

Reparación sin desintegración: percepciones de los Arhuaco sobre la reparación simbólica en el Marco de la Ley 1448/2011

Luisa Fernanda Isidro Herrera/ Universidad de los Andes

Introducción

Los daños socioculturales han estado relacionados principalmente con la expropiación de tierras y del territorio de los pueblos indígenas, las transformaciones de sus tradiciones, sus lenguas y sus costumbres, la estigmatización de sus creencias religiosas, seguimientos espirituales o filiación política señalada por grupos al margen de la ley y la división de su tejido social. En el marco del conflicto armado colombiano, las comunidades indígenas han sufrido hechos victimizantes como homicidio, secuestro, desaparición forzada, tortura, delitos contra la libertad, integridad sexual y violencia de género, minas antipersonales, vinculación de niñas, niños y adolescentes, actos terroristas, abandono o despojo forzado de tierras y desplazamiento forzado.

Este documento analiza las percepciones que tienen los indígenas Arhuaco frente a la reparación simbólica teniendo en cuenta la Ley de Víctimas 1448 de 2011 o *Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras*.¹ Además, comprende la reparación simbólica a razón de los daños socioculturales causados en la comunidad en medio del conflicto armado, tomando en cuenta la respuesta del Estado como medida de reparación y la percepción de los Arhuaco frente a ésta. Asimismo, se toma en cuenta la memoria histórica de los Arhuaco a través de las huellas de la experiencia vivida, su interpretación y su sentido a través del tiempo. Con esto, se propone evidenciar la memoria como una manera de resistencia a cualquier acto amenazante a la vida, a la desaparición de la identidad propia (Sánchez, 2008).

Metodología y fuentes

Este artículo es producto de una investigación etnográfica realizada durante el primer semestre del año 2015 con la comunidad indígena Arhuaco. Además, tiene en cuenta mi experiencia profesional en los proyectos de enfoque diferencial y de antropología forense adelantados durante el 2013 y el 2014 con el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Este trabajo presenta los resultados de diez entrevistas etnográficas realizadas a seis indígenas Arhuaco (tres mujeres y

tres hombres), un funcionario de la Unidad de Restitución de Tierras del Magdalena, la coordinadora de la Ruta Pacífica de las Mujeres, una funcionaria de la Unidad para Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV) y una funcionaria del Ministerio del Interior, además de una amplia revisión de literatura. Las percepciones de los Arhuaco fueron tomadas en cuenta desde la memoria corta y la memoria larga.²

Este documento entiende la etnografía desde sus dos acepciones: método y enfoque. Como método, “la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como trabajo de campo y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción” (Guber 2001, 16). En este sentido, las herramientas de recolección de información que se utilizaron para cumplir con el objetivo de este documento fueron diez entrevistas etnográficas a partir de las cuales se extrajeron las opiniones sobre la reparación simbólica frente a los daños culturales y observación participante en el resguardo de Nabusímake, César.³ Como enfoque, “la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber 2001, 12).

La observación participante se realizó en el resguardo de Nabusímake, lugar ubicado en el municipio de Pueblo Bello en el departamento de César. El contacto inicial con dicha población se dio en espacios familiares e institucionales como contactos compartidos con miembros de mi familia y con miembros de mi trabajo en el CNMH. También, muchos de los encuentros se dieron por fuera del resguardo mencionado y se hicieron en la fundación Gonawindúa en la ciudad de Santa Marta, Magdalena; y en dos ocasiones se dieron en Bogotá en las instalaciones de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). A partir del contacto que logré entablar con las personas entrevistadas, accedí a los espacios y a las relaciones cotidianas que se realizaban en el resguardo. En estos espacios la relación entre investigador-indígena adquirió otros matices y logré tener un mayor acercamiento al pensamiento indígena y hacia sus proyectos. Esto se debió a que uno de los integrantes del resguardo me acogió en su casa con su familia.

Durante el proceso de investigación y de revisión de literatura de este documento, noté que el estudio del conflicto

armado y la violencia en Colombia no sólo se ubica a través de estructuras globales como las macro-narrativas, sino también en estructuras de la vida cotidiana que se ubican en micro-narrativas, las cuales sirven como herramientas para construir memoria histórica (Campbell, 1998; Gómez-Suárez, 2015; Sánchez, 2008; Payne, 2009).

Memoria corta vs. memoria larga

Rivera ubica y define a la memoria corta como aquella que se refiere a los períodos y contiendas populares alzadas por las luchas campesinas en Bolivia desde 1952 (Rivera 2000). La memoria larga se refiere a las luchas indígenas anticoloniales, que se han caracterizado por su historia de larga duración (retomando un concepto de Fernand Braudel) (1970; Rivera 2010). La historia de larga duración es la composición de estructuras que definen problemas lo suficientemente fijos entre realidades y masas sociales. A su vez, las estructuras que componen la historia de larga duración son ensamblajes o realidades “que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar” (Braudel 1970, 70).

Si se entiende la memoria como la presencia viva del pasado en el presente, teniendo en cuenta tres dimensiones—identidad, pluralidad y perennidad (Sánchez 2006)—, se exploran las formas en las que se logra construir identidad, la proliferación y diversidad de los relatos, trayectorias y proyectos que se tejen en las relaciones de poder (Franco, Nieto y Rincón 2010). En este sentido, la construcción de la memoria de los actores indígenas se logra a partir de micro-narrativas que poco a poco han sido útiles para definir los marcos de su memoria—marcada en la cosmogonía—y en su identidad. La manera en cómo converge la memoria con la historia es que:

la historia, primer elemento, tiene una pretensión objetivadora y distante frente al pasado, que le permite atenuar ‘la exclusividad de las memorias particulares’ (Dosse y Ricoeur 2001). Diluye éstas, o así lo pretende, en un relato común. La memoria, por el contrario, tiene un sesgo militante, resalta la pluralidad de los relatos. Inscribe, almacena, omite, y a diferencia de la historia es la fuerza, la presencia viva del pasado en el presente... (Sánchez, 2006, 23)

La memoria necesita estar apoyada de la historia. La memoria se interesa por las huellas de la experiencia vivida, la interpretación del acontecimiento y el sentido o la marca que el acontecimiento deja a través del tiempo. Por su parte, la historia de corta duración se interesa por el acontecimiento, es la historia episódica la que se interesa por la narración de los hechos o la reconstrucción de estos como dato fijo (Sánchez 2006; Braudel 1970):

La memoria es una nueva forma de representación del decurso del tiempo. Mientras los acontecimientos parecen ya fijos en el pasado, las huellas son susceptibles de reactivación, de políticas de memoria. El pasado se vuelve memoria cuando podemos actuar sobre él en perspectiva de futuro. (Sánchez 2006, 23)

Las relaciones de poder enmarcadas en un contexto de guerra generan una multiplicidad de testimonios y narrativas que van de la mano con la memoria. Los diferentes actores tienen sus propias dinámicas, sus propios recursos de memoria para autonombrarse y para nombrar a los demás. Cada actor construye desde su punto de vista las diferentes formas de memoria y las diferentes maneras de reconstruir la historia.

Las macro-narrativas se entienden como estructuras globales y se complementan parcialmente de las micro-narrativas, las cuales son herramientas para construir memoria histórica (Campbell 1998; Gómez-Suárez 2015; Sánchez 2006; Payne 2009). En Colombia, se ha priorizado el poder del testimonio y la necesidad de escuchar a las víctimas en función de la memoria histórica a través del rigor y la empatía por las víctimas (Wills 2015). Por esto, la pregunta central del documento sería: ¿cuáles son las percepciones de la comunidad Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los daños socioculturales y a la reparación simbólica? De ésta se desprenden interrogantes como: ¿cómo la intervención del Estado ha sido percibida por la comunidad afectada por el conflicto armado? y ¿cómo ha sido el cumplimiento del Estado para reparar los daños socioculturales causados en la comunidad? Además, La Ley 1448/2011 y el Decreto Ley 4633/2011 subrayan la importancia del territorio y los daños presentados en éste. “Para los pueblos indígenas, el territorio es víctima, teniendo en cuenta su cosmovisión y el vínculo especial y colectivo que los une con la madre tierra” (artículo 3). Esto plantea otra pregunta: ¿cómo la reparación simbólica hecha con enfoque diferencial toma en cuenta la reparación al territorio desde una cosmovisión indígena?

La Cosmogonía de los Arhuaco

El pensamiento tradicional de esta comunidad contempla a la Sierra Nevada de Santa Marta desde el lado cosmogónico y el lado humano. Con cosmogonía se refieren a la relación del mundo con el universo, y a lo humano se refieren a la relación directa del hombre o la sociedad con sus antepasados (Sánchez 1977). La cosmogonía de los Arhuaco se caracteriza por darle prioridad a uno de los cinco dioses, quien es Kaku Seránkua o padre de la tierra. Este dios creó el mundo dibujando una espiral en forma de caracol con nueve niveles (Sánchez 1977).

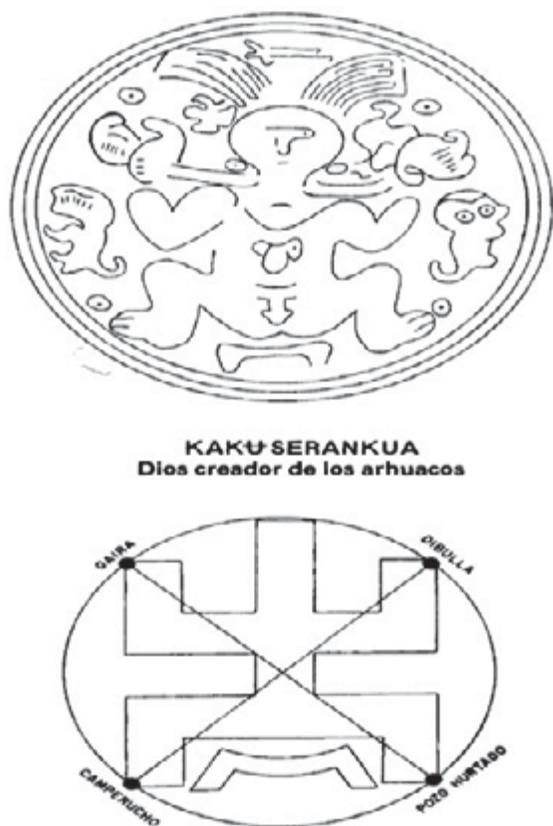


Figura No. 1. *Kaku Seránkua* o padre de la tierra
Fuente: (Orozco 1990, 215)

Los cuatro niveles de la parte superior representan los cuerpos astrales: el sol, la luna, las estrellas y el firmamento. Los cuatro niveles de la parte inferior son los dominios de los muertos; y en el nivel del medio viven los seres humanos. Este último nivel representa los niveles de arriba y de abajo:

Horizontalmente, *Kaku Seránkua* dibujó un espiral que se representa en círculos concéntricos; este es el “mapa” Arhuaco de la Sierra. Sentado, entre el corazón de la Sierra y la Línea Negra, yace una figura humana...⁴ Supuestamente es la representación de *Kaku Seránkua*. Es de hecho una figura bisexual, pues supone que contiene el poder de la creación: el poder de fecundar y parir. Y como es una figura humana, sus componentes básicos pueden compararse a la anatomía de una persona: en el centro están la cabeza o la cima que son los picos nevados, y el corazón que son las lagunas; de las lagunas emergen los ríos, que son considerados como las venas, y por lo tanto la sangre es un equivalente del agua; las rocas son “huesos”; la tierra, “músculos”; la vegetación se compara a los vellos. (Sánchez 1977, 94- 95).⁵

La división de trabajo en su cosmogonía se fija por tareas de género que se determinan según la función

masculina (fecundar) o la función femenina (parir).⁶ El trabajo del hombre está enmarcado en la construcción, en algunos casos en la hilandería y en la cestería, pues el telar, con el cual se fabrican vestidos y “pusas” (bolsas para cargar a los niños pequeños y que se cuelgan en la cabeza), solo es trabajado por los hombres. Éstos saben tejer canastos de palma iraca que son útiles para guardar los implementos del tejido: aguja, hilo, huso, entre otros. Las mujeres son quienes hilan la fibra del algodón; tienen a su cargo el trabajo del tejido o aguja que consiste en tejer mochilas o reparar vestidos. La mochila constituye un elemento importante en la mujer Arhuaco, pues es la representación del vientre materno.

El dibujo hecho por el Dios Mayor impulsó el entendimiento territorial de los Arhuaco, debido a su representación de la tierra y los puntos característicos de la Línea Negra, pero también fijó ciertos parámetros para el hombre y para la mujer. La concepción del mundo se centra alrededor de la Sierra y la imagen que se tiene del mundo es la misma que se tiene de la Sierra. La Sierra es el origen y centro de gravedad del universo (Orozco 1990), pues están concentrados todos los Padres y Madres de todo lo existente en el mundo. También, en La Sierra se encuentran a los Hermanos Mayores, quienes se encargan de cuidar y preservar el mundo, de velar porque el ciclo cósmico tenga un buen desarrollo, para que las enfermedades venideras no acaben con los seres vivos y para mantener el equilibrio de la agricultura y la ganadería (ONIC s.f.). Los hermanos menores son los hijos de las generaciones posteriores a los primeros padres. Los Hermanos Mayores tienen un mayor conocimiento sobre el complejo sistema de reciprocidad entre el hombre y el entorno natural, considerado la madre *Seyenekan* (Ministerio de Agricultura. S.f.). Los Hermanos Mayores son aquellos que son quienes tienen mayor conocimiento sobre la naturaleza y a partir de ello, la preservan.

Los Arhuaco profesan un profundo respeto por la tierra, el entorno, sus ríos y lagunas sagradas y de manera especial por la vida humana. La Ley Tradicional o *Kunsamu* integra todas aquellas actividades o aspectos relacionados a la economía, la política, la salud y la educación (Orozco 1990). Ley Tradicional recoge normas y creencias que forman el bagaje ideológico de los Arhuaco y se transmite de Mamo en Mamo desde los antepasados originales (Sánchez 1977).

La Ley Tradicional es una regla establecida desde los inicios de la comunidad. Esta Ley es constante en un orden natural, pues no puede poner en peligro la existencia de las tribus y el universo. Ésta está representada simbólicamente por la figura de un niño llamado y se llama “Ley Moro”, que significa ley indígena, tradición indígena, cultura indígena:

La Ley Moro es Mamo, y se le llama “Mamu Niankua”, que se encarna en los Mamos que conservan la ley y velan por su observancia; así, el Mamo es el eje, el centro y la totalidad de la sociedad; es el

que asegura la permanencia de la sierra, de sus habitantes y del mundo entero. (Orozco 1990, 202- 203)

Asimismo, La Ley Tradicional de los Arhuaco lo rige y lo engloba todo, pues para esta comunidad todo tiene un significado y una explicación. De aquí viene la importancia del Mamo o el guía espiritual:

El Mamo es un médico empírico, un jurisprudente, un filósofo, un botanista o naturalista, y un pedagogo. Se preocupa fundamentalmente del orden moral de la sociedad, con el cual se asocia la enfermedad, el delito, el bienestar económico, y el equilibrio de las fuerzas naturales (Sánchez 1977, 82).

El Mamo es el intérprete de la historia, de la cosmogonía y de la cosmovisión. Los Mamos coordinan todas aquellas ceremonias y actos de la comunidad realizadas de manera colectiva o de manera individual. Las ceremonias colectivas son el cultivo de los Zamuyunakia (cultivos nativos sagrados) los bautizos de semillas, invocación de lluvias, bautizos, matrimonios o la muerte de algún miembro de la comunidad. Las ceremonias individuales son, principalmente, actividades de sanación individual. El Mamo también participa en actividades jurídico-políticas y pedagógicas. Con esto, en 1995 se organiza la Conformación del Consejo Supremo de Mamos de la Casa Sagrada de la Sierra Nevada de Santa Marta (COSMOS).⁷

Para las comunidades indígenas de la Sierra su territorio es sagrado y debe conservarse por encima de cualquier interés personal o colectivo. Los Arhuaco realizan el pagamento, que es una ofrenda ritual que funciona como un vehículo de comunicación entre ellos y sus antepasados. Esta ofrenda se realiza para solicitar permiso, para espiar una transgresión al territorio o para agradecerle a la tierra.⁸

Daños socioculturales: definición y descripción en la historia de larga duración

Mediante la Sentencia T-881/02, la Corte Constitucional de la República de Colombia reconoce que el principio de dignidad humana se ve vulnerada a quienes no se les cumplen los lineamientos de vivir bien, vivir sin humillaciones y vivir como quiera.⁹ Los daños son consecuencias de los hechos violentos que causan pérdidas a integrantes de un tejido social consolidado dentro de la comunidad y destruyen las redes de apoyo de las comunidades.¹⁰ En el caso de las comunidades indígenas, las dinámicas de la guerra vulneran la consolidación de una identidad colectiva, pues impera la desconfianza, el silencio, el aislamiento y el deterioro de los valores sociales fundamentales como la solidaridad, la equidad y la participación de cada uno de sus habitantes (CNMH y Bello 2014).

Los daños socioculturales están relacionados con las lesiones y alteraciones producidas en los vínculos y relaciones sociales de la comunidad (CNMH y Bello 2014). Este tipo de daño se presenta en las comunidades a través de siete razones: 1) la destrucción o pérdida de espacios y dinámicas de encuentro que se relacionan con las actividades y conmemoraciones o rituales practicados en la vida cotidiana; 2) la pérdida e imposibilidad de trabajar en actividades económicas o de intercambio debido a la interrupción de la guerra en ellas; 3) el resquebrajamiento de las relaciones de confianza y la reproducción del conflicto en las relaciones sociales de la comunidad; 4) las creencias y prácticas fundamentales se ven afectadas por la presencia de los actores armados; 5) la instauración (forzada) de nuevos ideales sociales en detrimento de la representación del mundo social y la identidad de la comunidad; 6) las pérdidas materiales representan un daño a la calidad de vida; y 7) las afectaciones al territorio, ya que se pone en riesgo la existencia de la comunidad indígena y, afecta los tiempos y los lugares para llevar a cabo los rituales y prácticas culturales propias de cada etnia (CNMH 2013).

La subordinación cultural y política, como producto de la colonización, obligó a dejar de autogobernarse y a dejar de ser entidades autónomas para constituirse en minorías étnico-culturales (Sánchez 1977; Rivera 2010). El Estado de esta época se adueñó del destino de los indígenas “salvajes” y le entregó a la iglesia el rol modernizante de los indígenas. En la Sierra Nevada de Santa Marta, las misiones de la iglesia representaron funciones del Estado. La iglesia mantuvo el régimen de tutela sobre los pueblos indígenas mediante la educación o escolarización, enseñando el castellano e imponiendo la cristianización de estos grupos.¹¹

Laurent (2005) afirma que en Colombia este proceso sucedió bajo dos fases. Una de ellas es que la Conquista y Colonia estuvieron acompañadas de la construcción de instituciones de origen español que querían dividir o destruir el poder de las autoridades políticas y ancestrales y con esto a su vez facilitaban la dispersión de las poblaciones originarias (Laurent 2005). La segunda fase se dio durante el período republicano. En este período la presencia indígena del país se tomó más fuerza en las normas, leyes y decretos promulgados para la época actuaban a favor de tres aspectos: la formación, disolución o restitución de los resguardos indígenas (Laurent 2005). La Iglesia sirvió al Estado como herramienta de legitimación de la soberanía nacional en zonas que se caracterizaban por baja presencia institucional (Arango y Sánchez 1998). Además de esto, los indígenas reducidos a la vida civilizada debían ser gobernados por medio de un consejo indígena o cabildo (Arango y Sánchez 1998).¹²

En 1978, Vicencio Torres, un Arhuaco de Nabusímake describió los eventos que sufrieron los Arhuaco con la presencia eclesial en su comunidad:

Nos cambiaron el modo de vestir en contra del deseo de los jefes indígenas que era que nos dejaran con nuestro cabello largo y el mismo vestido propio. A mí me pusieron la camisa de un mayor y me llegaba aquí a la pantorrilla. Así fui quedando. Nada tuve de enseñanza Así que no me gustó tampoco. Como ellos no gustaban de enseñarnos nuestras leyes, sino que fueron dándonos ley de ellos, la ley eclesiástica, ésa es la que nos fueron dando y no querían que nosotros siguiéramos otra vez nuestra costumbre. Cada palabra que nosotros hablábamos en nuestra lengua era multada con 10 centavos (Torres 1978, 8).

La misión cumplía con los intereses de la civilización que el Estado había le impuesto. Los capuchinos no respetaron la historia y la tradición oral de los pueblos indígenas. Los daños socioculturales ejercidos a inicios de siglo XX fueron violencias ejercidas sobre un territorio sagrado y éstos son los que van borrando la historia y la memoria de los pueblos indígenas (Entrevista # 5: Margarita Villafañá 2015):

Los Misioneros siempre se opusieron a que siguiéramos nuestras costumbres propias y lo que querían era que siguiéramos la vida de la civilización. Pero yo creía esto: que con solo ponerme vestido de civil yo no me convierto a la civilización, si no me ilustran y me dan la enseñanza de lo que contiene la ley española. Es lo mismo que hacerme comparación con un mono vestido de civil, con pantalón y camisa (Torres 1978, 9-10).

Estos cambios socioculturales llevaron a que la comunidad se dividiera internamente. Por un lado, los indígenas “adoptados” por la misión negaron su identidad indígena y se rehusaron a seguir las tradiciones de la comunidad. Por otro lado, estaban los Arhuaco que rechazaron la misión y decidieron conservar su modo de vida tradicional.

Incurción de grupos militares y grupos al margen de la ley: violación de Derechos Humanos al pueblo Arhuaco en la historia de corta duración

Las comunidades de la Sierra se han visto obligadas al abandono de sus modos de vida tradicionales, a la desintegración de sus estructuras organizativas, al descrédito de su identidad cultural e incluso al exterminio físico, cultural, espiritual y moral de los pueblos. Los Arhuaco se preocupan por la construcción de su historia, pues han pasado por varios procesos de colonización, por técnicas de incorporación a la sociedad colombiana creadas por el gobierno en el siglo XVII y XIX y a través de incursiones tanto de comunidades religiosas, de colonos y de grupos al margen de la Ley (Confederación Indígena Tayrona 2011).

La llegada de actores armados a las zonas de la Sierra fue a causa de la intensificación de los cultivos ilícitos, además de la ubicación geoestratégica de las regiones que conforman la Sierra. GAOML utilizaron la cercanía que tenía la Sierra con el mar, la cual les facilitaba el contrabando, el aprovisionamiento de armas y las municiones, así como el narcotráfico (Defensoría del Pueblo 2003; Observatorio del Programa Presidencia de Derechos Humanos y DIH (OACNUDH) s.f.)

En 1985, el Frente 19 de las FARC-EP (Frente José Prudencia Padilla) se instauró en el norte del Magdalena, el Frente Norte del EPL en el sur de la Guajira y el Frente Seis de Diciembre del ELN llegó a la Serranía de Perijá y al norte de Cesar (Defensoría del Pueblo 2003). La mayoría de los Arhuaco coincidieron en que el Frente de las FARC fue el primero en hacer presencia en su territorio, y comentan que en un principio no alteró las dinámicas sociales de la comunidad. Una de las habitantes de Nabusímake narra una de sus experiencias con la gestión “pacífica” de las FARC:

Mi mamá me contó que para 1984 a ella la picó una culebra y para ese entonces la guerrilla cuidaba de la comunidad y de los valores ancestrales. Entonces, en el momento en el que mi mamá está herida, los de las FARC llegan con el medicamento. Ellos llegaron con todo el equipo para curar a mi mamá. (Habitante Nabusímake #1 2015).

La mayoría de los Arhuaco señalaron que se sintieron más agredidos con el ejército, pues éste llegaba a “violiar a nuestras niñas y a nuestras mujeres, a robarnos las gallinas y no pedían permiso para entrar a nuestras casas. Es aquí donde el Mamo tiene que limpiar el karma negativo y limpiar energéticamente” (Entrevista # 6: Mamo Torres 2015).

La relación del Frente 19 de las FARC-EP y la comunidad empezó a cambiar a partir de 1989. Para esta fecha, grupos paramilitares empezaron a explorar diferentes territorios con el fin de acabar con la insurgencia y sus colaboradores. En 1990, Hernán Giraldo alias Taladro o alias El Patrón del Bloque Norte de las AUC llegó comandando grupos de autodefensas.¹³ Este Bloque fue dirigido por Rodrigo Tovar Pupo, alias *Jorge 40*, quien comandó en departamentos como: Atlántico, Magdalena, Guajira y César. Los fines de este bloque no sólo consistían en expandirse geográficamente con su estructura militar, sino también que esta expansión estuviera relacionada con un nuevo orden social implantado en los territorios en los que incursionaban (GMH- CNRR 2012).

El siguiente mapa muestra la presencia de los diferentes actores armados ilegales en los resguardos y refugios de las comunidades indígenas de la región de la costa Caribe. En el departamento de César, en el municipio de Pueblo Bello y en los diferentes resguardos ubicados en este departamento hubo gran presencia del ELN y en menor medida de los paramilitares:



Mapa No. 01. Presencia de actores armados ilegales en la costa atlántica.¹⁴

Los habitantes de Nabusímake afirman que los paramilitares entraron a las comunidades disfrazados de guerrilleros, compraron predios de algunos colonos que permanecían aún en territorios indígenas. Aproximadamente, para el 2000, los paramilitares empezaron a amenazar a la población y a tildarla de colaboradora de la guerrilla (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008). En el 2001, la incursión paramilitar se hizo más fuerte y estableció su centro de operaciones en la finca El Mamón junto con cuatro campamentos más localizados entre La Luna, la Montañita, Tierra Nueva y Sabanita (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008). El modus operandi del Bloque Norte no se diferenció de los otros bloques que se instauraron alrededor del país, pues este bloque instauró retenes en las carreteras y torturó a las personas “sospechosas.” Este Bloque retuvo Arhuacos para interrogarlos, torturarlos y amarrarlos en pleno sol (Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos 2008).

Las dinámicas de la guerra afectaron la cosmovisión de la comunidad. Un Arhuaco explica que la mayoría de sus creencias estaban ligadas a su visión y a la creencia que los Arhuaco eran las únicas personas del mundo, pero la guerra le cambió sus percepciones:

El territorio natural donde habitamos está lleno de pájaros por los árboles gigantes, parte llanura y parte montaña, muy acogedor por la tranquilidad. Los habitantes Ika conocidos como Arhuacos de la Sierra

Nevada de Santa Marta vivimos allí, es donde nació (es mi propia tierra) me crié allí, y no pensé en mi infancia que existía otra cultura, sino que éramos los únicos en el mundo. Pero más tarde, conocí a hombres armados que pasaban por el territorio, que siempre sentía susto por ellos, vivía escondiéndome de ellos. Igual la gente en el fondo se sentía intimidada por solo ver al hombre con armas en su propio territorio, era la vulneración total de vida (Arhuaco, citado en Corporación Amia Consamu Tutu).

Daños característicos en los Arhuaco: huellas en la memoria

El departamento de asuntos étnicos de la Unidad de Víctimas afirmó que la comunidad de los Arhuaco tuvo un daño fundamental que dejó huella en la misma y fue el asesinato de tres Mamos de la región.¹⁵ Este daño responde fundamentalmente a la estructura de gobierno propio, a la dimensión administrativa y a los cabildos gobernadores, pero simultáneamente a la connotación espiritual que tienen los Mamos en la comunidad. Estos homicidios fueron hechos victimizantes individuales que generaron un daño colectivo significativo. El pueblo Arhuaco consideró que estos homicidios desequilibraron el sistema de justicia propio de la Sierra.¹⁶ Este caso fue remitido al Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas y ha sido trabajado desde la Unidad de Víctimas con las tres diferentes familias de los tres Mamos.

La presencia de los paramilitares se facilitó con la colaboración de diferentes sectores de la sociedad. Por ejemplo, para el caso del municipio de Pueblo Bello, César, estos grupos tuvieron el apoyo de hacendados y terratenientes que querían ponerle fin a las amenazas y a los impuestos ilegales cobrados por las diferentes guerrillas que dominaban la zona. Un habitante de Nabusímake afirma que “Jorge 40, Hernán Giraldo y sus ejércitos entran porque son pagados por los ricos” (Entrevista # 2: Líder Arhuaco Moisés 2015). Además de esto, el Batallón de Alta Montaña No 6 cuya base se establece en la cuenca del río Santa Clara, se familiarizó con los lineamientos ideológicos de derecha de los paramilitares.¹⁷ Muchos de los combatientes del Bloque Norte que llegaron hasta Pueblo Bello y parte de Nabusímake fueron apoyados por la fuerza pública. La administradora del resguardo Arhuaco recuerda que los soldados y los altos mandos del Batallón de Alta Montaña, encargados de administrar y de controlar, estaban vinculados con las milicias de los paramilitares. Estos soldados se podían distinguir por una estética marcada en su pelo y porque, además, ellos no patrullaban, sino que recorrían los territorios de manera individual:

Uno distinguía a los paramilitares de los guerrilleros, porque éstos no iban en bloque. Los paramilitares ponían retenes en las carreteras como para filtrar a la población. Ellos mataban gente. Hicieron amenazas, desaparecieron a líderes, torturaban personas y maltrataban a mujeres, niños, niñas y jóvenes. Uno sabía que ellos tenían apoyo de la fuerza pública, porque conocían a los que operaban en el Batallón de Alta Montaña y muchos eran de los mismos. Uno los reconocía porque los que colaboraban en las dos partes se dejaban un churco en el pelo (Entrevista #5: Margarita Villafañá 2015).

Informes como el de la CIT (2011), la Defensoría del Pueblo (2003) y el Departamento Nacional de Planeación (2012) contemplan a grandes rasgos la historia de larga duración en los pueblos indígenas. La memoria se asocia más a la fractura, a la división, a los desgarramientos que las comunidades han sufrido (Sánchez 2006). En las comunidades indígenas no se hace memoria del fin de la violencia o el inicio de ésta, sino que la iniciación de su memoria tiene un referente que es la colonización española precedida por conflicto armado (Sánchez 2006) y se hace referencia a la deuda histórica (Jaramillo 2014). La mayoría de sus narrativas manifiestan la vulneración de sus derechos, adaptándose a un lenguaje occidental y jurídico para exponer sus afectaciones, lo cual hace cuestionar sobre la colonización de la justicia.

La definición que tiene la Ley 1448 de 2011, aunque es amplia tiene una representación simbólica y significativa para cada pueblo. Por ejemplo, solamente, para el pueblo Arhuaco, la pérdida de las *tumas* tiene, en sí mismo, un significado que no tiene para otro pueblo indígena.¹⁸ En cuanto al diagnóstico del daño, La Unidad de Víctimas es quien elabora

la metodología a través de consulta previa. Aunque las comunidades étnicas reclaman la continuidad y el trato sucesivo de la violencia derivada de la conquista española hasta hoy, el marco jurídico de la Ley reglamenta que el reconocimiento en materia territorial se da desde 1991 y el reconocimiento de las víctimas de la violencia se da desde 1985 (artículo 3 Ley 1448/2011).

Cultura sin tropiezos: en nuestro territorio están todas las reparaciones

La mayoría de los habitantes de Nabusímake, pese al desconocimiento de los conceptos, desmarcan una diferencia entre reparación simbólica y las demás medidas de reparación.¹⁹ El pueblo Arhuaco en particular partió desde lo territorial para referirse a las preguntas sobre reparación simbólica: ¿qué es reparación simbólica para usted? y si al pueblo Arhuaco le dieran la posibilidad de ser reparado en este momento ¿cómo cree que la comunidad puede ser reparada simbólicamente?

Los sectores del área espiritual y educativa tienen una socialización básica sobre la reparación simbólica. Los actores que se destacan en la arena pública conocen ampliamente sobre reparación y jurisdicción. Pese a esto, las dos partes rescataron sus tradiciones y costumbres con relación al territorio y consideraron necesario que las instituciones encargadas de velar por la seguridad y protección de los pueblos indígenas socialicen las diferentes medidas de reparación.

En una de las charlas, un habitante de Nabusímake afirmó que el papel de los Hermanos Menores ha venido primando por encima de las necesidades e intereses de los Hermanos Mayores, o comunidades indígenas:

Muchos de los Hermanos Menores ultrajan el territorio. El conocimiento cultural que ellos tienen es que la tierra es vertical. Acá en la comunidad se debe hacer una socialización del tema del territorio relacionado con la reparación simbólica (Entrevista # 4: Habitante Nabusímake #4, 2015).

Una habitante de Nabusímake resaltó la necesidad de socializar conceptos relacionados a reparación y a justicia transicional. Además, afirmó que la reparación podía ser un “buen” objetivo que el gobierno estaba adelantando por medio de ley:

De la reparación simbólica no sé nada, eso depende de lo que he oído. Considero que sí debe haber una socialización directa de éste y todos los tipos de reparación para con la comunidad. Pero, yo veo a la reparación simbólica como una buena intención que quiere hacer el gobierno por ley (Entrevista # 3: Habitante Nabusímake# 3 2015).

Desde el área organizativa del resguardo se señaló que la tierra y el territorio deben ser elementos prioritarios de reparación, más que a la reparación individual o colectiva en sí misma. Esta postura es similar a la que el canciller de Bolivia, David Choquehuanca, adoptó con respecto a la definición del territorio como sujeto de derechos.²⁰ Pues, se considera que el territorio ha venido demandando mayor reparación que el propio indígena y que los daños que han sufrido los indígenas están relacionados con la jerarquización ficticia sobre quién es más indígena, la cual denominan como el *indiómetro*:

Yo considero que es necesario declarar a la Sierra como santuario espiritual y también es urgente salvaguardar a la tierra. No es al indígena, sino a la tierra, el territorio es el que necesita ser reparado. Nosotros queremos rebatir al *indiómetro*. Eso de decir quién es más indígena que quién, no tiene que ver con las intenciones de la comunidad, por el contrario, se está exotizando al indígena; no hay nada que defina al indígena (Entrevista # 2: Líder Arhuaco Moisés 2015).

La relación entre los términos *indiómetro* y víctima indígena se relacionan. El uso del término víctima en las comunidades indígenas “implica repensar lo que hace indígena a una persona, y cómo los hombres y mujeres entran a participar en nuevos regímenes sociales” (Jaramillo 2014, 37). La agencia que crea la victimización a través del término víctima indígena despliega estereotipos étnicos y de género que se ubican en la imagen de las víctimas. No obstante, el término y la representación de víctima señalan también al imaginario del Estado como “Supremo-cuidador” (Jaramillo 2014). Las etapas de reconocimiento son en sí mismas excluyentes, pues en términos de reparación se les reconoce a los indígenas, pero, a sí mismo, éstos son vulnerados social y culturalmente.

También, este sector de la comunidad señaló que los Arhuaco necesitan mayor visibilización que sirva como forma de resistencia para desarrollar identidad y cultura:

La reparación simbólica debe ser la devolución o el saneamiento del territorio. Esta reparación también debe estar con la ampliación del reconocimiento del resguardo. Nosotros los Arhuaco necesitamos mayor visibilización en la agenda política... La reparación debe estar incorporada al sistema, que sin importar el tipo de reparación siga existiendo la identidad y la cultura para no ser absorbidos. La incorporación y ampliación del territorio es la base del resguardo para poder sostenerse (Entrevista # 5: Margarita Villafaña 2015).

Los representantes del sector educativo e intelectual, que fueron entrevistados, manifestaron que la reparación simbólica debía estar relacionada con lo cultural y lo parte espiritual, más que con elementos materiales. Además, éstos resaltaron

que la reparación tiene algo de irreparable con respecto al daño y que al referirse a la cultura están hablando intrínsecamente del territorio. El Mamo Tomás desde su visión espiritual y racional priorizó a las víctimas y a aquellas familias que sufrieron daños mucho más graves que el daño sociocultural:

La reparación simbólica debe ir de la mano con el territorio y con las víctimas. Cada familia reclama a su muerto, la madre desea que se haga justicia. El Estado repara en plata y en tierras, pero lo que ellos no saben es que lo que se perdió, se perdió y la plata no es lo mismo. La restauración de tierras también es importante para nosotros los pueblos indígenas para solucionar problemas internos de distribución (Mamo Torres 2015).

Por su parte, uno de los habitantes de Nabusímake considera que el reconocimiento del error por parte de los actores armados, las disculpas públicas y la recuperación no solo material, sino espiritual del territorio también hace parte de la reparación simbólica:

Hoy hay más protección a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y sí la ley nos favorece, pero la reparación simbólica para nosotros está en el saneamiento espiritual, que se reconozca al culpable públicamente; que respeten nuestro idioma y nuestras costumbres. Los ancianos saben la historia y la tradición oral, la filosofía de los Mamos no se escribe (Entrevista # 4: Habitante Nabusímake # 4 2015).

La tradición oral es importante para el reconocimiento del resguardo. Ésta permite que la memoria se refugie en la cosmogonía, en los relatos y en las anécdotas que hacen parte de la comunidad. Una habitante afirmó que la mayoría de los daños hechos a la comunidad son irreparables, pero el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas es indispensable para lograr un desarrollo propio, una visibilización y una potencia que facilita la comunicación con los actores no indígenas.

Por las normas y las presiones que recibimos por parte de afuera hay que tener en cuenta que hay cosas que son irreparables. Por ejemplo, la aniquilación de las culturas podría haber como un reconocimiento del daño. También debe devolverse al pueblo y a los Arhuaco el derecho a la autonomía, porque la falta de autonomía nos ha llevado al exterminio. También es necesario recuperar la cultura, si nos dejan la libertad y el desarrollo de hacer nuestras actividades culturales sin tropiezos. La cultura necesita un espacio que es el territorio, porque no se ha recuperado en su totalidad, hay muchas presiones por parte de la cultura mayoritaria como la de las grandes ciudades versus la cultura indígena. La cultura va de la mano con el territorio, el territorio

es una prioridad, es difícil de recuperar, pero hace parte de nuestras leyes tradicionales y nuestra Ley de Origen (Entrevista # 3: Habitante Nabusímake # 3 2015).

Existen esfuerzos que facilitan la creación de territorios y poblaciones gobernables con relación a mecanismos democráticos, regímenes políticos, en especial con las recientes políticas neoliberales y multiculturales (Rivera 2010; Altamirano-Jiménez 2013). Estos esfuerzos han permeado el lenguaje de comunidades indígenas para transformar identidades que están racial o étnicamente politizadas, con el fin de ganar reconocimiento gracias a un lenguaje de sufrimiento o de resistencia (Jaramillo 2014). Estas narrativas llaman la atención en tres aspectos que paradójicamente pasan tanto a nivel nacional (país) como a nivel local (resguardo). En primer lugar, éstas rescatan de la vida cotidiana diversos símbolos, rituales, conocimientos de una cultura específica para impartir memoria y tratar desde el desconocimiento redefinir cómo el daño es reparado simbólicamente. En segundo lugar, las narrativas cambian con respecto al lugar y al conocimiento desde el cual habla cada persona entrevistada. Por ejemplo, el Mamo Tomás priorizó el territorio y el dolor de las otros Arhuaco que sufrieron daños; el sector orientado a la educación mencionó la tradición oral y el idioma y la cultura; y el área organizativa mencionó al territorio como sujeto de derechos. Cabe cuestionarse sobre el desconocimiento de las medidas de reparación y actividades adelantados por el CNMH y la UARIV. Esto sabiendo que la CIT, principal agente y representante organizativo y social de la comunidad de los Arhuaco, es miembro de la Mesa Permanente de Concertación con el Gobierno Nacional y participante activo de la formulación del Decreto Ley 4633/2011, y además se encuentra entre las principales organizaciones indígenas del país.

Conclusiones: si se enferma la tierra, se enferma la población

Las controversias visibles entre las macro-narrativas y las micro-narrativas nacionales y locales resaltan las políticas multiculturales que tratan de hacer a las poblaciones gobernables. El discurso hegemónico del Estado, del cual las comunidades indígenas manifiestan críticas, se replica en su misma cotidianidad, pues el dualismo entre discurso/práctica o discurso/materialidad termina siendo acogido por algunos líderes de la comunidad que reproducen nuevas macro-narrativas desde su posición a su entorno, siendo éstas un nuevo orden hegemónico con nuevas identificaciones (Jaramillo, 2014). Estas macro-narrativas locales y nacionales se relacionan con significados culturales y procesos legales que los interrelacionan en un hacer de negociaciones (Jaramillo 2014).

La relación que hacen los indígenas entre la cultura y el territorio se puede desarrollar con la definición propia de *cultura*. Por tanto, se observan conceptos básicos no como conceptos, sino como problemas, como movimientos históricos irresolutos (Williams 2009). El concepto de cultura era el cultivo y cuidado de cosechas y animales y, por extensión, de las facultades humanas. Sin embargo, los cambios presentados en este concepto se asocian a los cambios de los conceptos de sociedad y economía (Williams 2009). Todo el desarrollo que occidente enfrentaba en torno a la construcción de su historia vinculó de manera alternativa la asociación de cultura –cultivo– “con la religión, el arte, la vida personas y familiar como algo distinto o, en realidad, opuesto a la “civilización” o a la “sociedad” en sus nuevos y abstractos sentidos” (Williams 2009, 24). Por tanto, el proceso de reparación está vinculado al territorio y la relación con la cultura. A medida que las identificaciones son transformadas en contextos de sufrimiento o resistencia se comprende mejor al mirar cómo ocurren esas negociaciones, las cuales en muchos casos hace de la “cultura” un objeto contencioso y mercantilizado (Escobar y Álvarez 1992; Jaramillo 2014).

La administración del resguardo de los Arhuaco, la Confederación Indígena Tayrona y otros resguardos de la Sierra, desde sus visiones, plantean propuestas sobre Derechos Humanos, Verdad, Justicia, Reparación y Restitución (CIT 2011). Estas propuestas se encuentran diferenciadas de las que se relacionan con el territorio, con la autonomía, libre determinación y gobierno propio, y con la identidad cultural y desarrollo propio.²¹ Las propuestas sobre territorio no se eximen de las propuestas de restitución y reparación colectiva que reclaman los indígenas de la Sierra. Por ejemplo, sobre las propuestas del territorio se encuentran derechos: territoriales y de protección a la recuperación y protección de sitios y áreas sagradas, al ordenamiento territorial; a la legalización y la ampliación y el saneamiento de los territorios indígenas; a los asuntos ambientales; entre otros. Para el territorio, sugieren que debe haber restitución de tierras a pueblos indígenas despojados de ellas; la recuperación de territorios ancestrales y ampliación y saneamiento de los resguardos indígenas; la consolidación de una frontera talanquera que proteja los territorios indígenas; la estrategia de inventario, demarcación y protección de los lugares sagrados y sitios de pago de especial significación espiritual, y la armonización de los territorios ancestrales.

Las reparaciones propuestas, de manera general, buscan una reparación que cumpla con todas las medidas concernientes y que se enfoque hacia los aspectos diferenciales que requieren las etnias y los pueblos indígenas (CIT 2011). El nuevo tipo de reparación que se contempla, y que el Decreto Ley 4633/2011 no tomó en cuenta es la reparación espiritual, que tiene que ver con el saneamiento del territorio y cuyos únicos encargados son los Mamos, pero, paradójicamente, reconoció al territorio como víctima.²² La sustentación de esta reparación se liga con los daños espirituales y

la violencia espiritual: si se enferma la tierra, se enferma la población (CIT 2011).

El proceso de reparación simbólica es complejo debido a que las comunidades indígenas perciben su reparación en la misma medida como perciben a su territorio: de manera integral, no fragmentada y con repercusiones históricas de larga duración. El Decreto Ley 4633/2011 contempla, pero no resuelve los problemas históricos de territorio, ya que los problemas que se presentaron desde la conquista y colonia son anteriores a enero de 1985. Lo cual, hace cuestionarse sobre los procesos que adelanta el INCODER para generar soluciones con respecto a la constitución, ampliación o saneamiento de resguardos en la Sierra.²³

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse qué tan “diferencial” es el enfoque diferencial en el marco de la Ley 1448/2011. Probablemente, nunca haya una total satisfacción con respecto a las medidas de restitución, en tanto que son restitutivas. Es natural desde la perspectiva de los grupos étnicos esperar que la compensación sean nuevos territorios para la reproducción social y cultural de su comunidad en lógica de expansión territorial, pero si la mayoría del

reconocimiento cabe en un margen legítimo, más no legal, entonces crea una paradoja en términos de política pública para el reconocimiento de derechos territoriales y de plan de vida para las comunidades indígenas.

Hay procesos legales y jurídicos que están enfocados a saldar la deuda histórica, pero esta deuda parece estar saldada en cuotas. Las políticas implementadas por Decreto Ley 4633/2011 tienen una negociación inconclusa con las comunidades indígenas, pues para los Arhuaco la reparación no se percibe de manera fragmentada. Pese a los lineamientos que, de este decreto, cabe preguntarse sobre el proceso de consulta previa y los procesos de pedagogía que el Estado constitucionalmente debe adelantar con la población, respetando cada lengua y costumbre. La reparación que esta comunidad está declarando está ligada tanto a la restitución, a la visibilización de la cultura, al respeto de sus tradiciones y costumbres como al saneamiento del territorio. Los Arhuaco consideran fundamental la restitución de sus derechos y de su territorio, para ellos la reparación tiene trasfondos políticos, culturales, sociales y espirituales; aspectos que se han tomado superficialmente por la Ley 1448/2011 y el Decreto Ley 4633/2011.

Obras Citadas

- Altamirano-Jiménez, Isabel. 2013. *Indigenous encounters with neoliberalism. Place, Women, and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Amnistía Internacional. 1991. *Colombia. Violaciones de Derechos Humanos Contra los Dirigentes de los Arhuacos*. Londres: Amnistía Internacional - Departamento de Investigación de las Américas. En: <https://www.amnesty.org/download/Documents/196000/amr230161991es.pdf>
- Arango, Raúl & Enrique Sánchez. 1998. *Los pueblos indígenas de Colombia (población y territorio)*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Bello, Martha Nubia y Ricardo Chaparro. 2010. *Acción sin daño y construcción de paz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Programa de iniciativas universitarias para la paz y la convivencia (PIUPC).
- Braudel, Fernand. 1970. *La Historia y las Ciencias Sociales* Alianza Editorial, Madrid.
- Campbell, David. 1998. *National Deconstruction* Minneapolis: University of Minnesota Press. Capítulo 3, 33-81.
- CNMH. 2013. “Capítulo IV. Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia”. En: *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación: 258 – 327.
- CNMH. 2014. “Relatoría 04 – El territorio sagrado (y víctima) de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En: *Los registros de memoria (y de DDHH) de los pueblos indígenas Arhuaco y Misak*. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/areas-trabajo/archivos-de-derechos-humanos/archivos-de-ddhh-y-comunidades-indigenas>
- CNMH y Bello. 2014. *Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia*. Bogotá: CNMH.

- Confederación Indígena Tayrona (CIT). 2011. *Propuestas para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar: Ministerio del Interior y de Justicia; Gobernación del Departamento de Cesar.
- Congreso Nacional de la República de Colombia. 1890. Ley 089 del 25 de noviembre de 1980. “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. En: https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/Ley_89_1890.pdf
- Congreso de la República. 2011. Ley 1448 de 2011. Ley de víctimas y restitución de tierras. *Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*.
- Corporación Amia Consamu Tutu. s.f. *Tradición de la mujer en su tejido*. Disponible en: <http://amiaconsamututu.blogspot.com/2009/06/tradicion-de-la-mujer-en-su-tejido.html>
- Corte Constitucional de la República de Colombia. 2002. “Sentencia de Tutela n° 881/02 de Corte Constitucional, 17 de octubre de 2002”. Magistrado ponente: Eduardo Montealegre. En: <https://corte-constitucional.vlex.com.co/vid/-43619110>
- Defensoría del Pueblo. 2003. *Situación de los Derechos Humanos y del Derecho Humanitario en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Informe de la Comisión de observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia: Defensoría del Pueblo; Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana.
- Defensoría del Pueblo y UARIV. 2011. *Protocolo de orientación y asesoría para las víctimas de violaciones de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario pertenecientes a pueblos indígenas*. Bogotá: Agencia del Gobierno de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional –USAID- y Organización Internacional para las Migraciones –OIM-.
- Departamento Nacional de Planeación. (2012). Evaluación de los resultados que ha tenido la construcción y puesta en funcionamiento de los diez pueblos indígenas culturales del cordón ambiental y tradicional de la sierra nevada de santa marta, así como las operaciones de la fase dos del programa que consiste en el saneamiento y ampliación de los resguardos. Informe final. Colombia: Econometría Consultores.
- Dosse François, Paul Ricoeur: entre mémoire, histoire et oubli. *La Mémoire, entre histoire et politique, Cahiers Français*, N°. 303, 2001, París: La Documentation Française.
- Entrevista # 1. 2015. Habitante de Nabusímake # 1. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #2. 2015. Habitante de Nabusímake # 2: Líder Arhuaco Moisés Villafaña. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #3. 2015. Habitante Nabusímake # 3. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #4. 2015. Habitante Nabusímake # 4. 2015. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista # 5. 2015. Habitante de Nabusímake #5: Entrevista a Margarita Villafaña: Administradora del resguardo Arhuaco. Santa Marta.
- Entrevista # 6. 2015. Habitante de Nabusímake #6: Mamo Tomás Torres. Pueblo Bello, Cesar.
- Entrevista #7. 2015. Charla informal con Funcionaria Ministerio del Interior. 2015. Bogotá.
- Entrevista #8. 2015. Charla informal con Funcionaria Unidad para Atención y Reparación Integral a Víctimas (UARIV). Bogotá.
- Escobar Arturo. & Sonia Álvarez. (eds.), 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy. Political Economy and Economic Development in Latin America*. Colorado: Westview Press.
- Franco, Natalia; Nieto, P & Omar Rincón. 2010. “Tácticas y estrategias para contar: historias de la gente sobre conflicto y reconciliación en Colombia”. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, C3 FES.

- Guber, Rosana. 2001. “La etnografía, método, campo y reflexividad”. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gudynas, Eduardo. 2010. La Pachamama: ética ambiental y desarrollo. *Le Monde Diplomatique*, 27. Pp. 4-6.
- Grupo de Memoria Histórica (GMH) – Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). 2012. *Justicia y Paz. Tierra y territorios en las versiones de los paramilitares*. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá: Centro de Memoria Histórica; Organización Internacional para las Migraciones.
- Gómez- Suárez, Andrei. 2015. *Genocide, geopolitics and transnational Networks: Con-textualising the destruction of the Union Patriótica in Colombia*. London: Routledge Studies in Global and Transnational Politics.
- Jaramillo, Pablo. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Laurent, Virginie. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electora en Colombia 1990- 1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH.
- Ministerio de Agricultura. S.f. “Iku (Arhuacos) Guardianes de la vida”. En Caracterizaciones de los pueblos indígenas. <http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/archuaco.pdf>
- Ministerio del Interior. S.f.a. Documento 1.2.2 Pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Ministerio del Interior. S.f.b. *Arhuaco*. Colombia. Disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_Arhuaco.pdf
- Ministerio del Interior. (2014). Decreto 1953. “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Disponible en: <http://www.programaacua.org/index.php/acua-ar/1070-gobierno-firma-decreto-autonomico-manejo-transferencias-de-pueblos-indigenas>
- Misión de Apoyo al Proceso de Paz de la Organización de los Estados Americanos. 2008. *Memoria como forma de Resistencia cultural de los Arhuaco*. Valledupar: Organización de Estados Americanos (OEA)
- OACNUDH. S.f. *El derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa, libre e informada. Una guía de información y reflexión para su aplicación desde la perspectiva de los Derechos Humanos*.
- Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC-. s.f. *Arhuaco*. Colombia: ONIC. Disponible en: <http://cms.onic.org.co/pueblos-indigenas/a-b/Arhuaco/>
- Orozco, José. 1990. *Nabusímake, tierra de Arhuacos*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública (ESAP).
- Payne, Leigh. 2009. *Testimonios Perturbadores* Bogotá: Uniandes. Introducción y Capítulo 1, 1-42.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2000. La raíz: colonizadores y colonizados. En: *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ariwiyiri “El que incendia la voz”.
- Rivera C, Silvia. 2010 [1984]. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechua 1900- 1980*. Ginebra: UNRISD.
- Sánchez, Mauricio. 1977. *Kaguamo: la tierra y los Ick+ de la Sierra Nevada*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sánchez, Gonzalo. 2006. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carreta.
- Torres, Vicencio. (1978). *Los indígenas Arhuacos: “la vida de la civilización”*. Bogotá: América Latina.

UNHCR –ACNUR. s.f. *Comunidades Indígenas*. Disponible en http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf?view=1

Wills, María Emma. 2015. Conferencia: “El día después de mañana: Posconflicto en Colombia en perspectiva internacional”. Bogotá: Universidad de los Andes.

Williams, Raymond. 2009. Conceptos básicos. En: *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Notas

1. Este artículo es producto de una tesis de maestría presentada en el 2015 y se presenta para publicación en el primer semestre del 2019. Aunque fue sugerido, este artículo no comprende la participación política que tuvieron las comunidades indígenas, especialmente los Arhuaco en la consolidación del capítulo étnico en el Acuerdo de Paz (2012 - 2016) entre la saliente guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el gobierno de Juan Manuel Santos. Este es un tema que debería ser abarcado debido a la gran importancia que pueda generar para las ciencias sociales la participación política de las comunidades en un proceso de Justicia Transicional en Colombia.
2. Estos términos son acogidos de Silvia Rivera Cusicanqui (2000) para explicar desde qué punto de sus testimonios, las personas entrevistadas creen que se sitúa el daño. Por ejemplo, muchas de las personas entrevistadas situaron los daños socio-culturales desde la conquista y la colonia y reclamó del porqué el Estado colombiano no ha reparado estos daños hechos al territorio, a este caso se le llama *memoria larga*. En otras ocasiones, las personas ubican los daños en la intervención de los actores armados en su territorio y en su comunidad, a este caso se le llama *memoria corta*.
3. En este tipo de entrevistas, “el entrevistador está atento a los indicios que provee el informante, para descubrir, a partir de ellos, los accesos a su universo cultural. Para esto, el entrevistador se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador” (Guber 2001, 75). Para enfatizar, la atención flotante es aquella herramienta basada en la escucha que no prioriza ningún punto del testimonio del entrevistado (Guber, 2001). “La observación participante consiste principalmente en dos actividades: observar sistemáticamente y controladamente en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población” (Guber 2001, 52).
4. La franja de Línea Negra está amparada por la resolución 002 de 1995, aquí se trazan unos puntos por la parte de debajo de La Sierra y se identifican por dónde quedan los sitios sagrados. Sin embargo, los pueblos denuncian que los sitios trazados en esta resolución no son los únicos sitios sagrados y que el gobierno debe entrar a validar otros sitios sagrados conexos a la franja misma. Estas caracterizaciones no solamente se toman en cuenta por este auto, sino que también comparten las caracterizaciones de los sitios sagrados con el auto 008 de 2009. Estas caracterizaciones hechas por el Ministerio del Interior toman en cuenta esta información, pero aún no es pública.
5. Citado también en: Unión de Misioneros Seglares. (1976). *Los Ika*. Bogotá: mimeo.
6. “Dice un dicho Arhuaco que el hombre camina delante de la mujer de la misma forma como el sol antecede la luna” (Sánchez 1977, 96).
7. Véase http://www.intermundos.org/loose_images/ika/universoarahuaco.pdf
8. Todos los tipos de pago se hacen con un guía espiritual distinto y cada tipo de ofrenda se relaciona al individuo con la autoridad correspondiente (Sánchez 1977).
9. Corte Constitucional de la República de Colombia, “Sentencia de tutela 881 del 17 de octubre de 2002.” La dignidad humana entendida como autonomía o como posibilidad de diseñar un plan vital y de determinarse según sus características (vivir como quiera). II. La dignidad humana entendida como ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien). Y, III. La dignidad humana entendida como intangibilidad de los bienes no patrimoniales, integridad física e integridad moral (vivir sin humillaciones).

10. Las prácticas violentas ejercidas sobre una comunidad exponen el tipo de daño, pues están los daños individuales o colectivos, daños económicos, daños en las identidades, daños al cuerpo y daños socioculturales, los cuales se hacen mucho más evidentes en la guerra o en un conflicto armado, pues éstos producen rupturas y vulnerabilidad sociales (Bello y Chaparro 2010).
11. Con la Ley 89 de 1890 se asumió un tratamiento especial para las comunidades indígenas y sus formas de propiedad de la tierra. El objetivo de esta Ley era permitir y reglamentar la conversión de los indígenas de un estado de salvajes a otro de civilizados. Esta parecía ser la única condición para su inserción real en la nación.
12. En todos los lugares en donde hubiera parcialidad indígena, debía haber un pequeño cabildo nombrado por los mismos habitantes y éste debía estar acorde a sus costumbres (Ley 89 de 1890, capítulo I, artículo 2).
13. Hernán Giraldo fundó a mediados de la década de 1980 el grupo Los Chamizos, luego de llamarse Autodefensas Campesinas del Magdalena y La Guajira y se termina desmovilizando en el año 2006 con el denominado Frente Resistencia Tayrona (GMH – CNRR 2012).
14. Tomado de: <http://www.disaster-info.net/desplazados/informes/rut/estudio7/>
15. La comunidad los reconoce como líderes desaparecidos o “Mamos Renacidos”, asesinados en 1990: Angel María Torres, Hugues Chaparro y Bunkua Nabingumwa, Mamo Luis Napoleón Torres
16. Véase: Colombia. Violaciones de Derechos Humanos Contra los Dirigentes de los Arhuacos (Amnistía Internacional 1991)
17. En 2004 con la creación del Centro de Coordinación de Atención Integral (CCAI) y bajo la supervisión del Ministerio de Defensa y la Agencia Presidencia para la Acción Social, este Batallón es ubicado en la Cuenca del río Santa Clara para promover la recuperación del territorio. El contexto de crisis humanitaria que estaban viviendo los Arhuaco se dio a raíz de la muerte del Mamo Mariano Suarez, quien promovió la construcción de *Gunmaku*, pueblo cultural propuesto por los Arhuaco a la Agencia Presidencial para la Acción Social hoy DPS; y posteriormente al Programa CATSNSM liderado en sus inicios desde el CCAI (Departamento Nacional de Planeación 2012).
18. Piedras sagradas que representan valores de equilibrio con la naturaleza.
19. La reparación integral individual contemplada desde la Ley 1448 de 2011 contemplan cinco medidas de reparación: “1) Restitución: Se entiende por restitución, la realización de medidas para el restablecimiento de la situación anterior a las violaciones contempladas en el artículo 3° de la presente Ley (artículo 71). Ésta busca devolver a la persona en situación de víctima, en la medida de lo posible, al estado anterior al hecho victimizante (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.) ; 2) Rehabilitación: consiste en el conjunto de estrategias, planes, programas y acciones de carácter jurídico, médico, psicológico y social, dirigidos al restablecimiento de las condiciones físicas y psicosociales de las víctimas en los términos de la presente ley (artículo 135); 3) Satisfacción: “las medidas de satisfacción serán aquellas acciones que proporcionan bienestar y contribuyen a mitigar el dolor de la víctima” (artículo 139). Estas medidas de acceso a la justicia y a la verdad, de carácter público o simbólico tienen la finalidad de reconocer la dignidad, nombre y honor de la persona en situación de víctima (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.) ; 4) Indemnización o compensación: medidas que se le otorgan a la persona en situación de víctima por los prejuicios, sufrimientos y pérdidas económicamente evaluables, que sean consecuencia de la violación a los derechos humanos considerados como delitos graves contra la vida, la libertad y la integridad física o mental; y 5) Garantías de no repetición (véase artículo 149): acciones que se adoptan para que la persona en situación de víctima no vuelva a ser objeto de violaciones a sus derechos humanos delitos considerados como graves.” (Comisión Ejecutiva Atención y Reparación a Víctimas, s.f.)
20. Choquehuanca, en un discurso dado el 21 de abril del 2010, afirmó que más allá de los intereses de los indígenas está el bienestar de la naturaleza: “Para nosotros, los indígenas, lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, para nosotros lo más importante son los cerros, nuestros ríos, nuestro aire. En primer lugar, están las mariposas, las hormigas, están las estrellas, nuestros cerros y en último lugar está el hombre” (21 abril de 2010) (Choquehuanca citado en Gudynas, 2010, p. 2).
21. Para más información véase: Confederación Indígena Tayrona (CIT). (2011). *Propuestas para el programa de garantías de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas de Colombia*. Valledupar: Ministerio del Interior y de Justicia; Gobernación del Departamento de Cesar.

22. Cabe aclarar que “no todas las relaciones de los pueblos indígenas con el territorio están mediadas por lo espiritual” (CNMH 2014).
23. En el año 2014, el Presidente de la República de Colombia, Juan Manuel Santos, y el Ministro del Interior, Juan Fernando Cristo, firmaron el decreto 1953 de 2014. Este decreto es autonómico para la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas, puesto que reconoce a las etnias y además desarrolla el componente de la constitución que estaba en deuda hace 20 años con los pueblos indígenas. Reclamaciones territoriales legítimas que no están asociadas a procesos de despojo del conflicto armado, que son anteriores y que guardan relación con otros factores. Por ejemplo, el crecimiento poblacional. Este decreto establece que se debe crear una comisión en el plazo de dieciocho meses donde el INCODER, los diferentes ministerios, el ICBF y demás instituciones concreten medidas para solucionar problemas territoriales de las comunidades indígenas. Véase: Ministerio del Interior. (2014). Decreto 1953. “Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política. Disponible en: <http://www.programaacua.org/index.php/acua-ar/1070-gobierno-firma-decreto-autonomico-manejo-transferencias-de-pueblos-indigenas>