en donde todos los seres existían en pensamiento para conservar la forma que tenían al llegar el alba primigenia) y de éste deviene la palabra, los cuatro pueblos nos hemos nombrado desde siempre, para darnos reconocimiento mutuo y, más allá de eso, para darnos existencia en pensamiento, lugar en donde todo tiene su comienzo y a donde todo retorna. También se nos ha nombrado desde el afuera, desde cuando llegó el español en aquellos lejanos días de su horrida invasión. Debido a todos esos lugares de nominación, han sido varias las formas a las que respondemos, varias las maneras en que la historia nos ha bautizado. Así lo reconoce Reichel Dolmatoff (1949) en su libro sobre los hermanos Kággaba:

(...) Desde luego cada tribu emplea otros nombres para designar a sus vecinos. Los *Kogi* llaman a los *Ika* "*macháka*" y a su dialecto "*machakan*". La etimología de esta palabra no es conocida y los *Kógi* se limitan a decir que se llaman así "porque en tiempos antiguos tenían seis dedos en cada mano". Los *Ika* llaman a los *Kógi* "*Kógya*" y a su dialecto "*Kógyan*". Los *Kógi* llaman a los *Sanká* "*uíua*" y a su dialecto "*nèbbe-lang* [pie de página: de *nèbbi* - tigre] mientras que los *Sanká* llaman a los *Kógi* "*kógi*" y a su idioma "*kogyan*". Para designar los *Kankuáma* los *Kógi* usan este mismo nombre pero dicen a veces también "*kakatúkua*" mientras que los *Kankuáma* llaman a los *Kógi* "*kogí*". Los *Ika* dicen a los *Sanká* "*uíua*" y designan a su dialecto como "*dómme-lang*" [pie de página: de *dumàga* - tigre] mientras que éstos los llaman *güintukua*. A los *Kankuáma* llaman los *Ika* "*Kánkui*" y reciben en cambio también el nombre de "*güintukua*". (26 – 27).

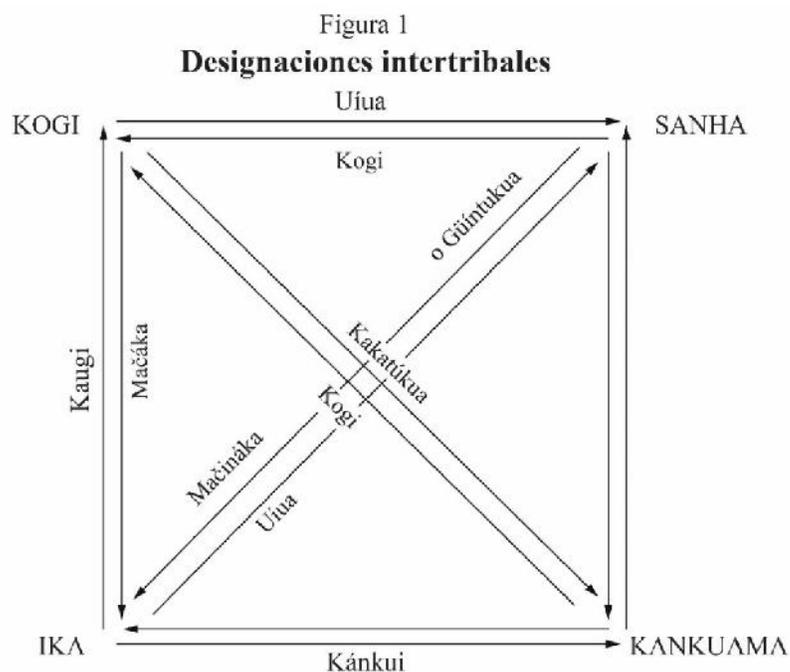


Figura 1. Designaciones intertribales. Fuente: Reichel Dolmatoff, 1991.

Pero, más allá del mar de palabras que nos nombran desde afuera, están aquellas que lo hacen desde adentro, las voces que nos llaman y califican desde que fuimos creados, de ahí que las conservemos y enfatizamos en su uso: Iku, Kankuamo, Kággaba y Wiwa. Al respecto, Dolmatoff (1949) indica que Kággaba significa ‘gente’, con lo que no le hace sombra a Kogi, que traduce ‘jaguar’, animal sagrado desde la Cosmogénesis propia. De igual forma, la palabra Iku traduce ‘gente’; la palabra Wiwa, ‘caliente’, aludiendo al clima propio del hábitat de dicha Comunidad. Finalmente, agrega Dolmatoff (1949), ‘... Los *Kankuáma*, por fin, son los *Atánquez* de Celedón y los *Buntigwa* o *Busintana* de Park...’ (26).

Para concluir las cuestiones de nominación, algo más: Atánquez es considerada ‘la capital kankuama’, por ello, no es de extrañar que, como lo refiere Reichel Dolmatoff, a los miembros de la Comunidad se les dijera Kankuamos o atanqueros, pese a lo cual, el uso del gentilicio en un

sentido extensivo es impreciso porque el Resguardo Indígena Kankuamo está conformado por doce corregimientos y veredas todos ubicados en el Cesar. Más adelante continuaré con la puntualización de la cartografía del territorio propio.

2.3.2. El lugar de los cuatro pueblos¹³

(...) La Madre Universal tomó su huso, escogió de toda la tierra nueva el pico más alto de la Sierra Nevada para clavarlo y de su extremo desprendió un hilo con el que demarcó nuestro territorio ‘esta será la tierra de mis hijos’ afirmó; ‘serán los encargados de vigilarla’, dijo mientras nos echaba a andar, a Wiwa, Kággaba, Iku y Kankuamo... después suspiró y fue la brisa suave, un rayo de sol, el primer camino. (OWYBT, 2010)

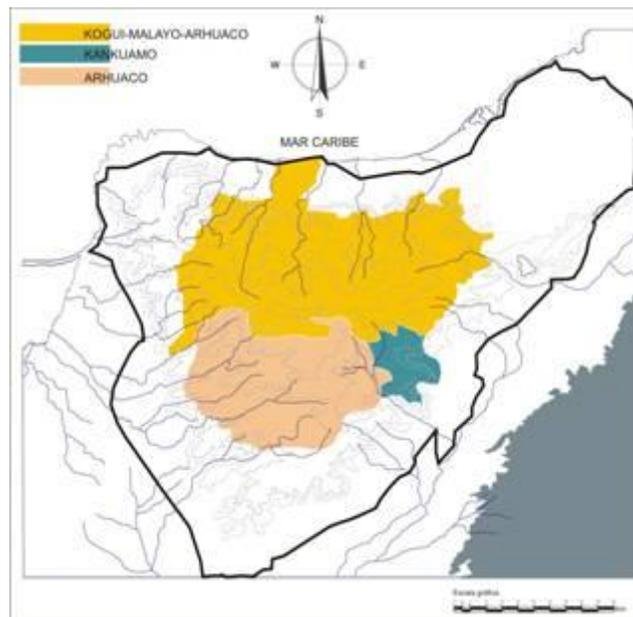


Figura 2. Resguardos Indígenas de la Sierra Nevada. Fuente: Giraldo Jaramillo, 2010.

¹³ La información acerca de los Cuatro Pueblos de la Sierra la tomé de los informes presentados por la Dirección de Poblaciones del Ministerio de Cultura (2010) (que atienden el último Censo del DANE 2005) y ACNUR (2011).

La Madre dio un sitio a cada uno de los cuatro pueblos serranos, en ese lugar, tuvimos existencia en pensamiento, cuando todo estaba oscuro y sólo era el agua; en ese lugar, tuvimos forma: los ojos, la boca, los oídos, el sexo; en ese lugar las Madres y los Padres ancestrales nos dieron el fuego y las herramientas. En el sitio asignado a cada pueblo, nos salió el sol por primera vez. Entonces, caminamos; por nuestra tierra, caminamos:

(...) Los pueblos Kággaba, Iku, Wiwa y Kankuamo habitamos el mismo Territorio –la Línea Negra- y compartimos la misma visión del Origen, de la Madre, de la naturaleza, del Territorio, los principios, la Ley de Origen y sobre todo, nos une el deber de nuestra existencia, es decir, la misión de cuidar y proteger el Universo. (OGT, s.f.).

Con la desmemoria producto de los choques interculturales, las imposiciones foráneas, la discriminación y la violencia que nos llevaron a la desterritorialización, los Kankuamo olvidamos el lugar en el que nos salió el sol por primera vez. Los Kággaba conservan ese recuerdo nuestro, afirman que nos lo regresarán cuando estemos preparados, junto con la lengua y otros tantos elementos del *Ser-Kankuamo*. Estar preparados es, a un mismo tiempo, sencillo y complejo: debemos hacer trabajos para que la Madre nos retorne a la memoria primigenia, lo que implica días de danza y noches en vela llenas de fuego y ritual, pero, para el Kankuamo de hoy, huérfano de cultura y territorio, detenerse en lo fundamental de los ejercicios de recuperación es irreal; hacer un alto en las dinámicas del mundo posmoderno que determina muchos de nuestros modos, impensable. A pesar de todo, continuamos andando, como sucedió en ese primer amanecer, siguiendo el camino con el que esperamos llegar al momento en el que nos haremos merecedores de todo nuestro saber.

Además de esta pérdida del Territorio espiritual y material, por el olvido en el caso Kankuamo, el Territorio también nos fue arrebatado a los cuatro pueblos. En la Figura 2 vemos el contraste entre el territorio propio total (demarcado por la Línea Negra) y el conformado por los

resguardos, realidad que dificulta la realización de trabajos tradicionales y, por ende, el mantener el equilibrio. Sin embargo, dentro de la cartografía que nos pertenece a los descendientes de los Tairona por mandato de Ley de Origen, cada uno de los cuatro pueblos ocupa y conserva un lugar del territorio ancestral. Así, corresponde a los Kággaba la parte norte, a los Wiwa, la oriental, a los Iku, la occidental y a nosotros los Kankuamo, la parte sur. Como lo cuentan los Mamo Iku:

(...) en el principio cuando existía Kaku Seránkua y Mamo Nienkua, que eran hermanos, se creó este mundo y para sostenerlo se consiguieron cuatro barras de hierro llamadas yuisimunu. Este mundo lo cargan cuatro hombres colocados en los cuatro puntos cardinales (Duiavinkaka, Seiavinkaka, Gunanvinkaka, Manavinkaka). A estos mamos los llamábamos Makeiba Kamansa Mamo Jina. De esta forma quedó ordenado este mundo, dividido en cuatro regiones como esquinas y otra región como corazón, donde están los picos nevados y las lagunas. Para cuidar de este mundo formado se ordenó a los Indígenas en cuatro clases, cada una con su propia lengua y tradición, con su propia región, pero todas cuatro con la misma costumbre del poporo. Por el Oriente (Duiavinkaka) por donde nace el sol, los Wiwa o Arzarios. Por el Occidente (Seiavinkaka) por donde se oculta el sol, los Ika o Arhuacos. Por el Norte (Gunavinkaka) los Kággaba o Kogi. Por el Sur (Manavinkaka) los Kankuama. (...). (Mamos Ika, citados por, Talco Arias, s.f.:21-22)

2.3.2.1. Iku (Ika o Arhuaco)

(...) Somos Arhuaco, un Pueblo Milenario que, junto con los Koguis, Wiwa y Kankwamo, habitamos la Sierra Nevada de Santa Marta, el Corazón del Mundo. El Ser Arhuaco, como Indígena o como Humano, lo concebimos ligado, en su origen, desarrollo y evolución, con las dinámicas propias de la naturaleza y con las leyes que posibilitan la existencia en equilibrio, orden y armonía del Universo, las cuales asumimos como una misión fundamental para nuestra cultura y nuestros individuos. Así, el propósito de nuestra existencia es un Deber, que es la de mantener el Equilibrio Universal. (CIT, s.f.) (Cursivas añadidas).

Los hermanos Iku son de occidente, a donde el sol se guarda para dar paso a la llegada de la noche. Ese fue el lugar que les asignó la Madre al crearnos, aquel en el que vieron el nacimiento del alba por primera vez:

(...) A Serankwa se le encomendó organizar el mundo material según la Ley de Seyn Zare. Lo primero que hizo fue organizar Gwí, la roca, la estructura, el soporte que le da consistencia y fortaleza. Luego Serankwa cruzó el hilo de pensamiento que le había entregado Jaba Se y lo levantó por el centro, apareciendo el cerro Gonawindúa, que era cerro arriba y abajo, y así se constituyó en el eje de la creación. En sus extremos ubicó a Kadukwa, Shkwakala y Shendukwa para sostener el mundo material, y en cada una de las cuatro esquinas puso un guardián para que el mundo material gire en un ciclo de renovación permanente de la vida. (OGT, citada por, Rocha Vivas, 2010:623)
(Cursivas añadidas)

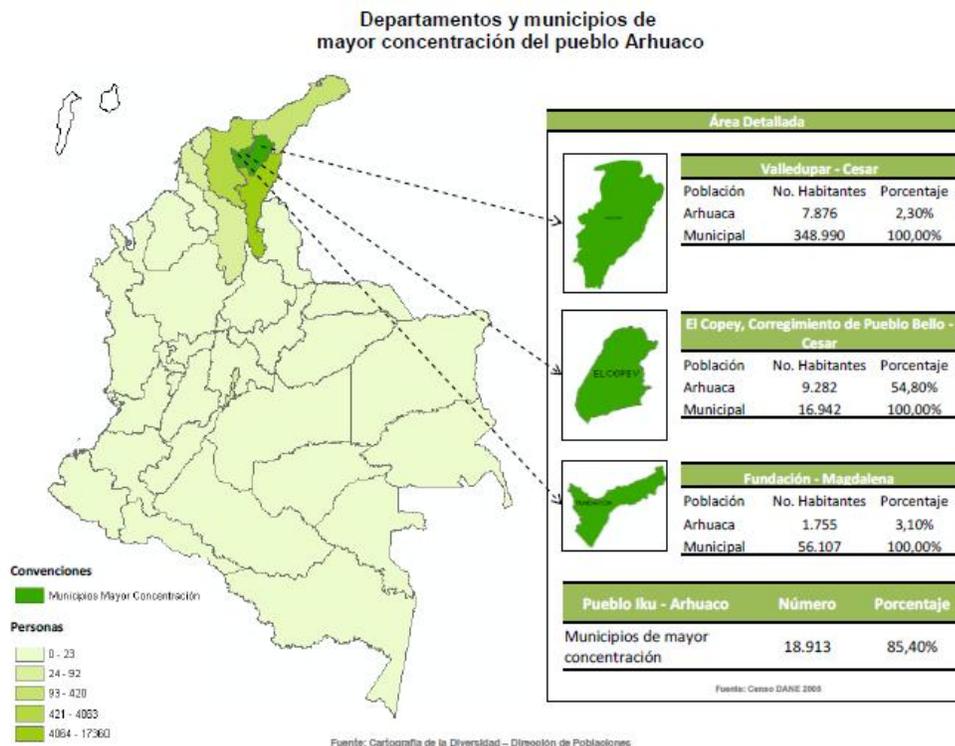


Figura 3. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Iku. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura.

Según el último censo (2005) son 22.134 personas localizadas en su mayoría (78,43%) en el departamento del Cesar. También hay población en el Magdalena, la Guajira (Tabla 1) y Bogotá. El pueblo Iku representa el 1,59% de la Población Indígena de Colombia. Valga decir que, si bien más del 9% de la población Iku está en zonas urbanas, la cifra es inferior a la media nacional de Población Indígena en las ciudades (Dirección de Poblaciones, 2010).

Ubicación	Parte occidental y suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta	
Resguardos o territorios colectivos	Kogui – Malayo – Arhuaco	Extensión: 381.267 hectáreas Municipios: Santa Marta (Magdalena), Riohacha y San Juan del Cesar (Guajira) y Valledupar (Cesar) Compartido con los pueblos Wiwa y Kággaba.
	Arhuaco	Extensión: 195 hectáreas Municipios: Santa Marta, Fundación y Aracataca
	Businchama	Extensión: 128 hectáreas Municipios: Pueblo Bello y Valledupar

Tabla 1. Características territoriales del pueblo Iku. Elaboración propia. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura. ACNUR.

Cabe aclarar que, siguiendo el censo hecho por Dusakawi EPSI (2013), en el territorio actualmente habitan 45.000 miembros de la Comunidad, distribuidos en 58 poblados, 45 en Cesar y 13 en Magdalena.

En cuanto al territorio propio, son tres los asentamientos Iku: el Resguardo Arhuaco de la Sierra (constituido en 1983), el Resguardo Kogui – Malayo – Arhuaco (constituido en 1980) y el Resguardo de Businchama (constituido en 1996). Así, el territorio Iku

(...) Por el Cesar abarca la vertiente Sur oriental, las cuencas altas de los ríos Guatapurí y Azúcar Buena; por el Magdalena abarca la vertiente Norte, las cuencas de los Ríos Palomino y Don Diego, y en la vertiente Occidental las cuencas de los ríos Aracata, Fundación y Ariguaní. (CIT, s.f.).

2.3.2.1.1. Percepción propia

Así habla los hermanos Iku:

(...) Para nosotros los Arhuacos, al igual que para los Koguis, Wiwas y Kankuamos, toda la Sierra Nevada de Santa Marta, comprendida desde las lagunas mayores y los picos nevados hasta los límites de la Línea Negra es territorio sagrado, destinado desde el origen de la creación para preservar el equilibrio entre los hombres, la naturaleza y el universo.

En otras palabras, la Sierra Nevada de Santa Marta como Corazón del Mundo es la fuente de leyes y conocimiento que permiten a los cuatro pueblos, mediante las prácticas espirituales dirigidas por los mamos, asegurar la sostenibilidad del planeta, la humanidad y todo lo que lo rodea en función del respeto a esas leyes, porque el bienestar de la humanidad depende del bienestar del orden natural establecido por la Ley de Origen la cual ésta contenida en cada uno de los sitios sagrados de la Sierra. (CIT, s.f.) (Cursivas añadidas).

A lo que agregan un atributo fundamental para la noción de Línea Negra:

*(...) Muchos lugares sagrados de la Línea Negra **constituyen barreras protectoras** contra catástrofes, huracanes, enfermedades de la naturaleza y epidemias en las partes altas de la Sierra, por eso son fundamentales para la prevención y el cuidado de la salud. Otros se trabajan para el cuidado espiritual de muchos materiales que utilizamos en el trabajo tradicional y además, allí recolectamos las plantas medicinales que no se encuentran en los otros climas. Muchas plantas son similares a las de los páramos y las utilizamos como tributos para los lugares sagrados de las partes altas.* (CIT, s.f.) (Énfasis y cursivas añadidos).

Además, la interrelación individuo – [espacio propio] se establece desde el nacimiento y perdura como obligación vital de la existencia de cada sujeto y de la colectividad. De ahí que la noción de Territorio sea relevante ya que ella determina nuestro ser parte de la Comunidad:

(...) En este sentido, Los Mamo aseguran que, una vez que los hombres y mujeres Arhuaco llegan a la edad en que pueden autodeterminarse, adquieren plena responsabilidad con ellos mismos, con su Comunidad y con la naturaleza. En ese momento de la vida, "reciben las instrucciones de cómo convivir entre los hombres y la naturaleza, como transmitir la educación a sus hijos, y como retribuir a los padres espirituales del agua, de la tierra, de la luna, del sol, las estrellas, la brisa, el mar, las lagunas, a través de los pagos y garantizar el equilibrio del mundo".

Así cuando los varones reciben el tutusoma (gorro de los hombres) y el poporo y a las mujeres se les entrega el huso y la aguja rituales, adquieren el compromiso "de velar por el bien y la armonía universal" y de "entretener la armonía y la vida del hombre con la naturaleza". Señalan que, si alguna de estas obligaciones dejara de cumplirse, se renuncia a la responsabilidad que tenemos con el mundo y por lo tanto dejamos de ser Arhuacos. (CIT, s.f.) (Cursivas añadidas).

2.3.2.2. Kággaba (Kogi o Kogui)

(...) Nosotros somos el Pueblo Indígena Kággaba, más conocidos como Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta. Somos gente de pensamiento unido a unos principios de Origen ordenados por la Madre Universal, que nos encargamos de proteger, cuidar, mantener y reproducir en nuestro territorio, con nuestra vida colectiva e individual. (OGT, s.f.) (Cursivas añadidas).

Los Kággaba son de norte, lugar en el que les salió el sol por primera vez. Se entiende que este primer amanecer (como también lo que sucedió antes) es de vital importancia en la cosmovisión de los pueblos serranos: el sol merece su respeto. Además, según me dice Gilberto Arlant, ‘... creen que el sol un día se apagará. Ellos trabajan para que el sol no se apague: con buen

comportamiento, con pagamento, con muchas cosas...’ (Arlant & Guerra, 2016). Así es como los Mama narran la oscuridad primigenia y lo que sucedió en aquel primer amanecer:

(...) Antes no había tierra y solo había mar. Había mar en todas partes y no salió nada de tierra. No había gente, ni animales, ni matas. Pero arriba, en las nubes, en el cielo estaba Eluitsama, la Madre. Ella bajó un día y cuando vio el mar se bebió la mitad del agua. Así había mitad agua, mitad tierra. (...)

Antes del amanecer, la Madre mandó a todos, a gentes y a animales a hacer su casa. Algunos las hicieron bien, otros mal. Cuando amaneció, todo se paró y se quedó como estaba entonces. (Reichel- Dolmatoff, 1985: 24 - 25).

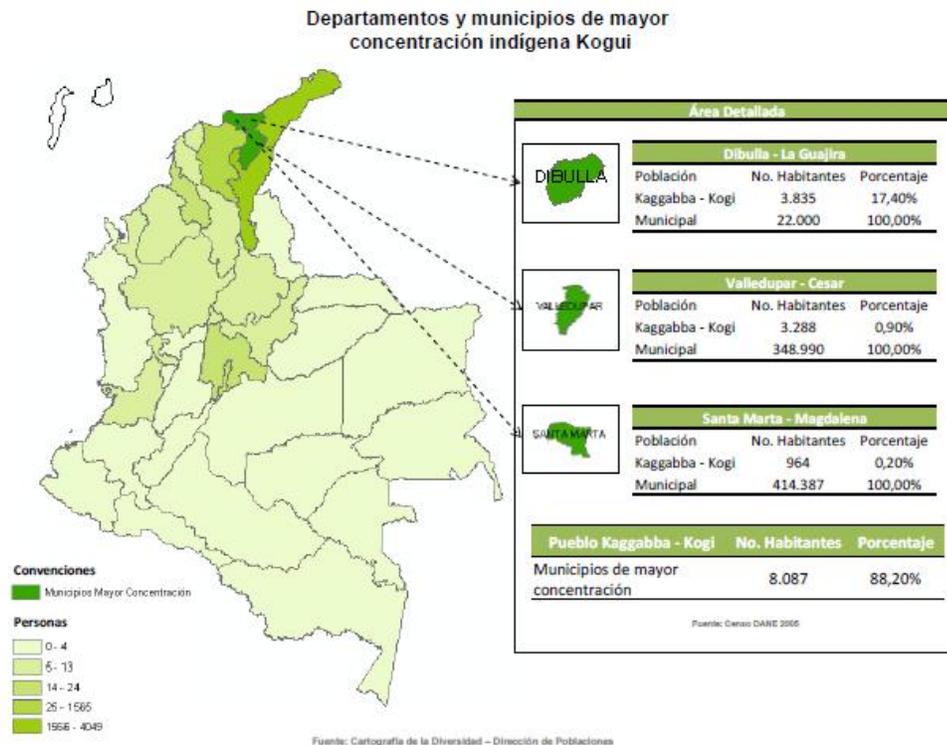


Figura 4. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Kággaba. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura.

Los hermanos Kággaba son quienes más han conservado sus tradiciones y costumbres debido a que son, de los cuatro pueblos, quienes menos contacto con el exterior han tenido. En

total son 9.173 personas ubicadas en su mayoría en La Guajira y Cesar, aunque también hay población en el Magdalena (Tabla 2). Son el 0,66% de la Población Indígena colombiana. Los Indígenas Kággaba que habitan en las ciudades, al igual que en el caso Iku, es inferior al promedio nacional de Población Indígena urbana (Dirección de Poblaciones, 2010).

Ubicación	Parte norte y sur de la Sierra Nevada de Santa Marta	
Resguardo o territorio colectivo	Kogui – Malayo – Arhuaco	Extensión: 381.267 hectáreas
		Municipios: Santa Marta y Aracataca (Magdalena), Riohacha y San Juan del Cesar (Guajira) y Valledupar y El Copey (Cesar).
		Compartido con los pueblos Iku y Wiwa.

Tabla 2. Características territoriales del pueblo Kággaba. Elaboración propia. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura. ACNUR.

Tienen su lugar de asiento en el llamado resguardo Kogui – Malayo – Arhuaco, compartido con las Comunidades Iku y Wiwa. La delimitación del mismo desde la cartografía y la voz propias es:

(...) El territorio ancestral Kággaba, definido desde el Origen espiritual por *Jate Sezhankwa*, está organizado desde el Ezwama¹⁴ *Sezhaldsiwe* (cuena del río Serankwa) donde habitan los Arhuacos, hasta Jaba *Shizhiwa* (laguna donde nace el río Ranchería), pasando por Mamarongo, cayendo por el río Badillo. Y desde *Nabulue* -los nevados-, hasta *Nuaneshkaka* -las desembocaduras de los ríos en el mar-. (OGT, s.f.)

(...) Nuestro territorio ancestral comprende el espacio que se extiende desde el mar Caribe hasta los picos nevados de la Sierra Nevada en el cerro **Gonawindua**, y de Oriente a Occidente cubre todas las cuencas desde el Río Ranchería hasta el Río

¹⁴ ‘...Los *Ezwama* son lugares en las partes altas de las cuencas del territorio ancestral en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde se mantiene el conocimiento de la cultura, donde está la Ley de Origen en distintos códigos que se leen en ese territorio y donde habitan los *Mama* que les compete por linaje las funciones allí establecidas...’ (OGT, s.f.)

Aracataca. Este espacio a su vez representa y contiene el Universo entero, y lo llamamos *Sé Nenulang*. (OGT, s.f.).

2.3.2.2.1. Percepción propia

Así hablan los hermanos Kággaba:

(...) Nosotros los Kággaba junto con los pueblos Iku, Wiwa, y Kankuamo, somos hijos Mayores de la Madre espiritual, que nos entregó el territorio ancestral de la Sierra Nevada de Santa Marta – SNSM- para cuidar y proteger, bajo los mismos principios de pensamiento y responsabilidad de cumplir con la Ley de Origen.

A cada pueblo nos fue dejado un territorio con unas normas, procedimientos y características propias, a cada uno nos fue entregado en custodia unos elementos naturales para mantener la integralidad del territorio Sierra Nevada.

*El ser Hijos Mayores de la Madre implica mayor responsabilidad en mantener el nacimiento, crecimiento, desarrollo y evolución del pensamiento de la Madre en cada elemento de la naturaleza. Por eso nos llamamos a nosotros mismos los **guardianes de la naturaleza** en la Sierra Nevada de Santa Marta.* (OGT, s.f.) (Cursivas añadidas).

Deviene de lo dicho hasta aquí que,

*(...) Todos los componentes de **Sé Nenulang** tienen un orden, unas conexiones, relaciones y funciones en lo espiritual y material establecido desde el Origen. Las formas de uso y manejo cultural de cada elemento del territorio ancestral están regidas por ese orden natural.* (OGT, s.f.) (Cursivas añadidas).

2.3.2.3. Wiwa¹⁵

(...) El Universo de los Wiwa está conformado por nueve mundos, los seres humanos habitamos en el quinto. El centro de la circunferencia es el final del techo de la

¹⁵ Arzario, Damana, Sankas, Malayos, morokasero, guamakas y sanh (Dirección de Poblaciones, p. 284). Para ampliar acerca de los nombres recibidos por los Wiwa y las confusiones a que dieron pie algunas de ellas, Cfr., Reichel Dolmatoff, G. (1991) Los Iku. Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Notas etnográficas 1946 – 1966. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

kankurua, es también la cabeza del cuerpo que se forma a partir de dos ejes que se proyectan desde las orejas hacia arriba, a los lados están sosteniendo los hombros de Ade Shihkuakulaa, al frente y detrás de él están el Oriente y el Occidente. Mama Hilario Bolaños (OWYBT, 2010) (Cursivas añadidas).

Los hermanos Wiwa son de oriente, de donde el sol sale para calentar las cosechas, los caminos, a los seres que dejan su huella en ellos y para darnos su energía. Por ello, los pueblos serranos le rendimos culto al sol en los solsticios y equinoccios, en el caso Wiwa, con cantos y danzas, con pagos y trabajo tradicional. Así fue el primer amanecer desde su palabra propia:

(...) Antes de que todo lo que conocemos existiera, así, tal cual se nos presenta, era Urruama y Urruama era oscuridad y dentro de Urruama nada tenía forma material, la existencia era pensamiento y espíritu, nada más.

En la oscuridad el padre Siukukui, dueño de la noche, tenía una shendunshi con la que detenía la llegada del día perpetuando su opuesto. Siukukui no quería que amaneciera pues deseaba un mundo perfecto en el cual se cumpliera la Ley de la Madre, para ello, debía aconsejar a cada uno de las criaturas antes de que llegara el momento de la luz. Antes de que todo lo que conocemos existiera también estaba la Madre Sianiumang, y fue ella quien le quitó la shendunshi al padre entonces, por fin, el sol pudo salir.

Cuando Siukukui despertó ya había amanecido y todos los seres quedaron con la forma, color y apariencia en la cual estaban pensando al momento del primer amanecer. (OWYBT, 2010) (Cursivas añadidas).

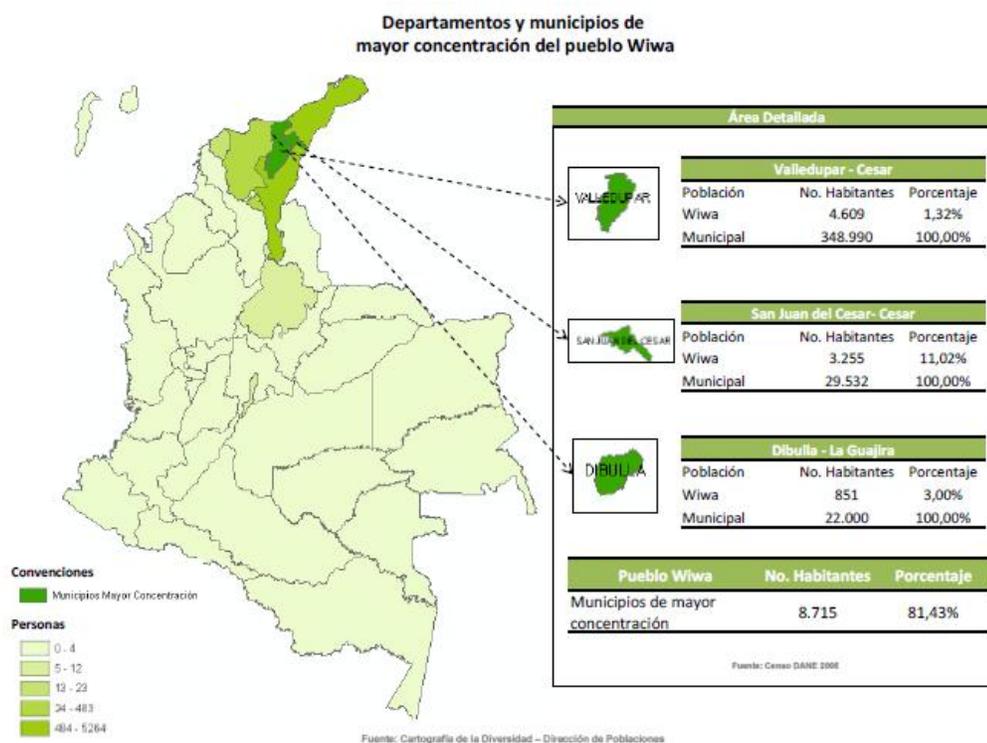


Figura 5. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Wiwa. Fuente: Dirección de Poblaciones

Según el último censo son 19.703 personas ubicadas, principalmente, en La Guajira y Cesar, aunque, como los otros dos grupos, también tiene población en Magdalena (Tabla 3). Representan el 0,8% de la Población Indígena colombiana (Dirección de Poblaciones, 2010).

Ubicación	Parte suroriental y norte de la Sierra Nevada de Santa Marta	
Resguardos o territorios colectivos	Kogui – Malayo – Arhuaco	Extensión: 381.267 hectáreas Municipios: Santa Marta (Magdalena), Riohacha y San Juan del Cesar (Guajira) y Valledupar (Cesar) Compartido con los pueblos Iku y Kággaba.
	Campoalegre	Extensión: 209 hectáreas Municipios: Becerril (Cesar)

Tabla 3. Características territoriales del pueblo Wiwa. Elaboración propia. Fuente: DP Mincultura.

ACNUR.

Como lo muestra la Tabla 3, son dos los resguardos de los Wiwa: el Kogui – Malayo – Arhuaco, compartido con los Iku y los Kággaba; y el de Campoalegre. Así delimitan su territorio los hermanos Wiwa (OWYBT, 2010):

- Cuenca del río Potrero o Avingue, se encuentran las Comunidades de Dungakare, Avingue, El Cerro, Villa Rueda, Piedra Liza, Rongoy.
- Cuenca del río Cherua: con las Comunidades Pozo de Humo, Konchurua, Cherua, La falda y El Banco.
- Cuenca del Río Badillo, límite entre los departamentos del Cesar y la Guajira, Comunidades: Sinka Ahuyamal, Surimena, Bernaka, las Mercedes, Potrerito.
- Cuenca del río Barcino. Comunidades: Limoncito, El Barcino, Sabana Grande, La Sierrita.
- Cuenca del río Machín. Comunidades: El Machín, Peña de los Indios, La Loma del Potrero.
- Cuenca del río Marokazo. Comunidades: Simimki, Sabana de Joaquina, Ulago, Caney y Marokazo.

2.3.2.3.1. Percepción propia

Así hablan los hermanos Wiwa:

(...) La Sierra Nevada de Santa Marta es NUESTRO territorio ese que creamos y recreamos desde cuando el tiempo se echó andar con el amanecer primigenio, desde cuando Seránkua nos dio pies para caminar, nos hizo femenino y masculino para poblarla y nos enseñó a utilizar las herramientas para habitarla a empeño de actos sucesivos de poblamiento: vivienda, mochila, arado y ritual. Habitamos la sierra desde la profundidad de la condición propia: es la vida, la espiritualidad, las entrañas propias bullendo al compás de las entrañas de la tierra, entonces cada suspiro o gemido de la tierra llega a Wiwa en su totalidad; al tejido Wiwa amarrado desde su origen al pálpito de la Madre.

La Sierra es corazón del mundo, es tierra nuestra a la que debemos reivindicar cada día, con cada acto, con cada pensamiento, con cada respiración. Caminando y pensando reconocemos nuestro hogar, cada pedazo como territorio propio Wiwa, cada pedazo enmarcado en la Línea Negra, ése es NUESTRO territorio. (OWYBT, 2010)
(Cursivas añadidas).

2.3.2.4. Nosotros los Kankuamo

(...) Nuestro pueblo indígena Kankuamo se había considerado extinguido ya desde fines del siglo XIX. Los kankuamos sufrimos a lo largo de varios años un acelerado proceso de mestizaje y aculturación que nos hicieron perder parte de nuestra tradición cultural milenaria (...) (Talco Arias, s.f.:47) (Cursivas añadidas).

Los Kankuamo somos de sur. Cuentan los que saben que allí llegamos huyendo de españoles y colonos, que a nosotros el sol nos salió por primera vez en alguna parte olvidada en la memoria de nuestros Antepasados. Ahora nos corresponde recuperar los recuerdos de ese amanecer primigenio entreverado en los siglos. Se sabe que los Ancestros nos los dirán cuando nos sentemos a realizar los trabajos tradicionales con los que debemos pagar para rever el pasado propio: nuestra historia, caleidoscopio maravilloso, tiene muchas formas todas hechas con los retazos que sobreviven en este presente a blanco y negro lejano del colorido pasado que pervive en algunas hendiduras de nuestra cultura, por ejemplo, en la fiesta de Corpus Christi (Cfr. 4.6. *La fiesta de Corpus Christi*), en donde queda manifiesto que, a pesar de todo lo que nos distancia de ese primer amanecer, el sol hace presencia en nuestros modos de ser. A este respecto, el Chiche me comenta que ‘... El Kankuamo llegó un momento en que hacía sus trabajos y también hacía homenajes al sol. Pero en los homenajes que se le hacía al sol también se hacía lo que se refiere al acusar a la gente con el sol por alguna falta que se llamaría causal...’ (Arlant & Guerra, 2016), el

sol que nos sigue iluminando a pesar de desconocer el lugar y la forma que teníamos cuando cesó la oscuridad primigenia para dar paso a su claridad y a la sucesión entre día y noche.

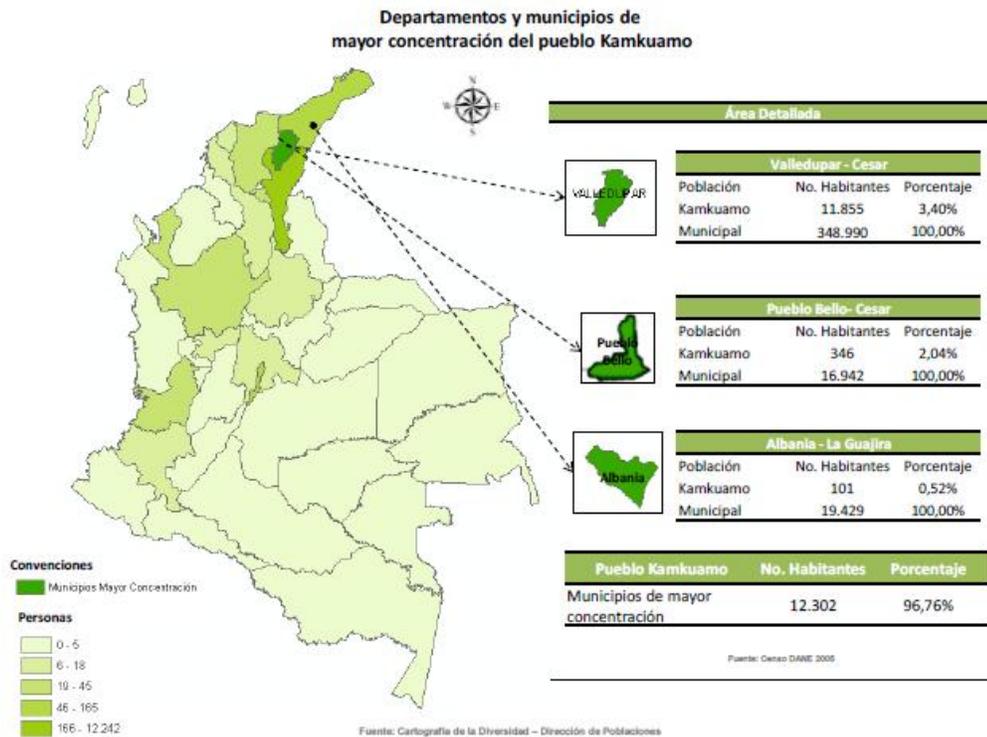


Figura 6. Departamento y municipios de mayor concentración del pueblo Kankuamo. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura.

De cualquier forma, existimos en el hoy.

(...) La región kankuama, entre los ríos Guatapurí y Badillo, se extiende desde una altitud de 50 metros sobre el nivel del mar -a unos 10 kilómetros de Valledupar, capital del departamento del Cesar-, hasta los 1200 metros de altura a 40 kilómetros de la ciudad. El clima de la región es seco y la temperatura promedio es de 27°C. A diferencia de la vertiente norte caracterizada por un clima tropical húmedo, esta región presenta una vegetación de bosque muy seco tropical, y sólo los cauces de los ríos y algunas regiones aisladas presentan una densa cobertura vegetal. (Morales, 2011:29 - 30).

Según el último censo realizado por la OIK y el INCODER (2013) somos 18.268 personas, cifra que contrasta con el censo DANE (2005) en donde el número fue de 12.242 Kankuamo en el país. Estamos ubicados, mayoritariamente, en el Cesar (88%), seguido por La Guajira, habiendo un 12% de Kankuamo en la geografía nacional debido al desplazamiento forzado, fenómeno que también motiva que un poco más de la mitad de la población (53,85%) está asentada en las urbes (OIK, 2013). Así las cosas, el 0,91% de la Población Indígena colombiana es Kankuama. Somos, de los cuatro pueblos serranos, los que tenemos la más alta población de habitantes ciudadanos, sin embargo, no alcanza al promedio nacional de Población Indígena urbana (Dirección de Poblaciones, 2010).

Ubicación	Parte sur de la Sierra Nevada de Santa Marta			
Resguardo o territorio colectivo	Resguardo Indígena Kankuamo	Extensión: 24.212,206 hectáreas		
		Corregimientos y veredas (Cesar) (OIK, 2013)	Zona baja	Corregimiento: Río Seco Vereda: Murillo
			Zona media	Corregimientos: La Mina, Los Haticos y Atánquez. Veredas: Ramalito, Rancho La Goya, Mojao, Pontón
			Zona alta	Corregimientos: Guatapurí y Chemesquemena Vereda: Las Flores

Tabla 4. Características territoriales del pueblo Kankuamo. Elaboración propia. Fuente: Dirección de Poblaciones, Ministerio de Cultura. ACNUR. OIK.

En este punto cabe señalar que: ‘... Para el pueblo Kankuamo existen dos dimensiones formales del uso: **el territorio ancestral**, que fue asignado desde el Origen, y **el Resguardo** como espacio reconocido por el Estado colombiano para el ejercicio vital y cultural del pueblo...’ (OIK,

2006:40) (Énfasis añadido). Esta bidimensionalidad de la aprehensión del territorio es fundamental por varios motivos: es un reflejo de la historia kankuama en donde hay un antes (de la conquista, de la colonia, de las oleadas de colonos del s. XX) en el que se habitaba el territorio legado por la Madre y por los Ancestros, en donde la tierra era de uso colectivo y se coexistía con la naturaleza, leyéndola y cuidándola. De ese antes nos quedan los sitios de pagamento, 236 dentro del territorio kankuamo, clasificados en ‘... Sitios Familiares, Sitios comunitarios y Sitios de la Línea Negra...’ (OIK, 2006:40). También hay un después, el tiempo del Resguardo, en donde recuperamos parcialmente nuestro territorio como parte del proceso de reetnización, en donde se procura retomar el uso colectivo de la tierra, negado por la propiedad privada que llegó de afuera para alejarnos de una noción esencial propia de lo indígena: la Comunidad:

(...) La constitución del Resguardo Indígena Kankuamo vuelve a plantear el concepto ya perdido de propiedad colectiva de la tierra. Este concepto entra en pugna con la vigencia de la propiedad privada de la tierra establecida a partir de los modelos occidentales. (OIK, 2006:36)

A lo que se agrega lo que me dice Gilberto Arlant, quien acompaña mi camino de palabra con su oralidad:

(...) aparece ya con mucha fuerza, el zinc y el alambre de púa, la propiedad privada, ya las tierras empezaron a alambrarlas. Yo llegué a caminar por partes donde no había alambre uno seguía por ahí, pero ya hoy yo veo que cualquier poquito entonces ya está alambrao el pedacito y ya hay muchas cosas que ya las han alambrao, ya hay otros intereses en eso y esos intereses han generado muchas divisiones, uno puede ver que hoy en el resguardo cualquiera tiene un pedacito e tierra y antes ni siquiera era el pedacito de tierra que se peleaba: ‘fulano necesita una casa. –vea yo le doy donde haga la casa’, le daba el pedacito pa’ que hiciera la casa y así. (Arlant & Guerra, 2016)

Constituido en el año 2003¹⁶ el Resguardo (Tabla 4) fue uno de los mayores logros de los procesos de reivindicación (década del ochenta) y de reindianización y reetnización (1993 hasta hoy) que nos han llevado a fortalecernos como Comunidad. En cuanto a su ubicación,

(...) limita al norte con el Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, al occidente con el Resguardo Arhuaco de La Sierra, al suroriente con poblaciones de colonos y grandes fincas de terratenientes de Valledupar, en las cuales se encuentran las tierras más fértiles y prometedoras para la agricultura. (OIK, 2013:34 - 35).

Cabe resaltar que, a pesar de la extensión del resguardo, éste representa sólo una mínima fracción de nuestro Territorio Ancestral, tal y como sucede con las otras etnias serranas. Así lo manifiesta la OIK (2006): ‘... No todos los Sitios Sagrados del Pueblo Kankuamo se encuentran en el Resguardo. Existen algunos fuera de él; en el espacio delimitado por la Línea Negra...’ (52). En cuanto a los tipos de tierra del resguardo (Tabla 5), puedo decir que son variados, aunque resalta el hecho de que sólo el 3% del territorio es apto para cultivos no intensivos, lo que contrasta con que su gran mayoría (79%) esté destinado al uso forestal.

Resguardo Indígena Kankuamo		
Tipos de tierra		
Tipo y/o uso	%	Hectáreas
Cultivos extensivos	3%	726,37
Pastoreo extensivo	8%	1.936,97
Uso forestal	79%	19.127,64
Conservación de recursos naturales	10%	2.421,22
Total	100%	24.212.2

Tabla 5. Tipos de tierra Resguardo Indígena Kankuamo. Elaboración propia. Fuente: OIK, 2006.

¹⁶ Mediante resolución N° 012 del 10 de abril de 2003 del INCORA.

Atánquez, como ya lo mencioné, es considerado la capital del resguardo por dos motivos: ser el epicentro sociopolítico y cultural y ser el lugar en donde se concentra la mayor cantidad de población. Siendo mi Ascendencia atanquera por nacimiento, cultura y convicción, esta investigación toma por georreferencia a la tierra de los colibríes.

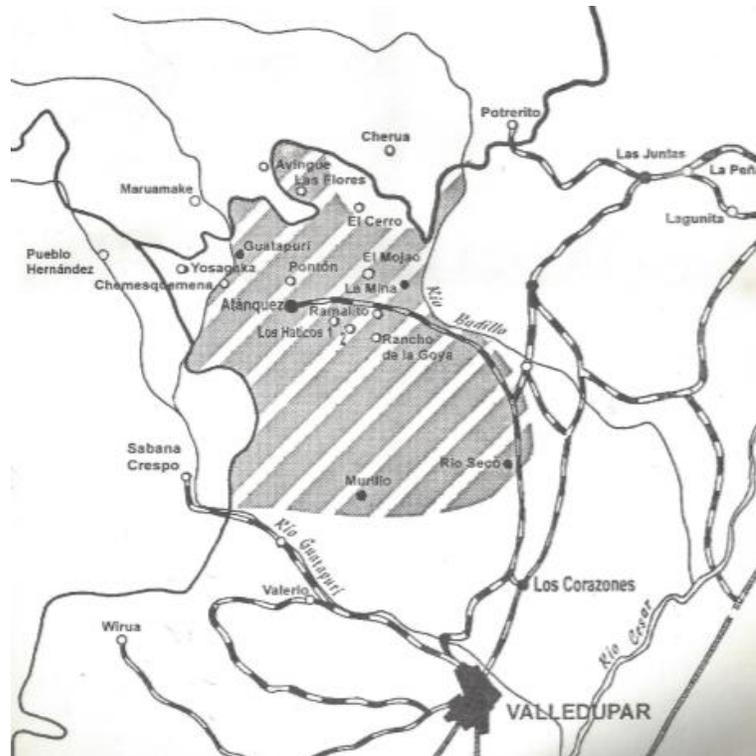


Figura 7. Mapa del Resguardo Indígena Kankuamo. Fuente: Jasaima Talco Arias.

Somos, de los cuatro pueblos de la Sierra, el grupo que más contacto e influencia externa ha tenido, esto debido a nuestra ubicación: quien decida ir de Valledupar hasta la Sierra se encontrará, en primer lugar, con los Kankuamo. Esta ubicación fue particularmente desventajosa cuando la violencia asumió diferentes rostros: en principio, el español; luego, el de la colonia y las guerras civiles y tuvo uno de sus más elevados y dolorosos momentos con el etnocidio del que

fuimos víctimas debido a la llegada al territorio de uno de los rostros más terribles de la guerra actual: los grupos armados legales e ilegales que desde 1980 han asolado nuestro hogar.

2.3.2.4.1. Percepción propia

Para nosotros:

(...) Territorio es todo: la historia indígena en el territorio y todos los elementos de la naturaleza, la apropiación cultural y sagrada de la vida en relación con la Madre Tierra, con el pensamiento y los ancestros presentes en cada evento cotidiano, en los recorridos, los caminos y las casas que se construyen. Territorio no existe solo como geografía, sino también como pensamiento, como recreación cultural de la tradición ancestral kankuama en la que se expresan la visión, convicción e identidad del Pueblo Indígena Kankuamo, y el ejercicio de la autonomía.

(...)

La distinción cultural es clara: mientras la idea de tierra y propiedad de la tierra lleva más bien a un concepto típicamente civilista, territorio es jurisdicción sobre un espacio geográfico; dentro de la cosmovisión indígena la tierra es algo más que una fuente de recursos, y la relación que se establece con ella (con la Madre tierra) es seguramente uno de los elementos que mejor caracterizan a la identidad indígena, constituyendo quizás el más fuerte vínculo que unifica la gran heterogeneidad que manifiestan los distintos pueblos.

(...)

Para esto, la territorialidad debe ser reapropiada por los niños, no solo a partir de los nombres de los lugares, sino también la ubicación, significado y comportamiento en los sitios sagrados en los que no es posible hablar o pensar mal. Vivir la territorialidad es hacer los pagos a las comidas y confesar por ellas, es respetar los guardianes de piedra que están localizados desde hace siglos cuidando sitios sagrados, es relacionarse de manera armónica con los seres de la naturaleza y con los Hermanos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Del territorio se busca identificar y respetar los sitios sagrados, las variedades y nombres de los árboles y servicios que prestan; conocer la historia del poblamiento en cada una de las Comunidades y los verdaderos nombres de cada río, cerro y laguna,

de cada sitio -porque los nombres están relacionados con las madres y padres ancestrales de animales a los que se les debe hacer pagamento-. (OIK, 2008:26-27).

En el contexto actual esta manera de entender el territorio adquiere una connotación trascendental, ya que para las comunidades asoladas por la violencia, como los Kankuamo, violencia que devino en masacres, desplazamiento forzado y desterritorialización, la reapropiación del Territorio Propio es, por un lado, asumir todos los elementos simbólicos que a él se asocian: respetar la Ley de Origen y la Línea Negra, realizar los Pagamentos, cultivarla para procurar recuperar la alimentación propia, asumir el Gobierno Propio (respeto a las Autoridades Espirituales y a los Mayores), en fin, el tejido semántico que sustenta y subyace a cada cultura. Por el otro, no temer al territorio... Varias son las personas que niegan el Territorio: no quieren retornar a él, no quieren ver brotar más la semilla de sus entrañas, no quieren asumir nuevamente a la tierra que les pertenece. Por ello, los Kankuamo alzamos la voz diciendo: seguimos sembrando paz en la medida en que sembramos la tierra, única manera de reaprender la tierra nuestra.

2.3.3. El ser y el no-ser: la otredad en la Sierra Nevada de Santa Marta

Somos cuatro los pueblos hermanos, pilares del territorio compartido. Habiendo llegado a este punto en donde se redunda en lo que nos une, señalaré algunos aspectos que nos diferencian, además del espacio que corresponde a cada uno dentro de la Sierra. Como lo dicen los hermanos Kággaba,

(...) la forma y la manera como cumplimos con esa Ley o esos Principios, también es diferente. Son diferentes las formas de consultar y comunicarse con la Madre, así como los materiales que usamos para los *pagamentos*, o aquello que nos fue asignado para cuidar. Nos diferencia también la lengua, el vestido, la mochila, las casas, entre otros. (OGT, s.f.).

Así las cosas, las maneras de vestir de cada una de las etnias nos diferencian. Las mochilas, tejidas por las mujeres para sus esposos, hijas e hijos (la primera mochila del niño y de la niña la teje la madre. En los niños significa una transición, ya que la siguiente mochila la tejerá la esposa; en las niñas, la transmisión del conocimiento generacional y el encargo fundamental de la Madre a la mujer: la construcción, que complementa a la dirección que corresponde a los varones) y para ellas mismas, se diferencian en formas, materiales y semántica de una tribu a la otra. Cada clan tiene sus dibujos, sus contornos y colores propios, aunque esa simbología se ha perdido por el desuso y, en algunos casos, por la rendición a las lógicas comerciales, como sucede en Atánquez en donde hombres y niñas (sobre el momento en que se debe enseñar a las niñas a tejer mochila Cfr. *La mochila, símbolo de la construcción*) tejen las mochilas, olvidando la tradicional de fique kankuama que es reemplazada por la mochila Iku con mayor demanda nacional e internacional. Todos los hombres usan dos mochilas, con algunas pequeñas mochilas en su interior, la primera mochila es donde se llevan los implementos del poporeo: el poporo y la ambira¹⁷; también se lleva la mochila del hayo¹⁸, llamada *siyo*. La segunda mochila es para los objetos personales y para otras tantas mochilitas de acuerdo a las necesidades del dueño: la bukueika¹⁹, el maruzama²⁰, entre otras (Arlant & Guerra, 2016).

En cuanto a la forma de vestir, el traje tradicional masculino y femenino es blanco, hecho con una tela a la que llaman algodón²¹, pero hay variaciones formales entre las Comunidades. Los hombres Iku usan una especie de vestido amarrado abajo, de ahí que parezca un pantalón; los Kággaba, los Kankuamo y los Wiwa usan pantalón y camisa. En cuanto a los sombreros, los Iku

¹⁷ Sustancia extraída al procesar la hoja de tabaco.

¹⁸ Hoja de coca

¹⁹ Piedras usadas para curar y adivinar. Cfr. Cap. 4. *Los Kankuamo y la espiritualidad*

²⁰ Aseguranza con atributos especiales que se le entrega a quien los Mamo decidan.

²¹ Tela usada por los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para hacer su ropa.

usan la tutusoma (gorro cuadrado hecho con algodón y cabuya) que, por metonimia, caracteriza a los grupos serranos nacional e internacionalmente; por su parte los Kággaba usan sombrero de paja de copa larga, salvo los Mamo o aquellos que tienen conocimientos ancestrales quienes usan un sombrero puntiagudo, que representa a la kankurua. Los Kankuamo y los Wiwa usan sombrero de paja de copa baja pero el de los Wiwa es, principalmente, blanco (Arlant & Guerra, 2016).

Las mujeres, de acuerdo al grupo, varían su forma de vestir, aunque todas usan igual tela que los varones y llevan la faja del mismo color de la manta: las mujeres Iku usan una manta y collares multicolores; las Kággaba, igual, siendo los collares monocromos rojos; las Wiwa, doble manta y un pañuelo rojo amarrado en cualquier parte (la cabeza, la cintura, la mochila). Las Kankuama vestíamos la doble manta pero ahora es poco frecuente el uso del traje tradicional (Arlant & Guerra, 2016).

Conversando con Gilberto Arlant (2016) me dice, además, que las mochilas antes todas eran de algodón, luego trajeron los ovejos y se hicieron de lana. También que la mochila de fique es de las cuatro etnias, por eso se me vienen imágenes de Indígenas serranos de los Cuatro Pueblos usándola; sin embargo, el señor Juan Alvarado afirma que la mochila de cabuya es Kankuama. El Chiche continúa hablando del hilado en pierna, técnica empleada en la Sierra para hacer mochilas, finalmente, recuerda algunas formas que se representan en las mochilas y que aún conservamos los Kankuamo: el cambiuro, que representa al camino, y las hojas, forma que se hace para tributar a la Madre.

En cuanto al poporo, elemento que fue dado a nuestros hombres como símbolo de la dirección (en el Capítulo 4 les hablaré de aquellos tiempos, en los primeros días del amanecer, en los que a las mujeres se nos entregó el poporo), siendo varios los elementos que lo conforman y

que se requieren para el acto de poporear, a cada uno de los Pueblos corresponde una función, como dicen los hermanos Kággaba:

(...) los Kággaba protegemos y custodiamos las conchas de mar, el pueblo Iku custodia el palo de *makana*, el pueblo Kankuamo custodia el *calabazo*, y los cuatro cuidamos la *jañu* –la planta y la hoja de coca-, todo esto integra el *mambeo* que hace parte de la identidad de todos. (OGT, s.f.).

Además, cada Pueblo es responsable de algunos elementos de nuestro contexto natural. Por ejemplo, los Kággaba custodian las palmas y los Wiwa, los insectos, algunas semillas de frutas y la vegetación pequeña de clima seco (OGT, s.f.).

2.3.4. Atánquez, la tierra de los colibríes

Atánquez.- Actualmente: *Atánquez*, población de mestizos. Anteriormente población principal de la tribu *Kankuàma*, Nombre antiguo: *Kàнкуama*. Según los *Kógi* y *Sanká* se deriva del nombre de: *tánki* – colibrí verde. El antiguo nombre significa lugar donde están los *Kankuáma*. En idioma *íka Kankuáma* se dice *Kánkui*. (Reichel Dolmatoff, 1949:39)

(...) Debajo del campanario está enterrado un hijo de Mάma Kunchάka, que llamaban Mάma Tutάka. Así decía Tío Belancho. Allí pagaba para que no vengán las enfermedades del Valle. Tío Belancho me decía que primero iban a poner el pueblo allí donde llaman Iglesia Vieja. Se juntaron los Mάmas: Tutάka, Kunchάka, Crespo, Guaingéka y Duríba. Duríba vivía por el cerro Juaneta. Se juntaron y adivinaron dónde hacer el pueblo. Guaingéka adivinó que lo iban a poner en Iglesia Vieja para ver él, desde su casa, el Cerro Guaingéka. Duríba adivinó que en Candela para estar cerca de él y para ver el pueblo desde arriba. Entonces Tutάka adivinó que debían poner el pueblo aquí mismo. Y por eso lo enterraron aquí. (Reichel-Dolmatoff citado por Talco Arias, s.f.:53).

Recuerdo que hubo un tiempo, en los años de la infancia que el presente cubre con un halo idílico, en el que mis hermanas y yo íbamos a Atánquez como si de un mundo diferente al cotidiano se tratara: había que tomar carros de la vía, viajar por la deteriorada carretera, disfrutar la naturaleza desbordada en esplendor, marearse un poco por los altibajos del camino y... llegar. Entonces todo era un universo construido con sensaciones nuevas, primarias, porque se trataba de eso, de un retorno al origen. Atánquez era, después de la casa de mi abuela en el barrio Sicarare²², un espacio de libertad total, en donde podíamos recorrer el pueblo en marcha expedicionaria, comer frutos desconocidos, montar a caballo y oír los cantos de las aves con su mensaje milenario de cosecha y lluvia, de muerte y sequía. También podíamos escuchar los relatos contados por mi bisabuela y mi abuela a mi madre, esos evocados cuando el falso sol se apagaba para dejar a Valledupar en la penumbra hecha con oscuridad y la media luz de las velas, ritual de fuego en el que sus labios nos llevaban a las noches sin luna atanqueras, como las que habitábamos con cada retorno, todas hechas con el vaivén de las agujas y las voces tejiendo mochilas e historias para entretener, aleccionar, coartar a niñas y niños pero, sobre todo, para perdurar en sus memorias hasta que les llegara su oportunidad de recordarlas y narrarlas. En Atánquez recuperábamos nuestro ser Kankuamo total, más allá de la negación de lo indígena que nos llegaba de la familia cercana, como si de algo vergonzoso se tratara; en el territorio podíamos respirar aires ancestrales: la Madre nos llamaba.

Atánquez, la tierra de los colibríes verdes, es el espacio que encarnaba tiempos que de tan lejanos resultaban inimaginables para mí, espacio construido por mis huellas y, mucho antes de las mías, por las de mi Ascendencia; un poco después de las de mi gentecita, por las del Chiche y,

²² Proyecto arquitectónico de casas con techos redondeados realizado hace casi cincuenta años. Cuando mi Ascendencia migró de Atánquez a Valledupar decidieron vivir allí, siendo de las familias pioneras en habitar al también llamado barrio de los parques.

en el transcurrir del tiempo, desde cuando los Kankuamo llegamos al territorio propio, por las de muchas personas más. Todas las historias que me cuentan, sin embargo, coinciden en algo: el Atánquez de hoy ha olvidado al Atánquez de ayer, por eso son tan diferentes. Les contaré de qué va este desdoblamiento del territorio propio que redundará en varios aspectos: las costumbres (noción de comunidad, usos y formas), el clima y la apropiación del territorio (uso colectivo de la tierra).

Me cuenta mi madre (y a través de ella mi abuela y mi bisabuela) que en los tiempos de su infancia y juventud Atánquez era un pueblo fresco, tanto que por las noches había que abrigarse porque hacía frío; que el agua era abundante: ríos como el Guatapurí, la Macana y Pontón; arroyos como Candela, Chicuinia y el Arroyito Azul; Manantiales como Juanchomanta y La Poza, entre muchos otros, por lo que no es de extrañar que ir a bañarse al río fuera una de las actividades habituales de niñas, niños y jóvenes. Me habla de espacios mágicos como el Arroyito Azul, cuyas aguas mineralizadas eran color cielo, al igual que las alas de las mariposas que por allí volaban; el río Pontón, en donde el agua es tibia, según ella intuye, porque corre por encima de piedras lisas y calientes a empeño de sol ardiente; de cómo tronaba en Chicuinia cuando alguien se acercaba; de la frescura líquida de los manantiales como Juanchomanta y Sapotukua, que vertían su hilo de agua constante, de agua diáfana, como la mirada y las palabras sinceras de mi interlocutora. Saboreándose entre recuerdos, evoca el sabor incomparable de los frutos de la naturaleza atanquera: la yuca, la malanga, el cunche²³, el filo²⁴, el aguacate, el níspero, la caña, el café, los mangos, la miel, la leche, la carne del ganado cabungo, la iguana, la guara²⁵, en fin, animales cimarrones y comida propia del territorio que nace y crece sin esfuerzo, cuya fama se preserva a

²³ Plátano

²⁴ Variedad de guineo. Se consume verde cocido o maduro.

²⁵ Guardatinaja

pesar de las casi ochenta vueltas que el mundo le dio al sol desde el tiempo del relato de mi madre hasta el ahora. Menciona, además, los muchos juegos diurnos: trompo, boliche, cuerda y cometas en tiempos de ventoleras; entre las niñas, hacer sancochitos, costuras y mobiliarios para las muñecas agotaba sus días. Al oscurecer, los juegos cambiaban, además, se tenía en cuenta si se trataba de noches de luna o de lámparas y sombras. En las noches de luna, jugaban al maíz crecío; a la lleva; a las rondas, algunas traídas de España junto con las enfermedades y la devastación, otras con sabor local como *Mariquita Pérez*:

La niña Mariquita Pérez con su panela amelcochá
con tres panelas y media se le completa la cochá
¡Ay, Caramba!
se le completa la cochá
(Ariza & Guerra, 2016)

Las noches de lámparas y sombras, en cambio, eran noches de historias; esas que se narraban cuando la oscuridad recordaba la noche originaria, en donde las hondonadas del terreno construido de manera irregular se perdían a la vista, las sombras transformaban ramas en seres de otros mundos y el inspector de policía, por edicto, solicitaba a los dueños de lámparas colocarlas en el dintel de las puertas para iluminar las calles y el recorrido de aquellos que por ellas caminaban.

También me dice que, a pesar de la envidia, subproducto de la discriminación entre lo español-bueno y lo indígena-malo, la solidaridad en Atánquez estaba a la orden del día: la construcción de las casas, las calles y el acueducto; las actividades de la escuela y de la iglesia (ella lo sabe de cierto pues fue maestra unitaria en la escuela para niñas del pueblo, es decir, la encargada de lo académico y de ciertos aspectos religiosos como llevar a las y los estudiantes a misa de domingo); el apagar incendios o avisar de lluvias, accidentes o muertes, eran actividades

comunales en donde las personas ayudaban con su trabajo o, si no podían estar presentes, con los entretelones de la labor, aspecto al que también alude Gilberto Arlant, el Chiche.

Me cuenta el Chiche, uno de mis interlocutores constantes en este diálogo de búsqueda del universo kankuamo, que cuando todavía andaba con pantaloncito corto, sin camisa y sin zapatos, cuando ‘no había espina que lo atajara a uno’ (Arlant & Guerra, 2016), él, sus hermanos, primos y amigos, iban a buscar miel de abejas cuando marzo y abril llegaban, creyéndose invencibles ante las picaduras de las abejas porque ‘... uno creía que no le hacía pero sí, a mí me hincharon los ojos una cantidad de veces. Había la potrocito, la tuname, había otra que le decíamos la veranillo [nombres de las abejas]...’ (Arlant & Guerra, 2016). También cogían perehuétano, rabiacana, sasao, frutas que se dan silvestres en el territorio para el deleite de los aventureros. Se sabe de aquel que, habiendo empacado maletas para ir a Bogotá, desistió de su viaje porque en la sabana no encontraría rabiacana, así es el apego por la tierra, ese que hizo que algunos se aferraran a ella a pesar de la violencia. Pero sigo con el Chiche que me habla de sus correrías de infancia en donde ellos aprendían a leer a la naturaleza anticipándose a los tiempos de las cosechas. Así, comenzaban sus andanzas por Atánquez en semana santa y terminaban en agosto:

(...) uno salía del colegio y salía a buscar frutas. A buscar esos pereguétanos ya terminaba uno en junio, julio con los mangos agosto terminaba ya la cosecha de mango ya no había cosecha. Esperar una cosecha que venía que era una cosecha de verano, que le decían. Y esa era una cosechita e mango, eso no había mucho, esos mangos eran más sabrosos y estaban más dulces esos manguitos. (...) Uno se iba. Ya uno sabía los arroyos donde había mango, donde había todo eso. (Arlant & Guerra 2016).

También me dice, entre risas, que salían del colegio a bañarse en alguna de las muchas fuentes hídricas del pueblo: arroyos, manantiales y ríos que los había de todo tipo: caudalosos y no tanto; fríos y tibios; y en casi todos se formaban pozos quietos que, de tan profundos, se hacían

tenebrosos y, según lo recuerda mi madre, sólo algunos valientes se atrevían a entrar. Gilberto menciona los pozos quietos y profundos que ocultaban en sus aguas seres escalofriantes: el pozo Turuguma (que en lengua kogi significa pozo malo), en el río Guatapurí, era hogar de un ciempiés monumental y de la Doroy, la inmensa serpiente con cabeza de vaca y el pozo La Cucarachita, en el río Pontón, en donde aparecían culebras enormes y gallinas de gran tamaño que podían volar; además del arroyo Usiriba, en la región de Cabrito, en donde se decía que tronaba si alguien se acercaba; historias frecuentes en la totalidad del territorio, que se repiten cambiando el nombre de aquellos que testificaron la aparición de animales salidos de bestiarios o de eventos extraordinarios adjudicados a seres o personas con capacidades sobrenaturales.

El Chiche continúa al decirme que ir al río no sólo se trataba de divertirse o aventurarse sino de obedecer: a los varones les correspondía, desde los seis o siete años, buscar la leña y el agua para sus casas, prender el fogón y, en ocasiones, arrear los animales, labores que les garantizaban poder jugar en las noches de luna, de lo contrario, eran castigados. Por su parte las niñas se dedicaban a las labores domésticas al lado de sus madres, a cocinar, hacer mandados, estar al tanto de la casa y tejer, desde los seis años las niñas tejían y aún tejen en el Resguardo. Cuidar a los más pequeños era una labor que no se discriminaba según el género. Para buscar agua,

(...) uno iba a Juanchomanta, a la Poza, a la Corúa, a Candela... a la Pita. Había unas pozas que hacían por lo menos en los manantiales hacían unas pozas se llamaban las pitas y uno también iba a coger agua a esas pitas. Había mucha agua y uno se bañaba donde hubiera oportunidad. No había ríos preferidos. Se bañaba donde hubiera la oportunidad. Por lo menos en El Chorro uno se bañaba y lo mandaban a coger agua a Candela y uno se bañaba. Se bañaba las veces que fuera a uno al río. Lo bueno era cuando salíamos del colegio. Y como cuando llovía lo mandaban a uno pa' la casa, entonces uno salía chapaleando agua. (Arlant & Guerra, 2016).

Como si vivieran en la misma época, mi madre (veinte años mayor que Gilberto) y el Chiche coinciden en los juegos de las noches de luna. Valga aclarar que las vivencias de ambos, si bien son compartidas, no se pueden equiparar: Elcy Ariza Urrutia, mi mamá, vivía en la plaza; él, en La Ribería, ubicación espacial que, según bien señalan Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, representaba la distancia social entre lo español (los placeros) y lo indígena (en los barrios periféricos dentro de los que estaba La Ribería). A pesar de lo cual, mi madre se sobrepuso a las taras de crianza, a los señalamientos de sus pares y a las imposiciones y los impedimentos de mi abuelo para aprender a tejer mochila, a bailar chicote, para escuchar historias de lo indígena porque sabía de cierto que la sangre de la Ascendencia no se niega, que su tatarabuela era la vieja Chula y su tatarabuelo un sacerdote español, pero esa historia la narraré en otra ocasión. De cualquier forma, ambos jugaban al maíz crecío, a la lleva, pero no al trompo, por motivos... un tanto sobrenaturales:

(...) El trompo se jugaba de día no de noche, porque le salía a uno el trompero, y decía que salía sinquiyaní, salía el diablo. No jugaba uno, había un temor de que saliera el diablo. Uno tenía el temor. Al escondido jugábamos mucho. Al tesoro: escondíamos una correa y el que la encontraba como tenía poderes podía darle rejo a los otros menos en un sitio en donde uno estaba a salvo. Las historias que contaban eran de miedo y lo asustaban a uno. (Arlant & Guerra, 2016).

Las historias, esas que se narraban cuando se trataba de las ya mencionadas noches de lámparas y mechones: ‘... los que no [tenían lámpara] un mechón, no había velas todavía, las velas eran privilegio de la iglesia. Habían los mechones. Pero el que tenía para comprar, una lámpara de petróleo...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Ahora, son otros los modos y los relatos del pueblo. Algunos de los manantiales, ríos y arroyos han desaparecido; los que quedan han reducido su caudal. Los Mama dicen que al agua

hay que dejarla correr, lo que implica dejarla libre para que ande por su cauce natural. Pero la gente no entiende, mientras tanto, el agua se seca.

Ahora le cedo la palabra a Gilberto (Arlant & Guerra, 2016) para que sea él quien haga el contraste entre el Atánquez de ayer y el actual:

El Atánquez de ayer es recordar las casas de paja y de bahareque; los callejones, las calles llenas de piedras en medio del cascajo, las piedras atravesadas; las cercas de lata o caña brava, de varas de maguey, de tunas; los palos de cedrón que dividían los linderos, los matarratones; coger el agua en Las picas, La Posa, Juanchomanta y Candela; ver correr el agua en cuanto arroyo había dentro del territorio, ver los manantiales dentro del pueblo; admirar el respeto a las personas; crecer con los productos que daba el territorio: aguacate, mango, piña, plátano, guineo; (...) correr en burro; ver los chivos de Rosa Andrea; ver llegar el único carro de la época; esperar las madrugadas para ver si se podía viajar; madrugar para comprar carne; escuchar los sermones de los curas de sotana que los creían que eran santos; salir a comprar el poquito e queso que era más de cuatro onzas; escuchar los dichos de las señoras en las casas que los decían en forma de regaño o en forma de insulto; escuchar los cuentos de personas mayores que se sentaban en la oscuridad a la luz de un mechón o una lámpara para impregnar el miedo en los niños de la época. Eso era Atánquez de ayer. De ese Atánquez de ayer queda muy poco: ya no hay casas de paja, las poquitas que quedan de bahareque ya tienen zinc; el respeto por los mayores ya no existe; ya los linderos de las casas y de los patios están más que todo contruidos con ladrillos, ya se olvidaron los matarratones, ya se olvidaron los cedrones que marcaban los linderos; ya no hay quien compre cuatro onzas de queso; ya no se escuchan los dichos de las señoras, esas viejas regañonas; ya no se ven las carreras de burro, sólo se ven motocicletas y carros que hacen los viajes a los pueblos o a las comunidades cercanas a Atánquez; hoy ya llega el agua a las casas, ya se olvidaron La Pita, La Poza, Juanchomanta y Candela, el agua que corría ya está seca. Ya no se produce la yuca, el plátano, porque perdimos la costumbre de cultivar y el mundo global nos llevó a buscar otras formas de vivir; hoy, perdimos la relación con el territorio y la relación con el arte; ya no se trabaja el barro, se trabaja el fique y la lana para hacer mochilas, pero no las mochilas para plasmar el pensamiento, las mochilas para vender; se perdió la forma y la ley natural que nos dio la Madre Naturaleza: uno para dirigir y otro para construir, por la necesidad les tocó a muchos hombres hacer hoy

el ejercicio de la construcción haciendo mochilas para poder sobrevivir: las mochilas de lana y las mochilas de fique. Hoy escasamente se ve un indio Kankuamo vestido de blanco porque a su casa y a su gente le llegó la vergüenza, que heredamos de España, que heredamos de los que llegaron víctimas de la violencia y de los que llegaron a esconderse a un territorio que no era el de ellos. Hoy nos toca vivir en medio de tantas cosas que llevaron: el dinero, las armas, las bonanzas marimberas y los señores que comerciaban con el dolor ajeno, los que vendían vicios: hoy se ve en un pueblo pequeño y en sus comunidades cercanas por donde quiera, se ve, que uno pasa, se ve el fumar del tabaco no como tradición, se ve el fumar del tabaco como un vicio y aparte de eso otros vicios también se han metido en nuestro pueblo, muchos por buscar identidad en otras cosas, empezaron a buscar la marihuana; otros por creerse dueños y señores de la vida, han encontrado en otros vicios lo que ellos creen que es la grandeza: el perico, el bazuco, incluso, lo que usaban para pegar el caucho, el bóxer, también se usa en un pueblo tan pequeño. De este pueblo sólo queda la esperanza de construir un mundo diferente concientizando a la niñez y concientizando lo poco que queda para que esto llegue a los colegios. (Arlant & Guerra, 2016).

Y recordar... entender el pasado y recordar. Contaba mi bisabuela que cuando el cometa Halley visitó la Tierra en 1910, en Atánquez las personas creyeron que era el fin del mundo y, asustadas, compraron y fiaron todo cuanto quisieron, vendieron, despilfarraron, tomaron chirrinche hasta la embriaguez, la locura se apoderó de los moradores del pueblo, los excesos estaban a la orden del día, todo era permitido antes del fatídico final, ya que se creía que si la cola del cometa tocaba la Tierra traería el apocalipsis. Otros, los que seguían el dogma católico, hicieron procesiones y rogaron a la virgen del Rosario por un milagro que permitiera a la tierra continuar gravitando alrededor del sol. Y, según afirman, la virgen los escuchó... Decía mi bisabuela que el día esperado se vio cómo una gran sombra con forma de mano levantaba la cola del cometa evitando el contacto: el planeta sobrevivió y la gente continuó en medio de los arrepentimientos, las resacas y las deudas.

El cometa Halley en su recorrido cíclico visitó la tierra mucho tiempo atrás, en el 295 de nuestra era, momento en el que nuestros Antepasados vivían en aldeas dispersas y se dedicaban a los pequeños cultivos, la pesca y la orfebrería. Cuando miraron hacia el cielo, las personas del período Nahuange (Cfr. Capítulo 3. *El nuevo amanecer kankuamo: una mirada hacia adelante, pasado y presente*) tal vez se impresionaron creyendo que se trataba de la Madre o los Ancestros hablándoles, tal vez se aterrorizaron o sólo miraron hacia el cielo intuyendo que ese visitante celeste sería tan fugaz como un deseo.

Pasaría el tiempo, el cometa decoró nuestro cielo cada setenta y seis años, pero en el 912 mis Antepasados del período Tairona (Cfr. Cap. 3. *El nuevo amanecer kankuamo: una mirada hacia adelante, pasado y presente*) lo estaban observando, quizá con la tranquilidad de los astrónomos de todas las Comunidades Originarias, tranquilidad acompañada por la zozobra de lo que el cometa traería, aunque de esos pensamientos no existe rastro o, por lo menos, no conocido.

Fue 1531 el año en el que el cometa llegó con muerte y desolación: mis Antepasados estaban sorteando el horror que llegó con los españoles... se mantendrían en pie sesenta años más. Desde el cielo el cometa observó mi territorio ancestral y sintió pena. Quizá en aquella ocasión aceleró su rápido andar para no testificar el repliegue de los míos, para no sentir el palpito acelerado implícito a toda fuga.

1607, ya éramos cuatro los pueblos hermanos cuando regresó el astro celeste, los descendientes de los aguerridos Tairona... aún nos escondíamos pero hasta nosotros llegaron: corrían los tiempos de la Colonia. Lo que me trae, nuevamente, al recuerdo de Mabeba, mi bisabuela, a 1910, año en el que ya éramos, los Kankuamo, pueblo ubicado entre la oposición indígena-español, pero algo de todo eso hasta este punto les he contado.

El cometa llegaría nuevamente, 1986 fue el año, yo tenía tres años por lo que no entendía que una nueva violencia empezaba su marcha rampante en el territorio. Aunque no tengo la memoria del cometa sesgando el firmamento, quizá acomodando un par de estrellas a su paso, sí recuerdo que fue por aquellos años en los que comenzó el etnocidio kankuamo, uno de los más dolorosos capítulos de nuestra historia que se extendería durante las tres décadas siguientes para sumar más muertos y dolor de los que teníamos en lo que iba del siglo XX.

Permitiéndome fisgonear lo que a mis espaldas está, el cometa vendrá en 2061, momento en el que mis ojos verán poco o no existirán, pero los herederos de todo lo que hacemos en el ahora, mi hija y toda la generación de Kankuamo de su edad, estarán creando y haciendo perdurar lo esencial propio desde la cimiento del legado que les dejamos y desde la memoria, único lugar de construcción y continuidad. Por eso seguiré viendo el pasado para contarles, en el siguiente capítulo, sobre todos los pasos que hemos dado en este nuestro camino del ser Kankuamo.

Capítulo 3. El nuevo amanecer kankuamo: una mirada hacia adelante, pasado y presente

Ya lo he dicho antes: al tiempo lo observamos de manera diferente, por ello, entendemos al pasado como aquello que frente a nosotros está; al futuro, lo sentimos a nuestras espaldas y al presente lo comprendemos como el lugar de la existencia plena en donde pasado y futuro se dan cita para reactualizar el origen evocando historias ancestrales; recordando y honrando a los Antepasados y a la Ascendencia; abriendo espacios de adivinación y de diálogo con la Madre Universal y las Madres y los Padres Ancestrales, en fin, para entender al tiempo como ente total.

Ahora, miraré de frente a ese pasado para relatar los dos lugares desde los que es posible contar la historia de lo propio. El primero, desde la perspectiva foránea, un tanto científica, siempre ajena; el segundo, desde el locus de enunciación colectivo (porque, como ya lo dije en otro momento, al sujeto individual indígena subyace el sujeto colectivo), lo que ha sobrevivido al tiempo preservándose en la memoria para transmitirse de una generación a la otra, a lo que se agrega, en el caso particular de los Kankuamo, aquello que los Kággaba, pueblo hermano, conservan de nosotros para evitar que se pierda en los pliegues de la historia oficial.

Como es de suponer, este es el momento en que contaré un poco sobre nuestros Antepasados, las gentes del periodo Nahuange²⁶ y, posteriormente, las del periodo Tairona²⁷, al evocar su huella lejana, nuestra huella lejana, la de los cuatro Pueblos Serranos. También allí mencionaré a algunos de nuestros Ancestros al intentar seguir el rastro del difuso origen de los Kankuamo. Por otra parte, al hablar de la historia dialogaré con los Mayores y con mi Ascendencia, en un intento por continuar este tejido que narra al ser Kankuamo.

Cabe señalar, antes de comenzar con el nivel de los Antepasados (o segundo nivel), que la periodización de la misma es, siguiendo lo dicho por Santiago Giraldo en conversación reciente (Giraldo & Guerra 2016):

(...) simplemente una herramienta bastante imperfecta y borrosa a través de la cual trazamos ciertas líneas en el tiempo que a nuestro parecer indican algún tipo de cambio social o político. Debido a que hay muchísimos (por lo menos más de 450) poblados que consideramos como ‘Tairona’, no podemos asumir que estos aparecieron todos al mismo tiempo y se desarrollaron en sincronía absoluta ni estaban organizados en una sola unidad política. Esto es, cada ‘pueblo’ como Pueblito, Ciudad Perdida o Chengue, tiene su secuencia de desarrollo que debe ser mirada en detalle, y tuvo una relación cambiante con los otros pueblos y asentamientos cercanos. En algunos sitios arqueólogos como Dever o Wynn encuentran, o creen haber encontrado, tres periodos (Neguanje, Buritaca y Tairona) basados en cambios en la alfarería. En otros casos, como en Pueblito y Ciudad Perdida, yo sólo encuentro dos grandes periodos (Neguanje, del siglo V al XI o posiblemente hasta el XII y Tairona, del siglo XI o XII hasta el XVI), y en los pueblos aledaños a Ciudad Perdida en algunos casos encontramos dos periodos o, a veces, sólo el Tairona como tal, que indica que fueron construidos después del siglo XII. (Giraldo & Guerra, 2016).

²⁶ Se lo puede llamar Nahuange, Nahuanje, Naguanje, Nehuanje o Neguanje, de cualquier forma, todos los términos aluden al mismo periodo evolutivo de mis Antepasados aunque los tiempos varíen de acuerdo al autor (Cfr. Tabla 6).

²⁷ Sucede lo mismo que con el periodo anterior, la grafía cambia de acuerdo al autor aunque sólo hay dos variables: Tairona y Tayrona.

Entonces es claro que sobre las gentes de la Sierra, sobre nuestros Antepasados, es más lo que debemos develar que lo que sabemos, todo lo cual deviene en las posturas encontradas, las diferencias en las periodizaciones e, incluso, la pugna entre si los cuatro Pueblos de la Sierra somos o no descendientes de los Tairona, ya que las preguntas superan a las respuestas en lo que atañe al segundo nivel y de éstas a las certezas hay todavía un largo camino por construir. En el caso Kankuamo ese camino tiene mayores dificultades porque los rastros del nivel de los Ancestros (primer nivel) son borrosos, por ello no sabemos por dónde nos salió el sol por primera vez, con lo que desconocemos el vínculo original con este mundo que habitamos, en donde día y noche se suceden para dar continuidad a los ciclos vitales en su sentido más amplio: verano e invierno; nacimiento y muerte; juventud, adultez y vejez; en fin, los ciclos que cumple todo lo vivo e incluso todo lo que existe en el ancho orbe, en el cosmos en donde las partes y el todo están conectadas indisolublemente por disposición de la Madre Universal. Habiendo aclarado lo anterior, me dispongo a entender el nivel de los Antepasados.

3.1. Mirando nuestras huellas: nuestros Antepasados

Si bien a la época de antes de la llegada de los españoles se la llama prehispánica, aquí la nombro *El tiempo de nuestros Antepasados*, no porque aquel sea un modo equivocado de denominarla sino por lo que a él subyace: la otredad con lo europeo desde cuya mirada se nos ha mal-leído, desde cuyo rasero se nos ha medido, con cuyas palabras se nos ha mal-narrado, por ello, opto por la reivindicación de lo propio al intentar tejer el relato de nuestra historia.

Habiendo aclarado lo anterior, es importante señalar las propiedades físicas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Cfr. Capítulo 2. *El territorio*): su aislamiento geográfico que redunda en aislamiento biológico; su visibilidad desde grandes distancias, que llamó la atención de las

comunidades migratorias; su ubicación que la hace ser cruce de caminos, esto es, lugar de encuentro entre Comunidades Aborígenes desde los primeros tiempos; y su abundancia de recursos naturales (fuentes hídricas, tierra cultivable, fácil acceso al mar y diversidad de flora y fauna), que hicieron de la misma el lugar de asentamiento idóneo para nuestros Antepasados: las gentes del período Nahuange y las del período Tairona. Sea este el momento para aclarar que el sustantivo Tairona, utilizado por antonomasia para aludir a la totalidad de comunidades que conforman el segundo nivel (Cfr. Capítulo 1. Puntuaciones teóricas), es un uso extensivo del nombre, que devino en tal porque, tal y como lo explica Sáenz Samper (2010),

(...) The first Spanish to arrive at this region discriminated some provinces governed by distinctive chiefs and differentiated them by the way in which people dressed, agricultural or mortuary patterns. One of these provinces, in the north shore, was called Tairona, name that was translate as forge. Tairona province, between *Guachaca* River and *Ancho* River, was the highlighted as the most populated, powerful and rich in gold mines, so further writers thought that this name correspond to all natives in the Sierra Nevada and since the 17th century AD until now all of them are known as Tairona, although the very first visitors talked also about ‘Orejones’, Pocigüeica, Taironaca, Betoma, Carbón, Aruaco, or Cuanebucán, provinces (Reichel Dolmatoff. 1951). (Saenz Samper, 2010:9)²⁸.

Teniendo en cuenta lo anterior, son dos los períodos arqueológicos en los que se ha clasificado la evidencia encontrada en el Corazón del Mundo: periodo Nahuange y periodo Tairona (Figura 8).

²⁸ ‘... Los primeros españoles que llegaron a esta región discriminaron algunas provincias gobernadas por caciques distintivos y las diferenciaron por la forma en que vestía la gente, los patrones agrícolas o mortuorios. Una de estas provincias, en la costa norte se llamaba Tairona. Ubicada entre el río Guachaca y el río Ancho, esta provincia se destacó como la más poblada, poderosa y rica en minas de oro, por lo cual los escritores pensaron que este nombre correspondía a todos los nativos de la Sierra Nevada y desde el siglo 17 D.C. hasta el momento, todos ellos son conocidos como Tairona, aunque los primeros visitantes los llamaron también ‘Orejones’, Pocigüeica, Taironaca, Betoma, Carbón, Aruaco, o Cuanebucán (Reichel Dolmatoff. 1951)...’ (Sáenz Samper, 2010:9) (La traducción es mía).

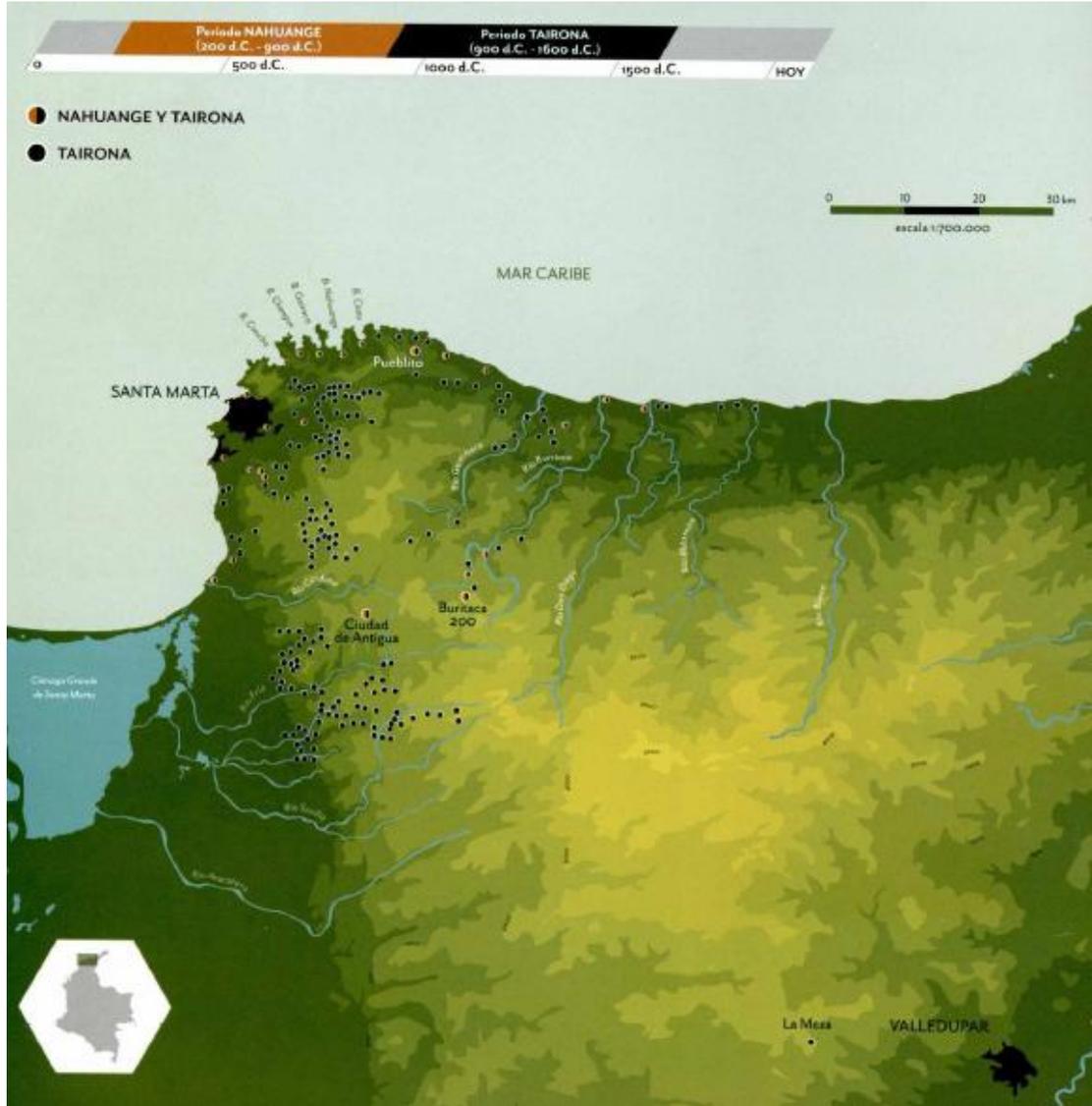


Figura 8. Periodización de los asentamientos en la Sierra Nevada de Santa Marta y sitios arqueológicos.

Fuente: Museo del Oro, 2014

Aunque exista esta división temporal, es mucho lo que está en el silencio del tiempo, mucho lo que guardamos sus herederos como parte de la reserva del legado ancestral; algunas las explicaciones que nuestra existencia y costumbres dan a ciertos hallazgos de los Tairona; algunas las pistas que los restos materiales dan acerca de los modos y costumbres del *tiempo de nuestros*

Antepasados. Por ello, Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff (2011), en su libro *La gente de Aritama*, afirman que:

(...) De sus antiguas culturas se han encontrado restos en todas partes, en cientos de sitios ubicados en los valles y colinas. Fragmentos de cerámica, restos de grandes complejos arquitectónicos de piedra, terrazas agrícolas, carreteras pavimentadas de losa, petroglifos y muchas otras pruebas de culturas antiguas dan testimonio de que la Sierra Nevada ha sido habitada desde tiempos remotos por grupos humanos que eligieron esta montaña y sus valles como un hábitat temporal o permanente. Sin embargo la arqueología no ha logrado establecer aún un orden cronológico de estas culturas, aunque las ha seguido a través del tiempo y el espacio desde sus inicios más tempranos. La mayoría de los restos estudiados hasta la fecha datan de períodos relativamente recientes y muestran una cultura altamente desarrollada. (35 - 36).

3.1.1. Periodo Nahuange

(...) Approximately 1800 years ago, the predecessors of the Tairona slowly began to settle the Caribbean lowlands of northern Colombia located between the Ciénaga Grande de Santa Marta swamplands to the west and the Palomino River to the east, and by A.D. 600 had also begun to settle the slopes of the Sierra Nevada de Santa Marta. Called the “Neguanje”, or “Nahuange” period (A.D. 200 to A.D. 1100) and initially defined by Henning Bischof (1969a, b), it was subsequently divided into the Neguanje and the somewhat later Buritaca phases by Jack Wynn (1975). (Giraldo, 2010:49)²⁹.

Son dos los períodos culturales que constituyen ese *tiempo de nuestros Antepasados*: Nahuange y Tairona; aquel, comprendido entre el 200 y el 900 d. C., éste desde allí hasta el 1500³⁰,

²⁹ ‘... Hace aproximadamente 1800 años, los predecesores de los Tairona empezaron a poblar lentamente las tierras bajas del Caribe norte de Colombia, situadas entre los pantanos de la Ciénaga Grande de Santa Marta al oeste y el río Palomino al este, y hacia el año 600 dC habían comenzado también a asentarse en las laderas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Conocido como el período "Neguanje", o "Nahuange" (de 200 a 1100 dC) inicialmente definido por Henning Bischof (1969a, b) fue posteriormente dividido por Jack Wynn (1975) en dos fases: Neguanje y Buritaca...’ (Giraldo, 2010: 49) (La traducción es mía).

³⁰ Según Giraldo (2010) y Sáenz Samper (2010), el segundo período llega hasta el 1600 momento en el que, según aquel, los llamados Tairona desaparecen. Oyuela Caycedo, por su parte, establece un tercer período: el Tairona tardío costero que va de 1500 a 1600, momento en el que los Tairona se repliegan Sierra arriba. También Langebaek y Dever (Giraldo, 2010) afirman que el período Tairona llega hasta 1600. Esto en contraste con lo planteado por Reichel-

pues desde el 1501 se reconoce un nuevo período cultural: la conquista (Museo del Oro, s.f.). La discriminación no es gratuita: los restos materiales hallados nos hablan de una evolución del mismo grupo humano, de ahí que se busque disociar estas maneras de aprehender lo entorno: en el período Nahuange se trata de grupos pequeños, aldeas dispersas en bahías y valles del noroccidente de la Sierra Nevada de Santa Marta, dedicados a ‘... la pesca, la explotación de sal, la caza y la agricultura de maíz y yuca; a la orfebrería, la alfarería y la talla de piedras...’ (Museo del Oro, 2014:19). Entonces, en este período nos encontramos con comunidades de orfebres, artesanos, agricultores, cazadores y pescadores asentados en la costa: su orfebrería y artesanías abundan en narigueras y pectorales hechas con aleaciones de cobre y oro y en productos talladas en conchas y piedras semipreciosas; sus cultivos eran de maíz, tubérculos y otros productos; en lo que se refiere a la cacería, eran de consumo frecuente los animales montaraces: venados, conejos y zainos; su actividad pesquera abarcaba los productos del mar, las ciénagas y los ríos; finalmente, sus formas de ritualizar se hacen visibles en las joyas, en donde el murciélago y las aves en vuelo conformaban la simbólica ceremonial, y en las tumbas, hechas con lajas, depósitos de objetos diversos como cerámicas y aleaciones de metal talladas (Museo del Oro, s.f.).

A pesar de lo anterior, es importante aclarar que es mucho lo por develar de este segundo nivel, el de los Antepasados de los cuatro pueblos de la Sierra, sobre todo, de este período temprano, tal y como lo dice Giraldo (2010)

(...) Up to 2006, and given that the majority of the information had come from an extremely small sample of funerary contexts and that no villages or domestic units dating to this period had been found, pottery and artifactual categorization were extremely incomplete and biased, as were any ideas about sociocultural characteristics.

Dolmatoff, Wynn y Bischof quienes afirman que el mismo finaliza en 1500 y que con la llegada de los españoles se inicia un periodo histórico diferente: la conquista.

Hence, prior interpretations and generalizations regarding this period must be taken with a very large grain of salt and critically examined through and through. (51)³¹.

3.1.2. Periodo Buritaca

Según Langebaek y Dever (Giraldo, 2010 y Sáenz Samper, 2010) el periodo Nahuange iría hasta el 650 de nuestra era, momento en el que los restos arqueológicos han mostrado variaciones en la alfarería en algunas de las regiones estudiadas, por lo que se propone un periodo intermedio llamado Buritaca (Cfr. Tabla 6), desde el 650 hasta los siglos XII o XIII. Siendo mucho lo que se oculta ante nuestra mirada debido a la rapidez con que la naturaleza cubre los espacios en esta región del país y que el tiempo cubre los recuerdos en nuestra memoria, aún sabemos muy poco acerca de nuestros lejanos orígenes. Hay quienes afirman que nuestros Antepasados llegaron de la Mesoamérica, lo que encuentra sustento en la cosmovisión de nuestros hermanos Kogi en donde se cuenta que hace cincuenta y dos generaciones ellos llegaron huyendo de un país de volcanes (Reichel-Dolmatoff, 1998). Hoy la arqueología nos proporciona indicios de la influencia mutua que se dio entre la costa Atlántica y los Pueblos Originarios centroamericanos (Cfr. Reichel-Dolmatoff, 1998), pero son pocas las certezas que tenemos del nivel de los Antepasados. Así las cosas, este periodo intermedio atiende a hallazgos recientes que se suman a los realizados por quienes han tenido el interés de develar lo que la selva y el olvido se han empeñado en ocultar, periodo del que Giraldo (2010) nos habla en los siguientes términos:

(...) The data recovered through the shovel tests was used to map out the extents of the Neguanje period occupation, indicating the existence of a small village covering 6 to 8 hectares organized along the banks of the permanent streams. Artifact density, as well

³¹ ‘... Hasta el año 2006, y dado que la mayoría de la información provenía de una muestra extremadamente pequeña de contextos funerarios y que no se habían encontrado aldeas ni unidades domésticas que daten de este período, la clasificación de las artesanías era extremadamente incompleta y sesgada, al igual que cualquier idea sobre características socioculturales. Por lo tanto, las interpretaciones y generalizaciones anteriores con respecto a este período deben tomarse con cuidado y ser examinadas críticamente...’ (Giraldo, 2010:51) (La traducción es mía).

as the size of the occupation, were very surprising in light of Langebaek's (2005) and Dever's (2007) more recent research indicating very small occupations along what they designate as the **Neguanje (A.D. 200-650)** and **Buritaca (A.D. 650-1100)** Phases. (285) (Las negritas son mías)³².

3.1.3. Periodo Tairona

(...) Between A.D. 1100-1200 and until their demise around A.D. 1600 after a century of disease, displacement, and war, these people continued to settle the narrow river valleys of the northern and western faces of the Sierra Nevada. It is these polities that are considered to be the “Tairona” proper and upon which the greater part of the research in the area has concentrated. By 1498, when Spanish explorer and *Cronista de Indias* Gonzalo Fernández de Oviedo anchored in the Bay of Santa Marta to trade steel axes for gold, more than two hundred and fifty Tairona villages and towns with stone masonry and packed earth architecture could be found throughout the Sierra, from the shore line to altitudes above 2500 meters. (Giraldo, 2010:53)³³

Hacia el año 900 d.C. (1100 – 1200 para algunos autores. Cfr. Tabla 6) la forma de vida cambia, inicia el período Tairona que, en contraste con el Nahuange, muestra un avance en las maneras de edificar: dejando las costas buscan construir en las montañas haciendo casas, caminos,

³² ‘... Los datos recuperados a través de las pruebas de pala se utilizaron para trazar las extensiones de la ocupación del período Neguanje, indicando la existencia de un pequeño pueblo de 6 a 8 hectáreas organizado a orillas de los arroyos permanentes. La densidad de los artefactos, así como el tamaño de la ocupación, fueron muy sorprendentes a la luz de las investigaciones más recientes de Langebaek (2005) y Dever (2007) que indican ocupaciones muy pequeñas a lo largo de lo que designan como Fases de Neguanje (200-650 d.C.) y Buritaca (650-1100 d.C.)...’ (Giraldo, 2010:285) (La traducción es mía).

³³ ‘... Entre 1100 y 1200 d.C. y hasta su desaparición alrededor de 1600, después de un siglo de enfermedad, desplazamiento y guerra, esta población continuó asentándose en los estrechos valles fluviales del norte y del oeste de la Sierra Nevada. Son estas organizaciones las que se consideran como "Tairona" propiamente y sobre las cuales se ha concentrado la mayor parte de la investigación en la zona. En 1498, cuando el explorador español y Cronista de Indias Gonzalo Fernández de Oviedo ancló en la Bahía de Santa Marta para comerciar con hachas de acero para el oro, más de doscientas cincuenta aldeas Tairona y pueblos con mampostería de piedra y arquitectura de barro habitaban la Sierra, desde la línea costera hasta altitudes superiores a 2500 metros...’ (Giraldo, 2010:53) (La traducción es mía).

espacios públicos y terrazas de cultivo escalonadas, todos en piedra y comunicados entre sí para conformar las ciudades con drenajes y canalización de aguas para el consumo humano y los riegos, las ciudades de las que ahora nos quedan indicios materiales como Teyuna, en donde se entrevé a aquella en la que Reichel-Dolmatoff (1999) reconoció la cultura indígena más avanzada de Colombia. Según datos recientes,

(...) Though there are no reliable population estimates for the area, Spanish documents dating from the 16th century constantly mention that it was very densely populated. Projections made on very rough population numbers calculated by the Spanish authorities around 1593 suggest that at the time of contact with Europeans, at least 250,000 people inhabited the northern and western portions of the Sierra Nevada. Dever's (2007: 207) more recent calculations estimate population densities to be around 120 people per km², which give us a total of 360,000 persons for an area of approximately 3000 km². Less conservative estimates place the number at around 500,000 (Restrepo 1953). Given the fact that new sites continue to be found on a yearly basis or become visible as large swaths of forest in the Sierra Nevada are cut down for ranching and cultivation, it is quite possible that even these less conservative figures may be a low estimate. (Giraldo, 2010:57-58)³⁴.

Además, era clara la jerarquización social y el poder concentrado en las autoridades religiosas, el incremento de la población y la existencia de un intercambio comercial interno y con el resto del Caribe e, incluso, con otras comunidades asentadas en la cordillera oriental. Es de resaltar, además, el perfeccionamiento en su labor orfebre y la complejidad de su sistema de

³⁴ ‘... Aunque no hay estimaciones fiables acerca de la población para esta área, los documentos españoles que datan del siglo XVI constantemente mencionan que estaba muy densamente poblado. Las proyecciones hechas por las autoridades españolas alrededor de 1593 sugieren que en el momento del contacto con los europeos, al menos 250.000 personas habitaban las zonas norte y oeste de la Sierra Nevada. Los cálculos más recientes de Dever (2007: 207) estiman que la densidad de la población era de alrededor de 120 personas por km², lo que nos da un total de 360.000 personas para un área de aproximadamente 3000 km². Algunas estimaciones menos conservadoras sitúan el número en alrededor de 500.000 (Restrepo 1953), dado el hecho de que se siguen encontrando nuevos sitios cada año o se hacen visibles a medida que se talan grandes extensiones forestales en la Sierra Nevada para el cultivo y la cría de animales, siendo muy posible que incluso estas cifras menos conservadoras sean una estimación baja...’ (Giraldo, 2010:57-58) (La traducción es mía).

creencias reflejo en sus rituales y en la manera de enterrar a sus muertos junto con joyas en donde se esculpían a los hombres-murciélagos, símbolo emblemático del período Tairona; las piedras, cornalinas, esmeraldas, jaspes, etc. (Museo del Oro, s.f.), muchas de las que aún usamos en las aseguranzas y en los rituales de pagamento.

Nuestros antepasados del período Tairona también se dedicaron a actividades agrícolas, cultivando maíz, yuca y aguacate; a la cacería, la pesca y el tallado tal y como sus predecesores. Adquiere particular importancia la orfebrería en este período, en el que alcanzó su mayor nivel: colgantes, pectorales en forma de aves, máscaras y joyas que representaban a los hombres-animales (entre los que sobresale el hombre-murciélago del que hablaré más adelante), compleja semiótica implícita a la joyería que era portada por los caciques (con poder político y religioso) y los chamanes como símbolo de su estatus social y su poderío. Con respecto a estos últimos, se decía que tenían la capacidad de transformarse en los Ancestros míticos, seres mitad humanos, mitad animales, encargados de mantener el equilibrio universal (Museo del Oro, s.f.). Así,

(...) los destinos de la comunidad eran regidos por una poderosa élite de chamanes que decían tener control sobre las fuerzas esenciales de la naturaleza, el ordenamiento del cosmos y las acciones humanas. Eran los encargados de velar por el bienestar material y espiritual de la comunidad. En múltiples objetos se los ve representados en el trance de la transformación, como en la emblemática figura del hombre-murciélago, señor de la noche y el inframundo. (Museo del Oro, s.f.).

Algunos dicen que el periodo Tairona va hasta el momento en que se da el primer contacto con los españoles, esto es, a mediados del siglo XVI, sin embargo, hay quienes afirman que el mismo llega hasta el siglo XVII (Cfr. tabla 6), con lo que se resalta que no existe un acuerdo sobre las fases cronológicas del nivel de los Antepasados, sin embargo, según lo afirma Oyuela Caycedo (1985) al analizar sus hallazgos, los mismos ‘... corresponden al desarrollo propio de una sola

cultura arqueológica, sin detectarse superposición de culturas diferentes...’ (134) (Cfr. Tabla 6. Fases evolutivas).

Además agrego, por un lado, que los restos materiales legados por nuestros Antepasados muestran el contacto entre las comunidades asentadas en Costa Rica y los Tairona en tanto el notable componente mesoamericano que se refleja en los hallazgos, esto es, hubo nexos culturales entre las comunidades del norte de Colombia y Centroamérica. Lo anterior permite a Reichel-Dolmatoff (1999) afirmar que Costa Rica, Panamá y la costa Caribe colombiana conformaron una sólo área cultural coherente cuyo contacto los hacía influenciarse mutuamente.

Por el otro, que las maneras de ritualizar de nuestros Antepasados se preservan: piedras para moler, cuentas de collares molidas, las piedras para hacer trabajo tradicional, son lo que nos acerca: a ellos con nosotros y a todos con la Madre Universal y sus hijas e hijos: las Madres Ancestrales y los Padres Ancestrales.

En el lugar habitado por nuestros Antepasados, estamos nosotros, las Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, la descendencia de la gente del período Tairona: Kággaba, Iku, Wiwa y Kankuamo, como lo dice Reichel-Dolmatoff (1999):

(...) Por fortuna los indígenas que lograron sobrevivir en la Sierra Nevada de Santa Marta, sobre todo los Kogi, han sabido mantener viva la tradición de sus antepasados y constituyen hoy en día, una de las sociedades indígenas más avanzadas de América. Desconocidos para la mayoría de los colombianos, aún despreciados y perseguidos, estos son los descendientes de la cultura aborigen más elevada de Colombia. (26)

Pero aún me falta mucho para llegar al presente en donde nosotros, los herederos de los Tairona, hacemos pagamento a nuestros Ancestros, recordamos y continuamos la memoria de nuestros Antepasados y nos posicionamos desde el ser colectivo siguiendo la Ley Se. Continúo

con el relato de nuestro pasado colectivo pero antes me detendré en los míticos hombres-murciélagos.

Fases evolutivas desde diversos autores ³⁵							
Autor	Reichel-Dolmatoff	Bischof	Wynn	Oyuela Caycedo	Sáenz Samper	Giraldo	Langebaek & Dever
Fecha (d.C.)	Fases						
200 – 900	Sub-Tairona Tairona IIA	Nahuange	Buritaca	Tairona temprano costero Dos fases: III-IV VI-X	Nahuange	Nahuange	Nahuange
200 – 1100/1200							
200 – 1100							
200 – 650							
650 – 1100							Buritaca ³⁶
900-1500	Tairona IIB	Pueblito tardío	Tairona	Tairona medio o clásico costero Tairona tardío costero	Tairona	Tairona	Tairona
1500/1600							
1100/1200 – 1600							
1100 – 1600							
1100 – 1600							

Tabla 6. Fases evolutivas. Periodizaciones del nivel de los Antepasados. Elaboración propia. Fuentes: Reichel-Dolmatoff, 1954; Wynn, 1973; Oyuela Caycedo, 1985, Sáenz Samper, 2010 y Giraldo 2010.

3.1.3.1. Los hombres-murciélagos del período Tairona

(...) Con frecuencia los orfebres del periodo Tairona representaron en metal a un personaje con un enorme tocado de plumas, con una visera de metal y una nariguera que le levantaba la nariz. El hombre-murciélagos se representó también en cerámica, pero nunca de la misma forma. (Museo del Oro, s.f.)

³⁵ Los autores que se tienen en cuenta son: Gerardo Reichel-Dolmatoff, Jack Thomas Wynn, Augusto Oyuela Caycedo, Juanita Sáenz Samper y Santiago Giraldo. Henning Bischof se menciona siguiendo referencias de los autores leídos, en especial, la tabla elaborada por Oyuela Caycedo (1985:10). Por su parte, las referencias de los resultados obtenidos por Carl Henrik Langebaek y Alejandro Dever Fonnegra son tomados de Giraldo (2010:285).

³⁶ Esta etapa intermedia denominada Buritaca es sugerida en tanto la especificidad de restos arqueológicos encontrados en algunas regiones de la Sierra Nevada (Cfr. Sáenz Samper, 2010 y Giraldo, 2010).

Representaciones en metal y cerámica nos hablan de la existencia de los hombres-murciélago, chamanes con gran poder religioso que guiaban a la comunidad desde la sabiduría ancestral. Para la transformación ritual, empleaban máscaras, pectorales, narigueras, viseras, adornos sublabiales, colgantes y otros adornos permitían la mutación, el acercamiento a la divinidad (Museo del Oro, s.f.).

Cabe aclarar que, a pesar de que el hombre-murciélago es la figura más representativa del período Tairona, ‘... son variadas las imágenes de personajes, masculinos y femeninos, transformados en animales no menos temibles; aves rapaces, felinos, cocodrilos y serpientes, conformaban una legión de poderosos chamanes poseedores de profundos conocimientos esotéricos...’ (Museo del Oro, s.f.)

Sin embargo, la imagen del hombre-murciélago es una isotopía dentro de la cosmovisión de las gentes del período Tairona: se lo puede encontrar en pectorales, colgantes, campanas, bastones y objetos diversos; en metal, hueso o cerámica y, sobre todo, en las tumbas de los chamanes y caciques como símbolo de poder y transformación.

En estas líneas estas mutaciones y seres que son entre animales y humanos (con lo que adquieren la sabiduría de dos mundos) son relevantes en tanto permiten relucir la relación con la naturaleza, heredada de nuestros Antepasados; la capacidad de nuestros líderes espirituales (actualmente los Mamo) para procurar el bienestar colectivo, entender los designios de las Madres ancestrales y los Padres ancestrales, conservar los saberes milenarios y respetar la Ley de Origen.

Entre muchos otros individuos de nuestra comunidad, al llegar los españoles se encontraron con los hombres-murciélagos quienes, por ser líderes espirituales, fueron de los primeros en morir y, con ellos, parte de nuestra memoria colectiva en lo que la historia llama la conquista.

3.2. La llegada de los españoles

(...) Parece que los españoles del siglo XVI conocieron la Sierra Nevada mejor que nosotros hoy día, ya que durante más de 75 años, de 1525 hasta los comienzos del siglo XVII, los conquistadores se disputaron cada palmo de tierra con los indígenas, entrando en los valles más aislados y en las poblaciones más remotas. (Reichel-Dolmatoff, 1954:147)

En 1501, un nuevo período cultural inicia: la llegada de los españoles a la que frecuentemente se conoce como ‘conquista’. El arribo de los europeos a América es un hecho que, por un lado, agrega nuevas categorías a los paradigmas de la Europa medieval que, pronta a la modernidad, tenía un prototipo de ser humano distante del ser indígena. Fue desde el rasero medieval-moderno que los españoles leyeron las tierras nuevas, pero ¿de qué manera se agregan nuevas categorías? Con la llegada de Colón y la saga de conquistadores el mundo dejó de ser plano para ratificar su redondez en la psique colectiva, por lo tanto, fue necesario replantear la cartografía global y delimitar las tierras recién encontradas, esto es, narrar el universo más allá del *non plus ultra* que marcaba el límite del mundo preconcebido. Así, cruzar esta frontera espacial obligó a concebir la espacialidad de otra manera, a reelaborar el mundo asombrándose y horrorizándose por la novedad. Como nos lo dice Rocha Vivas (2012):

(...) En su Diario de a bordo, el almirante Cristóbal Colón va contando la historia de cómo va colonizando las tierras que parecía no diferenciar de las anheladas Indias orientales. La colonización es en primera medida un renombramiento. Numerosos lugares son renombrados e infinidad de nombres nativos son repronunciados y castellanizados. (90)

Uno de los motivos de esa sensación ambivalente fueron la fauna y la flora locales que se tradujeron en bestiarios de seres casi fantásticos (más que todo desconocidos) que es la

aprehensión primera que de Tierra Firme relatan los cronistas de indias. Además, el ser humano, tal y como se lo conocía, cambió: ya no se trataba solamente del tipo caucásico, rubio o castaño, alto y barbado, sino de una nueva noción del ser que contrastaba con el anterior: de baja estatura, piel color chocolate o canela, sin vello en el rostro y, mucho más allá, de una nueva noción de la existencia: las costumbres y modos distaban mucho de igualar a las occidentales, de ahí que el primer intento por crear categorías para toda esta novedad fue el choque inicial entre culturas que devino en la devastación total: ‘... Las voces particulares y colectivas fueron silenciadas. La escritura fue usada como revolver. La Biblia fue utilizada fuera de contexto como código de leyes y llegó a ser aprovechada cual trono de autoridades religiosas que pretendían ser incuestionables...’ (Rocha Vivas, 2012:83)

A pesar de la necesidad de crear categorías mentales para narrar al ‘nuevo mundo’, los marcos referenciales europeos, no cambiaron: el ideal eurocentrista fue el rasero con el que midieron a los habitantes de la América Indígena, es decir, se establece el contraste entre el yo-europeo y el otro-indígena:

(...) En nombre de la modernidad se destruyeron estructuras enteras de conocimiento y sabiduría milenaria, así como avanzados modos de producción agrícola y formas de organización social comunitarias. Se puso en práctica una acción sistemática de destrucción de la memoria colectiva de los pueblos y civilizaciones americanas, de su imaginario histórico y de su propia percepción de pasado y futuro. Esta enorme capacidad destructiva significó también el propio exterminio de las poblaciones originarias, que a la llegada de los colonizadores europeos se estimaba en más de cien millones de habitantes y que en pocas décadas se vio reducida a casi la mitad. (Bruckmann, 2009)

No es de extrañar: la dinámica de los imperios exige imponer lengua, religión, estructura o figura de poder, apoderarse del territorio y transformarlo desde las lógicas propias, en fin,

resignificar los contextos y los sujetos para que se acoplen al discurso hegemónico de quien subyuga.

Tal y como lo mencioné previamente, al momento de la conquista los españoles dieron nombres arbitrarios a algunas comunidades, en el caso de los grupos asentados en la Sierra Nevada de Santa Marta y en las costas y valles que la rodean, a todos se les dio el nombre genérico de Tairona, aunque algunos de ellos sólo eran sus vecinos. A pesar de lo anterior, se debe tener en cuenta que los españoles con dificultad entendieron lo que encontraron al llegar, por ello sus lecturas deben ser tomadas con la precaución de quien sabe de las distancias culturales, lingüísticas, simbólicas, en fin, de la distancia total que existía entre las Comunidades Originarias y los que en aquel entonces eran recién llegados. Por ello,

(...) These distinctions mentioned in the 16th century historical documents should not be taken literally, for it has become increasingly evident that the Spanish were unable to determine the exact nature of socio-political ties within and among these societies, something that continues to baffle archaeologists and historians today. Despite political fragmentation, the Spanish for the most part seem to have found few significant (at least for them) social differences between the various groups living on the northern and western sides of the Sierra Nevada. Despite the evident ethnic and linguistic diversity, according to Bischof (1983, 1971) and 16th century sources (Indiferente General 1528 in Langebaek 2007:44) a language called *atanque* was spoken by a majority of the indigenous population. Whether it was a *lingua franca* in use between the distinct ethnic groups in the surrounding area and these polities, or the most widespread language is still debated. (Giraldo, 2010:58 - 59)³⁷.

³⁷ ‘... Estas distinciones mencionadas en los documentos históricos del siglo XVI no deben tomarse literalmente, ya que se ha hecho cada vez más evidente que los españoles no pudieron determinar la naturaleza exacta de los lazos socio-políticos dentro y entre estas sociedades, cuestión que sigue desconcertando a los arqueólogos e historiadores. A pesar de la fragmentación política, los españoles en su mayoría, parecen haber encontrado pocas diferencias sociales significativas (al menos para ellos) entre los diversos grupos que vivían en el norte y el oeste de la Sierra Nevada. A pesar de la evidente diversidad étnica y lingüística, según Bischof (1983, 1971) y fuentes del siglo XVI (Indiferente General 1528 en Langebaek 2007: 44) Una lengua llamada *atanque* era hablada por la mayoría de la población indígena. Si era una *lingua franca* usada entre los distintos grupos étnicos en los alrededores y estas comunidades, o si era el idioma más extendido en la zona, aún es tema de debate...’ (Giraldo, 2010:58 - 59) (La traducción es mía).

Además, si bien antes del período de la conquista los indígenas vivían en coherencia con sus maneras de ser, pensar y existir, no se trataba de un locus amoenus: aunque en muchos casos las relaciones entre Comunidades Aborígenes eran armónicas, en tanto las actividades comerciales que las unían, existían guerras que mellaron a otras culturas, algunas quizá desaparecieron antes del arribo europeo, dejando sólo rastros de los que la arqueología no puede obtener respuestas. Sucede así con los Tairona: hay preguntas a los que los restos materiales no dan respuesta, ante las que los cronistas guardan silencio porque no entendieron los modos de ese ‘nuevo’ mundo.

En el caso particular de nuestros Antepasados, los españoles se asombraron al encontrar la estructura física y social descrita arriba y al notar su fortaleza guerrera: durante casi cien años los enfrentaron hasta que, finalmente, lograron vencerlos. Uno de los factores que favoreció a los conquistadores y los hizo ganar fueron las luchas internas entre los Tairona y sus vecinos, las enfermedades que los europeos trajeron y para las que los cuerpos de las gentes de los Pueblos Originarios no estaban preparados y las armas y armaduras occidentales, luchas en diferentes niveles que tuvieron por escenario al s. XVI.

Nuestros Antepasados, vencidos, se replegaron hacia la Sierra, lo que implicó una ruptura fundamental con el territorio y en las maneras de relacionarse de los Pueblos Originarios, esto en lo que tiene que ver con el tema de intercambios comerciales, de piedras y de conocimiento, quedando sólo algunas de esas maneras para los que alcanzaron a refugiarse porque, redondo al decirlo, no todos lograron hacerlo (Arlant & Guerra, 2016). Los Kankuamo alcanzamos a llegar al territorio propio, ahí, donde estamos ahora:

yo creo que a nosotros nos tocó la de malas de estar en el territorio más árido de la Sierra, porque tú ves todos los territorios diferentes, ahí todos son unos territorios con mucha montañas, mucha productividad, pero a nosotros nos tocó un territorio muy árido, nos tocó ahí, hasta allá nos arrinconaron y hoy estamos en eso, en el hasta dónde es el territorio ancestral Kankuamo, pero primero lo que te decía, dónde le salió el sol

al Kankuamo, los Kogi si saben dónde les salió el sol; los Wiwa también saben dónde les salió el sol. (Arlant & Guerra, 2016).

Esa pregunta aún nos la hacemos para evocar el legado antiguo y olvidado de quienes llegaron huyendo hace más de cuatrocientos años. Pero de ello me ocuparé cuando hable del Kankuamo de hoy (Cfr. 3.6. *Mirando nuestros pies: cómo nos llega el presente*).

3.3. El continuum histórico Tairona – Kogi

Si bien aquí supongo un vínculo entre los Tairona y nosotros los Kankuamo, de ahí que entienda que aquellos conforman el nivel ancestral o segundo nivel, existe otra manera de leer la historia en lo que alude a la relación entre los cuatro pueblos de la Sierra y los Tairona, manera que tiene en el fondo varios elementos: la suposición de la extinción de los Tairona en el s. XVII; el reconocimiento de la politización del discurso que construye a las Comunidades Indígenas como pueblos ab-origen; el saber de cierto que las periodizaciones que intentan dar cuenta de lo sucedido hace 1800 años con los Pueblos Originarios son borrosas; finalmente, que el tiempo y la naturaleza han ocultado mucho sobre los indígenas y sus manifestaciones, especialmente en zonas con clima tan selvático y diverso³⁸ como lo es la Sierra Nevada de Santa Marta. Así, Santiago Giraldo ha llamado *continuum Tairona – Kogi* (Cfr. Giraldo, 2010) a esta representación que entiende a los Tairona como origen común de los pueblos serranos, señalando que

(...) For social anthropologists currently working in the Sierra Nevada, it is quite clear that this continuum is an especially interesting and problematic anthropological construction that must be explored, because the indigenous groups have clearly never been *outside of history*³⁹. (Giraldo, 2010:70).

³⁸ Los climas de la Sierra Nevada de Santa Marta son variados, van desde el de selva húmeda ecuatorial, la selva subandina y la selva andina, hasta llegar a los páramo, superpáramo y piso de nieve.

³⁹ ‘... Para los antropólogos sociales que actualmente trabajan en la Sierra Nevada, está bastante claro que este continuum es una construcción antropológica especialmente interesante y problemática que debe ser explorada, porque los grupos indígenas claramente nunca han estado *por fuera* de la historia...’. (Giraldo, 2010:70).

Cabe señalar que al referirme al nivel de los Antepasados dentro de estas líneas no supongo que estén por fuera de la historia, dicho lo cual, sigo con Santiago Giraldo (2010) quien agrega que la percepción general se fundamenta en lo que él llama ‘ranura salvaje’⁴⁰:

(...) For this project to work however, a particular “Savage slot” had to be created, one where Tairona-Kogi environmental awareness and preservation had been in existence since time immemorial. Thus, three centuries of history and profound social and cultural changes, had to be underplayed, subtly erased, and silenced. The landscape, as it were, was to be emptied out and wiped clean of all extraneous influence. The Sierra Nevada thus became “pristine nature” guarded by ecological indians who, being the descendants of the Tairona, had always lived in balance with nature, for all purposes unchanged since the 15th century...⁴¹. (Giraldo, 2010:72).

En conversación reciente, al plantearle mi postura sobre el segundo nivel, (que no es arbitraria sino fundamentada en los antropólogos y arqueólogos que, como Gerardo Reichel – Dolmatoff, Alicia Dussán de Reichel y Augusto Oyuela Caycedo, han estudiado a las Comunidades Indígenas en Colombia) amplió su posición con respecto al ‘continuum Tairona – Kogi’:

El punto de los ‘Tairona’ es complicado por diversos factores, dentro de los cuales está la creación por parte de los grupos indígenas actuales de esos vínculos con el pasado debido a razones que van desde la praxis política hasta lo religioso e identitario.

(...) es claro que en los últimos 500 años ha habido muchísimos cambios en las sociedades indígenas debido a los procesos históricos sufridos bajo el estado colonial y

⁴⁰ Para aclarar la noción antropológica de ‘ranura salvaje’, remitirse a Michel-Rolf Trouillot, *Anthropology and savage slot: The poetics and politics of the otherness*, 2004.

⁴¹ ‘... Sin embargo, para que este proyecto funcionara, debía crearse una "ranura salvaje" particular, una donde la consciencia y preservación ambiental de los Tairona-Kogi existiría desde tiempos inmemoriales. Así, tres siglos de historia y profundos cambios sociales y culturales, han sido subestimados, sutilmente borrados y silenciados. Por decirlo de alguna manera, el paisaje debía ser vaciado y limpiado de toda influencia extraña. La Sierra Nevada se convirtió así en "naturaleza prístina" custodiada por indígenas ecológicos que, siendo los descendientes de los Tairona, siempre han vivido en equilibrio con la naturaleza, para todos los efectos sin cambios desde el siglo 15...’ (Giraldo, 2010:72)

posteriormente la independencia y república, y considerarlas como unidades estáticas es muy problemático, además de entrar en una ahistoricidad terrible.

El que yo argumente que los indígenas actuales no sean 'Tairona' no significa para nada que no se guarde algún tipo de relación con el pasado, sino que es más complicado que simplemente decir que se desciende directamente o no de ellos, o que son los 'ancestros' de manera genérica.

Y es complicado porque el mismo término 'Tairona' es impreciso y no describe una entidad sociopolítica que realmente 'existiera' en el pasado de manera monolítica y homogénea (es como decir los 'celtas' o los 'visigodos'), simplemente lo usamos porque es conveniente para referirnos a unidades sociopolíticas con características similares que hasta donde nos da la evidencia desaparecieron como unidades sociopolíticas a finales del siglo XVI.

En el caso de los 'Tairona' en realidad no sabemos cómo se llamaban a sí mismos ni cómo se diferenciaban entre sí, ni cómo se decidía quién pertenecía o no a un grupo, por lo que tratar de trazar líneas de descendencia obligaba a hacer preguntas que son prácticamente imposibles de contestar si además incluyes los movimientos poblacionales del siglo XVII y la recomposición social de quienes sobrevivieron en nuevas unidades políticas y sociales. Esto es simplemente lo que alcanzamos a inferir hasta el siglo XVI, porque de ahí para atrás y por lo menos hasta el siglo II d.C. la cosa se complica aún más.

¿La evidencia documental del siglo XVI qué nos dice? Que además de estos grupos que mal llamamos 'Tairona' había muchos más viviendo a sus alrededores y que en todo el Valle de Upar mandaba el cacique de Upar, que no era Tairona, y que mencionan grupos como los Chimila, Guanebucán, Arhuacos y Kankuamo que por lo menos para la época no hacían parte de esas unidades políticas Tairona y se diferenciaban claramente entre sí. Eso no significa que no tuvieran relación con ellos sino que hasta donde sabemos se consideraban a sí mismos como algo distinto y eso era evidente para los españoles. Que esto haya cambiado desde el siglo XVII hasta el siglo XXI es pues objeto de estudio y es algo que estamos tratando de entender con varios académicos hoy en día, ¿cómo y por qué cambia esa concepción y percepción del pasado?, ¿de qué manera se crean estos vínculos con el pasado y que estatus tienen esos 'ancestros', si es que lo son? Además, por qué habiéndole hecho esta pregunta a varios Mamo Kogui, Arhuacos y Wiwa, y a indígenas que no tienen conocimiento especializado sobre el pasado, la respuesta ha variado sustancialmente. Esto implica considerar esa relación con el pasado, algo que

tú estás tratando de entender a través de esas narraciones orales, como algo dinámico, dúctil y cambiante. Es decir, dependiendo del momento histórico, distintas sociedades perciben y conciben ese pasado de distintas maneras y lo narran de distintas formas. Así pues, en gran parte mi argumento es a favor de ver estos cambios en las sociedades indígenas como algo normal, parte del proceso dinámico y creativo de sociedades indígenas como algo normal, parte del proceso dinámico y creativo de sociedades que, como todas las demás, constantemente se están reinventando a sí mismas en mayor o menor grado. (Giraldo & Guerra, 2016).

A favor de esta postura, alguien que ha acompañado este camino de piedra y sol: Gilberto Arlant, a pesar de lo cual, lo entiende desde un ángulo diferente: la herencia genética, la herencia desde la relación con el territorio y la herencia onírica (el legado de los Ancestros, los Antepasados y la Ascendencia a través de los sueños), porque ‘en sueños te permite heredar esas cosas’:

(...) Yo siempre he dicho que no hay relación alguna soy partidario de que los Tairona fueron extinguidos por completo (...). Yo que conozco un poco la sierra no he encontrado nada parecido a las Terrazas de Ciudad perdida y como yo creo en la herencia genética y la herencia desde la relación con el territorio creo que no hay ninguna relación. Los expertos dicen que nosotros descendemos de los Tairona Pero eso es que te digo si no hay una relación que define las construcciones por lo menos en teoría creería que si hay algo de relación es un poco lejana. Tomás Darío Gutiérrez habla de una tribu que habitó en la parte baja pero no la describe como tal Y esos tenían una orfebrería mucho más avanzada que los demás pueblos de la Sierra, puede ser que esa sí era la descendencia de los Tairona porque hay en el barro y el oro muchas cosas muy parecidas a las que hacían los Tairona en esa Región del Caribe. (Arlant & Guerra, 2016).

Con la intención de mostrar las múltiples lecturas que sobre el fenómeno se dan, les recuerdo que el fundamento de ese continuum, según Reichel-Dolmatoff⁴² y otros, son varios

⁴² Ejemplo de la afirmación de existencia del continuum Tairona – Kogi, esta afirmación de Reichel – Dolmatoff (1954) ‘... el estudio de la cultura de una de las tribus sobrevivientes actualmente en la Sierra Nevada, abrieron una serie de perspectivas nuevas para nuestro estudio, ya que a través de ello pudimos concatenar el pasado con el presente,

puntos: la cosmovisión Kogi que narra la llegada de sus Antepasados hace 54 generaciones desde una región toda llena de volcanes; el haber encontrado similitudes en las maneras de ritualizar de ambas comunidades, debido a lo cual podemos entender algunos hallazgos arqueológicos de los Tairona por las maneras actuales de los Kogi; finalmente, la historia misma que, aunque ofrece respuestas borrosas a este respecto, tampoco niega la herencia o relación cercana entre las personas de los período Nahuange y Tairona y los cuatro pueblos de la Sierra. Dicho lo cual, sé que aún existe un velo que nos aleja del entendimiento total de los Pueblos Originarios y sus modos. Mientras tanto, nos acercamos a ellos a tientas, leyendo lo que, a pesar del tiempo, se ha salvado.

3.4. La imposición de lo foráneo, la lucha latente por conservar lo propio

Refiriéndose a Atánquez, Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel – Dolmatoff (2012) señalan que los cronistas no mencionan al pueblo durante el siglo XVI, en contraste, la tradición aborígen no lo desconoce. La primera mención de los cronistas es de 1690, por cuenta de Fray Francisco Romero quien recibió el encargo de destruir los santuarios ‘aruacos’ (Morales Thomas, 2011), considerados templos de idolatrías. Y cumplió con su cometido: durante su estadía, el Fraile, acompañado por un capitán y algunos soldados: ‘... quemó y destruyó diez grandes casas de ceremonias y los ídolos de madera que allí se encontraban, además de bautizar a un gran número de indígenas...’ (Dussán, A & Reichel – Dolmatoff, G., 2012:44), todo lo cual sucedió sin oposición por parte de los indígenas.

En 1727, según nos cuenta Patrick Morales (2011), el padre Silvestre de la Bata, en su recorrido de 12 días a pie de San Pedro de la Ramada a Valledupar, encontró a muchos indígenas

la arqueología con la cultura aborígen del siglo XVI, y estos dos aspectos con la cultura actual indígena de la Sierra Nevada...’ (151)

evangelizados pero fugitivos y que, según decía, habían recuperado su condición de ‘gentiles’, lo que lleva a pensar a Morales en que ‘... Probablemente muchos de estos indígenas eran descendientes de aquellos «rebeldes» que se refugiaron en la Sierra tras la derrota militar de 1599...’ (Morales Thomas, 2011:55). En aquel recorrido, la Bata pasaría por un pueblo llamado ‘San Isidro de los Tanques’.

Continúan Dussán y Reichel-Dolmatoff (2012) con este recorrido por el tiempo de la colonia. La siguiente mención se daría en 1787, momento en que la actividad misionera aumenta, a pesar de lo cual, Los asentamientos dispersos de los indígenas, hacían imposible el dominio total de los mismos, de ahí que la intención fuera agruparlos en aldeas permanentes, entre ellas, Atánquez.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, Atánquez se convierte en parroquia,

(...) Las numerosas tradiciones y leyendas locales que han sido conservadas por los habitantes parecen corroborar esto. De acuerdo con estas tradiciones, existía desde tiempos inmemoriales un pequeño caserío sobre el terreno ocupado por la aldea. Este caserío creció considerablemente a finales del siglo XVIII, cuando por órdenes de las autoridades españolas, todos los indígenas que vivieran en los alrededores debían establecerse en un asentamiento permanente. El ‘gobernador’ o cacique de la aldea era en ese entonces un viejo chamán indígena que ejercía un reinado de terror sobre sus súbditos, destruyendo sus campos con su magia y causando un período de hambruna. Por fin, según la leyenda, los indígenas se rebelaron y lo mataron, liberándose así de este tirano. En la aldea permanecieron cinco chamanes indígenas y en virtud de su liderazgo la aldea floreció durante varios años, sin mantener ningún contacto con los asentamientos españoles de las tierras bajas. (Dussán de Reichel y Reichel – Dolmatoff, 2012:44).

Según lo refieren Dussán y Reichel-Dolmatoff, a este momento de la historia se lo llamó ‘la hora de los moros’ o ‘el tiempo de la morisca’ debido a que los indígenas no bautizados eran nombrados ‘moros’ y que estos decidían huir a la montaña (Dussán de Reichel y Reichel –

Dolmatoff, 2012). Esta fuga desesperada para evitar el sacramento con el que se consagraban a la religión de los invasores, se convierte en la metáfora perfecta del estado de cosas en la colonia, en donde los indígenas pugnaban por conservar sus creencias con medidas desesperadas:

(...) Muchas tradiciones locales están conectadas con los eventos de ese período en la historia de la aldea. Se acostumbraba enterrar a los muertos dentro de la iglesia, un hecho que molestaba enormemente a los chamanes indígenas locales que siempre insistieron en la determinación del lugar de su entierro por medio de la adivinación. Uno de los chamanes de la época, sabiendo que la iglesia católica se negaba a enterrar en suelo sagrado a aquellos que se suicidaban, pidió a sus parientes atar una cuerda alrededor de su cuello al momento de su muerte, para pretender que él mismo se había ahorcado. Otro chamán huyó y se suicidó cuando iba a ser bautizado, y otro murió en el instante en el que el misionero le puso la sal en los labios en el rito bautismal. Hay muchos cuentos de este tipo en la aldea, y con orgullo teñido con ansiedad cuentan la obstinada resistencia con la que los chamanes indígenas y muchos de sus seguidores se negaron a aceptar el cristianismo. En muchos casos todavía se conocen los nombres, y se dice que son los ancestros de las familias que aún viven en la aldea. (Dussán de Reichel y Reichel – Dolmatoff, 2012:45)

1803, se realiza un censo español de los indígenas de la zona, censo en el que aparece, nuevamente, ‘San Isidro de los Atánquez’. Es poca la información que se tiene sobre los sucesos del siglo XIX en el pueblo. Según Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel – Dolmatoff (2012), fue poca la participación de sus habitantes en la guerra de independencia aunque sí sintieron los efectos de las guerras civiles porque, debido a ellas, se dio la primera migración: personas del interior huyendo de la guerra, algunos de los cuales, se quedaron a vivir allí para siempre.

3.5.El siglo XX

(...) la versión de ellos es que yo colaboraba para la guerrilla. Cuando a ellos los llamaron a versión libre ellos dicen ‘no, él colaboraba con la guerrilla’. La pregunta es

‘¿por qué el intento de asesinato al señor Gilberto Arlant?’ ‘porque él era colaborador de la guerrilla’, en otra versión otro dice ‘porque él era paramilitar’. (Arlant & Guerra, 2016).

El siglo XX en el Resguardo es la sumatoria de fenómenos que mellaron, cultural y físicamente, a los Kankuamo. Culturalmente, la llegada de forasteros (del interior del país, de las ciudades caribeñas como San Juan del Cesar o Valledupar, de los palenques) impactó negativamente en el reconocimiento de lo indígena pues algunos de los recién llegados, sobre todo los que venían de ciudades como San Juan del Cesar, tenían todo el legado del discriminador español. Con su arribo, la estratificación en Atánquez se marcó mucho más, identificándose dos grupos: los placeros y los lomereros:

en Atánquez la división entre civilizados e indios se expresa en una delimitación espacial del pueblo; en la plaza y sus alrededores viven aquellos habitantes asociados con una cultura criolla campesina, asociada difusamente con los valores civilizados; en la loma conviven las poblaciones indígenas relacionadas con la tradición aborígen de la Sierra. (Morales Thomas, 2011:86).

Lo anterior se convertiría en la naturalización de lo indígena como algo vergonzante que devino en la pérdida de costumbres, de la alimentación propia, del vestido, de los pocos vestigios de la lengua que para entonces se conservaban, en fin, en desacreditar todo lo relacionado con lo aborígen.

Luego fueron las oleadas de violencias que se traducen en la devastación total: asesinatos, desplazamientos y desapariciones forzadas, en fin, todo lo que las guerras traen consigo. En los 80, época de la bonanza marimbera, fue también el tiempo en el que llegaron las guerrillas (FARC y ELN) al resguardo para convertirse en temor de muchos y justicia para otros:

(...) como no había presencia del gobierno, entonces, aparece a la guerrilla y empieza a hacer justicia matando a los ladrones, a la gente que robaba mulas, lo que se robara, eso

hacían justicia. Y entre eso apareció la gente que acusaba con la guerrilla a mucha gente que no le caía bien, eso generó muchas cosas, alguien decía ‘fulano no me cayó...’ Y lo acusaban, ‘ese tipo está robando...’ y la guerrilla con base en eso empezó también a hacer justicia. Pero eso, por qué pasaba eso, eso lo justificamos, fuimos muy tolerantes con eso. Uno ‘a fulano lo mató la guerrilla por ladrón’ ‘bien hecho’, decía la gente, y justificaban esas muertes diciendo que eran ‘sí está bien, bien hecho, lo mataron por ladrón’. (Arlant & Guerra, 2016).

Si bien las guerrillas impactaron negativamente en el Resguardo, las personas tienen recuerdos que ponen de manifiesto una ambivalencia emocional: por un lado, fue la llegada de una justicia en la que no se podía confiar completamente porque, como le sucedió al señor Juan Alvarado, también podían desterrarte:

No volví más, no he vuelto por allá. Ahí si ya me quedé acá, ahí si no volví más pa’llá. Yo no voy a esperá más esto. Cuando me venía de allá hubo unos que me dijeron que a los 8 días tenía que estar allá. Ya voy pa 20 años. No he necesito na de Atánquez, necesito porque es mi pueblo, pero... yo voy visito a mis hermanos pero a las 3 de la tarde ya me quiero vení. (Alvarado & Guerra, 2016).

Por el otro, por ellos había orden en el pueblo pero, sobre todo, por ellos no doblaban las campanas... en la década de los 90 los paramilitares se arman para asolar a la región y, especialmente, al Resguardo. Ese fue el tiempo de los asesinatos selectivos en la vía... los días se siguieron andando y los homicidios se sumaban en su interior, el temor se hizo ley...

hasta que hicieron la primera incursión en Atánquez en 1996, los paramilitares y mataron 4 personas ese día, en la plaza, los ejecutaron. Ese día mataron a dos y otros dos lo mataron afuera. Sí ahí mataban la gente en frente de to el mundo, varias personas las mataron en la plaza en frente de to el mundo. Fueron dos en frente de to el mundo y después dos... ahí saliendo, en Chikuinya. Luego eso hizo poner en alerta a todo el pueblo e hicieron un pare pero seguían matando en la vía. Hasta que volvieron otra vez las incursiones en el 2000...

De los tiempos de los Antepasados llegaba un legado a Atánquez: sonar el cuerno o el tambor para convocar al pueblo, informar, pedir ayuda para cargar a un enfermo, hacer trabajos comunales y alertar; las campanas, poco a poco, fueron reemplazando a las otras herramientas pero cumplían igual función. Al darse la asolada de los paramilitares en el pueblo, el aviso de su llegada era el redoble de campanas. Aunque no todas las veces alcanzaban a alertar y los días seguían pasando y en sus entrañas, los muertos, desplazados, desaparecidos, retenidos y violentados seguían sumándose porque las personas quedaron en medio de un fuego cruzado invisible que les traía consecuencias físicas y materiales constantes:

¿quién no podía colaborarle a la guerrilla, quién? Y ¿quién no bebía con ellos? Ellos bebían con todo el mundo. Y ellos llegaban a una parranda, ‘no voy a acabarla porque llegaron los guerrilleros’, tú no podías acabar una parranda. Y ellos tenían músicos entonces llegaban con guitarras o si había parranda entonces llegaban tocando o cogían la guitarra, tú tenías... tú no podías salir ‘a este...’ lo primero que te tildaban era que eras del otro bando. (Arlant & Guerra, 2016).

El proceso de reetnización, que tomó fuerza en los 80, adquiría forma en los 90. Algunos de sus líderes, murieron; otros, tuvieron que salir del territorio; otros más, perdieron a sus seres cercanos o fueron retenidos y torturados. En *Hoja de cruz. Memoria histórica de los impactos del conflicto armado en el Pueblo Indígena Kankuamo 1985 – 2008* (2008), se enlistan 452 personas violentadas por los diferentes actores armados, léase, guerrillas, paramilitares, organizaciones estatales y bandas criminales (OIK). El recorrido de Valledupar al Resguardo era el camino de la muerte: nunca se tenía certeza de si se llegaría a destino, era la zozobra, la calma de otros tiempos había quedado atrás.

En medio de toda esta violencia, el elemento indígena latía en el fondo: dicen que mucha gente pasaba tranquila al lado de los armados y seguían como si nada, ‘... Sería que no los veían, alguna vaina pasaba. Me contaba un señor, ‘yo pasé ahí y vi onde llevaban a toa la gente y a mí no

me dijeron na. Yo seguí de largo y a mí no me dijeron na’.’ (Arlant & Guerra, 2016). Lo anterior es ejemplo de la doble articulación de sentidos, el mestizo y el indígena, que subyace a lo que somos y nos muestra maneras diferentes de entender los sucedidos. Es desde esa doble articulación que el Chiche interpreta el etnocidio Kankuamo, al hablarme del cierre de ciclos que se nos impone como mandato de Ley de Origen (Cfr. 4.1.1. *La ley Se y la Ley de Origen*), relato con el que concluyo esta historia de dolor que ocupó tres décadas de nuestra historia reciente:

El hecho de perder esa relación con la tierra, por el estatus para que mañana la Madre nos cobrara todo lo que nosotros hemos dejado de hacer y lo que nos negaron hacer. Y eso nos llevó a que la Madre hoy nos cobrara. Eso fue la violencia. Donde había menos relación con el territorio fue donde hubo más muertos. Atánquez, más bóvedas, La Mina, más bóvedas, Río Seco, más bóveda, y así sucesivamente. En esos pueblos donde hubo más bóveda fue donde hubo más muerto y todo eso que dejamos de hacer nos lo fueron cobrando. A unos por lo menos nos dieron aviso, ‘vamos a avisarle pa que aprenda -la Madre te mande un aviso- vamos a hacerlo salir de aquí, vamos a herirlo, vamos a hacelo corré’ y ya. Entonces eso es lo que pasa ‘vamos a hacerlo salir, vamos a herirlo pa que aprenda -y así pasa- porque no está cumpliendo’, a otro, ‘este no escuchó, no cumplió, vamos a mandarlo pa otro lao pa que cumpla el papel que tiene que cumplir así sea pasando trabajo pero que haga lo que tiene que hacer’. Es otra oportunidad que te da la madre de seguir. [en su caso] a mí me amenazaron con el revólver, me hicieron seis tiros, de los cuales na más me llegaron dos, y ya. Este es un balazo [la cara y la oreja] el otro me pasó la pierna. Fue un muchacho de allá que lo vi crecer, de Atánquez, que estaba de paraco. Andaban buscando a un tal Gilberto Arlant y nunca lo encontraron hasta el día que lo encontraron, pero duraron mucho tiempo buscándolo porque Gilberto Arlant no existía para nadie, era el Chiche era andaba por ahí (...). Pero eso se da por eso, porque no se hizo lo que se debía hacer, eso no los cobraron. Nos fueron cobrando todo. Y donde mataron más personas fue a las familias esas que de una u otra forma dejaron de hacer muchas cosas, que terminaron en el evangelio y no cerraron los ciclos, eso que no hicieron, que dejaron de hacer, terminaron cobrándoselo después, y la mayoría fue esa gente que terminó en el evangelio, que dejó de hacer muchas cosas que hacían.

3.6. Mirando nuestros pies: cómo nos llega el presente

(...) Y allí hay muchas cosas que se terminan perdiendo no sólo porque, por la colonización y por muchas cosas, después llegaron otros momentos en que nosotros nos creamos el ego de querer ser más que otra persona por los apellidos españoles, pero para llegar allá es más por haber perdido la relación con la tierra, el hecho de haber perdido la relación con la tierra nos lleva a soñar con cosas que no son de nosotros, con muchas cosas que no son las de nosotros, pero eso pasa por haber perdido la relación con la tierra. (Arlant & Guerra, 2016).

¿Cómo nos llega el presente? Parece que el Kankuamo de ayer, el Kankuamo de piedra y sol que hace pagamento, se perdió o, tal vez, sólo está escondido. Nuestra historia reciente nos llevó a avergonzarnos de lo que éramos y, paradójicamente, en el momento en que lo retomábamos, comenzaron las violencias a amedrentarnos. Sentimos un dolor colectivo que siempre estará ahí y al que jamás debemos olvidar.

Pero existen otros elementos que debemos considerar. El primero de ellos, las dinámicas politizadas que determinan las decisiones que se toman al interior del Resguardo, mediadas por intereses individuales y la lógica de los ‘proyectos’ que impide ver lo realmente importante para la recuperación de nuestro saber ancestral sin olvidarnos de lo que somos actualmente.

El segundo, con respecto a las dinámicas que internamente se gestan en el territorio y que dividen a los Kankuamo en dos grupos: los resistentes, que son aquellos que se quedaron a pesar de la guerra y sus consecuencias; y los desplazados, quienes salieron del territorio porque fueron forzados a hacerlo (para evitar la violencia o bajo amenazas), de cualquier forma, ambos grupos sufrieron las consecuencias de las violencias y sus rezagos, que se proyectan en el presente.

El tercero, una noción creada por Gilberto Arlant que aquí me permito desarrollar: la orfandad territorial y cultural, entendida como el estado de desconocimiento de lo propio de la

nueva generación de Kankuamo nacidos en espacios diferentes al Resguardo. De ahí que resulte urgente atender a este grupo de niñas y niños y jóvenes en quienes se da una ruptura fundamental con lo ancestral, es decir, hay un quiebre en la transmisión oral, la relación con las Autoridades Tradicionales (Mamos y Mayores), la aprehensión del espacio, la relación con la tierra en las diferentes etapas de la vida y las tradiciones propias, en las prácticas y saberes que constituyen nuestra identidad como indígenas serranos, como Kankuamo. Son dos los fenómenos principales que devienen de la orfandad territorial y cultural: la pérdida del vínculo con nuestra visión de mundo, costumbres y modos, esto debido al desconocimiento. Y, algo a lo que hay que prestar particular atención: la pérdida de la línea intergeneracional que transmite los saberes tradicionales de las madres y los padres a las hijas y los hijos quienes, por su parte, harán otro tanto con su descendencia, pero esto difícilmente resultará de este modo si esta nueva generación desconoce lo esencial propio del ser Kankuamo, representando un riesgo para nuestra pervivencia.

Finalmente, una caracterización propia de los Kankuamo desde las tres generaciones que han habitado el siglo XX y lo que va del XXI y lo más importante, sus maneras de relacionarse: el Kankuamo ascendente, los Mayores que, la más de las veces, tienen una historia de discriminación en su haber, tal vez sintieron vergüenza de lo indígena en alguna ocasión pero que conservaron el saber ancestral y la memoria de las vivencias colectivas. El Kankuamo intermedio, aquel que heredó la vergüenza de ser indígena, que creció escuchando la tradición pero velada y que ahora se enfrenta a la dialógica entre el ser y el no ser kankuamo por los procesos de reivindicación de lo propio y las dificultades de acceso por la mediación de lo político. Finalmente, el Kankuamo descendente, el de las generaciones más recientes que, estando fuera del territorio, se ve abocado a la orfandad territorial y cultural y, estando en el territorio, está sesgado por lo que llega de afuera, las dificultades económicas y el reaprender lo propio. Entre estos tres Kankuamo la relación es

distante porque se ha perdido el respeto a los Mayores; la transmisión de saberes no es fluida o no existe el interés por aprender sentados en frente del fuego en las largas noches de la Sierra Nevada de Santa Marta, en donde el saber cuesta trasnochos, pero parece que eso también lo olvidamos.



Figura 9. División regional en la Sierra Nevada y sus alrededores. Pueblos Originarios y sus asentamientos

Capítulo 4. Los Kankuamo y la espiritualidad

(...) Yo creería que eso de dónde nos salió el sol y dónde está nuestro ombligo, nuestra placenta sembrada tenemos que intentar hacerlo nosotros. Ya los Kogi nos dijeron que podíamos buscarlo, ya han entregado muchos indicios de en dónde está... Gilberto Arlant, 2016.

En medio de la dialógica Kankuamo de ayer – Kankuamo de hoy, llegamos al presente sesgados por el olvido y el ánimo de recuperación de lo propio, teniendo que enfrentar los intereses particulares que dejan de lado a las dinámicas colectivas y que nos alejan de nuestra espiritualidad, fin último de este capítulo y aquello que subyace al objetivo general de este proyecto escritural. Los elementos que la componen son variados: la Ley Se y la Ley de Origen; la figura de los Mamo, las Saga y nuestros Mayores; la dualidad femenino – masculino y los roles que a cada uno corresponden; el entendimiento de la totalidad de la existencia como gran espiral en donde todo está interconectado y se afecta positiva o negativamente; los ciclos vitales; la adivinación, entendida en un sentido poco tradicional; los sueños como espacios con múltiples funciones; la fiesta de Corpus Christi lugar de encuentro de lo indígena, lo europeo y lo afro, en fin, un amplio espectro de creencias con las que se pretende retomar el *Ser Kankuamo*.

Aunque este sea un lugar de mención de las mismas, algunas de las prácticas se han perdido o son realizadas por pocos; son muchas las que se hacen a medias o sin tener en cuenta la dupla femenino – masculino o los tiempos y modos indicados para ellas, en fin, es un proceso duro aquel de retomar tradiciones y costumbres que a pesar de ser tan propias resultan ajenas a empeño de historia y distancia que las extraña. Debido a lo anterior, el saber que aquí se presenta resulta incompleto, también porque, como lo he dicho antes, se trata de instancias secretas a las que tuve el privilegio de acceder parcialmente gracias a quien ustedes, tanto como yo, considerarán amigo en este momento del tejido: Gilberto Arlant Ariza, el Chiche.

Sé que me faltan muchos fogones en donde el fuego inicie el ritual con la chispa que habita a la palabra dulce, que son muchos los relatos que debo escuchar para entender un poco más mi *Ser Indígena*, que son muchas las ceremonias a las que debo asistir, pagamentos que debo realizar, Leyes que debo entender y practicar; y que todo esto está envuelto en la paciencia inherente a lo Ancestral, en donde el tiempo se mide con lunas y la luna nunca tiene afán. Así, ahora enciendo una fogata con palabras para que este sea un ritual de fuego de reconocimiento de lo Kankuamo y, a través de nosotros y debido a la hermandad, de algunos retazos de los pueblos hermanos a quienes muestro mi respeto con la circularidad de mi tejido que sigue andando para buscar y reivindicar las raíces que compartimos.

4.1. Principios rectores

4.1.1. La ley Se y la Ley de Origen

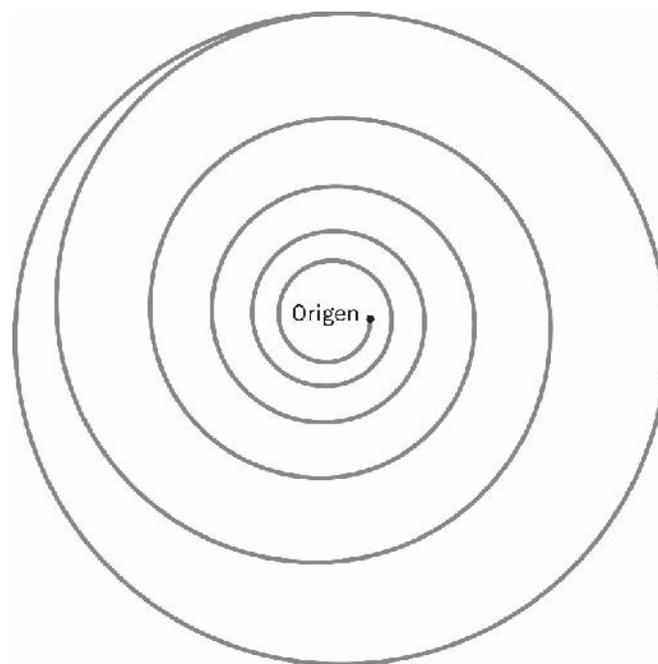
(...) la primera imagen es el inicio, cómo es el origen de la tierra como tal y eso obedece a la vida circular. Gilberto Arlant, 2016.

(...) Entonces todo era oscuro y todo empezó como el caracol y el caracol fue el primer animal del mundo, y empezó a crecer. Gilberto Arlant, 2016.

Aunque los Kankuamo no sepamos dónde nos salió el sol por primera vez, sí sabemos que hubo un antes del amanecer en donde todo existía en pensamiento, en donde la Madre daba forma a la existencia y sus primogénitos y primogénitas, las Madres y los Padres Ancestrales, le daban forma a la espiral del mundo. En ese primer nivel algo maravilloso sucedía

(...) El círculo se complementa con el origen. El origen va andando en forma de caracol, así se forma la tierra. Después viene la creación de los seres humanos: hombre y mujer bajo el principio de la igualdad. La dirección y la construcción. (Arlant & Guerra, 2016).

Pero la labor de dar forma a la humanidad se completaría cuando el alba primera, esa que es olvido en nosotros, llegara. Ahora estamos en los tiempos antes del amanecer, momento en el que la Ley Se, principio supremo del éxtasis de crear todo en pensamiento, es energía que mueve a la Madre para que siembre a cada pueblo, para que nos dé un orden, esto sucedía cuando todo era nada y empezó a formarse la tierra como el caracol.



La vida circular

Figura 10. La vida circular, la espiral. Elaboración propia. Fuente: Gilberto Arlant.

La Ley Se llega hasta donde termina la oscuridad, luego se hace a un lado para continuarse en el mandato que hasta ahora nos llega y nos rige: en la claridad nace la Ley de Origen. Entonces fue el primer amanecer, los seres creados en pensamiento quedaron con la forma que tenían cuando la negrura cesó. La ley de Origen se posicionó, esencia que no se puede entender como cualquier otra legislación ya que,

(...) [En] Ley de Origen no había justicia, no había educación. La ley de Origen nos dice cosas que son mandato que hay que cumplir: cuidar, conservar, proteger. La Ley de Origen va en el mundo circular porque la Madre es redonda, las danzas son en círculos, las casas son en círculo, la Ley de Origen está hasta donde a nosotros se nos dio y eso es lo que tenemos que entender en el sentido de esa expresión: el origen es el respeto hacia todo lo que está alrededor de nosotros, desde el animal más pequeñito hasta el más grande, los dedos todos no son iguales y cada uno porque sea más pequeño que el otro no deja de cumplir su función, mira cómo son las cosas, y así es la Ley de origen, una hormiga, todo es importante, y tiene ese orden: cuidar y proteger para todos, no para mí solo, para el bien de la humanidad, eso es una de las cosas y eso se hace con muchas cosas: los rituales, los pagamentos y muchas cosas que hay que hacer. (Arlant & Guerra, 2016).

Entonces Ley de Origen es derecho y es deber, pero sobre todo esto último que recordamos, desde lo masculino, al poporear siguiendo el sentido del caracol y, desde lo femenino, al tejer ‘... y por eso es que la mochila se teje de acuerdo a ese mandato de Ley de Origen: no hay una mochila que se teja al contrario de como va el caracol, al contrario de como gira el sol...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Siendo la Ley de Origen el mandato supremo para todo lo que existe en el cosmos, se proyecta en nuestra cotidianidad al obedecerla. Por ello, me dice el Chiche,

Si tú haces un círculo y en medio de ese círculo un rombo pequeño verás que hay un cosmos grande y un microcosmos, que son las casas ceremoniales, que hacen parte de ese mismo cosmos, que es donde uno aprende. (Arlant & Guerra, 2016).

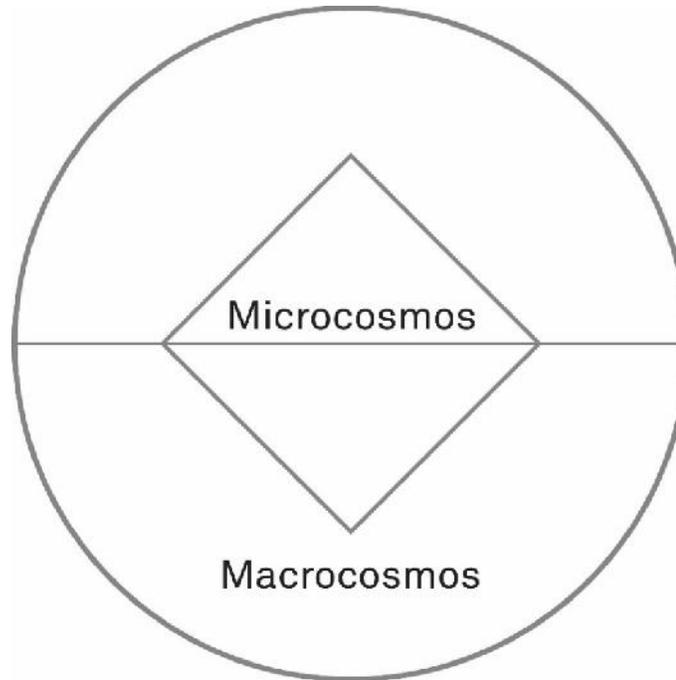


Figura 11. Relación entre el microcosmos y el macrocosmos. Elaboración propia. Fuente: Gilberto Arlant

Algo como lo que muestra la figura 11 en donde la línea que parte en dos a rombo y círculo representa a la tierra. Sin embargo, entender la imagen es más sencillo al observar las casas ceremoniales (figura 12) mencionadas por Gilberto Arlant, esas cuyo techo cónico da la impresión de pirámide cuando no se tiene en cuenta que, tal y como hay una conexión hacia arriba, de la línea del suelo hacia abajo una conexión similar complementa la construcción del microcosmos que, en tanto esto, tiene un doble sentido que lo relaciona más profundamente con el macrocosmos del que hace parte.



Figura 12. Casa Ceremonial en Makugueka, pueblo tradicional ubicado en Makúmake (Río Seco)

Así, la Ley de Origen es lo que guía nuestro actuar, lo que nos obliga a su cumplimiento: la ley de origen nos da un mandato: cuidar, conservar, proteger y respetar, para lo cual realizamos pagos (Cfr. 4.3.1. Pagamentos).

En ocasiones, se quebranta la Ley de Origen, como cuando sólo se piensa en ‘lo que hoy se llama desarrollo’ (Arlant & Guerra, 2016):

(...) Tú puedes romperte esa Ley de Origen, no cuidar pero tú estás creyendo en que el desarrollo es lo tuyo. Nosotros como humanos nos enfermamos de la cabeza, no hay nada diferente, la cabeza fue la que se nos enfermó.

Entonces, ¿cómo nos curaremos? La Ley misma nos da una pista: siguiéndola, esto es, manteniendo la armonía, pero de este punto en adelante no puedo decir más porque el Chiche me dijo ‘... Yo no podría decirlo, frente al fuego es que hay que hablar...’ (Arlant & Guerra, 2016).

4.1.2. La Madre Universal

La Madre Universal es el centro del cosmos porque es ella la creadora suprema, que dispone la existencia singular y en relación con los otros

(...) es esa Madre amorosa que te da todo y a pesar de to el daño que tú le hagas ella siempre te va a tener ahí y todavía tanto amor que se muere uno y todavía cuántos años lo va a mantener ahí, no lo vota. Y permite la continuidad del ciclo, permite mostrar cosas a los que vienen. (Arlant & Guerra, 2016)

La Madre se comunica con nosotros a través de nosotros mismos (enfermedades, cuina, etc.); de la naturaleza (el cielo, los astros, los pájaros, la tierra) y de los Ancestros y Antepasados (sueños y presencias) (Cfr. 4.4. La adivinación), lo que nos obliga a alimentarla o, lo que es lo mismo, a realizar pagamentos, tanto para lo positivo como para lo negativo:

(...) Se debe curar lo negativo. Por eso es que el trabajo ritual de esto lo que hace es alimentar todo lo positivo y va dejando, ahí está el negativo pero también hay que pagar para el negativo, pa que no nos joda más. (Arlant & Guerra, 2016)

Pero no se me mal entienda, los pagamentos (Cfr. 4.3.1. Los pagamentos) no dependen de que la Madre se comunice con nosotros: por mandato de Ley de Origen estamos obligados a pagarle siguiendo el ritmo de los ciclos vitales (Cfr.4.2.1. Los ciclos humanos – los ciclos de la naturaleza) y las indicaciones de las Autoridades espirituales y tradicionales: Mamos, Sagas y Mayores; a pesar de lo cual, se evidencia que la relación con la Madre y con las deidades en general es un poco más directa ya que no se trata de un dios mudo y lejano, se trata de una Madre elocuente, pródiga y, a un mismo tiempo, exigente con sus hijas e hijos. Cabe redundar en el hecho de que la comunicación con ella requiere de la mediación del Mamo o de la Saga, personas sabias e idóneas que guían los pasos de los sujetos en tanto individuos y colectividad; también de la Ascendencia

que ya retornó a sus entrañas gracias a ese lugar intermedio que es el mundo de sueños. Además, en que la realización de los pagos son ocasiones rituales diversas que nos llevan a recordar la conexión con la universalidad. No es de extrañar que sea la Madre quien decide qué, cuál es el momento para y cómo obtener todo lo que hace parte de la vida de los sujetos, de ahí que ir en contra de los procesos sólo garantizaría el aumento de lo negativo como oposición necesaria de lo positivo que provee el equilibrio.

En este punto ya sabrán que, por un lado, todo tiene un orden preestablecido:

(...) quien engendra es la madre y da un orden para todo y a cada quien lo puso en su lugar, donde le correspondía, y a cada quien le dio el orden desde la cabeza, esta es la cabeza, este es el que va a orientar, con este se tienen que regir. (Arlant & Guerra, 2016).

Y, por el otro, que en la gran espiral del mundo todo está relacionado entre sí, de ahí que nuestra actuación particular pueda afectar a lo entorno y que la Madre hable a todo lo que existe en el cosmos (más allá de este planeta), especialmente a los cuatro pueblos serranos, indicándonos que debemos

(...) cuidar, conservar y mantener el equilibrio, mantener el mundo en armonía, entonces ahí está el pago, la relación con la tierra, todo eso es que hace parte de esa Ley de Origen. Usted recibe de su mamá un pan, tienen que ir a pagarle a su mamá, alegrarla, danzarle, eso, esas cosas.

Pero, como me lo dice lapidariamente el Chiche, eso como Kankuamo no lo hacemos o lo hacemos a medias, ya sea por motivos actuales o históricos, con lo que se afecta el equilibrio. Pero hasta este punto, hablando de la Madre, podemos llegar porque son muchos los silencios que debemos guardar y recorridos que con el fuego debemos continuar.

4.1.3. Las Madres y los Padres Ancestrales

(...) yo hablé hace muchos años con un Mamo, Jaime⁴³, muchos de nosotros hablamos y él nos decía ‘Kankuamo no es de Kaka Serankua; Kankuamo de Celokankua, no es ese, ese no, Kankuamo no, Serankua es de Arhuaco’. *Palabras de Mamo Lucas*. Gilberto Arlant, 2016.

Más allá de las dinámicas ajenas a la espiritualidad que han llevado a hacer de los hermanos Iku un símbolo en el imaginario colectivo: su mochila es la de la Sierra; sus vestidos son los característicos de la Sierra, sus creencias son las de la Sierra; su deidad, Serankua, es el dios de la Sierra, en fin, a ser la comunidad indígena serrana por antonomasia; y siendo más sencillo repetir que reivindicar, se ha hecho a un lado lo verdaderamente importante en el proceso de reetnización Kankuamo, esto es, como nos lo dijo Mamo Lucas, ‘... el Kankuamo es **Celokankua**, el mayor, está por encima de Arwavico y Kakahavico, está por encima de todos...’ (Arlant & Guerra, 2016) (Énfasis añadido).

Si bien desconocemos mucho más de esta deidad, de su manera de relacionarse con las otras deidades, el cómo el conjunto de dioses se dedicó a pensar el mundo para quedar inmortalizados en relatos cosmogénicos evadiéndose del abandono al que los obliga la desmemoria, reconocer a Celokankua como principio genésico de lo Kankuamo es un primer paso para apoyar la recuperación del saber ancestral propio.

Las deidades en la Sierra son seres supremos, sabios, condescendientes y, en ocasiones, falibles. A ellos también los debemos alimentar, recordar y cuidar como parte de lo que la Ley de Origen nos indica como deber.

⁴³ Se refiere a Jaime Arias, Cabildo Gobernador Kankuamo.

Sabemos los Kankuamo, por los hermanos Kággaba, que tenemos que ‘ordenar eso de Celokankua’, para lo cual, hay que sentarse a hacer todo tal y como se hace en la Sierra: realizar pago, trabajando, pensando, bailando chicote, así, como se hacen las cosas en el Territorio. Pero a esta obligación que nos ayudaría a recuperar el conocimiento del lugar en el que nos salió el sol por primera vez, en donde están enterrados placenta y ombligo, y con ello, todas las memorias de nuestros primeros tiempos; a esta obligación se han impuesto otros intereses:

Seguir hablando de Serankua es algo que conviene, que está posesionado, es algo que... te demoras más en posesionarlo que en hablar de otra cosa, que es lo que se debe hacer ahora. Entonces, hoy vivimos de la conveniencia por eso, trabajamos con lo que está porque es lo que nos conviene, pero nadie trabaja por recuperar.

A todo esto late una pregunta ¿cómo sería el pago para recuperar a nuestras deidades?

Gilberto Arlant recuerda que hace siete años,

yo tenía 46 años cuando yo lo conocí, él tenía 96, el doble y él se pasaba los 9 días danzando y yo dormido, yo me dormía, no daba, no alcanzaba y él 9 días y bailaba y bailaba y entonces yo digo ‘no joda nosotros no damos, ya no damos’, y él me decía ‘vamo burro, vamo burro’ nada, y no di, nunca di, y él llegó a durar los 9 días ahí, por hacer el trabajo, despierto y era todos los días, y eso hay que pagarlo, o sea, no quiere decir que no se duerma sino que alguno tiene que estar ahí, ojalá y fueran todos, pero por lo menos alguno. (Arlant & Guerra, 2016).

Por ahora cerramos la palabra para escuchar al fuego que con su crepitar acompaña la palabra que continuará.

4.1.4. Los Mamo, las Sagas y los Mayores

(...) ¿Qué es lo que hace un Mamo? ‘Mamo va a llover’ ‘a bueno, que llueva’; ‘Mamo va cae un rayo’, ‘a bueno, que caiga’, ellos no van a pelear, ellos lo que van es limpiar,

‘bueno vamo a limpia eso para que no llegue’ (...), ellos no pueden ir en contra de la Mamá. Ella hace lo que ella quiere y sabe por qué lo hace. Gilberto Arlant, 2016.

Los Mamo⁴⁴, las Saga y los Mayores (mujeres y hombres) son las personas que conservan, mejor que cualquier otro miembro de la comunidad, nuestra historia, tradiciones y costumbres, aquello que conforma nuestra cosmovisión; son sabios reconocidos y respetados en nuestras comunidades. Siendo Autoridades, los Mayores asumen un rol político y cultural; por su parte, el ámbito de acción de los Mamo y las Sagas es la espiritualidad. Ambos enfatizan en la oralidad como base de la transmisión de saberes y gustan más de la enseñanza práctica que de la teórica.

En cuanto a los Mamo, es de mencionar que no cualquiera puede llegar a serlo, adelantándome al inciso en donde les hablo de la adivinación, se requiere de la misma para que se reconozca a un sujeto como tal, de hecho, el proceso para llegar a ser Mamo empieza desde el nacimiento:

(...) Hay tres cosas que pasan en la adivinación. Si va a nacer un niño se hace un ejercicio de adivinación y se busca cuál es el niño que puede ser Mamo. Buscan entre todas las mujeres que están a punto de dar a luz, si de ahí no sale, buscan entre las mujeres que están embarazadas. Entonces lo adivinan ahí. Si ahí no hay, entonces buscan y adivinan la pareja que tiene que juntarse para tener un hijo Mamo, ese es el sabio de sabios, es el papá de los Mamo, porque ese se hizo... pero ese no sé cada cuántos años nace. (Arlant & Guerra, 2016).

La fuerza de este ‘Mamo de Mamos’ le viene del puro pensamiento, del retorno al origen implícito a su existencia: tal y como antes del amanecer la Madre y las deidades hacían al mundo en pensamiento, así a él se lo hace a empeño de pensamiento al gestarlo en la oscuridad del vientre que habitará: fue concebido en pensamiento y, luego, en corporeidad.

⁴⁴ Los Mamo, los Mamos o los Mama. En principio, se usaba *Mama* pero, tal vez por influjo del español en donde el morfema –o indica masculino, se implementó el uso de *Mamo*.

En cuanto a las Saga, son mujeres con autoridad y poder espiritual, que tienen atributos semejantes a los de los Mamo. Sólo dos de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta tienen esta figura: los Wiwa y los Kankuamo, según me informa Daniel Maestre, una de mis fuentes en este entramado.

La función de Mamo, Saga y Mayores es de vital importancia en el seno comunal pues son los que mantienen viva a la oralidad gracias a la cual se revitaliza ‘... la tradición como un ejercicio de articulación en función de la cultura...’ (Arlant & Guerra, 2016) que sigue el mandato de Ley de Origen.

En cuanto a la formación de los Mamo, esta es desde la niñez; su saber abarca los principios de la naturaleza (lo animal, lo vegetal, lo inanimado) y su historia, los momentos antes del tiempo conocido y el origen del mundo que habitamos, el espacio sideral lleno de astros y su comportamiento y la complejidad humana. Lleno de aprendizajes y enseñanzas como está, el Mamo es quien mejor puede leer el mundo, interpretarlo y enseñarnos.

Cuando un Mamo muere, retorna a la tierra para ser sepultado en posición fetal y, cumpliendo el ciclo vital, sembrar un árbol para dar continuidad a la vida (Cfr.4.2.1. Los ciclos humanos – los ciclos de la naturaleza). A ese árbol que custodia el retorno a la Madre de los Mamo se lo llama *Murundúa*, árbol sagrado y, por tanto, intocable⁴⁵, por cuya mediación, podemos comunicarnos con el nivel ancestral.

Si bien todos los Mamo y las Saga son Mayores, no todos los Mayores son Mamo ni las Mayores, Saga. De cualquier forma, Mamo, Saga y Mayores son personas que nacieron para ser lo que son, ‘... tienen ese legado histórico, legado del conocimiento, [por lo tanto] son los encargados de ordenar todo...’ (Arlant & Guerra, 2016) aunque en diferentes ámbitos: aquellos,

⁴⁵ Aquel que se atreva a cortar o agredir a una Murundúa será castigado con la enfermedad o la muerte.

en el espiritual; estos, en el cultural y político. Cuando la comunidad y/o sus miembros no hacen lo que tiene que hacer, los Mamo y las Saga se encargan de limpiar para evitar las consecuencias y, si las mismas acaecen, indagar sobre los porqué. Ejemplo de ello es la pregunta que le hacen al enfermo: ‘¿qué hizo usted que lo enfermó?’, con lo que incluyen la morbidez en el ámbito de lo espiritual.

En cuanto a la singularidad del proceso Kankuamo, encuentra sus dificultades en el presente: los Kággaba nos han pedido un niño recién nacido para formarlos, pero la modernidad hace de esta petición un sinsentido, teniendo en cuenta que no puede ser cualquier niño y que entregar a un niño se entiende como abandono por parte de los progenitores. Pero los hermanos Kággaba tienen el interés de entregar el conocimiento a ese niño, nuestro Mamo potencial. Sin embargo, actualmente existen Mamo y Saga en el Resguardo:

(...) Los Mamo están pero en una posición un poco débil más en el ejercicio de recuperación. Pero se está avanzando en la recuperación. El proceso de la formación de los Mamos es un proceso desde el nacimiento y el pueblo Kankuamo con todo el proceso de aculturación que ha tenido no ha sido posible recuperarnos desde ese entonces. Sí hay personas que están hoy recuperando ese espacio que como Mamos nos corresponde como Kankuamo y, entre ellos, hay varias personas que han estado en ese proceso de recuperación: Narciso Villazón, Juan Montero; en la Sierra, otras personas más que han estado ahí acompañando con el apoyo de los Mamos kogi, están en ese proceso de recuperación. (Arlant & Guerra, 2016)

La fogata continúa encendida y yo, reflejándome en ella, continúo andando por la palabra.

4.2. Los ciclos vitales

Son varios los ciclos vitales desde nuestra cosmovisión compartida, ciclos en donde la naturaleza propia y la del orbe se unen para construir al universo. Además, dichos ciclos vitales tienen una contrapartida en el ámbito de lo espiritual, de ahí que, se pueda hablar de la totalidad en tanto se proyecta no solo en el universo físico sino en el metafísico. Cuando hablo de la

naturaleza propia, me refiero a la dialógica vida – muerte (principio y fin de todo lo vivo) y a los puntos en los que dentro de nuestro recorrido vital nos relacionamos más con la Madre, aquellos por los que hay que hacer pagamento, esto es, todas las etapas del desarrollo femenino y masculino: la caída del ombligo, la caída de los dientes, los cortes de cabello, los indicios del desarrollo en las niñas y los adolescentes, etc.

Por otra parte, cuando hablo de la naturaleza del orbe aludo a los ciclos lunares y solares, al micro y al macrocosmos, ya mencionados e ilustrados; a las lluvias y las sequías, a los tiempos de siembras y de cosechas, a los movimientos planetarios y de los astros celestes, en fin, a la creación palpitante y vital.

Teniendo en cuenta este entramado, nos corresponde realizar pagamentos individuales, según las etapas de la vida, y pagamentos colectivos, en tanto los diálogos con la naturaleza y la lectura que de los mismos se haga (Cfr. 4.3.1. Los pagamentos). Aunque todos los pagamentos aludan a la espiritualidad, existe un tipo de pagamento que entra en contacto con ella directamente: los que se hacen por motivo de la muerte, pues dicho pagamento permite, por un lado, la continuidad de la vida y, por el otro, tener una puerta para el diálogo con los Ancestros y los Antepasados, que está entre dos aguas: el presente, en donde corresponde pagar los legados que del segundo nivel tengamos, y el futuro, como ámbito de adivinación.

Observando la figura 12, lo que afirmo se torna un poco más diáfano: la línea horizontal es el desarrollo de la vida humana que va del nacimiento, punto de inicio, a la muerte como final en la instancia terrenal – material. Se muestran algunos de los momentos del desarrollo individual en los que se le debe pagar a la Madre o ritualizar en su honor y alimentar a los espíritus que están arriba, siendo el primero, el nacimiento mismo que, siguiendo el mandato de Ley de Origen, nos obliga a enterrar la placenta y posteriormente el ombligo; el último, la muerte, que es el retorno a

la tierra para alimentarla, por ello, debemos ser enterrados directamente en la madre y plantar un árbol, símbolo de la vida, que servirá de múltiples maneras a la descendencia, como lo explico en el lugar en el que me ocupo de los pagamentos. La línea vertical evoca al macro y al microcosmos de los que hacemos parte, también simboliza las maneras de relacionarnos con el mundo espiritual: hacia arriba, con las Deidades; hacia abajo, con la Madre y con los Antepasados y la Ascendencia. Finalmente, las cuatro partes en las que se divide el círculo son los cuatro momentos en los que se divide el año, el calendario elemental (Cfr. 4.2.3. Calendario elemental).

La relación de los ciclos nos une con el territorio indisolublemente. La circularidad de los mismos habla de la continuidad. Por eso no es de extrañar que ante la pregunta ‘¿nunca has pensado en vivir en otra parte?’ los Kankuamo respondan ‘No. Será que mi mamá enterró muy bien mi placenta’. Ahora, sigo haciendo este camino de fuego que me permita más palabras crear.

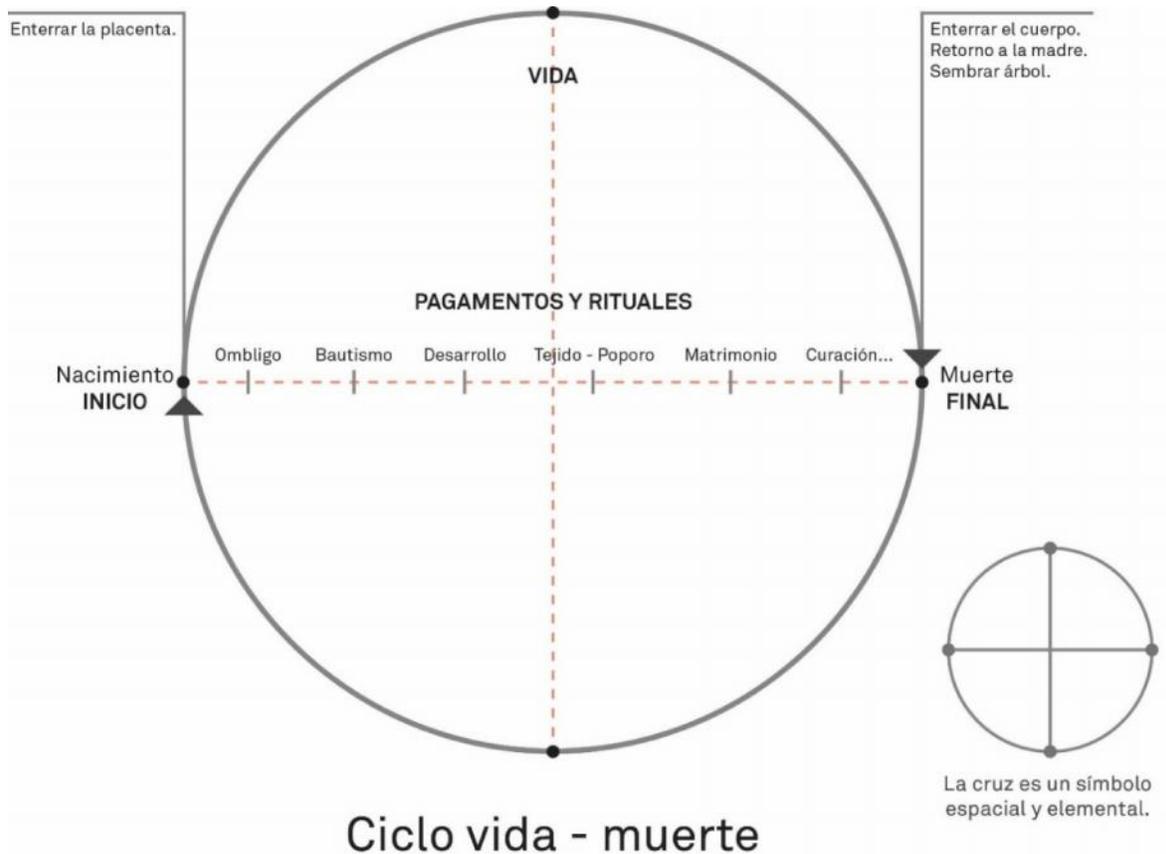


Figura 13. Ciclo vida – muerte. Elaboración propia. Fuente: Gilberto Arlant

4.2.1. Los ciclos humanos – los ciclos de la naturaleza

(...) con los pagos se alimentan los espíritus, lo de arriba, y con la muerte se alimenta lo de abajo, (...) a la tierra, para dar continuidad a la vida. Entonces cuando cavaban hacia abajo, aquí meten a cualquiera y lo que hacían era sembrar un árbol para que la vida continuara con su proceso. (Arlant & Guerra, 2016).

Los Kankuamo tenemos una estrecha relación con la Madre Universal (la tierra) desde el nacimiento hasta la muerte, ciclo vital de todo lo vivo que debe concluir y continuar como mandato de Ley de Origen que también ordena el cierre de dichos ciclos en pro de la armonía del orbe. De este modo, el primer mandato que seguimos los Kankuamo es el de sembrar la placenta y el cordón umbilical. Pasará lo mismo con el cabello que se corta, los dientes mudados, los primeros indicios de la sexualidad tanto femenina como masculina y, así, hasta llegar al momento del cierre del ciclo vital: la muerte que implica el retorno a la Madre a la que hemos estado ligados durante toda la vida a través de los rituales, entre los cuales están los pagos. Pero si bien con la muerte, al convertirnos en alimento de la tierra, se cierra el ciclo, hay un espacio de apertura de un nuevo ciclo con el árbol que se siembra y que permite a la existencia proseguir al mantener la relación con la parte de arriba.

La estabilidad del ciclo, su continuidad, tiene por fin último mantener la relación y el equilibrio:

(...) todo lo que hacemos, los pagos y todos los rituales y con esto lo que hace uno es alimentar todo este espacio que está aquí que están los espíritus. Y como en todo este tiempo... cuando uno muere uno tiene que ir aquí a este sitio y este sitio es lo que hace que uno alimente todo esto que está aquí abajo. Todo es integral pero uno cuando se muere es el alimento de la tierra. (Arlant & Guerra, 2016)

El objetivo del árbol, entonces, es ser umbral entre la Madre, en la que echa sus raíces, y la parte de arriba, en la que abre sus ramas para recibir al sol hecho luz y comunicarse con la descendencia de quien a la tierra regresó: ‘... somos el alimento de la tierra pero a la vez somos el mensajero que nos mandan, nos entierran, somos los mensajeros que cuando sueña la persona le puede decir en sueños lo que de verdad es...’ (Arlant & Guerra, 2016).

La importancia de respetar los ciclos se puede comprender cuando nos detenemos en la trascendencia del árbol – umbral:

(...) el árbol es el que permite la continuidad de la vida. Y en ese árbol la gente llega, hace rituales, se sienta y entonces se llega el momento en que nosotros ya no nos enterramos aquí sino que nos vamos para la bóveda y entre más alto mejor y la bóveda también lleva la misma cruz. Entonces, como nosotros no la alimentamos [a la Madre] y sabemos que tenemos la responsabilidad de alimentarla no enterramos nuestros muertos, ella llega y nos dice, ‘ajá, entonces cómo va a pagar’ y termina cobrando y se mueren... todo eso se hereda y por eso es que tú... ‘bueno, por qué pasó una avalancha y se llevó 10, 20 personas’ la madre también come. Entonces como no le dan comida, come a las malas porque no se puede dejar morir de hambre. Entonces todas esas cosas pasan. (Arlant & Guerra, 2016).

La continuidad de la vida también nos permite comunicarnos con la Ascendencia, a pesar de la distancia de la muerte, cuando se hace trabajo tradicional, cuando los hombres poporean y las mujeres tejemos, ‘...en ese pensamiento vago ahí llega el espíritu (...) Pero el espíritu de ese que enterramos, porque el otro queda encerrado ahí en una bóveda que ahí no tiene qué hacer...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Este es el instante en el que la llama que encendí al comenzar con estas palabras sigue ardiendo para que escuchemos lo que mi tejido narra.

4.2.2. Lo masculino y lo femenino

(...) ahí se quedan [en el poporo]. Ahí están escritas. Es que el poporo es la interiorización de la palabra, lo mismo que la mochila. Es una reivindicación de la palabra, el tejer es eso. Y el tejer es un ejercicio de reflexión muy grande.

En los tiempos que se esconden en las grietas del olvido, cuentan los mayores que en la Sierra poporeaban las mujeres. Esos eran los tiempos en donde los hombres deambulaban sin saber qué hacer. Fue entonces cuando ellas cedieron el poporo para que el hayo, planta sagrada y también mujer en algún tiempo, se convirtiera en consejera de todos los hombres. Recordando la forma que dio origen al mundo, el caracol mítico de cuyo espiral surgió lo creado, se entregó a la mujer por reemplazo del poporo, el tejido; la mochila en donde el mundo oculta sus mayores secretos.

Siendo el principio supremo de los cuatro pueblos serranos la Ley de Origen, en ella se indican dos principios fundamentales: el de la dualidad y el de la igualdad. Relacionados mutuamente, la dualidad habla de la dupla que procura el equilibrio: la noche y el día, el negativo y el positivo, lo femenino y lo masculino, la mujer y el hombre, la mochila y el poporo. A la existencia de esta dualidad subyace el principio de igualdad que sustenta la pervivencia del equilibrio en tanto las dualidades se requieren para procurar la armonía de la gran espiral del cosmos.

En su sabiduría, la Ley de origen asignó un papel para cada integrante de la dualidad. En lo que concierne a la dupla mujer – hombre,

(...) cada uno tiene que cumplir su papel: uno dirige y el otro construye. No hay más nada. No es que el que dirige sea el que manda, no, el que dirige no es el que manda, ni el que construye, ahí no hay mandato, el mandato nos lo dio la iglesia cuando nos dio a la mujer como propiedad privada. Entonces eso es lo que te explicaba: esto [el poporo] es el símbolo de la dirección, no del mandato y la mochila es el símbolo de la

construcción, cuando una mujer está tejiendo está construyendo el mundo. (Arlant & Guerra, 2016).

Es así como, en el poporo y la mochila está la historia de los Kankuamo, elementos y actividades con características y momentos específicos que unidos revelan otros dos principios: la construcción y la dirección que, confabulados, recrean el mundo. Me detendré en estos detalles (figura 13).



Principio de igualdad

Figura 14. Poporo y chipire (base) de mochila. Elaboración propia. Fuente: Gilberto Arlant.

4.2.2.1. La mochila, símbolo de construcción

(...) a la mujer como símbolo de la construcción se le entregó el tejido, o sea la mochila. Y la mochila tiene la misma figura de cómo fue el origen. Por eso la mujer es la que construye el mundo, de familia, de la cultura. (Arlant & Guerra, 2016).

A las mujeres se nos dio la mochila para reactualizar el origen, a la espiral que imitando al caracol le dio contornos al cosmos. En tanto esto, dos mujeres tejiendo se conectan a pesar de los espacios y de los tiempos, a pesar de la distancia que las separe: el tejido es un espacio de encuentro de sororidades y va un poco más allá, debido a que las mochilas son un espacio de escritura, allí también se conecta la colectividad al encontrar trazada la historia común en su entramado. Además, a través del tejido, se puede establecer una conexión con el nivel de los Ancestros, el de los Antepasados y el de la Ascendencia, estos últimos, de aquellos que hayan retornado a la Madre.

Al ser una actividad vital, tejer la mochila tiene sus reglas: es exclusiva de las mujeres, es decir, las niñas no pueden tejer. Los Kankuamo somos la excepción a esta regla, al resignificarse a la mochila como objeto de intercambio y comercialización, dejando de lado sus atributos trascendentes, esto es, ser elemento ritual y ser aseguranza, así, las niñas en el Resguardo tejen por necesidad. La restricción no es arbitraria:

(...) en la Sierra la mujer no teje hasta que no se desarrolle, no tiene la visión de mundo, no hay una visión de construir mundo, no. Entonces cuando se desarrolle va a la casa ceremonial y la mamá le enseña a tejer. (Arlant & Guerra, 2016).

Tejer implica dos procesos distintos: el que va del maguey a la producción de la madeja de cabuya (con el hilado que sesga a los pueblos con hilos de múltiples colores) y el que va de la madeja a la mochila. Para ello se emplea el maguey, la cabuya, los tintes (naturales o artificiales) y la aguja.

La mochila, además, se relaciona con los elementos porque para tejer se los emplea a todos: la tierra y el agua necesarias para que el maguey crezca; esta última, para lavar las hojas de maguey y aire y sol (fuego) para secar el maguey y secar la madeja una vez teñida. De cualquier forma, tejer es una actividad de aire: la aguja y la cabuya danzan impulsándose con el aire para lograr la continuidad de la espiral.

Cabe señalar que el tejido es una actividad que no se acoge a criterios estéticos. Lo importante es finalizar el tejido:

(...) nosotros destruimos el mundo y eso es lo que está pasando, estas mujeres llegan, teje, teje, teje, 'ese dibujo me quedó feo' y le dan tijera y lo cortan, nadie construye el mundo y lo destruye en un ratico y lo vuelve a desmigajar. Si quedó feo, bueno siguió ahí, es pa uno. (Arlant & Guerra, 2016).

4.2.2.2. El poporo, símbolo de dirección

(...) hacer crecer el poporo, pensar dulce es construir palabra, es construir desde la palabra y por eso es que debe mantenerse la armonía y el equilibrio es con la palabra dulce, no puede haber un negativo y si hay uno tiene que volver a reorientar la palabra. (Arlant & Guerra, 2016).

A los hombres se les entrega el poporo como símbolo de dirección, lo que no implica sumisión femenina, como ya lo dije, los principios de construcción y dirección trabajan de la mano para procurar la armonía universal.

(...) el poporo es el símbolo de la dirección y con el poporo se le entrega la mujer porque qué va a dirigir si no tiene familia, entonces no se le puede entregar el poporo, él va a dirigir su familia y un líder o un dirigente indígena no puede ser dirigente indígena si no tiene su familia porque lo primero que debe aprender a dirigir es su pueblo pequeñito. (Arlant & Guerra, 2016).

Igual que sucede con la actividad de tejer, poporear conecta a los hombres más allá de los tiempos y los espacios, los conecta en pensamiento y con el primer, segundo y tercer nivel.

En cuanto al ritual de poporear, el primer paso para comenzar es buscar el consejo del Mamo:

(...) si un hombre va a poporear, él mismo debe hacerlo. El Mamo le dice qué tiene que hacer, cómo tiene que hacer, tiene que pagar. Muchas veces ya el Mamo lo tiene ahí listo 'bueno, aquí le voy a entregar -entonces te entregan el palo así rústico-, usted arréglole, hágale el orificio, sáquele la semilla, bueno ya, eche la semilla, lo ponen ahí, lo trabajan, traiga la harina, la cal, vamo a trabajar la cal y se la echan.' Le entregan el hayo y a poporear. (Arlant & Guerra, 2016).

Como todo ritual, poporear tiene sus componentes: el calabazo (base del poporo), el chucuno (el palo), la cal (está adentro del calabazo), la hoja de hayo (que se mastica) y la ambira (pasta de tabaco). Para cada uno de estos se debe pagar:

Hay una piedra que es la piedra con la que se compra el hayo; hay una piedra que es la piedra con la que se paga o se compra la cal desde lo tradicional; hay otra que es la piedra con que se paga el poporo, el calabazo; otra piedra con la que se paga la ambira, que también hay que tenerla ahí en el ritual y la piedra con la que se paga el chucuno. (Arlant & Guerra, 2016).

Con respecto a la ambira, ella es símbolo de la palabra, por eso se debe mantener tapada tras usarla, para que no se salga, para que no se convierta en chisme pues la palabra, tal como puede ser dulce es amarga. (Arlant & Guerra, 2016).

En cuanto a la relación con los elementos, en el ritual de poporear también se encuentran los cuatro: el agua son las conchas de mar (cal) y la saliva, el hayo y el tabaco vienen de la tierra, para tostar el hayo se requiere el fuego y el aire está presente en los movimientos de la acción misma de poporear y en el aliento de los indígenas congregados en círculo para evocar a la espiral con la que se dio inicio a la creación.

Así, poporear es un acto de reactualización del origen ya que su ejecución y todos los elementos que se emplean en el mismo hacen que se evoque el legado de la Madre que lo creó con una finalidad específica: la dirección, encomendada, en principio, a la mujer y, luego, al hombre. Compuesto por varios elementos, ellos deben respetar dicho legado: el poporo, cuya base es el calabazo hecho para los Kankuamo; el chucuno se toma del árbol destinado para tal fin; la cal debe hacerse con las conchas indicadas; el hayo debe recolectarse en el tiempo adecuado y después tostarse; y el tabaco que se procesa para llegar a ser ambira, esto es, pasta de tabaco. Además, cada uno de los pueblos respeta el legado ancestral, en tanto ese respeto y la historia que hay en el fondo del ritual y que lo sustenta, se trata de un ejercicio de retorno al principio de los tiempos. A lo anterior agrego la evocación y la escritura en pensamiento propias del poporeo. Finalmente, el hayo y la Ambira tienen relatos en los que se narra su génesis con lo que se complementa el mito del legado del poporo, relatos que hacen parte no sólo del ritual de poporear sino de la mítica de los pueblos Serranos, del pueblo Kankuamo.

Fue en sueños que encontré el trasfondo de la construcción y la dirección. Ahora es el fuego el que lo trae al presente para relatarlo con mi propia voz.

4.2.3. El calendario elemental

Hay cuatro ciclos en lo que nacemos nosotros. El primer es el del agua después el aire tierra y fuego. Cada uno dura tres meses, de acuerdo al ciclo en que nacemos así será el significado de los sueños. Por eso como vas a volar puedes soñar con aire. (Arlant & Guerra, 2016).

Según los cuatro pueblos que habitamos la Sierra Nevada de Santa Marta y el territorio ancestral (enmarcado por la Línea Negra) hay cuatro ciclos en los que se divide el año: agua, aire,

fuego y tierra. Las personas estamos regidas por el elemento que corresponda a nuestra fecha de nacimiento, incluso la interpretación de los sueños depende de dicho ciclo. No es raro, de esta manera, que alguien nacido en el ciclo del agua sueñe con ella, esa agua ya no tendrá la carga semántica negativa de la interpretación corriente que la relaciona con lágrimas o muerte.

Si tú analizas ahora, divide el mundo así en cuatro o divide la vida, los ciclos de la vida también en cuatro: tú te encuentras aquí al principio está el ciclo del agua, allá está el ciclo del aire, está el ciclo de tierra y el ciclo de fuego y terminan juntándose aquí. Que ese es el orden, van así. Pero si tú miras también aquí está el verano, allá el invierno, aquí primavera y allá está el otoño. Si tú lo miras así aquí está una vaina que se llama solsticio de verano y allá el solsticio de invierno; allá el equinoccio de primavera y aquí el equinoccio de otoño. (Arlant & Guerra, 2016).

El primero de los ciclos, el del agua, comienza a finales de diciembre, con el solsticio de invierno, y termina a finales de marzo; el segundo, el del aire, inicia a finales de marzo y acaba los últimos días de junio: el tercero, el de la tierra, empieza a finales de junio para concluir en septiembre y el cuarto ciclo, el del fuego, principia a finales de septiembre para cerrar el ciclo anual los últimos días de diciembre.

Que el recorrido inicie en diciembre no es de extrañar ya que es el mes de la oscuridad y el confeso, según me dice Daniel Maestre, agregando que tiene sentido que se retorne a la noche en el mes con la noche más larga del año, la del solsticio de invierno.

El ritual de palabra y fuego sigue su marcha esta noche del mes que nos acerca al término del ciclo anual.

4.2.4. Las aseguranzas

(...) Ipa [Felipa Martínez] conversaba mucho conmigo, ella desde pequeña me quería mucho. Ella me llamaba y a mí no me gustaba, me daba café cerrero ‘tómese ese traguito’, ‘ay no, a mí no me gusta’, ‘tómese lo hombre, pa librala, porque usted llama mucho la atención’, era como para protegerme. Elcy Luz Ariza Urrutia, 2016.

Las aseguranzas son protecciones que asumen muchas formas y cumplen una función: librar de males a quien las usa. Así,

(...) uno hace uno hace trabajo tradicional y de ahí salen las aseguranzas. También en la adivinación sale lo que se le tiene que entregar. Depende de la persona la aseguranza y de lo que se quiera tener. Buscan proteger y parece que tuvieron vida porque cuando son de uno, si se pierden lo encuentran a uno. (Arlant & Guerra, 2016).

Sé de cierto que hay aseguranzas con forma de pulseras, collares, tobilleras, anillos, algunas otras que se amarran a la cintura o en el tronco, ocultas a la vista de los curiosos. La aseguranza que Felipa Martínez le dio a mi madre en el café cerrero, es de aquellas que se toman y permanecen por largo tiempo. La que nos da Tío Gundo es líquida y se aplica en cabeza y hombros. También están las piedras, como los cuarzos, las cornalinas, los ónix o la turmalina negra, que, además de sus propiedades particulares, si son trabajadas por un Mamo, una Saga o ‘alguien que sepa’, se transforman en escudos que protegen de las malas intenciones.

Debo señalar que las aseguranzas cumplen su ciclo, por ello, hay que renovarlas y, en ocasiones, cambiarlas, sobre todo si las mismas se han caído, lo que indica que recibieron algún mal. El trabajo espiritual tiene una continuidad obligada para mantener el equilibrio propio.

Finalmente, complemento lo ya dicho sobre la mochila y el poporo, al agregar otra función que cumplen: ‘...La mochila y el poporo son parte de las aseguranzas, las piedras... por eso la

importancia de que la haga la mamá, por eso es ella es la que hace la primera mochila y la del esposo...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Con el fuego que alimenta a los espíritus y que ha acompañado mi camino sigo andando por la palabra dulce que me lleva a mi más profunda raíz.

4.3. Los rituales

Enero y febrero son los de los trabajos tradicionales y el canto de la Kansa María. Se paga por las semillas, los animales, los frutos, por todo, para garantizarlos durante el año. El mes de los inicios y la luz. Daniel Maestre, 2016.

El universo de los rituales es muy amplio, por ello aquí menciono algunos de los más importantes. Reafirmo que en el caso kankuamo son muchos los olvidos y desusos, en tanto eso, tenemos que sentarnos a realizar trabajo tradicional para recuperar los elementos y fundamentos para ritualizar. Mientras tanto, estamos en un círculo vicioso que nos lleva del reconocimiento de lo que nos hace falta al intento por recuperarlo y de regreso, pero casi nunca a lo que realmente tenemos que hacer: sentarnos a pagar, a danzar, a cantar, en fin, a trasnochar porque, como es bien sabido, el conocimiento en la Sierra cuesta trasnochos.

Para hablar de los rituales que nos eran propios, tenemos que ver hacia atrás para buscar al Kankuamo del pasado, al Kakachukua (hombre que canta),

(...) con toda su tradición representada en los mamos, entre ellos el Mama Tutaka, la cultura ligada a la música como ritual y la danza: La vida circular a la que respondía la danza en la misma forma. La imitación del canto de las aves de poder y los animales de poder representados en figuras de piedras y de palos para los pagamentos. Las máscaras como simbolismo de la vida en otros tiempos. Con figuras de seres de poder y animales de poder. Tatuajes de poder que hacían parte de la vida. (Arlant & Guerra, 2016).

Los rituales, como expresión genérica que alude a los momentos en los que se habla con la Madre y los Ancestros, cuando se realiza trabajo tradicional, etc., son de muy diverso tipo. Hay rituales que enfatizan en la música, esto es danza y/o canto, en contraste, hay rituales de sentarse a pensar con el elemento ritual que el Mamo disponga: algodón, hoja de maíz y piedra. Finalmente, está el ritual del pago, del que hablaré siguiendo el llamado del fuego ancestral.

4.3.1. Los pagos

(...) nosotros tenemos una relación con el territorio desde el ombligo, que el ombligo es el alimento de los espíritus y la placenta, la placenta y el ombligo son el alimento de los espíritus, y nosotros ya cuando morimos somos el alimento de la tierra. Se conecta abajo con la otra parte del círculo que está hacia abajo. Eso en cierto sentido es la relación de nosotros como personas con el mandato de Ley de origen. Gilberto Arlant, 2016.

(...) Si nosotros miramos, todos los días comemos la yuca, el plátano, el guineo, pero eso únicamente vemos que cada uno de ustedes le están pagando na má es al que lo lleva al mercado, 'no vo a comprá 100 pesos de plátano, 200', pero se olvida que la Madre Naturaleza fue que produjo eso y nuca le hace pago, entonces nosotros llevamos el peso ese de hacer los pagos con los mismos elementos de la madre naturaleza, claro está, compuestos y preparados para hacer el pago por lo que ella misma nos brinda a nosotros, si estamos bailando aquí y el sol nos está calentando, nos está haciendo fresco, nosotros tenemos que hacer pago por todo estos beneficios que la Madre naturaleza nos hace. Abel Alvarado.

Los pagos son el alimento de los espíritus, aquello que estamos obligados a hacer desde el nacimiento siguiendo los ciclos vitales humanos y los de la naturaleza (Cfr.4.2.1. Los ciclos humanos – los ciclos de la naturaleza). Así, el primer pago que se realiza es el entierro de la placenta y un algodón con el lanugo que cubre la piel de los recién nacidos al nacer; sigue

enterrar el ombligo, y, posteriormente, el cabello de la primera vez que se lo corta (de ese momento en adelante, hay que sembrar el cabello cada vez) y los dientes; la primera menstruación o semen, la primera relación sexual y algunos otros fluidos; se paga para la enfermedad y para la salud, oposición que tiene en cuenta el equilibrio entre el negativo y el positivo; hasta cerrar el ciclo con la muerte, el cuerpo que retorna a la Madre y el árbol que se siembra para dar continuidad a la vida. La realización de los pagos es obligatoria pues es lo que fortalece la relación con el territorio y la espiritualidad: la Madre necesita su alimento, de lo contrario

(...) entonces a cualquier mamá que uno no le dé comida un día tiene que reventarse, mandarnos un terremoto, una avalancha, tiene hambre, quiere comer... Los pagos son el alimento de los espíritus y nosotros somos el alimento de la tierra cuando nos morimos. [la placenta y el ombligo] eso es el alimento de todos los espíritus. Todo lo que se hace en los pagos es el alimento de los espíritus, todo lo que se hace en el ciclo uno lo que hace es alimentar todo lo que está ambulante, con el fuego, con todo eso, y cuando nos morimos hacemos parte de ese alimento de la tierra. La tierra es lo físico, lo único físico visible. (Arlant & Guerra, 2016).

Siendo el modo en el que alimentamos a la Madre, los pagos también son nuestra manera de comunicarnos con ella, de decirle que la recordamos, de estar en armonía con ella y con las Madres y los Padres ancestrales, como lo es el fuego que acompaña mi decir con su crepitar.

4.3.2. Amburos

Los amburos son piedras, algodones, cualquier cosa que se pida, por lo menos, ese de la menstruación, lo de la placenta, la sangre esa que se limpia, todo eso hace parte de eso que se llama amburos, todo el conjunto, el amburo no es solamente las piedras, todo eso que se utiliza para pagar y para usar se llama amburos. Gilberto Arlant, 2016.

Los amburos son los materiales que se utilizan para realizar los pagos que, como lo he anticipado, pueden ser de materias muy diversas. Entre ellas las piedras, muy importantes para los Kankuamo que somos indígenas de piedra y sol, piedras variadas, tales como, la piedra del hayo, la del calabazo, la de la ambira, la de la cal, la de pagar las semillas, entre otras. Están la hoja de maíz, el algodón blanco, el algodón mono, el algodón de chusco y el algodón de ceibote; la tela de araña; los fluidos corporales de diferentes momentos de la vida desde el nacimiento; la sangre cuando hay un homicidio, en fin, se busca equilibrar al negativo y el positivo. Se añaden a esta lista: una mariposita gris; una chicharra que se seca; los cachos del venado, que hacen parte del ritual del matrimonio; y caracoles de diversas formas (Arlant & Guerra, 2016).

Para concluir una última referencia a los lugares donde se paga: son diferentes de acuerdo al propósito del pago y al clan familiar, de cualquier forma, la ubicación espacial depende del cómo se hace el pago (elementos que lo conforman y personas que deben hacerlo) y de la forma de pagar que el Mamo indique, ya que el ritual de pago es regido por las Autoridades espirituales, Mamo y Saga.

Siguiendo este ritual hecho de fuego y palabra, atizo la fogata para que me acompañe hasta el final de estas palabras.

4.3.3. La música

Pero ese Kakachukua de ayer, que significa indio que canta, ese Kakachukua de ayer, el canto, la melodía, el son de la música, el sonido del carrizo, de la imitación de las aves, de la imitación de todo lo que los rodea, la imitación del cauquero, la imitación del morrocón, esas cosas se dieron en la música del Kankuamo de ayer y todavía siguen latentes hasta hoy. (Arlant & Guerra, 2016).

Siguiendo la figura perfecta, el círculo, la espiral, aquella que da forma al mundo y que por eso es la base de las casas ceremoniales, de los trabajos tradicionales, de las viviendas y le da sentido al poporo y a la mochila; el Kankuamo, el Kakachukua de ayer, ritualiza enfatizando en el significado que se esconde tras este nombre primero: indio que canta. Así, las ceremonias de música, hechos danza y baile son una proyección de la redondez y los giros de la tierra y de la espiral que dio origen al cosmos, de ahí que para exaltar a la Madre o pedir por sus favores danzara recordando de dónde venimos y hacia dónde vamos: la circularidad del ciclo de la vida que tiene un principio, unas transiciones, un final y una continuidad.

El Kankuamo de hoy ya no baila como lo hacía el Kakachukua de ayer... es mucho lo que el tiempo esconde entre sus pliegues llenos de olvido y afán, así, sólo se representan ciertos bailes que, extrañados del contexto ritual, pierden su sentido profundo. De cualquier forma, se sabe que la Cansa María era una de las danzas que homenajeaba a la Madre al rodear el fuego. Los Kággaba hacen girar con sus pies al mundo al continuar danzando a ritmo de Cansa María, a nosotros... nos falta aprender a pensar más allá de nuestro ser mestizos, sólo así lograremos encontrar la huella de Kakachukua.

El baile como ritual para pagar a la madre tiene varios sentidos: alegrar a la Madre para que nos regale lluvias o buenas cosechas, pagar por la vida o por la muerte imitando a diferentes animales y festejar. El pago por la vida y por la muerte se hace siguiendo la enseñanza de los animales, entre ellos, el gallinazo, cuyo son de chicote aún se escucha en la Sierra; el cuíbaro⁴⁶, cuyo sonido era replicado por el carrizo, y el de la paloma, animales que eran imitados por aquellos que tenían el don, el linaje de la música, quienes tenían a su disposición todos los sonidos de la fauna local.

⁴⁶ Ave local.

Dice la historia que eran variados los bailes: el baile del venado, el de la paloma, de los zaínos, el del gallinazo, en fin, la danza era el espacio para que la conexión con la Madre fuera aún más cercana; las mujeres en su casa ceremonial, los hombres en la de ellos. De cualquier forma,

el Mamo es el orientador de todos esos momentos (...). se hacen para cosas específicas, no todos los rituales son con música y danza. Por lo menos uno puede danzar, bailar toda una noche, para alegrar a la tierra; puede danzarle a la luna toda una noche, para pagarle a la luna, para agradecerle; está el del sol que es el de la danza del tiempo, y entre esos hay muchos ritmos que se hacen de acuerdo al momento. (Arlant & Guerra, 2016).

El Kankuamo de hoy hace representaciones de Chicote, se está en el proceso de recuperar algunos sonos de chicote que nos caracterizaban, sin embargo, hay que reconocer que ‘... Ya hoy los Kankuamo eso no los tenemos, porque nos hemos dedicado a otras cosas. Y hoy creemos en baile de pareja, de hombre y mujer...’ (Arlant & Guerra, 2016).

Desde las danzas hechas con fuego y sonidos ancestrales, creamos el círculo de continuidad de la palabra.

4.4. La adivinación

(...) Entonces, se llega un momento en que se tiene que adivinar sobre algo que se va a hacer, donde se va a construir una casa, el Mamo se sienta, pone su totuma, si es con totuma; o con el cachivitucua, con la bukueika también y adivina dónde se va a hacer esa casa porque muchas veces ‘no aquí enterraron a alguien, ahí no se puede construir casa porque eso trae problema’, entonces ellos si saben en dónde se puede hacer porque es un ejercicio de adivinación; pueden adivinar las parejas; quién va a ser el Mamo, ejercicio de adivinación para saber para qué naciste tú; adivinación para curar, cuál planta es la que sirve para curar a la persona; adivinación para saber cuál piedra tienes

que usar tú como aseguranza , todas esas cosas hacen parte del proceso de adivinación.
(Arlant & Guerra, 2016).

La Madre nos permite ver más allá de lo que nuestros sentidos nos muestran, en cada ritual (incluidos tejer y poporear) se abre una ventana que nos conecta con el pasado, a través de los Ancestros, los Antepasados y la Ascendencia que ya es alimento de la tierra. Y es a través de ellos que se nos muestra, como por una hendidura, algo de lo que el tiempo oculta para la existencia en presente: el futuro. No todos los ejercicios de adivinación son iguales, la gran mayoría de ellos ofrece respuestas sobre el pasado y el presente (quiénes eran nuestros Antepasados⁴⁷, quién nos está haciendo algún trabajo que nos perjudica, etc.), algunos sobre el futuro mediato (un año) y algunos otros sobre el futuro en tanto proyección del presente (a un hombre en edad de casarse se le indica dónde podrá encontrar a la mujer que será su esposa). Por otra parte, la adivinación tiene tres formas de acuerdo al número de personas que se involucran en el proceso: individual, en el caso de las Autoridades espirituales o personas sabias; colectiva, en el caso de lecturas de las señales que la Madre nos da a través de la naturaleza y, finalmente, interpretaciones grupales, diferentes a las colectivas porque para poder acceder al ámbito de éstas y tener la capacidad de realizarlas se debe pertenecer a un conjunto específico, este es caso de las tres danzas de la fiesta de Corpus Christi: los negros, los diablos y las cucumbas. De cualquier forma, todos los tipos de adivinación tienen un solo sentido, no son aislados, de hecho, pueden combinarse en un momento determinado, esto recordando la dinámica comunal propia de los Pueblos Originarios.

Antes de continuar, cabe aclarar que el tiempo no es entendido desde las lógicas occidentales que siguen el ritmo del reloj y los calendarios, esto es, que entiende al tiempo como

⁴⁷ Son varias las ocasiones en que el Chiche me ha dicho que el poporo le devela algunas realidades. Entre esas, afirma que nuestros Antepasados no son los Tairona... A pesar de ello, y ante la ceguera sobre el pasado aunque lo miremos de frente, mantengo el segundo nivel como lo planteo en el capítulo 3, en donde también incluyo las posturas antropológicas que soportan el pensar de Gilberto Arlant.

números en marcha constante, de ahí la premura de la cotidianidad. Así, aunque tenga dificultades para comprenderlo, el Chiche afirma que

No hay futuro, el futuro no existe. Sólo existe el presente y el pasado. Mañana no es el futuro, mañana es tu presente. No hay futuro, qué sabe uno qué puede hacer la madre con uno. Mañana es tu presente, tú te preparas pa tu presente. [En los rituales de adivinación se ve] Es el presente del mañana. Mañana en tu presente eso va a pasar. El futuro es una concepción occidental. Se ve de frente al pasado porque es lo cierto, esa es tu realidad, tu pasado y tu presente. No se sabe qué va a pasar mañana. Tu presente depende del presente del mañana. Si un Mamo te dice debes trabajar, debes hacer esto o esto otro no te está preparando para el futuro, te está viendo en tu presente, te está pensando en tu presente, te está limpiando en tu presente. Está haciendo claridad de una realidad, de tu realidad. Hace claridad de tu realidad. No te están mandando al futuro. Te muestra tu realidad. (Arlant & Guerra, 2016).

Como si fuera muy sencillo de comprender, mi hermana, quien participaba de esta narrativa conversacional (Cfr. 5.1.2. Las narrativas conversacionales de Bruce Mannheim), agrega ‘... Está viendo lo que está escrito en ti...’. Entonces se hizo un pequeño espacio de claridad: somos página en blanco en la que la Madre escribe nuestra existencia, ser y realidad (que se desdobra por los rituales y la noción de sujeto individual y colectivo del *Ser Indígena*), lo que hacen los Mamo con la adivinación es leer lo que nadie más puede: lo esencial propio de cada sujeto, por ello, atendiendo al ciclo al que se pertenezca, pueden saber cuál es la vocación de cada individuo. Aún estoy entendiendo lo que latiendo bajo este conocimiento está. Por lo pronto, el tejer esta mochila con palabras, me sirve para comenzar: el fuego me dice que son muchas las noches en vela que en la Sierra me esperan, que mi aprendizaje de ello dependerá... tiene razón. Ahora, a seguir por los modos de adivinación de los pueblos serranos, modos que aún se practican entre los Kankuamo.

En cuanto a las adivinaciones individuales, realizadas por las Autoridades espirituales o Mayores que saben, puedo mencionar el ya ukua (yájtukua), que es la adivinación a través del agua, de las burbujas que en el cuenco con agua nacen.

(...) es una totuma que se llena de agua limpia, bien limpia y ahí se mira qué es lo que es. Una totuma y ahí ellos hacen... ahora después de mucho tiempo cogieron una botella ya adivinan. El yaktukua le da a ellos la visión de decirte cosas desde lo positivo pero también desde lo negativo. (Arlant & Guerra, 2016).

La bukueika es la adivinación del sonido de las piedras en una mochila pequeña anudada; la cuina es la adivinación que escucha al cuerpo y sus latidos, palpitaciones en un pedacito del cuerpo: el ojo, la cara, la pierna, la espalda, en cualquier parte; ‘... a veces te brinca algo por aquí, en cualquier parte, y todo eso te da una señal, te da un aviso, todo eso pasa. Muchas cosas te puede decir, te puede avisar una noticia. Por ejemplo hay uno de la pierna que te da varias señales...’ (Arlant & Guerra, 2016). El adivino del oído es aquella en la que la persona se pone la mano ahuecada en la oreja y escucha lo que la Madre o los espíritus le dicen. También se adivina con el Hayo y el Tabaco que en la Sierra son plantas sagradas.

Por su parte las adivinaciones especiales aluden a un determinado grupo, en este caso, a los danzantes de la fiesta de Corpus Christi que desde los tiempos de nuestros Antepasados y de nuestra ascendencia le han danzado al sol en el solsticio de verano, por tanto, es la adivinación del sol.

En cuanto a las adivinaciones colectivas, indican la capacidad que tiene un determinado grupo humano de leer el mundo que habitan. En el Resguardo se interpretan el cielo, con sus lecturas diurna y nocturna, y los astros celestes: más allá de la relación nubes negras – lluvia (a la que se le agrega la ubicación de las nubes pues no siempre que el cielo está negro es señal de aguacero), está la identificación del cielo rojo con malos presagios; del agua que trae la luna

cuando está creciente y es un hilito dorado con forma de cuenco, de la sequía que anuncia ese hilito cuando se ladea, señal de que ‘se vació la luna’; de las cabañuelas que se leen desde el solsticio de invierno en diciembre y los primeros días de enero para saber cuánta agua traerá el año que recién comienza, entre otros. En todos estos procesos hay una certeza: ‘... es la Madre la que nos da todas esas posibilidades de ver cosas, de conocer cosas y de escuchar cosas. Tú escuchas... el de las piedras, el de los truenos, el de los relámpagos, los rayos, hay un temblor, el granizo, una lluvia, por qué llueve así... todo eso te lo da la Madre en su momento (...) eso llega, el hayo te permite ver más allá de la imaginación...’ (Arlant & Guerra, 2016).

La interpretación de la naturaleza también muestra que las aves son importantes para nosotros ya que son muchos los cantos que de ellas que nos hablan:

(...) El guacaó: puede llamar el agua o avisar que no hay agua. Si canta en un árbol seco quiere decir que no va a llover, si canta en palo fresco quiere decir abundancia de lluvias. Las aves pueden ayudar en los procesos de adivinación. Su canto ha marcado acontecimientos. Pero no todos los cantos ni todas las aves. El chicuá avisa algo que va a pasar, pero tiene diferente cantos. Por eso cuando uno va a salir le preguntan ‘¿ya escuchó al chicuá?’ Y si se responde que no, se debe esperar al canto del ave para que le indique el camino, lo conveniente, lo por hacer: ‘entonces espere a ver qué le dice el chicuá’. (Arlant & Guerra, 2016).

Mi madre y el señor Juan Alvarado me dijeron que el canto del guacaó también indica muerte, al igual que el de la guatapaná y la lechuza, que tienen un sonido particular para anunciarla. También se tenía la creencia de que cuando una gallina trataba de imitar a un gallo era mal presagio, por ello, había que sacrificarla para evitar al sino.

Además, a la tierra se la puede leer: cuando ‘... llovía y se secaba muy rápido (...) se cuarteaba la tierra donde siempre... medían el tiempo de ‘juemadre, no va a hacer bueno de agua porque mire vea, que llovió y ya se cuarteó la tierra’...’ (Arlant & Guerra, 2016). Se lee a los

animales que anuncian tempestad o temblor: los perros aúllan, las vacas cornean las bardas y el suelo, la hormiga domillare sale, por eso los Kankuamo saben que lloverá cuando la ven.

Todas estas instancias de adivinación se conservan con dificultad, sobre todo aquellas cimentadas en la colectividad, esto porque ya las personas no dependen del territorio y de la alimentación propia para el consumo y la manutención, de ahí que les importe menos si llueve o no llueve, anticipar la sequía o la plaga. En contraste, hubo un tiempo en que todo parecía estar en calma, en donde había una relación armónica con los demás seres de la naturaleza: se leía a la naturaleza...

(...) por qué la luna hoy está roja, por qué tembló, por qué no llueve, ella te va mostrando cosas y también te muestra el qué hacer para que llueva. Eso es en general, te muestra todo. Todas esas cosas que nos dice la madre tenemos que entenderlas, escucharlo, (...) todo eso hace parte de una pedagogía y de una lectura de la naturaleza, o sea, tiene dos cosas, escucha, conoce la naturaleza un poco pero también aprende una pedagogía de eso. (Arlant & Guerra, 2016).

En este punto el Chiche me dice una frase redundante en el tejido de esta mochila hecha con palabras: ‘... hasta ahí es donde se puede decir, de ahí pa’llá no. Esos procesos son muy largos, con el tiempo tú vas a ver por qué hacen... con el tiempo vas a entender...’ (Arlant & Guerra, 2016). Así que hasta ahí también les puedo decir yo, que he encendido esta fogata para invitarlos a lo más profundo del ser Kankuamo: la espiritualidad.

4.5. Los sueños

(...) nosotros hemos hechos una combinación de cosas, pero los sueños van de acuerdo al ciclo en que se nació. Si alguien nace en el ciclo del agua normalmente puede soñar con el agua, pero si alguien nace en el ciclo del fuego y sueña con agua, eso no es normal. Gilberto Arlant, 2016.

En la Sierra se dice que los Kankuamo somos los lectores de sueños. Imagino los fogones de otros tiempos, ya la mañana abierta y amplia, en las brasas el café haciéndose, alguien llega y, a manera de buenos días, pregunta ‘¿qué soñaste?’, lo que da paso a un entramado de sueños en donde se hilvanan proyecciones de los mismos en la cotidianidad. Tal vez así fuera en los tiempos de la Ascendencia lejana, quizá en el de los Antepasado también, al interior de mi familia intercambiamos sueños, sobre todo aquellos en el que los que ya retornaron a la Madre aparecen porque ese es el espacio en donde nos develan el paso inmediato, nos dan claridad y, en ocasiones, se despiden, como ya lo hizo mi abuela. Así, la Ascendencia se desdobra de dos maneras en los sueños, por un lado, se comunican con quienes nos quedamos empleando la propia voz; por el otro, nos transmites mensajes de la Madre para alejar la bruma sobre los pasos que damos y los caminos que andamos.

(...) es el mensajero, el intermediario, el palabrero que va y... entonces él en sueños... entonces cuando tú envías a ese mensajero ese es el que completa el círculo. Nosotros somos medio círculo y el de abajo es el otro medio círculo. Y ahí entre esa vida que nosotros dejamos ahí, te hablo de la continuidad de la vida, te hablo de muchas cosas que es el árbol que crece, pero ese también, cuando tú te quitas los zapatos, por eso se quitan los zapatos en las casas ceremoniales, porque por los pies... uno escucha a la madre por los pies. Entonces cuando eso pasa uno lo que hace en ese es transmitirle, cuando uno la escucha, por los pies, transmitirle los sueños, entonces ahí un duerme en el suelo, esos sueños se transmiten, uno oye lo que va a pasar. (Arlant & Guerra, 2016).

Es decir, que desde las lógicas serranas lo que se hace al leer los sueños no es ver el futuro sino analizar otra cara del propio ser que puede llevar a resolver situaciones actuales. En otros momentos, se reduda en la conexión con los Ancestros, los Antepasados, la Ascendencia, siendo ellos los que nos indican los caminos. De cualquier forma, leer los sueños es, también, una manera

de conocer facetas diferentes del 'yo', impensables en la realidad, que ayuda al reconocimiento y al entendimiento del propio ser como un otro: soñar es un ejercicio de otredad.

En ocasiones, debemos limpiar los sueños, sobre todo cuando no se corresponden con el ciclo propio según el calendario elemental (Cfr.4.2.3. El calendario elemental), así que, más allá de la inversión semántica de los lenguajes de la vigilia en el mundo de sueños, de uso extendido en el imaginario popular, la lectura de los mismos depende de los ciclos de los soñantes:

(...) Hoy la gente dice 'que soñar con agua eso es muerte...' cada ciclo tiene una diferente formas de interpretar los sueños, no todos los ciclos son iguales. Yo sueño con fuego y estoy seguro de que al día siguiente lo que va a pasar, yo estoy tan seguro y digo que va a pasar tal cosa, de seguro es una noticia de muerte y muertes violentas con fuego. Algún accidente, alguna cosa pero es fuerte, violento. (Arlant & Guerra, 2016).

Entre los sueños que se deben limpiar están, también, los que se heredan de la Ascendencia, para que no nos afecte en el presente y, lo más importante, para no legarlos a las generaciones futuras.

En cuanto a los sueños como posibles lugares de adivinación, cabe decir que son mínimos agujeros que nos permiten fisgonear al futuro en relación con el presente. En algunas ocasiones, son sueños que te ponen sobre aviso, otras tantas, de aquellos que te ofrecen sugerencias vitales '... En los sueños hay varias cosas que te avisan o te advierten cosas y hay sueños que también te pueden ayudar a despejar dudas que uno tiene porque son sueños que se transmiten...' (Arlant & Guerra, 2016). Pero en algunas ocasiones,

(...) son vivencias que uno va a tener. Tu puedes soñar 'no me encontré con una persona en el sueño pero a esa persona no la conozco' tú sales a la calle 'esa persona que yo vi en el sueño'. Son cosas que tú vas a encontrar. (Arlant & Guerra, 2016).

Es prudente mencionar que lo que nos llega del mundo de sueños no es de obligada traducción en el mundo de la vigilia, por tanto no se trata de forzar las interpretaciones que, de existir, fluirán cuando mochila y poporo evoquen el origen con la espiral.

El sonido del fuego anuncia su futuro silencio, lo que me obliga a afanar el paso para procurar que sea su luz la que me lleve al final.

4.6. La fiesta de Corpus Christi

(...) Siempre les digo, esto es muy fuerte, este sudor que uno vota no lo no lo hace cualquiera, lo hace por amor a una tradición cultural que nos legaron nuestros abuelos.
Abel Alvarado

Cada año, el jueves de Corpus Christi, negros, diablos y cucambas, se dan cita en la plaza, ya que deben adorar al santísimo: los tres grupos saldrán de la iglesia para darle la vuelta al pueblo haciendo paradas en los altares y sitios de pago de cada una de las danzas. Pero, ¿por qué una fiesta católica es una de las más importantes en una Comunidad Indígena que se está reivindicando como tal? La respuesta a este interrogante la obtengo de las palabras de Abel Alvarado Maestre, Mamo que fue una de las tantas víctimas de la violencia que asoló al pueblo Kankuamo en los 90 y la primera década del siglo XXI:

Siendo esto una trietnicidad de culturas, nosotros lo que estamos aquí es imitando las mismas cosas que nos mandó alguna vez el invasor, es español, a nuestras tierras, y por no perder nuestras tradiciones y costumbres de pronto caímos en el hueco de estar representando hoy mitológicamente un grupo de diablos como si fueran españoles, un grupo de negros como si fueran africanos y el grupo de cucambas como si fueran los verdaderos indígenas. (Walter Indígena, 2013).

Pero lo que subyace a esta representación es lo que nos interesa como comunidad. El mismo Abel Alvarado (Walter Indígena, 2013) lo manifiesta al señalar algunos aspectos importantes de la fiesta de Corpus Christi en Atánquez y al explicar algunos puntos del recorrido que marca la procesión: la iglesia, bajo la cual fue enterrado Mamo Tutaka, lo que la hace un sitio de pagamento; el árbol de higuerón que solía haber allí y que era casa sagrada de los cuatro pueblos de la Sierra; la mítica piedra de Manzanares, uno de los lugares de confieso de los Kankuamo, que estaba en la plaza hasta que fue enterrada⁴⁸, puntos en donde los grupos se detienen para rendir tributo con canto y baile.

(...) entonces esos lugares son para nosotros sagrados porque tenemos muchos elementos, muchas cosas enterradas, por eso no dejamos coger los primeros tres altares de salida, ni vamos a dejar coger los tres altares de entrada porque son siete en general con el altar mayor. Esas son cosas que nosotros las hemos tenido en respeto y siempre, algunos ya la saben, otros muy poco saben de esta tradición, dentro de esos siete altares que es el número sagrado de nosotros los Kankuamo. (Walter Indígena, 2013).

Así, podemos observar una subversión indígena en la fiesta de Corpus Christi, una doble articulación semántica que ubica en la superficie al rito católico y, en el fondo, solapado, a las creencias indígenas que sobrevivieron a toda imposición eurocentrista, lugares y nombres que se grabaron en la memoria para reivindicar lo propio:

(...) Acabábamos de hablar y decíamos que cuando los españoles vinieron lo único que nos legaron fue la religión pero nos mataron a mucha gente también que querían vivir bajo la tradición nuestra, lo propio. Pero como ellos querían y fue un sometimiento, entonces por eso tú miras que hay esa realización, una cuestión católica, pero nuestro sentimientos que ya conocen lo que decía el padre no ‘que el cuerpo de Cristo’ pero no sabemos cuántos Cristo de pronto haya debajo de este pedazo de tierra que murieron ya

⁴⁸ Dicen que el corregidor mandó a Gonzalo Mindiola a enterrar la piedra de Manzanares a manera de castigo. No sé si él sabría que la piedra era sitio de pagamento, imagino que sí pues las voces locales aún la recuerdan para traerla hasta el ahora y la señalan como el motivo de la prematura muerte del señor Gonzalo Mindiola.

por no comer sal y que estuvieron enterrados, como el Mamo Kandúka, el Mamo Catarro, y un poco de gente que está enterrado dentro de eso. (Walter Indígena, 2013).

En esa superficie, se evidencia el intento por evangelizar a los indígenas ya que los rituales trascendentales de los Kankuamo fueron reemplazados por fiestas católicas que, ahora, en esa mencionada doble articulación, se visibiliza a expensas de la invisibilización de las costumbres propias. En palabras de Gilberto Arlant (Arlant & Guerra, 2016):

(...) En el solsticio de invierno nos pusieron el nacimiento de Jesús y en el de verano el Corpus Christi, porque era donde se hacía fiesta y si te vas hacia los equinoccios, está la asunción de la virgen y la semana santa, que eran donde se pagaba la muerte.

En cuanto a la fiesta de Corpus Christi como tal, son tres los grupos: los negros, los diablos y las cucambas. Los primeros en salir de la iglesia son los negros, representando al elemento afro, quienes con sus sombreros de jipi japa adornados con cintas y flores multicolores iluminan la mañana, además, portan un machete de madera en la mano mientras danzan al ritmo del tambor con su marcha de rodillas altas y sus versos que honran al cuerpo de Cristo hecho hostia:

Yo tengo una devoción
con la santa majestad
Por eso llevo un tambor
pa' poderme presentá.
(Morales Thomas, 2011)

Las voces se elevan al compás de la percusión de tambores y pasos que hace que la marcha de los negros, marcada y fuerte, parezca acompañada por un conjunto de instrumentos musicales, será por la manera que tiene la tierra de retumbar cuando sus hijos recorren el pueblo de espaldas para homenajearla a ella también, para recordarla. El sentido del recorrido hecho por los danzantes (la procesión de espaldas) se debe a un principio fundamental: a la Divina Majestad jamás se le da la espalda. Este grupo es el único que permite mujeres en sus filas.

Los segundos en salir de la iglesia son los diablos, los españoles, con sus trajes rojo satín, medias hasta las rodillas, sus máscaras que representan al demonio, capa de cuero llena de espejos, cascabeles en la los tobillos, espuelas y castañuelas que acompañan el baile. El carrizo y la caja musicalizan esta danza en donde los bailarines van andando colocando un pie delante de otro, cruce de piernas que se exagera para evitar que las espuelas los hagan tropezar porque un mal presagio se posa en el danzante, negro, diablo o cucamba, que se caiga durante el recorrido: no bailará el año que viene porque morirá. Los diablos son los únicos que no versean en la fiesta ocupados, como están, con toda la indumentaria de sus vestimentas.

Finalmente, las cucambas son las últimas en dejar la iglesia como custodiando al Santísimo que tras ellas saldrá. Las cucambas, los pajaritos, son la representación de lo indígena, por ello las maracas y la caja son las que acompañan su recorrido que imita el vuelo de las aves al trazar círculos en el aire con los brazos extendidos. El traje de los pajaritos es igual de llamativo que el de los otros dos grupos: una falda que les llega a los tobillos y una saya amarrada al cuello hechas con palma de iraca verde, sombreros altos hechos con plumas que finalizan con un pico de ave y cintas coloridas que les caen en la cara. Las cucambas versean sin cantar, para dedicar al Santísimo su danza y su sudor

Soy el pajarito
que baja de la nevada
y al santísimo sacramento
le ofrezco yo hoy a mi mama
(Ariza & Guerra, 2016).

Lo que motiva a los miembros de los grupos a participar son las herencias o las promesas. Algunos reciben el encargo de hacer parte de las danzas por legado familiar, en el caso de diablos

y cucambas, de línea patriarcal; otros deben pagar por el favor recibido o que esperan recibir. Así lo dice Abel Alvarado (Walter Indígena, 2013):

(...) Algunos son promeseros y cuando comienzan como pequeños, como niños, que los entrega la mamá, el papá y luego se van aburriendo, pero hay algunos que se han quedado de por vida me han dicho ‘yo no voy a dejar tampoco morir, voy a estar con ustedes’, y algunos de mis hijos, pues, pienso que también van a seguir la misma tónica del papá porque ya les veo bastante interés, de pronto no todos, hay, en este momento, hay tres diablos y hay un negro de los hijos y sino los que sigue alrededor que uno le vea el interés y la voluntad de que no vayan a dejar nunca morir esto.

Además de la caída durante la procesión que es presagio de muerte, existen otros signos en este ritual: si en lugar de salir por la puerta principal de la iglesia alguno de los danzantes emplea las puertas laterales, no bailará el próximo año; si escuchan el sonido del instrumento que tocan antes de levantarse el día de Corpus, no bailarán el próximo año; y si el día de la octava⁴⁹, aparecen en el adivino del sol, cuando van a la Piedra Lisa a mirar hacia el cerrito de Mojao... no bailarán el próximo año. El señor Juan Alvarado explica por qué se va a la Piedra Lisa para observar al cielo que anuncia muerte:

(...) Hay una cueva en el cerrito e Mojao. Por eso el día de la octava de Corpus, por qué nos subimos a la Piedra Lisa... pal cerrito e Mojao. Allá aparece el tipo que se va a morir, con su sombrero, su machete; si es de los diablos con su vestuario; la cucamba igualito todo, se ve ahí porque ese es el sitio de pago de los Kankuamo. (Alvarado & Guerra, 2016).

Alexys Alvarado (2016) me cuenta que el año en que su primo Abel Alvarado murió, bailó diablo como si fuera la última vez y él, que era tan ágil, en aquella ocasión se cayó. Ocho días después en la octava, las nubes lo dibujaron con tal precisión que su ausencia el siguiente año no

⁴⁹ Ocho días después de la fiesta de Corpus es la octava, momento en que los grupos suben a la Piedra Lisa para saber quiénes no bailarían el año que viene, a quiénes llamará la Madre a su seno.

sorprendió a nadie pero sí ocasionó un gran dolor. En el silencio de la certidumbre se esperaba la muerte del Mamo Abel, pero no de la manera en que pasó, por el estruendo de la bala que, aunque se esconda por un tiempo, siempre llega para matar a quienes se arriesgan a soñar, en el caso de Abel, con la recuperación de nuestro saber indígena, aunque sobre los motivos de su asesinato y el de tantos más es poco lo que se sabe porque es el silencio de la incertidumbre el recinto de esos porqué. Los paramilitares llegaron ese día para hacer que la bala que ha matado a muchos otros, anotara el nombre de Abel en su larga lista. Fue ese su momento de regresar a la Madre. Los Mamo de otras comunidades lo enterraron como se entierra a un Mamo, sentado, en posición fetal, acomodándose en el vientre al que se debe retornar. Pero aún hoy él acompaña a los diablos en sus bailes y recorridos porque, como él mismo afirmó:

(...) yo pensé que iba a seguir siendo capitán hasta el día que me muriera pero parece que voy a pasar de ahí para allá, porque el pensamiento nunca va a morir, siempre las ideas van a permanecer, entonces yo pienso que aunque esté muerto voy a seguir siendo un capitán como los demás que tenemos ya enterrados. Y pienso que después de mi muerte el proceso debe de seguir el mismo porque los buenos ejemplos es que les estamos dejando a esta juventud, a los niños, para que nos sigan representando muchos miles de años más. (Walter Indígena, 2013).

El día de la octava al atardecer, la melancolía llena las calles de Atánquez haciendo eco en la Nevada cuando las personas toman dos piedras para tocarlas mientras entonan un cántico que se eleva, todo lleno de nostalgia:

Se va la Sierra sin na
Ay me despido
Y me despido

De la fogata, los rescoldos; la llama duerme en sus entrañas. La fiesta de Corpus Christi es el final de este capítulo en donde les hablo del lado más profundo del alma kankuama.

Capítulo 5. Cuestiones metodológicas

5.1. Un método a la medida

Al iniciar este trabajo sabía que los métodos conocidos y aplicados con antelación me servirían parcialmente para lograr mi objetivo fundamental, que tendría que adecuarlos a las nascentes necesidades del proceso mismo. Así las cosas, la entrevista tradicional cedió su lugar a las conversaciones casuales, que nutrieron el quehacer investigativo con las narrativas conversacionales de la oraliteratura kankuama. La transición no fue sencilla: los primeros encuentros con mis interlocutores, incluyendo a mi madre, fueron rígidos, no ofrecían mucha información, no permitían la ilación de unas historias con otras, el entramado quedaba inconcluso al tratarse de palabras confinadas al tiempo de su narración a pesar de aludir al pasado de mi Ascendencia directa e indirecta. Fue mi madre quien me dio la clave para solventar esta dificultad inicial al regalarme palabras que se han convertido en el fundamento del ejercicio recopilatorio que son estas páginas, ya que, al interpellarla por cohibirse durante el desarrollo de las entrevistas grabadas, me dijo: ‘... eso es mejor conversando, fluye más, sale natural...’. Y así fue.

Otro elemento de alto valor en el proceso de construcción de los espacios conversacionales fue la confianza: en tanto más hablaba con mis colaboradores, más fluida era la interacción lo que redundó en la calidad de los contenidos; a lo que se suma que entre más aprendía con ellos, más

sencillo era participar de los diálogos, de hecho, llegué a convertirme en una interlocutora válida en este primer nivel de acercamiento a lo propio, sabiendo que todavía faltan muchos más. Dicho lo anterior, puntualizaré las características del método que subyace al corpus práctico de esta investigación.

5.1.1. Generalidades

Abocando al objetivo fundamental de la tesis, esto es, la visibilización de los Kankuamo a través de sus relatos oraliterarios, la metodología combina la observación directa, las entrevistas con preguntas abiertas y las conversaciones informales (con o sin registro), además de la compilación de diversos documentos, tales como, libros, periódicos, revistas, fotografías, videos y otros textos que durante el proceso se consideraron relevantes para obtener algunos de los relatos de la memoria colectiva de mi pueblo, todo lo cual, conforma el corpus de trabajo.

Cabe resaltar que mi rol, como miembro de la comunidad y encargada de esta investigación, no llegará al terreno de la reflexión sobre los contenidos recolectados, con lo que no niego que cada relato es una forma de autorreflexión de los sujetos y grupos humanos sobre sus circunstancias temporales y sus maneras de aprehender el mundo. En tanto esto, el empleo de las metodologías mencionadas me llevó a uno de los centros de transmisión de saberes kankuamos: la oralidad, logrando obtener los contenidos que serán útiles a futuras investigaciones que se decidan por la aproximación a los saberes colectivos de mi pueblo y la elaboración de categorías propias para la lectura del ser y las circunstancias de los Kankuamo.

5.1.2. Las narrativas conversacionales de Bruce Mannheim

En *Hacia una mitografía andina*, Bruce Mannheim (1999) formula y desarrolla la noción de **narrativas conversacionales** (apoyándose en los planteamientos de autores diversos, tales como, Jakobson, Lévi-Strauss, Hyme, Basso, entre otros) a la que me refiero aquí porque, si bien tendría un lugar en las *Puntuaciones teóricas* (Cfr. Capítulo 1), complementan la circularidad de este capítulo en el que me ocupo de la metodología que subyace no sólo a este proyecto sino a las proyecciones literarias que del mismo nacen. Así, el autor reconoce ciertas características a las narrativas conversacionales (Mannheim, 1999):

- a. Son dialógicas porque, según afirma Mannheim (1999) siguiendo a Roman Jakobson, ‘... la idea de que las narraciones se pueden relatar como monólogos, de manera repetida, de boca a boca, es una fantasía...’ (Mannheim, 1999:48).
- b. Se estabilizan al circular, es decir que ‘... Es la comunidad de oyentes la que selecciona de un conjunto de narraciones abierto, variado y en continua renovación, los cuentos más útiles en términos de inteligibilidad y relevancia social y decide reproducirlos...’ (Mannheim, 1999:48)
- c. Están conectadas, por lo que no es de extrañar que unas remitan a otras, de este modo, ‘... el proceso de selección a través de la circulación garantiza que las presentaciones orales remiten a otras presentaciones orales, formando, de esta manera, redes interconectadas de referencia intertextual...’ (Mannheim, 1999:48)
- d. La narración se construye en coautoría, lo que lleva, según Mannheim (1999), a que se requiera la participación activa del oyente. Es decir, su estructura es *conversacional y coparticipativa* (Mannheim, 1999).
- e. Surgen en una conversación vinculadas a temas de la conversación previa.

- f. ‘... La autoridad personal del hablante no se da por sentada, sino que debe establecerse social y gramaticalmente...’ (Mannheim, 1999:50). Característica que, en el caso kankuamo, es inversa: la autoridad del hablante se da por sentada, ya se trate de Autoridades Espirituales, Mayores o personas del común.
- g. Siguiendo a Lévi-Strauss, afirma que las narrativas son un entramado de relaciones intertextuales que conforman ‘... una red densa e ilimitada de referencias intertextuales cruzadas. (...) las redes intertextuales funcionan dentro de una misma sociedad para organizar dominios del discurso altamente restringidos. Una vez organizados los ‘dominios del discurso’ establecen marcos sociales normativos...’ (Mannheim, 1999:53)
- h. Finalmente, cabe redundar en un hecho fundamental: las narraciones varían de una cultura a la otra en cuanto a sus formas y contenidos.

Cuando se trata de la oralidad kankuama, lo dialógico resulta de su dependencia a los espacios de conversación casual que hace que los recuerdos se exacerben, las historias fluyan y nazcan las unas de las otras con la naturalidad de quien cuenta una sola historia común y, a un mismo tiempo, diversa, en tanto depende del locus de enunciación que varía de acuerdo al lugar que el sujeto ocupara en la rígida estratigrafía social del Atánquez del siglo pasado.

De cualquier forma, hay un acervo de historias comunes, algunas con diferentes versiones, que en medio de la conversación se ratifican: los espacios de diálogo actualizan los orígenes cercanos, actualizan el nexos con lo indígena que el mestizaje se empeña en camuflar, hacen que la historia se entreteja entre varias manos para reescribirla con la facilidad con la que fluye el hilado y el tejido y, en el fondo, reconocen la existencia del conflicto propio al ser sujetos ubicados en el vórtice del sincretismo cultural. Así las cosas, al circular empiezan a asentarse estas historias que encuentran siempre nuevos contextos conversacionales para perdurar.

Como sucede con el tejido, en donde hay una continuidad, en donde una puntada lleva a la otra, las historias narradas en el ámbito conversacional, que evocan otros tiempos, siempre van de una historia a la otra con la facilidad que tienen las frases conjuntivas para servir de puente, así, entre un ‘te acuerdas de fulano...’, ‘eran otros los tiempos...’ o ‘esa es otra historia...’, los relatos se interconectan para crear una historia interminable de anécdotas, personajes, saberes y creencias, en fin, de oraliteratura kankuama, es decir, forman un entramado de referencias intertextuales que llega a los dominios de la cotidianidad para caracterizar, burlarse, remarcar o señalar a las personas y a las situaciones actuales con los sucedidos y maneras de la ascendencia directa o indirecta: ‘eso es ya pa’ ya, como le dijo Román a Goya’; ‘Ve, Otonielito Mindiola, bajate esos pantalones’; ‘te voy a deja como el perro de la ña’ Isidra’ (al revés) o la famosa frase conclusiva de Chicho Mendoza ‘Ha dicho, señores’ y así, haciendo perdurar los atributos de cada persona o las anécdotas que, sin saber cómo, se hicieron colectivas aunque ocurrieran en la esfera privada.

A lo anterior se agrega que todas las partes del diálogo tienen un rol fundamental, de hecho la historia se crea colectivamente porque se pide a quien escucha que demuestre su atención al asentir, preguntar, recordar, agregar, entre otras maneras de dar continuidad a la narración.

Como lo anticipé al enlistar las características de las narrativas conversacionales de Bruce Mannheim (1999), hay un punto en el que difieren los relatos del quechua sureño estudiados por el autor y los kankuamos: los Mayores y Autoridades espirituales de mi comunidad tienen un rol respetado y, más allá de ellos, se da por sentada la palabra de quienes afirman que testificaron una aparición.

Ahora me expongo el método propio que me ayudó a aprehender las narrativas conversacionales propias de los relatos oraliterarios de los Kankuamo.

5.1.3. La construcción de un método propio

La necesidad de replantear las formas, de hacer un método propio para recopilar los relatos y textos que subyacen a esta tesis y sus proyecciones oraliterarias, fue lo que me llevó a apelar a las narrativas conversacionales, algunas, grabadas; otras, escritas; otras más, sólo escuchadas porque, tratándose de lo indígena, son muchas las palabras, rituales, símbolos, etc., que no se pueden repetir; son muchos a los que no les gusta la mediación de las herramientas tecnológicas y, la gran mayoría de interlocutores, se cohiben cuando saben que están siendo grabados. Por tanto, y reivindicando la oralidad pura, algunos relatos son la palabra hablada que se graba en la memoria personal para permitir la continuidad de la misma con más palabra oral.

En cualquiera de los casos (que haya o no registro del encuentro), se trató más de conversaciones que de entrevistas, esto es, de abrir espacios de encuentro entre viejos conocidos para que recordaran, porque el ambiente de la ‘conversa’ resultó más sencillo y fluido, ya sea propiciado o espontáneo, entendiendo que las narraciones kankuamas son una gran madeja de fique con la que se tejen mochilas de palabras, esto es, en donde todo está conectado con todo, por lo que en la recopilación no se hallarán textos que sigan fórmulas o una estricta linealidad. Son dos las intenciones que subyacen a esta decisión metodológica: por un lado, evitar que los relatos devinieran en monólogos mediados por la grabadora periodística, herramienta que inhibe a las personas al pensar que su voz perdurable los desmentirá y, por el otro, que la esencia de cada relato se mantuviera, esto es, el tono y las maneras de contar, para preservar la especificidad cultural y literaria, que a veces se camuflan ante quienes no saben escuchar.

Mi participación de estas narrativas conversacionales era diversa: escuchando, asintiendo, preguntando, evocando... mi presencia era útil como impulso de los relatos que, valga aclarar, incluyen un ‘... repertorio de imágenes, relaciones sociales, personajes e interacciones...’

(Manheim, 1999:73) conformando un entramado al que subyace el locus de enunciación. Si bien las narrativas pueden ser entendidas separadamente, dicho entramado las sesga y, en cualquier momento de la conversación, puede irse de la una a la otra o, en muchos casos, alguna se convierte en un paréntesis para entender la historia central, entre otras maneras que tienen los relatos de relacionarse para conformar una totalidad.

Así, la aplicación de este método produjo el corpus de relatos que devino en las proyecciones literarias de esta tesis, en donde hay leyendas, cuentos y visos de mitos, algunos sueños y mucha construcción desde la cosmovisión propia; relatos de guerra y vivencias de la gente del pueblo. Cabe resaltar que los sueños son un universo de sentidos al que se atiende porque desde lo indígena son lugares llenos de significados que se desdoblan para proyectarse en la doble instancia de la vigilia y el sueño, son pequeñas hendiduras que nos permiten ver el presente y el futuro para evaluarlo, encontrar respuestas y continuar (Cfr. Capítulo 4. *Los Kankuamo y la espiritualidad*). Sin embargo, no funcionan aisladamente

Además de los espacios de narrativas conversacionales, hubo otros dos espacios de interacción y obtención de información, sobre todo, con los colaboradores académicos, me refiero al correo electrónico, Whatsapp y academia.edu, espacios de interacción que facilitaron la revisión, retroalimentación e intercambio de información con ellos e, incluso, con algunos de los colaboradores Kankuamo debido a que viven en lugares diferentes al territorio a causa de la violencia. Todo lo anterior, constituye el corpus de investigación que aboca al objetivo general de estas cuartillas: la visibilización de nosotros, los Kankuamo.

5.2. Colaboradores

Elcy luz Ariza Urrutia	Miembro de la comunidad. Fue profesora de la escuela unitaria para niñas en Atánquez. Lideró procesos etnoeducativos desde allí.
Gilberto Arlant Ariza	Miembro de la comunidad y líder de los procesos organizativos del RIK tanto en el territorio como en Bogotá.
Imer Modesto Villazón Arias	Líder espiritual Kankuamo, uno de los que ha retomado lo que los Mayores y personas que saben le entregaron. Está en el proceso para llegar a ser Mamo.
Daniel Maestre Villazón	Miembro de la comunidad y líder de los procesos organizativos del RIK tanto en el territorio como en Bogotá. Lidera algunos de los procesos organizativos. Se está preparando espiritualmente con el objeto de recuperar y entender lo que los Kankuamo perdimos.
Juan Alvarado Gil	Miembro de la comunidad. En su condición de Mayor lidera procesos de preservación de lo propio.
Graciela Arias Pacheco	Miembro de la comunidad
Alexys y Airinis Alvarado Arias	Hijas de los Mayores Juan Alvarado y Graciela Arias, en el marco de esta tesis representan la lectura del Kankuamo intermedio.
Miguel Rocha Vivas	Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. MA. En Antropología e Historia, CBC, Cuzco, Perú. PhD en Literatura Latinoamericana UNC-Chapel Hill. Escritor de varios de los libros que conforman la bibliografía básica, entre ellos Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia (2010). Editor de la Biblioteca de Literaturas Indígenas del Ministerio de Cultura.
Patrick Morales Thomas	Antropólogo UNAL. Doctor en Antropología de la Escuela de Altos Estudios de París. Investigador del Centro de Memoria Histórica. Coautor de uno de los libros fundamentales para esta

tesis y escritor de un segundo texto sobre Atánquez y su fiesta de Corpus Christi reseñados en la bibliografía.

Jaime Enrique Arias

Cabildo Gobernador del Resguardo Indígena Kankuamo

5.3. Recursos

Acervo bibliográfico	Teórico	Sustento conceptual e histórico de estas cuartillas	
		Antecedentes	1950 Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel
			1996 Adriana Pumarejo Hinojosa y Patrick Morales Thomas
			2010 OIK
			2011 Patrick Morales Thomas
Audios de las entrevistas y conversaciones con los colaboradores	Colaboradores Kankuamo		
	Colaboradores académicos		

Capítulo 6. Raíces profundas

6.1. Proyecto Piedra y Sol

Teniendo en cuenta el objetivo fundamental de este proyecto, la visibilización de los Kankuamo, y habiendo hecho el camino de relatos que me trae a este punto, me convierto en la mediadora entre la oraliteratura kankuama y los lectores potenciales al asumir el rol de oralitora, esto es, de aquel *Yo-Indígena* ubicado entre la individualidad y la colectividad, gracias a lo cual genera un discurso polifónico debido a que en su voz resuena la voz comunal.

En el caso de los Kankuamo, teniendo en cuenta el proceso histórico que nos trajo hasta aquí y habiendo mencionado las afectaciones negativas que nos llevaron, por un lado, a olvidar mucho de lo esencial propio y, por el otro, a generar una doble articulación de sentidos⁵⁰: en la superficie, en la piel, los contenidos foráneos; en el fondo, en el corazón y las entrañas, lo indígena; los relatos que desde la infancia he escuchado y aquellos que escuché con motivo de esta búsqueda, son un reflejo del ser nosotros y nuestras circunstancias, por lo que se trata de mostrar la cosmovisión kankuama en donde la oscuridad de la memoria cubre los recuerdos de la oscuridad

⁵⁰ Lo que se evidencia en rituales como el del Corpus Christi (Cfr.4.6. La fiesta de Corpus Christi).

primera y del primer amanecer, de nuestros Padres y Madres Ancestrales, de nuestra lengua y vestido, en fin, en los Kankuamo se trata más de búsquedas que de certezas, de ahí la importancia de esta labor oraliteraria que me ocupa y a la que decidí llamar *Piedra y Sol* respetando uno de los principios fundamentales de los Kankuamo: somos reconocidos en la Sierra por el empleo de piedras como amburos, en principio enteras, posteriormente pangadas; y como los únicos que adivinan con el sol.

Entonces es Piedra y Sol, en donde corresponde a la Piedra el cuentario: Cuando las salamandras no cantaban; y al Sol, el poemario: Elementales; tan sólo por una impresión ya acendrada en mí y que entiende a la prosa como algo sólido aunque maleable y a la lírica como algo etéreo aunque pregnante, capaz de dejar impresiones perdurables.

Así, el proyecto Piedra y Sol es la culminación de un proceso que, como lo he dicho antes, fue el retorno a mi raíz indígena pero, más allá de eso, es una puntada más en el tejido del *Ser – Kankuamo*, que requirió de las otras puntadas para su elaboración y que espera ser el lugar para que muchas otras puntadas se den.

6.2. Los relatos

En cuanto al corpus de relatos que nacieron en medio de la conversación, son de varios tipos: anecdóticos, relatos de guerra, recuerdos velados de lo indígena, de crítica a las dinámicas políticas, de impresiones, en fin, son un cuerpo variado de conversaciones en las que surgieron, de forma espontánea o sugeridos por mi curiosidad, temas que son un leve acercamiento a lo Kankuamo, específicamente, del Kankuamo-atanquero y en el contexto del siglo pasado (con algunas palabras de mi bisabuela que son de finales de siglo XIX) y de lo que va del presente.

En cada relato, sin embargo, late lo indígena, sea por menciones de soslayo o de frente, sea por vivencias propias o de oídas, siempre ascendía el fondo de esa doble articulación que caracteriza al Kankuamo de hoy.

Debo señalar que la lista de colaboradores relaciona a todos aquellos de los que escuché relatos, grabados o no, que sean o no conversaciones, sin embargo, no a todos los mencioné en la tesis pero sí están en Piedra y Sol, ya sea al tomar alguno de sus relatos como base narrativa o como pálpito que haya sido la semilla o la tierra de la que nació algún poema. De ahí la obligada mención en mi lista de adyuvantes de este tejido.

Finalmente, dos aspectos más por mencionar: los relatos que conforman el cuentario están entre la realidad y la ficción; en algunos casos conservé los nombres, en otros no; otros relatos parten de una creencia propia de lo kankuamo pero la historia es de mi autoría; algunos más, parten de una historia real pero los personajes y sentidos de la misma son dictados por mí, en fin, se trata de ejercicios de creación literaria que como oralitora me permití. Además, las dos caras de este proyecto, la investigativa y la literaria, no son sólo el punto de partida para otros que a bien tengan hacerlo, también lo será para mí o, es mejor decir, estas líneas son de obligada continuación, por el Kankuamo de ayer pero, sobre todo, por el de hoy.

6.3. Acerca del tríptico

Habiendo hecho claridad de las pretensiones y los contenidos de Piedra y Sol, pienso en su materialización. De esa forma que tienen algunas ideas de llegar, sin previo aviso, Piedra y sol se me mostró como un tríptico: el primer libro, un acercamiento a los Kankuamo que partiendo de la tesis sea una versión más pensada como breve acercamiento al universo Kankuamo; el segundo, Piedra, el cuentario y, el tercero, Sol, el poemario. Partes de una totalidad, cada libro es un paso

hacia el reconocimiento no sólo de los Kankuamo, sino de las Comunidades Originarias y su particular forma de leer lo existente, de su cosmovisión en un sentido literal. Hay algunas cuestiones de forma que me llegaron de la misma manera pero de esa letra menuda hablaremos en otro momento.

Epílogo

Y te voy a contar algo: si a mí hoy me hacen salir de aquí del territorio obligadamente, yo salgo y aparentemente todo es aquí planito, aquí está mi territorio ancestral y yo salgo y todo es así planito. Apenas yo pongo un pie allá ese territorio se parte porque ya me están quitando la relación con mi propio territorio, porque es que a donde quiera que está un indio está su fuerza espiritual, ahí es donde está su fuerza espiritual porque ahí está su ombligo, ahí está la placenta, ahí están sus muertos, ahí están todos sus pensamientos, ahí plasmados en todos los pagos y los pagos son una recopilación de pensamientos, de piedras, de cosas así. Entonces, en seguida se parte apenas yo salgo para allá y como yo no puedo regresar acá eso, que aparentemente cuando salí se partió, eso termina, en vez de curarse se va abriendo más y si yo no vengo se va abriendo cada día más y en últimas es un abismo que yo no puedo pasar, si ves hasta dónde llega todo. Entonces ese tipo de cosas han llevado a que en el pueblo Kankuamo terminen perdiéndose las cosas en peores condiciones de lo que uno se podía imaginar. Gilberto Arlant, 2016.

El anuncio de nuestra muerte retumbó en toda la Sierra. Nosotros lo escuchamos y lo creímos, sobre todo porque hubo un tiempo en que a los Kankuamo nos gustó no ser indígenas... fueron tantos los señalamientos, esos que nos indicaban que serlo era algo negativo, que decidimos borrar de nuestra memoria lo indígena pensando que con eso sería suficiente. Entonces en la Sierra

empezaron a negarnos, nos llamaban civilizados; y en Valledupar, en la ciudad, nos llamaban indios, con ese tono peyorativo que cala... ¿Qué éramos entonces?

Luego fue todo lo que llegó de otra parte, sobre todo la guerra y la violencia, lo que hizo que nuestra historia fuera un relato de éxodos, exterminios y desterritorialización. Lo paradójico de esto es que este horror llegó justo en el momento en que empezábamos a reconocer, con cierta timidez, que algo de Kankuamo aún teníamos, aún tenemos. Pero incluso en aquellos tiempos de retomar lo propio, en el territorio (Atánquez, La Mina, Río Seco, etc.) se señalaba a los indígenas como ‘indios’, sólo hasta hace poco, con la creación de la OIK y la constitución del Resguardo, empezamos a leer al *Yo – Indígena* de una manera diferente porque empezamos a sentirlo. Vaya que fue así.

Ahora, hoy, ese sentir pervive, de ahí el tejido que con estas puntadas concluye, que busca reivindicar la oralidad y otras maneras de narrar (tejidos, poporos, cantos, danzas, etc.) como forma de transmisión de saberes esencial de los Pueblos Originarios. También busca evadir al olvido que tanta oscuridad nos deja en el ahora, junto con la recuperación de lo que de la cosmovisión aún queda en las memorias y el territorio, dos grandes libros de la historia propia. Además, quiere narrar con voz propia, validando el locus de enunciación particular desterrado por el no-soy-indígena. Finalmente, lo más importante, quiere convertirse en uno de tantos lugares de catarsis de las vivencias de dolor y guerra que hacen parte de los recuerdos de la comunidad, así las cosas, quiere ser un pequeño espacio de reconciliación con la historia propia para, como me lo decía Daniel Maestre, no legársela a las generaciones que vendrán: historia llena de odio, fragmentada y descontextualizada; para ayudar a cicatrizar la herida profunda que como Kankuamo tenemos ya que todas y todos, en mayor o menor medida, somos víctimas de la guerra.

Si este tejido logra acercarse, aunque sea un poco, a lo que pretende, si logra allanar la brecha que existe entre los Mayores y las niñas, los niños y jóvenes Kankuamo, brecha no solo generacional sino de saberes, prácticas, formas de estar en el mundo, en fin, de lo esencial propio, habrá logrado su cometido: ayudará un poco a cerrar el abismo que a empeño de violencias no podemos cerrar.

Bibliografía

Hay algo importante que tienes que tener en cuenta en la bibliografía: en los poporos de los Kankuamo, de todos los indios de la Sierra, hay mucha bibliografía. Ten en cuenta eso. Gilberto Arlant, 2016.

- ACNUR (2011). *Comunidades indígenas*. Recuperado de, http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf?view=1
- Bruckmann, M. (2009, 24 de agosto). Civilización y modernidad: el movimiento indígena en América Latina. *Mémoire des luttés*. Recuperado de <http://www.medelu.org/Civilizacion-y-modernidad-el>
- Chaves, M. & Zambrano, M. (2009). *Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En, Martínez Novo, C. (edit.). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito, FLACSO Ecuador, p.p. 215 – 245.
- CIT (Confederación Indígena Tayrona) (2015). Página oficial. Recuperado de <http://www.confetayrona.org/>
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- Colombia. Corte Constitucional. *Sentencia del 11 de octubre de 2012*. Magistrado ponente: Luis Ernesto Vargas Silva. (Sentencia Número T-792/12). Copia tomada directamente de la Corporación.
- COLPARQUES (s.f.). *Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.colparques.net/SIERRA>
- Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. Presidencia de la República (2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Arhuaco*. Recuperado de

http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf

(2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Kankuamo*. Recuperado de http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_KANKUAMO.pdf

(2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Kogui*. Recuperado de http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_KOGUI.pdf

(2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Wiwa*. Recuperado de http://historico.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_WIWA.pdf

- Dirección de Poblaciones (DP). Ministerio de Cultura (2010). *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas en Riesgo*. Bogotá. Recuperado de <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/pueblos-indigenas/Documents/Compilado%20de%20Caracterizaciones%20Pueblos%20en%20Riesgo.pdf>
- Dussán de Reichel, A. & Reichel-Dolmatoff, G. (2012). *La gente de Aritama. La personalidad de una aldea mestiza en Colombia*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. España, Editorial Labor.
- Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta (s.f.). *Geografía de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.prosierra.org/la-sierra-nevada-de-santa-marta/geografia>
- Giraldo, S. (2010). *Lords of the snowy ranges: politics, place and landscape transformation in two Tairona towns in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. (Tesis doctoral). University of Chicago, Illinois, USA.
- Giraldo Jaramillo, N. (2010). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En, *Revista Pueblos y fronteras digital*, v. 6, n. 9, junio – noviembre 2010. Recuperado de http://pueblosyfronteras.unam.mx/a10n9/art_07.html
- IDEAM (s.f.). *Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.ideam.gov.co/web/ecosistemas/sierra-nevada-santa-marta>
- Mannheim, B. (1999). *Hacia una mitografía andina*. En, Godenzzi Alegre, J. C. (comp.) *Tradición oral andina y amazónica*. Cusco, CBC.
- Morales Thomas, P. (2011). *Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

- Museo del Oro (s.f.). *Sociedades prehispánicas*. Recuperado de <http://proyectos.banrepcultural.org/museo-del-oro-tairona/es/la-exposicion/sociedades-prehispanicas>
(2014). *Tairona. Casa de la Aduana*. Bogotá, Museo del Oro. <http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro/sociedades/tairona/en-el-museo>
(s.f.). *Tairona: la gente y el oro en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro/sociedades/tairona>
(s.f.). *Tairona en la exposición del Museo del Oro*. Recuperado de, <http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro/sociedades/tairona/en-el-museo>.
- OGT, CIT, OIK & OWYBT (1999). *Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional*. México, 50 años de Movimientos Indígenas en América Latina. UNAM. Recuperado de http://intermundos.org/upload_files/government/decl_015.pdf
(2010). *Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósitos Puerto Brisa en Dibulla, Represas en Besotes y Ranchería: afectación a nuestra cultura*. Oloron, Asociación de Poblaciones de Montañas del Mundo. Recuperado de <https://gonawindwa.files.wordpress.com/2015/07/posicion-indigena-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta-frente-a-los-proyectos-multipropositos-puerto-brisas-en-dibulla-represas-en-besotes-y-rancherc3ada-afectacion-a-nuestras-culturas1.pdf>
- OGT (Organización Gonawindúa Tayrona) (s.f.). *Pueblo Kágaba*. Recuperado de <https://gonawindwa.org/pueblo/>
- OIK (Organización Indígena Kankuama) (2008). *Hoja de cruz. Memoria Histórica de los Impactos del Conflicto Armado en el Pueblo*. Valledupar, Resguardo Indígena Kankuamo.
(2008). *Makú Jogúki. Ordenamiento educativo pueblo indígena Kankuamo. Sierra Nevada de Santa Marta*. Valledupar, Kampanäkê Ediciones. Recuperado de http://www.colombiaaprende.edu.co/html/home/1592/articles-213863_archivo1.pdf
(2006). *Modelo participativo de ordenamiento del Resguardo Indígena Kankuamo. Sierra Nevada de Santa Marta*. Valledupar, Kampanäkê Ediciones.
(2013). *Plan de salvaguarda del Pueblo Kankuamo*. Recuperado de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s._kankuamo.pdf
- OWYBT (Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona) (2010). *Revista Damana*. Valledupar, Colombia. No publicado.

- Oyuela Caycedo, A. (1985). *Las fases arqueológicas de las ensenadas de Nahuange y Cinto. Parque Nacional Natural Tairona, Departamento del Magdalena* (tesis de pregrado). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Parques Nacionales Naturales de Colombia (s.f.). *Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta*. Recuperado de <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/region-caribe/parque-nacional-natural-sierra-nevada-de-santa-marta-2/>
- Reichel Dolmatoff, G. (1998). *Colombia indígena*. Bogotá, Editorial Colina.
 - (1954). *Investigaciones arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Partes 1 y 2. Revista Colombiana de antropología. Vol 2.*
 - (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia. Notas etnográficas 1946 – 1966. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
 - (1949). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo 1. En, Revista del Instituto Etnológico Nacional. Vol IV. Bogotá.*
 - (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo. 2. Bogotá, Procultura.*
 - (1999). *Sierra Nevada de Santa Marta. Tierra de hermanos mayores*. Colombia, Editorial Colina.
- Restrepo Arcila, R. A. (Comp.) (2002). *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, UNESCO.
- Rocha Vivas, M. (Comp.) (2010). *Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas T. 2. Antes del amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Ministerio de Cultura. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll8/id/9>
 - (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá, Taurus.
- Sáenz Samper, J. (2010). *Engraved in metal: goldworking technologies at the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. From Nahuange to Tairona. AD 100 – AD 1600* (tesis de maestría). University of London, Inglaterra.
- Talco Arias, J. (s.f.). *Los Kankuamos. Un pueblo indígena en reconstrucción*. Bogotá, ediciones Turdakke, ONIC.
- Walter Indígena. (Productor). (2013) *Documental historia de Abel Alvarado miembro del pueblo Kankuamo etnia colombiana* [Youtube]. De <https://www.youtube.com/watch?v=ewb2Z14e6vo&t=1763s>

- Wynn, J. T. (1973). *Informe preliminar del Proyecto Arqueológico Buritaca – Tayrona*. USA, Universidad de Missouri. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/ARQ-0016.PDF>