

VOCES DE LA MADRE TIERRA

ZAKU SEYNEKUN ZUN NOKWUZANAM



Informe de las Mujeres Arhuacas presentado a la
Comisión de la Verdad

2020



Informe presentado por:

Universidad del Rosario, Vicerrectoría—Centro de Estudios sobre Conflicto y Paz.
Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena—EIDI

Dirección:

Ángela Santamaria Chavarro

Relatora:

Laura Restrepo Acevedo

Equipo de Investigación:

Bastien Andre Bosa

Morgana Claudia D'amico

Paula Cáceres Dueñas

Roxana Sefair Morales

Yeshica Serrano Riobo

Dunen Muelas Izquierdo

Dwuirunney Torres

Yesica Paola Izquierdo Mejía

Fabian Rosas Rosas

Karen Milena Sánchez

Holguer Santamaría Perea

Wendi Kuetguaje

Alianzas

Proceso de Mujeres indígenas Arhuacas- Asamblea de Mujeres

Coordinación Mujer y Niñez, Confederación Indígena Tayrona

Instituto Colombo-Alemán para la Paz-CAPAZ

Tabla de contenido

| | |
|--|------------|
| RESUMEN INFORME “VOCES DE LA MADRE TIERRA: ZAKU SEYNEKUN ZUN NOKWUZANAMU” | 4 |
| INTRODUCCIÓN | 14 |
| Herramientas teóricas | 18 |
| Justicia Transicional y enfoque étnico | 18 |
| Justicia Transicional localizada y “desde abajo” | 21 |
| CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS | 24 |
| Enfoques y metodologías | 27 |
| Recolección de información | 29 |
| Criterios de sistematización, codificación y tratamiento de datos | 33 |
| HALLAZGOS | 40 |
| CARACTERIZACIÓN DEL PUEBLO ARHUACO | 40 |
| LAS MUJERES ARHUACAS | 44 |
| DINÁMICAS Y CONTEXTO EXPLICATIVO DE LA VIOLENCIA EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA | 49 |
| Violencias coloniales contra el pueblo Arhuaco | 50 |
| Violencias contra el pueblo Arhuaco en el marco del Conflicto armado | 58 |
| Violencia extractivista en la Sierra Nevada de Santa Marta | 86 |
| FORMAS DE RESISTENCIA NO VIOLENTA DE LAS MUJERES ARHUACAS | 93 |
| CONCLUSIONES | 118 |
| RECOMENDACIONES | 119 |
| BIBLIOGRAFÍA | 132 |

RESUMEN INFORME “VOCES DE LA MADRE TIERRA: ZAKU SEYNEKUN ZUN NOKWUZANAMU”

El informe *Voces de la Madre Tierra* dirigido a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), es un ejercicio de construcción de verdad desde una perspectiva étnica y de género que da cuenta del continuum de violencias ejercido contra las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que nace en la época colonial y se reproduce y actualiza en el conflicto armado interno. El informe reconstruye un contexto explicativo de los hechos históricos ocurridos en la Sierra Nevada de Santa Marta, poniendo en el centro a las mujeres Arhuacas y sus conocimientos tradicionales. La tesis principal del informe afirma que estos conocimientos tradicionales han sido profundamente afectados por dicho continuum de violencias, perviviendo sin embargo actualmente, y sosteniendo las prácticas de resistencia de las comunidades Arhuacas del Cesar.

Por lo tanto, la información presentada, constituye un aporte al esclarecimiento de la verdad, resaltando violaciones de los derechos de las mujeres Arhuacas como violencias misionales y coloniales de raptos de niños y niñas, internamiento en el Orfanato, violencia sexual, violencia física, psicológica y espiritual, asesinato de sus autoridades tradicionales, aniquilamiento de su identidad cultural y debilitamiento de sus conocimientos tradicionales. Este continuum de violencias fueron actualizadas y profundizadas por actores armados legales e ilegales como los paramilitares, el ejército nacional y las FARC en el marco del conflicto armado. Igualmente, como si no fuera suficiente, la explotación indiscriminada de los recursos naturales de la Sierra, avalada por el gobierno nacional, exacerba dicho continuum con formas antiguas y nuevas de violencia económica, explotación y afectación de la soberanía alimentaria. Sin embargo, las mujeres Arhuacas desarrollaron prácticas como el tejido, la partería, la cocina propia y el saneamiento al territorio, la historia oral y la femiología de las ancestas, las asambleas de mujeres, los pagamentos y sus procesos político-espirituales como metodologías propias que requieren ser reconocidas en el informe final de la CEV, y los programas, las acciones y los proyectos post-Comisión.

El planteamiento de este ejercicio de verdad y memoria nace en el equipo de trabajo de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena—EIDI—, unidad asociada al Centro de Estudios de Conflictos y Paz (CECP) de la Universidad del Rosario. Desde esta unidad, hemos venido trabajando a través de una década en alianza estratégica con el pueblo Arhuaco y las autoridades tradicionales de varios de sus centros regionales en procesos de co-investigación y formación en temas de conflicto y paz. Así, este informe busca posicionar la memoria colectiva de las mujeres Arhuacas en el centro de la CEV, y en especial, sus conocimientos tradicionales como archivo alternativo que contribuye al esclarecimiento de la verdad y la construcción de paz desde lo propio. La importancia de visibilizar sus experiencias, su memoria colectiva y expectativas en términos de esclarecimiento de la verdad, se funda en nuestra certeza de que el país tiene que aprender de las memorias de dolor y agencia de las mujeres Arhuacas.

Las mujeres Arhuacas han desarrollado ancestralmente sus propios procesos de memoria y esclarecimiento de la verdad, pero dirigidos y enfocados a la denuncia ante la “Madre Tierra”, desde sus metodologías propias. En este sentido, queremos contribuir para que estas metodologías, a pesar de no estar expresadas desde lenguajes técnico-jurídicos, sean reconocidas por las instituciones respectivas. Desde nuestro punto de vista, este proceso político-espiritual y de resistencia cultural inédito de memoria colectiva debe trascender las fronteras del pueblo Arhuaco y de la academia, para nutrir las reflexiones institucionales sobre la memoria histórica y la reparación colectiva. Pensamos entonces, que las agencias y resistencias de las mujeres Arhuacas frente a violencias como el régimen capuchino, el conflicto armado, la explotación indiscriminada de los recursos naturales de la Sierra por los actores económicos, dan pistas sobre los procesos de reparación colectiva pertinentes durante el período posterior a la CEV al igual que la construcción de paz a nivel local.

Las preguntas de investigación que guiaron este informe son las siguientes: ¿Cómo darle el lugar preciso a la cotidianidad de los cuerpos de las mujeres Arhuacas, sus expectativas de memoria y reparación, sus dolores y fortalezas, al igual que a sus conocimientos tradicionales, resistencias y agencias en el proceso de esclarecimiento de la Verdad? ¿Qué tipos de violencias y resistencias emergen de las narraciones de las mujeres Arhuacas durante nuestros procesos de co-investigación y co-formación, y cómo se manifiestan y entrelazan en un meta-relato de la violencia en la Sierra y la afectación específica de sus derechos? ¿Cómo reconstruir la memoria colectiva desde los conocimientos propios de las mujeres Arhuacas, trascendiendo el lenguaje técnico-jurídico promovido desde la institucionalidad existente para que estas puedan ser incluidas en el informe final

de la CEV? En última instancia, ¿qué tiene que aprender el país de estas formas de recordar, sanear, denunciar y cancelar las deudas espirituales con la “Madre Tierra” por los daños relacionados con el conflicto armado?

Con el propósito de abordar estas preguntas, el informe sigue la siguiente estructura. En primer lugar, exponemos el marco teórico de la investigación desde las apuestas feministas decoloniales y antipatriarcales de la justicia transicional (Bueno, 2015). En segundo lugar, desarrollamos un marco metodológico del informe. En tercer lugar, presentamos una caracterización del significado material y espiritual de las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Posteriormente, exponemos los hallazgos de la investigación que giran en torno a las violencias en el territorio, el impacto diferenciado en las mujeres y las resistencias propias de las Arhuacas. Finalmente, hacemos algunas recomendaciones dirigidas a la Comisión de la Verdad para que integre en el desarrollo de su mandato, y para que, a la vez, recomiende al Estado en su informe final.

La metodología utilizada en la elaboración del informe

El informe *Voces de la Madre Tierra* introduce como perspectiva metodológica el cruce entre un enfoque interseccional e intercultural y la centralidad de los conocimientos tradicionales en la reconstrucción de memoria. Durante estos años de colabor, nuestro equipo de trabajo ha tenido una composición intercultural, contando con la participación de investigadoras Arhuacas, mujeres indígenas amazónicas y Zenués, hombres afrocolombianos, y mujeres y hombres no indígenas. En este sentido, la información recolectada colaborativamente desde un enfoque de investigación-acción-participativa con las mujeres Arhuacas sobre sus ancestras, territorios y sus comunidades fueron articuladas desde conceptos, metodologías y epistemologías propias, en diálogo con herramientas y conceptos de los estudios de la memoria.

Las mujeres Arhuacas

Las mujeres Arhuacas, según la cosmología *Ika* (Arhuaca), representa simbólicamente a la “Madre Tierra”. De la misma forma en que la “Madre Tierra” es la fuente de la vida y guardiana de todos los elementos de la naturaleza, las mujeres Arhuacas son portadoras y reproductoras de la vida humana y de la cultura Arhuaca. Los conocimientos tradicionales *Ika*, comienzan a ser transmitidos desde la gestación de las mujeres. Las madres Arhuacas a través de su palabra, su cuidado y su espiritualidad, cultivan el crecimiento físico y espiritual del nuevo niño o niña indígena. Ahora bien, el rol de las

mujeres indígenas no se limita a la siembra o la gestación, pues constituyen además la base de la espiritualidad y de la cultura. Las mujeres sostienen la cultura al tejer, cantar, danzar y tras la realización de pagamentos que marcan el ciclo vital Arhuaco.

Los derechos de las mujeres en la cosmovisión del pueblo Arhuaco son entendidos como las condiciones de posibilidad para que estas puedan cumplir con sus roles, tal cual como fue plasmado en la Ley de Origen. Así, el derecho esencial de las mujeres Arhuacas es el derecho de ser *mujer indígena iku*. A partir de allí, se derivan sus demás garantías. Es decir, su rol como guardiana de todo lo que existe en el territorio, su derecho a sembrar, su derecho a proteger y preservar todo aquello que existe, incluyendo los conocimientos tradicionales.

A partir de la comprensión de los roles de las mujeres Arhuacas, el informe indaga sobre las afectaciones a su sistema de conocimiento por las múltiples violencias a las que han sido expuestas. Lo anterior, les ha restado posibilidades de auto-reconocerse en su dignidad y valor, poniendo a su vez en riesgo su existencia física y cultural.

Hallazgos: violencias y resistencias de las mujeres Arhuacas

El pueblo Arhuaco es uno de los cuatro pueblos indígenas que habita la Sierra Nevada de Santa Marta. Los miembros originarios de este pueblo son sobrevivientes de las violencias misionales, las violencias coloniales y las violencias del conflicto armado en manos de actores armados (FARC, AUC y Ejército). Las expresiones de violencia estructural fueron contundentes en la fase colonial a través de las retóricas estatales de inferiorización de los pueblos indígenas, tomando como bandera el proyecto religioso y patriótico de evangelizar al pueblo Arhuaco y de asimilarlos forzosamente a la nación colombiana. Desde esta perspectiva, el informe traza el continuum de violencias que se produce y profundiza durante el conflicto armado en Colombia, desde la incursión a mediados de los años noventa de los grupos armados en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estas dinámicas del conflicto se detallan en el informe a través de la enunciación de dos casos emblemáticos del régimen paramilitar en la Sierra Nevada de Santa Marta. El primero de ellos se refiere a la llegada de las AUC a la Sierra Nevada de Santa Marta y su especial impacto en los pueblos talanquera. El segundo caso, porta sobre el asesinato de tres líderes de la mesa directiva del pueblo Arhuaco en una época de alta presencia de las FARC y fuerte militarización.

Una vez caracterizado el contexto del conflicto armado y su impacto sobre el pueblo Arhuaco, el informe analiza las múltiples formas de violencia ejercidas contra las mujeres Arhuacas en el conflicto armado y examina los impactos en el cuerpo, territorio y en el sistema de conocimiento propio, que alteran las dimensiones físicas, psicológicas, culturales, económicas y espirituales de las mujeres Arhuacas. En síntesis, el primer análisis expone *la existencia de una continuidad de violaciones históricas, generalizadas y sistemáticas hacia las mujeres Arhuacas, que se suma a la intersección de múltiples factores discriminatorios y de violencia de género sobre la vida, la identidad y los cuerpos en el marco del conflicto armado y la explotación indiscriminada de los recursos naturales avalada por el gobierno nacional*. A partir de esta enunciación, el informe hace una aproximación interseccional de las violencias contra las mujeres Arhuacas, dentro de las cuales se analizan los siguientes hechos violentos: la violencia sexual; el reclutamiento forzado de mujeres, niños y niñas; la asimilación forzada y el deseo de aniquilar el conocimiento tradicional; las formas de explotación, la pérdida de la soberanía alimentaria, los trabajos forzados a mujeres Arhuacas por parte de los actores armados ilegales, el canibalismo forzado engañoso, el confinamiento, y, las afectaciones al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta a través de la explotación de recursos naturales por prácticas extractivas legales o ilegales.

De forma paralela, el informe propone superar una perspectiva dicotómica que clasifica a las mujeres Arhuacas únicamente como víctimas, proponiendo una mirada caleidoscópica que nos permite observar cómo, en medio de fuertes violencias, este grupo de mujeres indígenas ha generado y propone prácticas de resistencia y sanación fundadas en sus conocimientos propios. Dentro de las experiencias de resistencia, las mujeres Arhuacas nos hablan de la preservación de la cultura y la transmisión del conocimiento ancestral a través del tejido, el cuidado de las semillas, la cocina tradicional, la música, la danza, los cantos tradicionales, la transmisión de la lengua, el trabajo tradicional espiritual, la partería, la crianza y cuidado de los niños y niñas, así como la disciplina con la que se da cumplimiento a los mandatos de las autoridades espirituales, y el fortalecimiento de la justicia propia. También nos hablan de formas organizativas emergentes lideradas por mujeres para la revitalización de su identidad y liderazgo femenino indígena, y la defensa territorial del pueblo Arhuaco.

Es importante resaltar que dentro de estas agencias, el tejido tiene un lugar especial en la narrativa del informe. El tejido es entendido como archivo de memoria y resistencia propia. Es además de un verdadero sistema de conocimiento tradicional, un lenguaje para plasmar dolores y resistencias, así

como una forma de ejercer liderazgo en la transmisión de la memoria colectiva, y una estrategia pedagógica para construir espacios de participación de las mujeres. Otra forma de resistencia que buscamos resaltar es la pervivencia de los conocimientos asociados a las plantas tradicionales y el cuidado de las semillas. Las semillas, son el elemento complementario por medio del cual se puede restablecer la estabilidad ambiental, espiritual y cultural del territorio, pues en su cultivo, está la propagación de la flora y fauna de la Sierra.

La resistencia de las mujeres Arhuacas también se enuncia desde los procesos formativos de liderazgo político-espiritual emergentes desde las Asambleas de mujeres, los cuales buscan fortalecer la identidad Arhuaca y reconocer el rol de las subjetividades femeninas a través de la creación y consolidación de la transmisión del conocimiento de las Sakus (sabedoras Arhuacas), para sus aprendices, las presentes y futuras generaciones, y para el saneamiento de las violencias contra el territorio y las mujeres. Estos procesos de mujeres son analizados en el informe como una representación de una “comisión” que esclarece las raíces profundas de las identidades y violencias contra las mujeres Arhuacas. Su organización está representada por las mujeres de base, la “Madre Tierra”, los Mamos la coordinación de Mujeres de la Confederación Nacional Indígenas Tayrona (CIT) y las autoridades del pueblo Arhuaco. Sus dinámicas están guiadas por una forma de litigio estratégico desde lo propio, la consulta y la siembra espiritual ante los sitios sagrados. Este proceso jurídico-político-espiritual orientado por los Mamos es el primer paso para la reconstrucción de la memoria y el esclarecimiento de la verdad. El deseo profundo de resignificar sus roles como mujeres indígenas se ubica en el auto-reconocimiento ante la “Madre Tierra”, para ser también protagonistas reconocidas de la historia Arhuaca y colombiana.

Recomendaciones

La parte final del informe propone recomendaciones en la línea de la justicia transformativa en un marco de transición y las medidas de reparación correctivas en beneficio del pueblo y las mujeres Arhuacas. Esta sección la abordamos desde dos vías. La primera, expone recomendaciones dirigidas a la CEV para que integre en el marco de su mandato y funciones. La segunda, señala las recomendaciones que la CEV podrá dirigir hacia el Estado, las instituciones y la sociedad desde un formato de peticiones o propuestas concretas diseñadas a partir de las demandas de las mujeres Arhuacas.

En el marco de las recomendaciones dirigidas a la CEV, proponemos que la institución en todas las etapas de su mandato ponga en el centro las luchas, expectativas de memoria y verdad, las metodologías y procesos de resistencia de las mujeres Arhuacas más allá de la representación de su victimización, permitiendo que sean los conocimientos y prácticas tradicionales femeninos Arhuacos, los protagonistas en la construcción de verdad. Particularmente en el caso de las mujeres Arhuacas, la CEV debe integrar la verdad que también se esclarece desde la espiritualidad, las apuestas del conocimiento tradicional no escrito, desde lo colectivo y en compañía de trabajos tradicionales orientados por las autoridades espirituales. Por tanto, la apuesta en esta recomendación es adaptar la investigación a los tiempos que se manejan en los territorios y apropiar como metodologías las exigencias espirituales actuales del proceso de mujeres. Además, es importante que este ejercicio construido por las mujeres Arhuacas no se limite al corto tiempo que le resta a la CEV, y, en cambio, se instale en los programas de seguimiento y verificación una vez finalizado su mandato. En este sentido, recomendamos seguir destinando recursos para garantizar la continuidad en la documentación, análisis de archivos históricos e investigación del pueblo y las mujeres Arhuacas, con el fin de seguir contribuyendo de forma integral al esclarecimiento de su propia verdad.

El esclarecimiento de la verdad exige una explicación amplia de la complejidad del conflicto desde el reconocimiento de violaciones y discriminaciones históricas que trascienden el análisis de las violaciones individuales o recientes. Por tanto, el informe final de la CEV debe visibilizar las causas históricas profundas subyacentes de las múltiples violencias contra las mujeres Arhuacas, las cuales inician con el régimen educativo capuchino que buscaba la asimilación cultural forzada y en el cual tuvieron lugar abusos físicos y sexuales de las niñas Arhuacas en el internado de Nabusímake. La verdad histórica debe también dirigirse a esclarecer los sucesos que se manifiestan con mayor fuerza en la memoria de dolor y narrativa colectiva Arhuaca. En esta oportunidad, el pueblo Arhuaco solicita que la CEV sea un espacio más para visibilizar la desaparición y asesinato de las tres autoridades (*sakuku*) de la mesa directiva del pueblo Arhuaco, como un caso emblemático que muestra las mayores atrocidades en su contra. En este caso, instamos a la CEV a que, en su ejercicio final, reconozca la trayectoria de los hechos victimizantes ocurridos, sus impactos, así como los sucesos de revictimización por la falta de reparación y justicia. Por último, consideramos que el esclarecimiento de la verdad también sugiere un seguimiento especial a los factores de permanencia del conflicto en los territorios. En la línea de este informe, se sustenta el modelo extractivista como factor de continuidad de múltiples violencias. Por tanto, es necesario que la CEV integre como verdad y esclarezca en sus investigaciones que masacrar a la “Madre Tierra” es también un tipo de muerte.

El informe también desarrolla recomendaciones en el sentido del reconocimiento de responsabilidad como medida de reparación simbólica. A partir de los hallazgos, consideramos que el continuum de violencias entre las violencias misionales en cabeza de los capuchinos y avaladas por el Estado colombiano, y las violencias relacionadas con el conflicto armado y el modelo económico extractivista en la región, hacen parte de una “injusticia como reconocimiento” y lo que algunos autores han denominado “genocidio cultural”. Por lo anterior, el Estado colombiano, los capuchinos y los actores armados legales e ilegales deben hacer un reconocimiento de su responsabilidad frente al impacto que sus prácticas violentas, mediante una petición de excusas públicas al Pueblo y mujeres Arhuacas. Este acto de responsabilidad en cabeza del Estado colombiano, y los capuchinos, al igual que en los líderes de los grupos armados legales e ilegales, debe ser genuino, y sus palabras, metodologías y protocolos deben ser consultados con las mujeres Arhuacas.

En términos de convivencia y no repetición, recomendamos a la CEV visibilizar las identidades y los conocimientos propios de las mujeres Arhuacas, con el fin de transformar el imaginario colectivo sobre las mujeres y el pueblo Arhuaco. Es importante impulsar procesos de pedagogía social que propicien cambios en las costumbres, las actitudes y los estereotipos de las autoridades y la población en general. La CEV también deberá proponer espacios para fortalecer los mecanismos de diálogo y de resolución de conflictos entre mujeres Arhuacas, autoridades étnicas, sociedad civil, instituciones, Estado y otros actores. Con este propósito, consideramos pertinente visibilizar las experiencias y procesos propios de las mujeres Arhuacas en materia de convivencia y construcción de paz, así como generar las condiciones para fortalecer el diálogo de saberes entre la tríada CEV-Proceso de mujeres Arhuacas y Universidad.

Por último, las contribuciones para la no repetición sugieren el deber de prevenir y superar las circunstancias que han permitido el conflicto armado, así como las condiciones estructurales que han exacerbado y facilitado las afectaciones al pueblo y las mujeres Arhuacas. En esta vía, recomendamos a la CEV establecer una estrategia que haga públicos los análisis de las causas generadoras de las violencias contra las mujeres Arhuacas y cree espacios de diálogo social hacia la construcción de paz en territorio.

En la línea de las medidas de no repetición, el informe expone desde un formato de peticiones o propuestas concretas, lo que la CEV debe incorporar en las recomendaciones de su Informe Final

para que el Estado las asuma como acciones transformativas de reparación y no repetición. Estas recomendaciones están encaminadas a reparar las distintas afectaciones de las mujeres Arhuacas a los conocimientos propios, formas de gobierno, territorios, estructuras familiares y comunitarias, a través de programas y estrategias para i) fortalecimiento de metodologías propias de memoria y esclarecimiento de la verdad, ii) el acceso a la justicia, iii) la educación propia y externa, iv) la autonomía económica y los proyectos productivos, v) la salud, vi) la defensa territorial, vii) la reparación colectiva y viii) un programa de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales de las mujeres Arhuacas como forma de reparación.

En términos de construcción de memoria y esclarecimiento de la verdad desde el pueblo Arhuaco, a nivel comunitario es fundamental que se fortalezca el trabajo de memoria colectiva que emerge del Proceso de Mujeres indígenas Arhuacas en el marco de las Asambleas de Mujeres. Este proceso requiere un acompañamiento para replicar procesos de memoria en el Colegio de Bachillerato CIED de Nabusímake y las escuelas de los distintos centros del Resguardo, los pueblos talanquera y la zona de ampliación. Igualmente, pensamos que es fundamental fortalecer las actividades, agenda y procesos de la coordinación de Mujer y Niñez de la CIT. Finalmente, el centro de Simonorwa cuenta con un centro de Memoria único en la región, el cual pensamos debe ser fortalecido como acción de reparación.

En acceso a la justicia, la recomendación está encaminada al reconocimiento de la autonomía y soberanía de las mujeres indígenas para abordar los asuntos de género desde las coordinadoras de mujer zonales y desde la coordinación de mujer de la CIT. Reconocer la existencia y articular las instituciones con los procesos organizados de mujeres en este ámbito como en el caso del Cabildo de Pueblo Bello y las mujeres que acompañan los procesos de violencia sexual. Estas mujeres deberán ser fortalecidas en cumplimiento de su labor desde lo local y lo propio para un litigio activo en representación de las mujeres del pueblo Arhuaco.

A nivel educativo consideramos que se deben fortalecer los procesos de etnoeducación y que las políticas educativas presentes en el territorio Arhuaco, sean gestionadas con las escuelas locales con el fin de que el trabajo de memoria histórica sea desarrollado en articulación con el colegio CIED y las escuelas de las comunidades. Además, instamos para que se financien prioritariamente las Escuelas de Mamas como forma de reparación propia para el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales femeninos. Con la Escuela de Mamas se busca fortalecer las Asambleas de mujeres y

pagamentos orientados por los Mamos, en los sitios sagrados, para la mitigación de las violencias contra las mujeres, la defensa territorial y las oportunidades productivas al interior de las comunidades indígenas.

De igual forma se busca la financiación de proyectos de investigación propia utilizando los lenguajes y archivos alternativos de las mujeres, desde el tejido, la cocina tradicional, los pagamentos, los cantos y danzas. Es decir, fortalecer los principales conocimientos tradicionales de las mujeres, a través de la elaboración de un atlas vivo que consagre prácticas de liderazgo, saberes espirituales y tradicionales, formas de memoria colectiva y proyectos de emprendimiento cultural y económico, y prácticas de gestión ambiental propias. Lo anterior, buscando contribuir a la formación de mujeres Arhuacas adultas en la Sierra Nevada de Santa Marta, para fortalecerlas en su rol territorial como autoridades ambientales, responsables de la salud sexual y reproductiva, y generadoras de enfoques propios sobre las desigualdades de género, desde una perspectiva intergeneracional, y de cursos de vida.

Por su parte, el informe identifica que en el centro de los intereses de las mujeres Arhuacas están sus necesidades cotidianas en términos de acceso a recursos económicos para la subsistencia de sus familias y comunidades. De acuerdo con lo anterior, nos parece pertinente recomendar que los ejercicios de memoria histórica durante y postCEV, tengan un componente formativo económico que permitan el fortalecimiento de la educación económica propia de las mujeres Arhuacas al igual que su diálogo en educación financiera externa que les permita fortalecer sus proyectos productivos. Es así, como una de las formas de reparación de sus daños, podría portar sobre el fortalecimiento de sus ideas de emprendimiento y acompañamiento técnico en la ejecución de proyectos productivos, por ejemplo, de tejedoras, cafeteras, cacaoteras, parteras y la escuela de Mamas.

En temas de sanación por violencias sexuales, se deberán consolidar programas y cursos de capacitación permanente sobre la investigación de casos de violencia sexual contra las mujeres Arhuacas, con una perspectiva étnica y de género, orientados a funcionarios del Ministerio Público, el poder judicial, la policía y el sector de la salud. De igual forma nace la obligación para el Estado de documentar mejor la situación de las mujeres Arhuacas y las violaciones de derechos humanos de las cuales son víctimas y establecer mecanismos culturalmente apropiados para la presentación de denuncias, con la participación de mujeres Arhuacas en su diseño e implementación. Así, en sintonía con los procesos productivos, se deberá promover las asociaciones de las parteras, y fortalecer los

equipos de salud intercultural en los centros de salud, enfatizando en el trabajo de los Mamos y la Escuela de Mamas, para la armonización de las energías, dolores y traumas.

Enunciamos también como recomendación al SIVJRNR, que siga sumando esfuerzos por reconocer al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta como víctima. Con este fin, los programas de reparación y las políticas asignadas en lo local deben garantizar los derechos sobre el territorio ancestral, reconocerles la gestión autónoma de su territorio como verdaderas autoridades territoriales e integrar políticas de formalización de tierras que garanticen la protección y restitución de derechos de uso y goce de la propiedad colectiva. Asimismo, se debe asegurar el cumplimiento de los deberes asumidos por el Estado sobre el acceso a sitios sagrados en el marco de la Línea Negra, como un derecho ya reconocido y como forma de reparación que permite a líderes, autoridades y a las mujeres Arhuacas compensar los daños ocasionados a causa del conflicto armado.

INTRODUCCIÓN

En el marco de la implementación de los Acuerdos de Paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia—FARC—, los procesos políticos de los pueblos indígenas y las mujeres, actores históricamente marginados, han adoptado un lugar central en lo referente al punto 5 del Acuerdo de Paz—Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto—, esto es, el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y Garantías de No Repetición— SIVJRNR—. En este sistema, las mujeres indígenas están representadas en el capítulo étnico y en el capítulo de género producto de los Acuerdos de Paz, así como en la representación de magistradas e investigadoras indígenas en las distintas instituciones del SIVJRNR. Sin embargo, el respaldo formal de los Acuerdos de Paz por reconocer a las mujeres indígenas como interlocutoras no ha sido suficiente. Hasta el momento, sus voces en los ejercicios de memoria histórica y la construcción de verdad adelantadas en el post-acuerdo desde lo institucional, parecen encontrar dificultades en incorporar las particularidades y complejidades de la intersección entre género y etnicidad, en el marco de la gran diversidad cultural del país.

Los procesos de reconstrucción de memoria colectiva y de esclarecimiento de la verdad en el país han hecho importantes esfuerzos por reconocer la diversidad de las memorias indígenas. Sin embargo, los postulados de memoria histórica hegemónicos y homogeneizante basada en hechos traumáticos conceptualizada tras la Segunda Guerra Mundial, asumen mayoritariamente la verdad desde un

esquema de derechos humanos individuales y universales¹. En cambio, la memoria indígena ofrece un panorama más holístico para reinterpretar culturalmente el pasado y conservar la memoria de los ancestros, obedeciendo a temporalidades de larga duración y a la “memoria viva” de los pueblos. Así, la “verdad” se cuenta al escuchar y registrar las orientaciones de las autoridades espirituales en los sitios sagrados, al consultar a la “Madre Tierra” a través de trabajos tradicionales, al transmitir la palabra de los Mamos y mayores en las asambleas de mujeres al consignar los símbolos en el tejido de mochilas, en los pagamentos y en los silencios de los trabajos tradicionales². De esta manera, se narran de manera colectiva, historias que implican una dimensión positiva y negativa, desde el punto de vista energético, generando una armonización entre las violencias y las agencias de las mujeres. En este sentido, los sistemas de esclarecimiento de la verdad propios y los procesos de denuncia y consulta de estas ante la “Madre tierra” parecen muy alejadas de las exigencias institucionales y las perspectivas académicas monoculturales de memoria histórica³. En esta oportunidad, proponemos en este informe, un ejercicio dialógico entre la memoria colectiva Arhuaca de las mujeres y el derecho a la verdad, para que las mujeres puedan comunicar sus demandas de reparación y expectativas de verdad en una plataforma como la CEV.

En esta línea, el informe *Voces de la Madre Tierra* nace como una apuesta decolonial y antipatriarcal de construcción de conocimiento⁴ que busca descentralizar las jerarquías impuestas a las mujeres Arhuacas, poniendo en el centro del análisis sus voces y experiencias. Así, buscamos contrarrestar la histórica invisibilización de sus demandas y algunas de las características de sus formas de conocimiento y epistemologías. El objetivo principal de este informe consiste entonces en explicitar un continuum de violencias contra los conocimientos tradicionales de las mujeres Arhuacas en el departamento del Cesar, originado en las violencias misionales de un proyecto de Estado-Nación desde la época colonial y actualizado en diversos escenarios de la violencia contemporánea en cabeza de los paramilitares, el ejército nacional y las guerrillas de las FARC y el ELN, y violencias extractivistas ejercidas por actores económicos legales e ilegales. Aún así, los conocimientos

¹ Traverso, E. (2007) ‘Historia y memoria. Notas sobre un debate’ in Franco, M. and Levín, F. (comps.) Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción. Buenos Aires: Paidós.

² Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia (2019), Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia, Bogotá, CNMH-ONIC.

³ Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), Memorias étnicas. Procesos y experiencias en memoria histórica con comunidades étnicas, CNMH-USAID/OIM, Bogotá.

⁴ Bueno-Hansen, P. (2015). Feminist and human rights struggles in Peru: Decolonizing transitional justice. University of Illinois Press.

tradicionales de las mujeres Arhuacas han pervivido como archivo de las memorias dolorosas y de resistencia, aportando al esclarecimiento de la verdad en la región.

Así, al otorgarle un espacio central a los conocimientos propios de las mujeres Arhuacas, el proceso de construcción de verdad y memoria se convierte en una clave de acceso a formas de reparación desde una perspectiva intercultural e interseccional que pueda dar cuenta de sus demandas. En este sentido, la información que aquí se expone busca aportar al esclarecimiento de la verdad desde la participación de las mujeres Arhuacas, sus formas de memoria que incorporan violencias de larga duración, resistencias y agencias en archivos alternos fundados en sus conocimientos tradicionales.

El planteamiento de este ejercicio de memoria, nace en el equipo de trabajo de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena—EIDI—, adscrita al Centro de Conflictos y Paz -CECP-, de la Universidad del Rosario. Desde esta unidad, hemos venido trabajando a través de una década en alianza estratégica con el pueblo Arhuaco y las autoridades tradicionales de varios de sus centros regionales en procesos de co-investigación y formación en temas de conflicto y paz. Así, este informe busca posicionar la memoria colectiva de las mujeres Arhuacas en el centro de la CEV, y en especial, sus conocimientos tradicionales como archivo alternativo que contribuye al esclarecimiento de la verdad y la construcción de paz desde lo propio. La importancia de visibilizar sus experiencias, su memoria colectiva y expectativas en términos de esclarecimiento de la verdad, se funda en nuestra certeza de que el país tiene que aprender de las memorias de dolor y agencia de las mujeres Arhuacas. Desde nuestro punto de vista, este proceso político-espiritual inédito de memoria colectiva debe trascender las fronteras de la academia, para nutrir las reflexiones institucionales sobre la memoria histórica y la reparación colectiva.

Así, es nuestro deseo contribuir al reconocimiento de narrativas diversas y estrategias heterogéneas de construcción de la memoria y esclarecimiento de la verdad desde lo propio, y en especial, de posicionar en la agenda de memoria histórica a las mujeres Arhuacas como protagonistas. En el recorrido para la elaboración de este informe, el contenido se fue tejiendo a través de una relación dialógica construida durante varios años entre el equipo de trabajo y las mujeres Arhuacas, previa concertación con las autoridades zonales, buscando trascender el lugar de meras espectadoras y

⁵ La EIDI nace en el 2007 como una propuesta de educación popular sustentada en el diálogo de saberes, la investigación acción participativa, y de intervención social, que apunta a la implementación de nuevos espacios de construcción colectiva del conocimiento en los territorios indígenas y a la formación de líderes indígenas en un contexto jurídico y de participación.

víctimas que la cultura racista y heteropatriarcal les ha impuesto. La interdisciplinariedad e interculturalidad del equipo de investigación buscó promover metodologías participativas e interculturales que considerarán a las mujeres Arhuacas como sujetas activas y co-creadoras del informe.

Por todo lo anterior, esperamos que la entrega de este informe contribuya a que los daños a su sistema de conocimientos tradicionales sean reconocidos y reparados, y que este sea fortalecido en el marco de su pervivencia cultural tras las múltiples violencias históricas y contemporáneas que han buscado aniquilarlo, debilitarlo y controlarlo. Pensamos así, que este sistema de conocimientos, implica además formas de consulta, denuncia y reparación propias para la construcción de memoria y el esclarecimiento de la verdad ante la “Madre Tierra” que deben ser fortalecidas e incorporadas por el Informe final, así no estén consignadas y expresadas en un lenguaje técnico-jurídico y en archivos históricos clásicos.

La necesidad de contribuir con la recolección de algunos materiales de investigación sobre estos conocimientos, permitirá en nuestro concepto, fortalecer el diálogo de saberes entre la tríada CEV-Proceso de mujeres Arhuacas y Universidad, para revitalizar su memoria colectiva y permitirá a las futuras generaciones reconocerse en las luchas de sus ancestas. La importancia de este informe radica también en la certeza de que el país debe aprender de las memorias de dolor y agencia de las mujeres Arhuacas, y que estas deben ser parte de la metanarrativa de la violencia en Colombia.

Pensamos entonces, que las agencias y resistencias de las mujeres Arhuacas frente a violencias como el régimen capuchino, el conflicto armado, la explotación indiscriminada de los recursos naturales de la Sierra por los actores económicos, dan pistas sobre los procesos de reparación colectiva pertinentes durante el período posterior a la CEV al igual que la construcción de paz a nivel local.

Por esto, la información recolectada colaborativamente con las mujeres Arhuacas sobre sus ancestas, territorios y sus comunidades, debe integrarse a la verdad desde conceptos, metodologías y epistemologías interculturales, y no ceder a la temporalidad corta con la que se tranza la información para los propósitos institucionales.

Las preguntas de investigación que guiaron este informe son las siguientes: ¿Cómo darle el lugar preciso a la cotidianidad de los cuerpos de las mujeres Arhuacas, sus expectativas de memoria y

reparación, sus dolores y fortalezas, al igual que a sus conocimientos tradicionales, resistencias y agencias en el proceso de esclarecimiento de la Verdad? ¿Qué tipos de violencias y resistencias emergen de las narraciones de las mujeres Arhuacas durante nuestros procesos de co-investigación y conformación, y cómo se manifiestan y entrelazan en un meta-relato de la violencia en la Sierra y la afectación específica de sus derechos? ¿Cómo reconstruir la memoria colectiva desde los conocimientos propios de las mujeres Arhuacas, trascendiendo el lenguaje técnico-jurídico promovido desde la institucionalidad existente para que estas puedan ser incluídas en el informe final de la CEV? En última instancia, ¿qué tiene que aprender el país de estas formas de recordar, sanear, denunciar y cancelar las deudas espirituales con la “Madre Tierra” por los daños relacionados con el conflicto armado?

Herramientas teóricas

Justicia Transicional y enfoque étnico

La Justicia Transicional es la concepción de la justicia asociada a los períodos de cambio político y asociada en el marco internacional como un proceso de reparación de daños masivos. El concepto fue introducido en Colombia durante la transición política y las negociaciones con los actores paramilitares en 2005 con la Ley de Justicia y Paz (Ley 975), siguió su curso con la Ley 1448 en 2011 y posteriormente sirvió como fundamento en los Acuerdos de Paz del estado colombiano con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Desde este momento, el Estado ha planteado instrumentos de justicia transicional como medidas legales y políticas sobre la verdad, la justicia y la reparación, así como la justicia retributiva y/o reparadora⁶.

Al abordar los enfoques étnicos de la justicia transicional, hemos encontrado tendencias comúnmente identificables, principalmente referidas al potencial transformador de la transición política. Estas perspectivas hacen hincapié en que la justicia transicional es una oportunidad para subvertir las condiciones estructurales que perpetúan los continuos episodios de violencia contra los grupos marginados, que se refuerzan durante y después de los conflictos. La lucha contra la desigualdad aparece como una prioridad para promover y fortalecer la estabilidad social. De esta manera, la justicia transicional se convierte en una plataforma sobre la cual los pueblos indígenas pueden

⁶Acosta, Mónica; Castañeda, Angela; García, Daniela; Hernández, Fallon; Muelas Dunen & Angela, Santamaria, 2018 “The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous Women” *International Journal of Transitional Justice* 12 (1) 108-125.

visibilizar los daños pasados y continuos, y construir agendas para abordarlos. Esto nos permite examinar a la justicia transicional no sólo como restauración sino como rectificación, convirtiéndola en un escenario crítico para la reconfiguración del poder de los actores locales⁷.

En este sentido, es necesario entender lo que significa la justicia transicional a nivel local. Adoptando esta perspectiva “desde abajo”, las tensiones surgen instantáneamente de la coexistencia de múltiples modelos de justicia, agendas políticas diversas dentro de las comunidades y reivindicaciones de amplio alcance con respecto a la reintegración étnica. Lo anterior, crea fuertes divisiones entre las víctimas y los perpetradores. Los “perpetradores” a nivel local son “vecinos”, “miembros de la misma familia y comunidad”⁸.

De esta manera, algunos estudios decoloniales recientes se basan en la justicia transformativa para subrayar los daños estructurales históricos no resueltos cometidos contra los pueblos indígenas a través de los diversos procesos de colonización y recolonización⁹. Estos se asocian frecuentemente con la dimensión colectiva de los procesos de reparación y reintegración en un contexto comunitario, reivindicando a la justicia transicional como una herramienta para dismantelar el aparato colonial. Además, las oportunidades de la justicia restaurativa dentro de la justicia transicional la realzan como una respuesta adecuada a los desafíos actuales del posacuerdo dentro de las comunidades indígenas, promoviendo así procesos reales de transformación y restauración.

La justicia restaurativa es un sistema de justicia penal que se centra en la rehabilitación de los delincuentes mediante la reconciliación con las víctimas y la comunidad. El énfasis de este sistema consiste en minimizar los riesgos de reincidencia¹⁰. En contraste, la justicia transicional es vista por Lévinas como costosa, ineficaz y discriminatoria¹¹. Además, los enfoques restauradores como reconocimiento del derecho consuetudinario se consideran más efectivos, porque son más accesibles a las víctimas, y permiten por ejemplo fortalecer los procesos de curación propios. Sin embargo,

⁷ Sarah Williams & Jasmine Odam (2017) The unrealised potential for transformative reparations for sexual and gender-based violence in Sierra Leone, *The International Journal of Human Rights*, 21:9, 1281-1301, DOI: [10.1080/13642987.2017.1360020](https://doi.org/10.1080/13642987.2017.1360020)

⁸ Theidon, Kimberly, 2014, *Intimate Enemies. Violence and Reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; McEvoy & McConnachie, 2013).

⁹ Jennifer Balint, Julie Evans, Nesam McMillan, Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach, *International Journal of Transitional Justice*, Volume 8, Issue 2, July 2014, Pages 194–216, <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju004>

¹⁰ Latimer, Jeff & Craig Dowden, and Danielle Muise, 2005 “The Effectiveness of Restorative Justice Practices: A Meta-Analysis,” *The Prison Journal* 85 (2): 127-144.

¹¹ Lavinas Picq, Manuel, 2012, “Between the Dock and a Hard Place: Hazards and Opportunities of Legal Pluralism for Indigenous Women in Ecuador”. *Latin American Politics and Society* 54 (2): 1–33.

cuando se incorporan enfoques alternativos, generalmente se aceptan como subordinados al régimen de justicia nacional hegemónico¹². Como afirma Kimberly Theidon (2014) en su relación con el caso peruano, la justicia transicional está profundamente limitada a la hora de responder a desafíos espirituales, morales y culturales en contextos de posguerra¹³.

Así, este informe se posiciona en los planteamiento de la justicia transformativa, apelando a la necesidad de que en un contexto de transición política para la reconstrucción del Estado enmarcado en la “paz democrática liberal”, no surja un riesgo de re-legitimizar violencias preexistentes que no aparecen en esta agenda, como es el caso del continuum de violencias contra las mujeres indígenas. Así, la propuesta de la justicia transformativa constituye una estructura de oportunidad política en el proceso transicional colombiano, si se enfatiza en la agencia local de las mujeres, la perspectiva territorial y la subversión de las relaciones dominantes de poder asociadas al “entronque patriarcal”¹⁴. La justicia en estos términos es una oportunidad para explorar formas de entender el continuum de violencias cotidianas e históricas ejercidas contra las mujeres Arhuacas, las cuales responden a profundas relaciones estructurales de poder.

De esta manera, la justicia transicional en clave de una justicia transformativa, debe avanzar hacia la integración de narrativas diversas, interculturales e interseccionales que abarque los siguientes elementos. En primer lugar, cuando se trata de la identidad colectiva de los pueblos indígenas, la narrativa adopta un fuerte componente colectivo, toda vez que la afectación de los derechos de los pueblos, no puede verse de manera aislada e individualizada, sino en su implicación comunitaria y colectiva. Es decir, en el caso de la violencia contra las mujeres indígenas, no sólo se afecta a su ser y corporalidad, sino que se trata además de la afectación de los derechos del territorio, los derechos del pueblo, y de las comunidades, como un todo. En segundo lugar, atender contra la mujeres indígenas implica una afectación intergeneracional. Las memorias del dolor producto de hechos violentos se inscribe no sólo en ellas como detentadoras del derecho, sino en sus ancestros, es decir en los cuerpos del pasado y del presente, afectaciones que viajan en el futuro hasta afectar las futuras generaciones. En tercer lugar, las afectaciones y daños, al igual que sus reparaciones, poseen una

¹² Brants, Chrisje & Katrien Klep, 2013 “Transitional Justice: History-Telling, Collective Memory, and the Victim-Witness”. *International Journal of Conflict and Violence* 7, (1): 36–49.

¹³ Theidon, Kimberly, 2014 *Intimate Enemies. Violence and Reconciliation in Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

¹⁴ Tarrow, S. G. (1997). *Power in movement: Social movements and contentious politics*. Cambridge University Press.

dimensión tanto material como espiritual. Aquellos elementos diferenciados de las violencias contra las mujeres indígenas, invitan a la justicia transicional a una comprensión específica del ser “mujer indígena”, como perteneciente a una cosmovisión y a un sistema de conocimientos tradicionales específico, pues sólo así se asegurará una verdadera transición hacia la paz.

Justicia Transicional localizada y “desde abajo”

La sensibilidad a la interseccionalidad introducida por Collins, Cho, Crenshaw y McCall¹⁵ ha sido reapropiada en los últimos años por autores como Pasha Bueno-Hansen para analizar el proceso de justicia transicional en el Perú¹⁶. Este estudio desde una perspectiva feminista y decolonial ofrece herramientas para entender cómo factores como la etnicidad, el género y la lengua interactúan en contextos de violencia, agravando los efectos del conflicto armado interno en poblaciones como “las campesinas” en la región de Ayacucho¹⁷. En este sentido, utilizamos el “concepto de descolonización” desde la perspectiva de Walter Mignolo¹⁸, el cual ha sido apropiado por Pasha Bueno-Hansen en su estudio sobre el contexto transicional peruano.

Como Bueno-Hansen afirma para el Perú, el caso colombiano y la experiencia de las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta son un lugar único para la “intervención feminista”, puesto que las instituciones como la CEV han incorporado mecanismos y perspectivas interseccionales. En términos de Bueno-Hansen, aunque las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta han contribuido a la producción de formas de “justicia transicional desde abajo”, enmarcadas en metodologías propias de memoria colectiva y de esclarecimiento de la verdad, pensamos que éstas, no han sido suficientemente incorporadas en las instancias representativas del derecho a la verdad.

¹⁵ Patricia Collins, ‘La política del pensamiento feminista negro,’ in, ¿Qué son los estudios de mujeres? eds. Marysa Navarro and Catherine Stimpson, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998. Sumi, Cho, Kimberlé Crenshaw and Leslie McCall. “Toward a Field of Intersectional Studies: Theory, Applications and Praxis.” *Signs* 38, no 4, 2013:785-810.

¹⁶ Bueno-Hansen, P. (2015). *Feminist and human rights struggles in Peru: Decolonizing transitional justice*. University of Illinois Press.

¹⁷ Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219

¹⁸ Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, culture & society*, 26(7-8), 159-181.

En el análisis que le ocupa al presente informe, la perspectiva de las mujeres arhuacas, no ha sido desarrollada a profundidad. Por ejemplo, en el marco de los trabajos clásicos de Reichel Dolmatoff y John Friede, las mujeres Arhuacas aparecen tímidamente. Sus subjetividades emergen diluidas en el gran concepto del “Arhuaco”. De hecho, Friede se refiere a ellas a través de la categoría de “muchachas” o mujeres jóvenes¹⁹. Astrid Ulloa²⁰, geógrafa colombiana, ha sido pionera en la conceptualización sobre los procesos de memoria colectiva y de lucha de las mujeres indígenas en Colombia, como un tipo de resistencia territorial enmarcada en el feminismo territorial contra la minería y los procesos económicos neoliberales. Sin embargo, existen pocas referencias en su trabajo sobre el caso Arhuaco a nivel local. Nos parece también importante resaltar el trabajo de Marcela Tovar-Restrepo y Clara Irazábal²¹ han trabajado sobre casos específicos de violencia contra las mujeres Arhuacas como víctimas del conflicto armado y sus nuevas formas de resistencia y empoderamiento político.

Ante el vacío enunciado, la perspectiva de Shaw, Lars Waldorf y Hazan nos ayuda a problematizar el compromiso local de las intervenciones de justicia y a repensar el paradigma metodológico ortodoxo de la justicia transicional centrado en la memoria del dolor y la violencia, la palabra hablada y el lenguaje verbal y la individualidad. En este sentido, esta perspectiva es útil para el informe, porque la relevancia de las prioridades de los actores locales y de la justicia indígena, constituyen “contraposiciones” en contraste con los objetivos formales de los mecanismos de la JT²².

En este sentido, las prácticas locales de “verdad” o su “rechazo” constituyen un lugar de producción de conocimientos y prácticas de memoria, desde otras lenguas, temporalidades y lugares. De la misma manera, esta perspectiva de la necesidad de localizar la Justicia Transicional y la “Justicia Transicional desde abajo” han mostrado cómo a nivel micro-comunitario, la dicotomía entre “víctimas” y “perpetradores” se origina como consecuencia de violencias estructurales, y en este contexto, esta se torna borrosa²³. Es así, como Theidon²⁴ ha introducido el concepto de “violencia

¹⁹ Friede, J. (1963). La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Vol. 3). Punta de Lanza

²⁰ Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139; Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?. *Desacatos*, (54), 58-73

²¹ Tovar-Restrepo, M., & Irazábal, C. (2014). Indigenous women and violence in Colombia: agency, autonomy, and territoriality. *Latin American Perspectives*, 41(1), 39-58.

²² Walter, Mignolo. “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom.” *Theory Culture Society* 26, nos. 7-8, 2009: 159-181.

²³ *Ibíd*, 8.

²⁴ *Ibíd*em.

entre prójimos” para describir este tipo de afectaciones al interior de las comunidades y de las familias, en las que sus miembros se ven enfrentados por ser parte del grupo de “víctimas” o de “perpetradores”. Aquellos que tienen que vivir con sus vecinos en contextos de inseguridad crónica no comparten las prioridades, los proyectos de memoria y las prácticas de explicitación de las violencias promovidas por los modelos clásicos de la Justicia Transicional²⁵. Como lo han demostrado Ross, Ferme, Lame y Shwa²⁶ para Burundi, Ruanda y Sierra Leona, “se han desarrollado complejas prácticas de secretismo, ocultación, silencio, ambigüedad y disimulación como estrategias de supervivencia para protegerse de las amenazas de muerte, específicamente en el caso de las mujeres, y de violencias basadas en el género²⁷.”

Autores como Googale hablan de “niveles” de acción y de análisis, en estudios de la Justicia Transicional y de derechos humanos. Así, este autor propone descender de lo global a lo regional, de lo nacional a lo local para observar y comprender cómo operan conceptos como el de derechos humanos y justicia transicional. En términos de Shaw, este modelo genera opacidades en la medida de que deja entrever, que no existe ningún lugar en el mundo, separado del proceso nacional y global. Sin embargo, Weinstein, Fletcher, Vinck y Pham²⁸ han develado y establecido las tensiones entre los objetivos de las Comisiones de la Verdad y las prioridades y realidades de las comunidades locales frente a la Justicia Transicional. Estos autores han localizado la emergencia de esta brecha en un contexto histórico específico. Así, existen discrepancias entre las diferentes fases del origen de la Justicia Transicional y el derecho a la verdad después de la segunda guerra mundial, y los conflictos armados internos contemporáneos, en donde las necesidades y deseos de las “víctimas” de abusos en contextos de inseguridad permanente, no están centradas necesariamente en el derecho a la verdad y la memoria histórica. Los estudios de Ferme, Lame y Ross han demostrado que en este tipo de contextos, el secreto, el silencio, la ambigüedad y la disimulación son más importantes para las comunidades locales que una “verdad” explícita y peligrosa. De la misma manera, Nee y Uvin²⁹ afirman que en el caso de Burundi, más mujeres y tribus locales han rechazado el clásico mecanismo

²⁵ Kimberly, Theidon, 2004, *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

²⁶ Rosalind Shaw, Lars Waldorf and Pierre Hazan (eds). *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities After Mass Violence*. Stanford University Press: Stanford.

²⁷ Mariane, Ferme, 2005, *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*. Berkeley: University of California Press, 2011. Daniel, De Lame. *A Hill Among a Thousand: Transformations and Ruptures in Rural Rwanda*. The University of Wisconsin Press: Madison.

²⁸ Harvey Weinstein, Laure Fletcher, Patrick Vinck and Phuong Pham (2010) “Stay the Hand of Justice: Whose Priorities Take Priority?”, in, Shaw, Lars Waldorf and Hazan (eds).

²⁹ Ann Nee and Peter Uvin. (2010) “Silence and Dialogue: Burundians’ Alternatives to Transitional Justice”, in, Shaw, Lars Waldorf and Hazan op.cit.

de esclarecimiento de la verdad que busca descubrir cada detalle del pasado violento, y han pedido mecanismos locales de memoria colectiva que promuevan el diálogo para restablecer las relaciones intracomunitarias.

De otra manera, autores como Finnstrom, Theidon y Shaw³⁰ han introducido el divorcio de los estudios de justicia transicional y la perspectiva del derecho a la verdad, donde las “víctimas” son objeto de reparaciones, frente a los estudios de DDR, donde los “perpetradores” son sujetos de “rendición de cuentas” en algunos casos como Uganda y Perú. Sin embargo, en varios casos, existe un continuum entre víctimas-perpetradores-víctimas, y los recuerdos y las “verdades” de todos los actores son cruciales para entender las múltiples violencias. El trabajo de Arriaza y Roth-Arriaza de Guatemala, insiste en la reivindicación de incluir la tradición oral, los proyectos comunitarios de memoria, y las prácticas de mediación local para crear nuevos espacios de verdad, diálogo y justicia en las sociedades interculturales.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

La Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena—EIDI— nace en el 2007 como una propuesta de educación popular sustentada en el diálogo de saberes y la investigación-acción- participativa con enfoque étnico y de género, que apunta a la generación de nuevos espacios de construcción colectiva del conocimiento desde los territorios indígenas y a la formación de líderes indígenas, y especialmente de las mujeres indígenas en el contexto local, nacional e internacional. Durante más de 15 años, la EIDI ha trabajado en los territorios indígenas con el fin de fortalecer los procesos educativos y políticos internos, con las comunidades de base. En este proceso, la Educación Popular y la Investigación-Acción-Participativa, han sido elementos fundamentales para la construcción de rutas metodológicas que promuevan relaciones asertivas e igualitarias entre el equipo de trabajo y las mujeres indígenas de los diferentes territorios.

El informe prioriza la Sierra Nevada de Santa Marta y el pueblo arhuaco en particular. Dicha priorización responde al nivel de acercamiento que ha establecido la EIDI desde sus inicios con la CIT y las autoridades locales Arhuacas presentes en este territorio y a la amplia identificación de patrones respecto a la violencia armada y las acciones de resistencia con las que han respondido las

³⁰ *Ibidem*.

mujeres Arhuacas. La aproximación de la EIDI con el pueblo arhuaco nació en una alianza que buscaba consolidar encuentros interculturales en territorio para desarrollar ciclos de formación y acompañamiento en sus procesos propios de fortalecimiento. En cada encuentro de la escuela itinerante del pueblo Arhuaco, denominada por los participantes como “los diplomados”, contamos con la participación de alrededor de 120 Arhuacos por fase formativa, con una representación cada vez más importante de niñas, mujeres y abuelas.

En esta línea de trabajo, la construcción del informe respondió a dos consideraciones metodológicas: la investigación colaborativa y al aporte de las metodologías feministas decoloniales en el campo de los derechos humanos y la justicia transicional. En primer lugar, la investigación colaborativa estuvo directamente relacionada con la composición intercultural del equipo de trabajo³¹ y con el interés por interrumpir las prácticas de investigación construidas desde relaciones coloniales de poder³². Desde el enfoque de la investigación colaborativa se construyeron las agendas y temáticas del equipo de trabajo con las autoridades tradicionales Arhuacas, con el fin de garantizar un proceso de negociación que involucrara directamente a las mujeres indígenas, a las autoridades tradicionales y espirituales zonales como protagonistas del informe.

Bajo esta misma premisa de investigación colaborativa, las investigadoras orientaron el trabajo a partir de la creación colectiva de metodologías que tuvieron en cuenta las formas propias de construcción del conocimiento de las mujeres Arhuacas. Las nuevas metodologías que resultaron de esfuerzos colectivos, constituyen en este informe, formas alternativas de contar la verdad y de producir conocimiento a través del tejido, la partería, la educación espiritual, el saneamiento del territorio y su propia identidad como mujeres Arhuacas. Se reitera que el elemento diferenciador del informe basado en la interseccionalidad, consiste en proponer metodologías interculturales para abordar estas formas diversas de recordar, escribir, narrar y nombrar el dolor y la resistencia, frente al discurso oral excesivamente centrado en la palabra hablada de los hombres indígenas y las

³¹ El equipo principal encargado del análisis y escritura del informe está compuesto por dos docentes de planta, una investigadora y una estudiante del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, cuatro investigadoras no indígenas, cinco mujeres jóvenes indígenas estudiantes de la Universidad del Rosario, un joven afrocolombiano y una estudiante de doctorado no indígena quienes retroalimentaban constantemente la elaboración del informe.

³² Jull, J., Giles, A., Boyer, Y., & Stacey, D. (2016). Development of a collaborative research framework: the example of a study conducted by and with a First Nations, Inuit and Métis womens' community and their research partners.

instituciones, con relación a las voces de las mujeres Arhuacas consagradas en sus conocimientos tradicionales. Lo anterior se ha logrado a través de la exploración de espacios formativos en territorio y didácticas basadas en las artes y los conocimientos tradicionales de las mujeres para dar algunas pistas sobre sus expectativas y propuestas frente a los discursos de verdad.

El proceso de sensibilización sobre el liderazgo indígena de las mujeres inició con “casos espejo”, a través de las historias de vida de lideresas indígenas defensoras del territorio hondureño y guatemalteco en el grupo de liderazgo. Así, trabajamos sobre la historia de vida de la defensora Lenka de los derechos territoriales y del derecho al agua, Bertha Cáceres, y la abuela Rosalina Tuyuc, presidenta de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) y presidenta de la Comisión Nacional de Resarcimiento durante el post-acuerdo guatemalteco. Con el paso del tiempo y la construcción mutua de confianza, fue posible abordar los casos de las mujeres Arhuacas directamente desde la cartografía de liderazgos, y las experiencias de memoria desde sus cotidianidades y procesos comunitarios. El trabajo metodológico que más inspiró a las mujeres en sus procesos, fue la socialización de la autobiografía de Dionisia Alfaro, una lideresa Arhuaca que fue raptada por la misión capuchina para despojarle de su identidad indígena. Igualmente otras lideresas Arhuacas históricas como María Eugenia Solis, Ana Clara, Florentina Izquierdo, Alcira Izquierdo, Benerexa Márquez, Leonor Zalabata, Luz Elena Izquierdo y Ati Quigua fueron el centro de nuestras reflexiones.

El relato de Dionisia es una pieza clave en el presente informe, pues a partir de sus relatos como mujer lideresa, se abrieron las puertas para conocer en profundidad las narrativas de las mujeres Arhuacas y las múltiples violencias a las que han sido sometidas durante la presencia de actores violentos en sus territorios. Esta historia de las ancestras y otros elementos de conocimiento ancestral desde la cultura, fueron esenciales para el proceso de recolección de información, y sirvieron como mecanismos de comunicación que permitieron poner en diálogo la cotidianidad de las mujeres Arhuacas con las experiencias de las investigadoras indígenas y no indígenas.

La segunda consideración fue el aporte de las metodologías feministas decoloniales en el campo de los derechos humanos y la justicia transicional³³. Así, las investigadoras del informe se cuestionaron sobre interpretaciones occidentales dominantes que asumen a las mujeres indígenas desde la

³³ Bueno-Hansen, P. (2015). *Feminist and human rights struggles in Peru: Decolonizing transitional justice*. University of Illinois Press.

victimización y la pasividad. Se recurrió a diferentes metodologías alternativas para la reconstrucción testimonial que exploraron en las agencias y resistencias de las mujeres Arhuacas sin desconocer sus reclamos y dolores colectivos. Elementos como el dibujo, los mapas corporales, el tejido, las reflexiones sobre la partería, la cocina tradicional, la danza y la música tradicional, y los trabajos tradicionales surgieron como principales motivadores de las actividades propuestas en el marco de recolección de información y las reflexiones colaborativas. De igual manera, la priorización de estas herramientas se dio con el fin de explorar en prácticas investigativas interculturales que fueran más respetuosas, éticas, comprensivas y útiles con las protagonistas del informe.

Enfoques y metodologías

Retomando la primera consideración metodológica enunciada, las investigadoras vieron en el presente informe la posibilidad para posicionar un escenario investigativo que priorizara las agencias y reivindicaciones propias de las mujeres indígenas. En este escenario, los aportes de la educación popular feminista jugaron un rol fundamental a la hora de introducir elementos fundamentales como la emergencia del elemento corporal como dispositivo fundamental para la memoria de las mujeres Arhuacas y la deconstrucción de las identidades de las mujeres Arhuacas como subordinadas³⁴.

Desde este punto de vista, para la construcción de los hallazgos del informe se tuvo en cuenta el enfoque de la interseccionalidad de Audre Lorde (2007) y Mara Viveros (2016) en tanto han buscado dar cuenta de todas aquellas categorías que se entrelazan en las relaciones de poder y dominación, como lo son el género y la pertenencia étnica de las mujeres Arhuacas. Dicho enfoque influyó en la consolidación de las metodologías utilizadas para la recolección de la información enmarcadas en dos escenarios específicos: las experiencias corporales y las aproximaciones autobiográficas de las participantes.

De esta manera, las investigadoras acuden a la expresión creativa como un recurso metodológico para el trabajo de recolección de información. Esta categoría hace referencia a utilización de diferentes expresiones y lenguajes (verbales y no verbales) para la creación de espacios seguros en los que se prioriza la diversidad, la sensibilidad y la transformación de momentos que evocan adversidad³⁵. Para

³⁴ De Montis, S. M. (1995). Feminism, empowerment and popular education in Nicaragua

³⁵ Rousseau, C., Lacroix, L., Singh, A., Gauthier, M. F., & Benoit, M. (2005). Creative expression workshops in school: prevention programs for immigrant and refugee children. *The Canadian child and adolescent psychiatry review = La revue canadienne de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*, 14(3), 77–80.

el caso específico del trabajo con las mujeres Arhuacas, las investigadoras tomaron como punto de referencia el trabajo de Brinton Lykes y Alison Crosby quienes diseñaron una serie de talleres colaborativos en los que exploraban el potencial transformador de los recursos creativos que poseen las mujeres indígenas guatemaltecas a la hora de abordar los efectos del conflicto armado³⁶.

En este sentido, las investigadoras aplicaron diferentes talleres desde la creación de mapas corporales, metodología que ha sido utilizada en muchos contextos con presencia de mujeres indígenas (México, Congo, Ruanda, España, Zimbabwe, Costa de Marfil) y en transición política. Consiste en la creación de imágenes del cuerpo humano a tamaño real utilizando dibujos, pinturas u otras técnicas basadas en el arte³⁷. Los mapas corporales permitieron un proceso de reconocimiento de las violencias y agencias en diferentes dimensiones: sexual, cultural, psicológica, y social³⁸. La perspectiva del “territorio-cuerpo-tierra”, el Colectivo de Geografía Crítica, el Colectivo de Territorios y Feminismo (México), los métodos y geografía viscerales³⁹, y el Colectivo de Perspectivas Críticas y Feministas sobre el Territorio (Ecuador) articularon los conceptos, de un lado, de cuerpo-tierra, y del otro, de “poder/saber” en territorios indígenas específicos⁴⁰. Por otro lado, inspiradas en los aportes de Seidner sobre la capacidad de contar historias durante los períodos de transición en Argentina, Chile y Guatemala⁴¹, las investigadoras también acudieron a talleres que exploraban en la reconstrucción de experiencias autobiográficas de las participantes. Teniendo en cuenta las críticas de autoras como Pasha Bueno Hansen quien problematiza el sistema de justicia transicional a la hora de abordar los daños sobre las mujeres indígenas⁴², se recurrió a diferentes metodologías alternativas como el dibujo, la escritura creativa y la fotografía para tal fin.

³⁶ Alison Crosby y M. Brinton Lykes, (2011) "Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala", *International Journal of Transitional Justice* 5, no. 3: 462, doi:10.1093/ijtj/ijr017.

³⁷ Gastaldo, D., Magalhães, L., Carrasco, C., & Davy, C. (2012). *Body-map storytelling as research: Methodological considerations for telling the stories of undocumented workers through body mapping*. Toronto: Creative Commons.

³⁸ Silva et al. 2013; Thornton y Chipunza s.f.; Dragotesc s.f; Thomann 2016; Sweet y Ortiz Escalante 2017; Gastaldo, Magalhães, Carrasco, y Davy, 2012.

³⁹ Sweet, E. L., & Ortiz Escalante, S. (2017). Engaging territorio cuerpo-tierra through body and community mapping: A methodology for making communities safer. *Gender, Place & Culture*, 24(4), 594-606.

⁴⁰ Antonio, J. M. V., Mosqueda, J. S. H., Vázquez-Antonio, J., Hernández, L. G. J., & Calderón, C. E. G. (2017). El trabajo colaborativo y la socioformación: un camino hacia el conocimiento complejo. *Educación y Humanismo*, 19(33), 334-356.

⁴¹ Seidner, A. (2013). *Storytelling and Transitional Justice in Latin America: The Roles of Truth Commissions and the Arts in Argentina, Chile, and Guatemala*

⁴² Bueno-Hansen, P. (2015). *Feminist and human rights struggles in Peru: Decolonizing transitional justice*. University of Illinois Press.

En concreto, el contexto explicativo de la violencia en el pueblo Arhuaco se hizo a través de una reconstrucción histórica y cultural de las reivindicaciones que han acompañado los diferentes procesos de resistencias adelantados por las mujeres Arhuacas en su territorio. De esta manera, se hizo una lectura del escenario del conflicto armado en perspectiva de larga duración. En este punto las investigadoras buscaban entender los diferentes matices que proponen las múltiples discriminaciones estructurales afrontadas por las mujeres indígenas desde hace varias décadas. Desde una segunda aproximación metodológica, las investigadoras profundizaron en las situaciones afrontadas por las mujeres Arhuacas en el periodo comprendido entre mediados de la década de los años 1990 y la firma de los acuerdos de paz con la guerrilla de las FARC. Dicha temporalidad corresponde a la masificación de la violencia en los territorios rurales ya que los “repertorios de violencia de los actores armados registraron su mayor grado de expansión en la historia del conflicto armado colombiano”⁴³. En este contexto, las mujeres Arhuacas, no sólo afrontaron situaciones dolorosas y silenciadas producto del conflicto armado, sino que también consolidaron procesos de liderazgos locales alrededor del recrudecimiento de la violencia en el territorio nacional.

Recolección de información

Es importante mencionar en primer lugar que los encuentros formativos iniciados hace más de diez años en territorio, no tuvieron como objeto inicial la recolección de información para destinarlo finalmente a un informe que sirviera a la CEV. Sin embargo, la información que emergió en cada encuentro fue sistematizada durante largos años con el ánimo de realizar ejercicios de memoria colectiva. Años atrás cuando la CEV fue implementada, realizamos discusiones con la coordinación de Mujer y Niñez de la CIT y las autoridades zonales para la presentación de este informe. Fue así, como durante el año 2019-2020, trabajamos en la sistematización de la información de cara al informe, su organización y análisis con el fin de participar en la plataforma de memoria histórica y esclarecimiento de la verdad consolidada en la CEV.

Por tanto, este proceso de investigación se realizó a partir del análisis de fuentes mixtas (primarias y secundarias). En primer lugar, este informe recoge fuentes primarias resultantes de la participación de las mujeres Arhuacas en una serie de talleres desarrollados en el marco de los “Diplomados

⁴³ Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). La vida cuenta: serie radial basada en el informe; Basta ya!, Colombia: memorias de guerra y dignidad. Centro Nacional de Memoria Histórica

interculturales”. Estos espacios de educación no formal se han realizado desde el 2007 y surgieron como un escenario de intercambio de conocimientos y de diálogo de saberes alrededor del fortalecimiento organizativo de las organizaciones y comunidades Arhuacas. En este sentido, la información recolectada por las investigadoras se hizo desde la aplicación de diferentes herramientas participativas y creativas entre las que se encontraban el dibujo, la fotografía, las reconstrucciones autobiográficas, los mapas corporales, el canto, la danza, la construcción de artesanías propias y los conversatorios.

Estos espacios han combinado conferencias y talleres prácticos en historia oral, historia de las mujeres y la reconstrucción de la historia desde los conocimientos tradicionales de las mujeres arhuacas. Nuestro equipo de investigación ha trabajado en Nabusímake, Simonorwa, Gunarwun, Umuriwan, Jimaín y Jewra a lo largo de sesiones itinerantes cuatro veces al año. En este contexto, los cantos, el tejido, la cocina, la danza, las prácticas de autocuidado y cuidado de los otros; así como los mitos, los silencios, las risas, las lágrimas, los secretos y los rumores se han constituido como fuentes vivientes de las historias no contadas de las mujeres Arhuacas. Cada uno de los gestos del tejido durante las reuniones, las comidas preparadas en las cocinas, y las exposiciones y explicaciones durante las exposiciones hacen parte de este grupo de conocimientos tradicionales ancestrales, pero emergentes en lo público recientemente.

Tabla 1. Diplomados interculturales que se tuvieron en cuenta para el proceso de recolección de información del informe

| Nombre del Diplomado | Territorio | Número de personas beneficiadas |
|--|---|--|
| Diplomado intercultural en diseño y gestión de proyectos y diagnósticos participativos | Sierra Nevada de Santa Marta, Simonorwa, 2013. | 50 hombres y mujeres |
| Diplomado en investigación y pedagogías interculturales | Sierra Nevada de Santa Marta, Nabusimake, 2014. | 100 hombres y mujeres. |
| Escuela de liderazgo: mujer, cultura y territorio | Sierra Nevada de Santa Marta, Simonorwa, 2015. | 100 hombres y mujeres. |
| Fase II de la Escuela de liderazgo: mujer, memoria e historia | Sierra Nevada de Santa Marta, Gunaruwun, 2016 | 100 hombres y mujeres. |

| | | |
|--|--|---------------------------|
| Fase III de la Escuela de liderazgo: mujer, memoria e historia | Sierra Nevada de Santa Marta, Jewra, 2016 | 102 hombres/30 mujeres |
| Escuela de liderazgo: mujer, memoria e historia | Sierra Nevada de Santa Marta, Nabusimake, octubre 2016 | 105 hombres/40 mujeres |
| Diplomado Umuriwa | Sierra Nevada de Santa Marta, Umuriwa, abril 2017 | 80 hombres/10 mujeres |
| Diplomado Umuriwa | Sierra Nevada de Santa Marta, Umuriwa, octubre 2017 | 80 hombres/10 mujeres |
| Diplomado Jimaín | Sierra Nevada de Santa Marta, Jimaín, 2017 | 80 hombres/10 mujeres |
| Diplomado en memoria propia y Justicia transicional. | Sierra Nevada de Santa Marta, Gunaruwun, febrero 2018. | 100 hombres y 35 mujeres. |
| Diplomado en memoria propia y Justicia transicional. | Sierra Nevada de Santa Marta, Gunaruwun, octubre 2018. | 100 hombres y 35 mujeres. |
| Encuentro para el fortalecimiento organizativo de las mujeres indígenas del pueblo Arhuaco | Sierra Nevada de Santa Marta, Gunaruwun, octubre 2019. | 50 hombres y 50 mujeres |

En segundo lugar, realizamos la revisión documental de procesos editoriales adelantados por las y los investigadores que hacen parte o han hecho parte de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario (EIDI). Estas publicaciones se han construido a partir del trabajo en territorios indígenas desde hace más de 12 años, a través de procesos de construcción de métodos de investigación participativos, interculturales e interseccionales. Para el presente informe se revisaron 10 procesos editoriales. De este número, 8 están publicados en revista internacionales o revistas internas de la Universidad del Rosario y 2 están en proceso de publicación.

Tabla 2. Lista de procesos editoriales consultados para la elaboración del informe.

| Nombre del proceso editorial | Tipo de material | Estado. Publicado/ No Publicado | Nombre de la revista o Editorial |
|--|-------------------------|--|---|
| Kaleidoscopes of violence against indigenous women | Artículo académico | Publicado | Gender, Place & Culture. A journal |

| | | | |
|---|--------------------|--|--|
| (VAIW) in Colombia: the experiences on Pan- Amazonian Women | | | of Feminist Geography |
| Narrativas y experiencias interculturales. Pedagogías y metodologías alternativas. | Libro | Publicado | Universidad del Rosario |
| Memory and resilience among Uitoto women: closed baskets and gentle words to invoke the pain of the Colombian Amazon. | Artículo académico | Publicado | Latin American & Caribbean Ethnic Studies |
| Untold memories and bodies of resistance: Female FARC ex-combatants in the Colombian Caribbean | Artículo académico | En proceso de revisión para publicación. | International Feminist Journal of Politics |
| Ethnicity, gender and higher education. Trajectories of two Arhuaco women in Colombia. | Artículo académico | Publicado | Convergencia-Revista de Ciencias Sociales |
| Del fogón a la “chagra”. Mujeres, liderazgo y educación intercultural en la Amazonía colombiana y en la Sierra Nevada de Santa Marta. | Artículo académico | Publicado | Revista Lusófona de Educacao |
| The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous Women. | Artículo académico | Publicado | International Journal of transitional Justice |
| Decolonial sketches and intercultural approaches for transitional justice: Corporeal experiences and testimonies of female indigenous victims and ex-combatants in Colombia | Artículo académico | En proceso de revisión para publicación. | International Feminist of transitional justice |

| | | | |
|--|------------------------------|--|--------------------------|
| Serrano, Yeshica. Las luchas indígenas en Colombia: Recuento de los procesos de resistencia, luchas y transformación en el reconocimiento del pueblo Arhuaco | Tesis Maestría | Publicada | Universidad del Rosario. |
| Bastien, Bosa. Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. | Artículo académico | Publicado | Universidad del Rosario. |
| Angela Santamaría, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta | Artículo académico | En proceso de revisión para publicación. | Universidad del Rosario. |
| Laura Restrepo, (2020) “Mujeres Arhuacas y territorios que reclaman justicia” | Artículo académico (inédito) | En proceso de revisión para publicación. | Universidad del Rosario. |

Criterios de sistematización, codificación y tratamiento de datos

En una primera fase, se recogió la información en territorio, tras la realización de los talleres comunitarios en los Diplomados durante casi una década. Cuatro grupos de trabajo nutrieron las reflexiones básicas de los procesos editoriales: el grupo de justicia transicional y justicia propia, el grupo de conflicto, el grupo de historia, y el grupo de mujeres. Entre 20 a 30 personas Arhuacas de distintas comunidades participaron en cada uno de ellos, durante una semana de trabajo, cada tres o cuatro meses. Las sesiones de trabajo estuvieron compuestas de charlas comunitarias en Asamblea

durante dos días, trabajos en grupo durante otros dos días, y socialización de los trabajos de los grupos, durante los dos días finales. Las distintas reflexiones y conclusiones de los grupos de trabajo fueron orientadas por las autoridades políticas y espirituales de cada asentamiento. Tras la primera fase de recolección de información, análisis y publicación de los resultados, se inició una segunda fase de lectura de este material en clave de la realización de este informe.

Durante la segunda fase, las investigadoras hicieron una revisión documental de los procesos editoriales listados anteriormente. La selección de una parte de la información general estuvo a cargo de dos personas del equipo de trabajo quienes se encargaron de leer detenidamente el aporte de cada una de las producciones escritas y abstraer la información concerniente con el interés del informe. Este proceso de revisión documental sirvió especialmente para las construcciones contextuales de la Sierra Nevada de Santa Marta. De esta manera, las investigadoras contrastaron la información sobre la Sierra Nevada de Santa Marta recogida en los Diplomados con las exigencias de los informes presentables ante la CEV.

Posteriormente, el equipo de trabajo diseñó dos matrices que posibilitaron el proceso de análisis de la información. A través de esta herramienta de sistematización de la información, las investigadoras buscaron categorizar en primera medida, la tipología de las violencias que han afrontado las mujeres Arhuacas y los impactos sobre sus cuerpos, conocimientos y sus comunidades. Para ello, se tuvieron en cuenta dos categorías fundamentales: la violencia colonial y la violencia armada.

Tabla 3 Matriz 1. Tipologías de las violencias

| | | |
|--|---|---------------------------------------|
| Continuum entre la violencia colonial-violencia relacionada con el conflicto armado-violencia relacionada con la explotación de los recursos naturales e impacto en la vida, conocimientos y cuerpo de las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta | | |
| Violencias coloniales contra niñas y mujeres Arhuacas: | Violencia relacionada con el conflicto armado: | Impactos sobre la vida, conocimientos |

| | | |
|--|---|--|
| <p>-Robo de niños y niñas de las familias Arhuacas e internamiento en el Orfanato.</p> <p>-Asesinato de Mamos participantes en la resistencia frente al robo de niños y niñas Arhuacas como el caso del Mamo Adolfo Tórres.</p> <p>-Persecución de niños y niñas que se escapaban de la misión a través de comisiones de búsqueda y los semaneros Arhuacos.</p> <p>-Violencia sexual contra niñas Arhuaca durante el internamiento en el orfanato.</p> <p>-Violencias físicas y psicológicas en cabeza de las monjas y monjes capuchinos para disuadir las fugas de niños y niñas, tras algunos intentos.</p> <p>-Abandono de niños y niñas Arhuacos concebidos por colonos.</p> <p>-Matrimonios forzados entre internos e internas de la misión para exterminar la cultura Arhuaca.</p> <p>-Bautizos y primeras comuniones católicos forzados para erradicar la ritualidad Arhuaca.</p> <p>-Prohibición de la lengua, vestido tradicional, rituales y conocimientos tradicionales de los niños y niñas Arhuacas en la Misión.</p> | <p>-Violencia sexual en cabeza de actores armados legales e ilegales.</p> <p>-Reclutamiento forzado de niños, niñas y jóvenes.</p> <p>-Afectación de los conocimientos tradicionales de las mujeres Arhuacas por la imposibilidad de conseguir plantas medicinales y lana para el tejido de mochilas y la actividad de parteras.</p> <p>- El sistema de “vacunas”, toques de queda, trabajos forzados para limpiar terrenos y carreteras y los distintos tratos crueles e inhumanos a los que se sometían las comunidades.</p> <p>-Entrega forzada de porcentajes de la cosecha a los grupos armados ilegales.</p> <p>-Bloqueos alimentarios a las partes altas de la Sierra y zonas de ampliación generando hambrunas y desnutrición infantil, al igual que la vulneración del derecho a la soberanía alimentaria.</p> <p>-Robo de ganado y sacrificio de reces.</p> <p>-Reducción de la movilidad y acceso a los sitios sagrados.</p> <p>-Afectación de la justicia propia.</p> <p>-Canibalismo forzado</p> | <p>y cuerpos de las mujeres Arhuacas</p> |
|--|---|--|

| | | |
|--|--|--|
| <p>-Despojo, procesos de usurpación, legal o ilegal de tierras de las familias Arhuacas por parte de la Misión Capuchina.</p> <p>-Desconocimiento del poder de las autoridades políticas y espirituales del pueblo Arhuaco tras el otorgamiento de competencias políticas a los misioneros y autoridades civiles, afirmando que los Arhuacos no contaban con capacidades propias.</p> <p>-Instauración de un régimen sociorracial basado en la desigualdad profunda entre Arhuacos y, misioneros y colonos.</p> <p>-Sistema de endeude, cárcel y cepo en contra de las familias Arhuacas, al igual que la imposición de fianzas, multas, comisiones de búsqueda, para penalizar a familias y padres y madres de familia que se opusieron al robo de sus hijos e hijas.</p> <p>-Arrebatamiento por parte de la Misión del derecho de los padres y madres Arhuacas a educar a sus hijos e hijas, y a estos de ser educados por sus progenitores, comunidades y pueblo.</p> <p>-Ataque de las semillas de la reproducción cultural es decir las niñas y mujeres jóvenes.</p> <p>-Ataque y ruptura de la relación afectiva de la transmisión cultural entre niñas, madres y abuelas.</p> | <p>-Asesinatos selectivos de autoridades políticas y espirituales, señalamientos, torturas sobre complicidad con la guerrilla de las FARC.</p> <p>-Profanación de sitios sagrados.</p> <p>-Viudez de las mujeres Arhuacas y orfandad de niños y niñas Arhuacos.</p> <p>-Disuasión y desestructuración de la resistencia cultural y espiritual de las mujeres Arhuacas.</p> <p>-Falta de reconocimiento por parte de las FARC de las operaciones militares base de la militarización del territorio Arhuaco.</p> <p>-Falta de petición de las excusas públicas frente a las violaciones de los derechos de las mujeres Arhuacas.</p> <p>-Falta de reconocimiento a los daños al territorio debido a los bombardeos, asesinatos, reclutamiento forzado, los derechos de la “Madre Tierra” y de los sitios sagrados.</p> <p>-Control territorial por parte del ELN tras la desmovilización de las FARC.</p> | |
|--|--|--|

| | | |
|--|--|--|
| <p>-Sistema de persecución de los niños y niñas por parte de los semaneros y las comisiones de búsqueda.</p> <p>-Persecución de niños y niñas, líderes y lideresas y familias en resistencia al robo de estos.</p> <p>-Corte forzado de cabelleras, despojo y prohibición del vestido tradicional, la lengua y los rituales y conocimientos tradicionales.</p> <p>-Prácticas de exterminio de los conocimientos tradicionales femeninos como el tejido de mochila, los cantos y danzas tradicionales, la historia oral, la cocina tradicional y las semillas tradicionales.</p> <p>-Prohibición del uso de “aseguranzas” y de la práctica de trabajos tradicionales, la quema de templos sagrados, amenazas contra los Mamos y sus esposas, y destrucción de los materiales para el trabajo espiritual.</p> <p>-Introducción de una concepción de vida buena superior a la otra: injusticia por desconocimiento de las formas de vida de las mujeres Arhuacas.</p> | <p>-Formas de explotación económica, trabajos forzados y pérdida de soberanía alimentaria.</p> <p>-Retenes en las carreteras y caminos, trabajos forzados para el mantenimiento de las carreteras.</p> <p>-Confinamiento.</p> <p>-Endeudamiento, multas y fianzas como amenaza a la pervivencia de las mujeres Arhuacas.</p> | |
|--|--|--|

Posteriormente, las investigadoras diseñaron una segunda matriz en la que identificaron los mecanismos de resistencia y las opciones de respuesta generadas por las mujeres Arhuacas para enfrentar las violencias ejercidas sobre sus cuerpos, conocimientos y presentes en sus territorios:

Tabla 4. Matriz 2 Tipologías de las resistencias

| Tipo de resistencia | Acciones emprendidas por las mujeres |
|---|---|
| <p>-Resistencia político-espiritual de las mujeres Arhuacas</p> | <p>-Rituales de armonización.</p> <p>-Consulta espiritual ante la “Madre Tierra” y siembra del ejercicio de gobierno desde las mujeres Arhuacas.</p> <p>-Asambleas de mujeres Arhuacas en los sitios sagrados y Kankurwas mayores.</p> <p>-Procesos formativos de liderazgo de mujeres Arhuacas bajo la orientación de Mamos y Sakus.</p> <p>-Procesos de consulta para la formación de niñas Mamas.</p> <p>-Procesos formativos propios para la salud sexual y reproductiva de las mujeres y niñas.</p> |
| <p>-Resistencia cultural en contexto de violencia misional</p> | <p>-Contribución a la pervivencia de la cultura en medio de la exterminación cultural en los orfanatos aún si se exponían a violencias físicas y psicológicas.</p> <p>-Conservación y transmisión de la lengua y los conocimientos tradicionales en las familias por parte de madres y abuelas, en la misión por parte de las niñas y jóvenes, y en los matrimonios forzados, aún si se exponían a castigos físicos, psicológicos, multas y encarcelamiento.</p> <p>-Mantuvieron el tejido de mochila, la lengua y la cosmovisión en medio de la prohibición en el orfanato de forma clandestina y en la noche.</p> <p>-Fugas reiterativas del orfanato por parte de las niñas y jóvenes para visitar a sus familias, comunidades y autoridades espirituales.</p> <p>-Madres y abuelas que hicieron parte de la resistencia Arhuaca escondiendo a los niños y niñas, y llevándolos a la zona oriental de la Sierra.</p> |

| | |
|---|---|
| <p>-Resistencia cultural frente a las violencias del conflicto armado</p> | <p>-Fortalecimiento de la identidad cultural de las mujeres Arhuacas</p> <p>-Reproducción y transmisión de la identidad cultural en medio del conflicto interno armado.</p> <p>-Planes de fortalecimiento de ésta a través del tejido, la música, la danza y los cantos tradicionales, la cocina, la lengua, el trabajo tradicional espiritual, la partería, la crianza de los hijos y de los mayores, el cumplimiento de la ley de origen y del derecho propio.</p> <p>-Respeto de las mujeres Arhuacas y aplicación de la Ley de Origen y del derecho propio por parte de las autoridades espirituales y tradicionales.</p> |
| <p>-Resistencia jurídico-cultural</p> | <p>-Resistencia de niños y niñas para evitar el robo de ganado por parte de las FARC en Nabusímake.</p> |
| <p>-Resistencia de niños y niñas</p> | <p>-Familias, mujeres y miembros de la comunidad de la zona oriental evitaron que las FARC se llevara a jóvenes Arhuacos reclutados.</p> |
| <p>-Resistencia de familias en la zona oriental</p> | |

Las elaboraciones creativas que desarrollaron las y los participantes de los diplomados (carteleros, murales, mapas corporales, escritos), fueron recolectados y digitalizados por las investigadoras. Este material fue sistematizado en una base de datos interna que fue consultada únicamente por las personas encargadas de realizar el proceso de análisis y escritura del informe. Para el análisis de los hallazgos sobre las violencias y resistencias de las mujeres Arhuacas, las investigadoras decidieron priorizar los materiales producidos colectivamente en los diplomados. Lo anterior con el fin de evitar una personalización de los testimonios que generara incomodidad en las y los participantes. De igual manera, los testimonios que aquí se presentan han sido anonimizados para cuidar la identidad de las mujeres y los hombres que accedieron a compartirlos.

HALLAZGOS

CARACTERIZACIÓN DEL PUEBLO ARHUACO

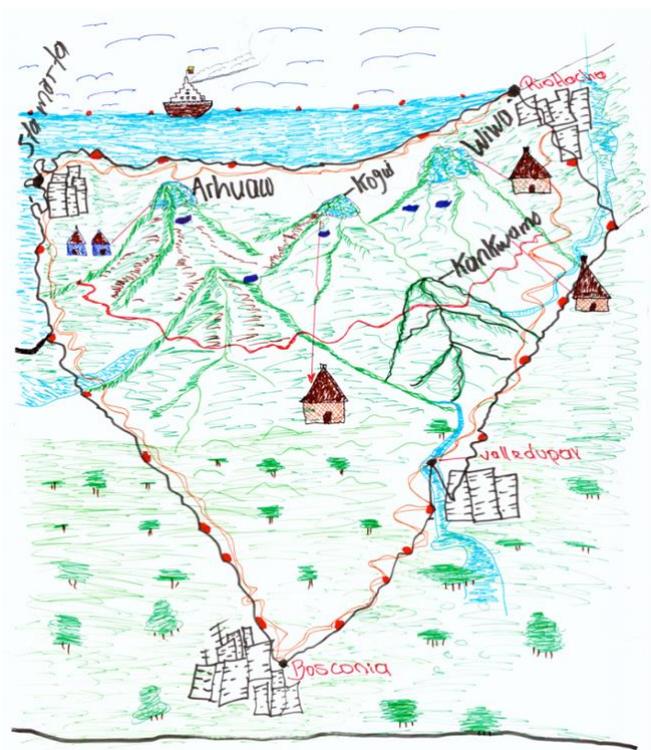
La Sierra Nevada de Santa Marta es el sistema montañoso costero más alto del planeta. Este constituye por sí mismo un sistema aislado de la Cordillera de los Andes, en la zona noreste de Colombia, cerca de la ciudad de Santa Marta. Está localizada alrededor de las coordenadas geográficas 10°49'N y 73°39'W. Según el IGAC (1996), su punto más alto se eleva hasta los 5775 msnm aproximadamente, en las cumbres gemelas Colón y Bolívar, siendo éstas las máximas alturas dentro del territorio nacional⁴⁴. La Sierra Nevada de Santa Marta es la tierra ancestral de los pueblos Arhuaco, Kogui, Kankuamo y Wiwa.

La Sierra Nevada de Santa Marta es el territorio ancestral de los pueblos Arhuaco, Kogui, Kankuamo y Wiwa. Para los cuatro pueblos, la Sierra Nevada de Santa Marta no representa solamente una organización física o de ordenamiento territorial, sino también una constitución energética invisible que tiene una singularidad y particularidad en el mundo visible. Dentro de esta concepción, existen espacios energéticos que funcionan también como canal de comunicación. Estos espacios llamados “sitios sagrados” representan un órgano vivo del cuerpo humano y forman un mapa ancestral que indica cómo es el uso, manejo y cuidado de la “Madre Tierra”. De la misma manera, también señala los daños, las amenazas, las afectaciones, las enfermedades, así como lo que se debe pagar, curar,

⁴⁴ Ideam, 2017, Proyecto "Glaciares Tropicales Andinos en un contexto de cambio climático". Convenio IDEAM-FAC. 2017

reparar en cada sitio sagrado y en nuestro propio cuerpo. Del orden natural y la lectura de los sitios sagrados nace la Ley de Origen que compila el sistema de gobierno, los deberes y las normas aplicables a los seres que habitan la Sierra.

Los sitios sagrados entonces son mapas, códigos o “documentos” ancestrales que contienen su orden, funciones y manejo, grabados en piedras, figuras y otros elementos naturales y culturales. De ahí la importancia de proteger los sitios que conforman la “Línea Negra” como la representación de los sitios “de origen”⁴⁵ que conectan el hilo espiritual que alimenta y sostiene a todos los seres vivos y no vivos. Una vez más, la Línea Negra está representada físicamente en el agua y hace referencia a lo femenino, a la fuerza y posibilidad de creación, reproducción y sostenimiento de la Madre Tierra⁴⁶.



⁴⁵ Ulloa Cubillos, A. (2004). La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá

⁴⁶ Documento Madre de la Línea Negra, Jaba Séshizha de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta; CTC; La Confederación Indígena Tayrona (Pueblo Arhuaco); Organización; Gonawindúa Tayrona (Pueblo Kogui); Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (Pueblo Wiwa); Organización Indígena Kankuama

Figura 1. Fuente propia: cartografía social de la Línea Negra elaborada por los participantes del Diplomado Gunaruwun, 2019.

El pueblo Arhuaco se encuentra ubicado entre los departamentos de Cesar, Magdalena y Guajira. Actualmente, se encuentra entre los 14.799 habitantes (Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC)⁴⁷, aunque los centros de salud e IPS indígenas de la Confederación Indígena Tayrona – CIT afirman tener más de 40.000 habitantes. A inicios del Siglo XX, se estima que la población arhuaca era aproximadamente de 1.500 a 2.000 personas, las cuales vivían en su mayoría cerca del pueblo de San Sebastián de Rábago (hoy Nabusímake), en las faldas meridionales de la Sierra⁴⁸. Si bien los Arhuacos se beneficiaban de una innegable autonomía (que les permitía vivir —en muchos aspectos— de manera independiente frente al resto de la sociedad colombiana), es importante anotar que no se encontraban en situación de aislamiento total. Se puede argumentar que la Sierra constituía en ese entonces algo así como un “espacio medio” (*middle ground*)⁴⁹, en el cual interactuaban actores heterogéneos incluyendo indígenas, colonos, funcionarios públicos y misioneros⁵⁰.

Los Arhuacos se han organizado en 5 zonas: central, occidental, oriental, norte y zona de ampliación⁵¹. El territorio está dividido en tres resguardos. El principal Resguardo Arhuaco, fue establecido en 1983, en las laderas del sureste de la Sierra. Formado por 195.000 hectáreas, incluye cuatro de los principales centros del pueblo Arhuaco. El segundo resguardo fue reconocido por el Estado como el Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco, establecido en la década de 1980, el cual está situado al norte de la SNSM. El último Resguardo es el de Businchama, situado en el sur de la Sierra. Este fue creado

⁴⁷ Comparar en <https://www.onic.org.co/pueblos/110-arhuaco> (revisado el 30 de octubre del 2019)

⁴⁸ Para más detalles sobre este contexto, véanse los textos del etnógrafo sueco Gustaf Bolin- der (1966), quien realizó dos estancias de investigación en la Sierra Nevada en 1914-1916 y 1921. Para un panorama general véase Uribe Tobón (1992).

⁴⁹ El concepto de *middle ground* —que se podría traducir como territorio intermedio— ha sido desarrollado por el historiador Richard White en su libro epónimo publicado en 1991 sobre la región de los grandes lagos en el siglo XVIII.

⁵⁰ Bosa. B, Formas colaboración entre autoridades civiles y religiosas en San Sebastián de Rabago (1915-1930)

⁵¹ a) Zona Central: Nabusimake (la capital), Jechikin y Kochukwa Windiwa; b) Zona Occidental: Yeurwa, Zikta, Seyumuke, Yeiwin, Gamuke, Umuke, Guamuni, Riopiedra, Bunkwimake; c) Zona Sur occidental: Simonorwa, Karwa, Kwaimun, Gunarinchukwa, Seyarokwingumu, Singuney, Mamarwa, Chundwa.; d) Zona Oriental: Gunaruwun, Isurwa, Seyninin, Arwamake, Donachui, Sogrome, Timaka, Jugaka, Umuriwa, Tamacal y Besotes; e) Zona Norte: Serankwa, Mamankana; f) Zona de ampliación: Mesawra, Jimain, Seykurin, Mañakan, Chundwa, Mamarwa, Gunchukwa Comparar en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/programa_indigenas_tayrona_0.pdf (Revisado Mayo 10 de 2019)

más recientemente (1996) e incluye tierras que fueron compradas por las autoridades del pueblo Arhuaco con la ayuda de subsidios gubernamentales en la llamada zona de ampliación⁵².

Su organización social y política, está vinculada con la aplicación de la Ley de Origen (la ley de leyes del pueblo Arhuaco), que regula la relación entre los Arhuacos, la naturaleza y las fuerzas invisibles que determinan el equilibrio entre los reinos físico y espiritual. Una ideología de armonía constituye el fundamento de los sistemas de justicia Arhuaca. La máxima autoridad del pueblo Arhuaco es el Mamo, quien es depositario de todos los conocimientos, normas y principios que regulan y orientan a cada uno de los miembros de este pueblo para mantener la unidad familiar y comunitaria. Por otro lado, están los cabildos gobernadores, la más alta autoridad política local, y quienes se encargan del diálogo interno y externo con las instituciones del Estado. El comisario, el más alto superintendente de policía, quien ejerce la justicia propia en el territorio Arhuaco. También, los mayores y las mayores, son parte de esta organización de autoridad del pueblo Arhuaco, son portadores y portadoras de saberes y experiencias que contribuyen a la orientación política, cultural, educativa y social, tanto para la protección de la Sierra Nevada de Santa Marta como de la recuperación de su territorio ancestral⁵³.

La justicia Arhuaca fue reconocida junto con otros 115 sistemas de justicia indígena en Colombia, en el artículo 246 de la Constitución colombiana, dentro de la Jurisdicción Especial Indígena (JEI), y en los artículos octavo, noveno y décimo del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Esta justicia es ante todo, local y comunitaria. En la cosmovisión Arhuaca, el sistema de justicia indígena tiene una dimensión positiva - Anugwe Duna - y otra negativa - Anugwe Gunsinna. La energía negativa está relacionada con la muerte, los asesinatos, la injusticia, las masacres, la violencia sexual y la violencia armada. La energía positiva se basa en la solidaridad, el respeto, el amor, la fraternidad, el respeto de la ley y la justicia⁵⁴. De esta manera, el papel de la justicia Arhuaca es mantener la armonía entre estas dimensiones opuestas. Uno de sus elementos fundamentales es el *pagamento* que es un tributo espiritual. La violación del *pagamento* genera un

⁵² Acosta, M., Castañeda, A., García, D., Hernández, F., Muelas, D., & Santamaria, A. (2018). The Colombian transitional process: comparative perspectives on violence against indigenous women. *International Journal of Transitional Justice*, 12(1), 108-125.

⁵³ Rodríguez, G. A. (2014). De la consulta previa al consentimiento libre, previo e informado a pueblos indígenas en Colombia

⁵⁴ Acosta, M., Castañeda, A., García, D., Hernández, F., Muelas, D., & Santamaria, A. (2018). The Colombian transitional process: comparative perspectives on violence against indigenous women. *International Journal of Transitional Justice*, 12(1), 108-125.

desequilibrio entre energía positiva y negativa, que se traduce en sufrimiento tangible e incorpóreo (enfermedad, accidentes, desastres naturales y crimen). Una de sus dimensiones es punitiva y otra retributiva, destinada a compensar los daños físicos infligidos en el mundo material.

LAS MUJERES ARHUACAS

La Ley de Origen de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, otorga un rol particular a las mujeres Arhuacas y su rol en las comunidades. En este sentido, el presente acápite ofrece, en primer lugar, un acercamiento a la comprensión de esos roles, para hablar posteriormente de sus derechos y de sus principales afectaciones.

Las mujeres Arhuacas tiene un rol importante en el orden espiritual del territorio, pues todo lo que existe, primero existió en espíritu en lo invisible en forma de mujer (*Zaku Seynekun*). El pensamiento luego se materializó en el mundo, asignando a los cuatro pueblos de la Sierra su administración y cuidados, y a la mujer, una misión importante como guardiana de vida, guardiana de la cultura y guardiana del territorio⁵⁶.

Las mujeres Arhuacas, según la cosmología de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, representan a la “Madre Tierra”. Podríamos retomar aquí, el concepto propuesto por Cabnal en Guatemala para describir a las mujeres indígenas como “cuerpo-tierra-territorio”⁵⁷. Es decir, que los cuerpos de las mujeres indígenas son a la vez sus cuerpos individuales, pero al mismo tiempo, constituyen la representación simbólica del territorio de la “Madre Tierra”. En esta línea, la cosmovisión denota el cuerpo de la mujer como una representación a escala humana del territorio de la Sierra. Por lo tanto, múltiples responsabilidades morales y espirituales, asociadas a la pureza y la sexualidad, recaen sobre estos cuerpos para el mantenimiento de la armonía y el balance del pueblo Arhuaco y el universo⁵⁸.

⁵⁵ Entrevista Mujer Arhuaca, 2020, Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.

⁵⁶ Entrevista Mujer Arhuaca, Belkis Izquierdo, 2020, Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

⁵⁷ Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11–24. Las Segovias: ACSUR.; Menjívar, Cecilia. 2011. *Violencia persistente: La vida de las mujeres ladinas en Guatemala*. Los Ángeles: University of California Press.; Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.

⁵⁸ Mónica Acosta, Angela Castañeda, Daniela García, Fallon Hernández, Dunen Muelas, Angela Santamaria, *The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous*.

De la misma forma en que la “Madre Tierra” constituye la fuente de la vida y guardiana de todos los elementos de la naturaleza, la mujer Arhuaca es portadora de vida (sus hijos) y al mismo tiempo representación de esta. La semejanza está también en que la mujer repite el proceso de formación de la tierra y la naturaleza durante el proceso de concepción, gestación y nacimiento del ser humano⁵⁹. Las mujeres indígenas de la Sierra están especialmente representadas en el agua y al ser madres de todo lo que existe en el universo, la familia Arhuaca de la Sierra se entiende desde dos perspectivas: la familia física humana, y la familia con todos los seres y especies de la tierra. Por tanto, cuando las madres están débiles física, emocional y espiritualmente, aumentan los agravios tanto a la “Madre Tierra”, como a las familias Arhuacas en el plano físico⁶⁰.

El conocimiento sobre la naturaleza hace que la mujer sea el sostén para mantener la pervivencia de los pueblos. Ella es portadora de conocimiento ancestral desde la familia, las lenguas, las plantas de la medicina tradicional, un conocimiento de la educación propia y un conocimiento de la tierra. Por eso la fuerza de las mujeres indígenas de la Sierra está determinada por el cumplimiento del orden natural en conexión con la tierra⁶¹. En principio, esa conexión se manifiesta en la siembra de la semilla, la siembra de la placenta o el bautizo. Al sembrar la placenta, las mujeres anuncian a la tierra que nosotros le pertenecemos y que estamos preparándonos para conectarnos con el universo mientras volvemos a su primer hogar. El bautizo hace parte de un ritual tradicional en el que previamente el Mamo hace un registro con el espíritu de la tierra para indagar sobre el origen del nuevo miembro y le anuncia que será un habitante más que se alimentará de su tierra⁶².

A nivel espiritual, las mujeres Arhuacas tienen un rol importante dada la concepción de gestación de vida que representan. Su formación es más rigurosa en sus ciclos de vida, incluso participan en una mayor proporción en trabajos tradicionales asignados por los Mamos⁶³. Las mujeres son cuidadas, aconsejadas y protegidas como el pilar de la cultura y de la espiritualidad. Las mujeres que alcanzan

Women, *International Journal of Transitional Justice*, Volume 12, Issue 1, March 2018, Pages 108–125, <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijx033>

⁵⁹ Angela Santamaría, 2020, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta (artículo inédito).

⁶⁰ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

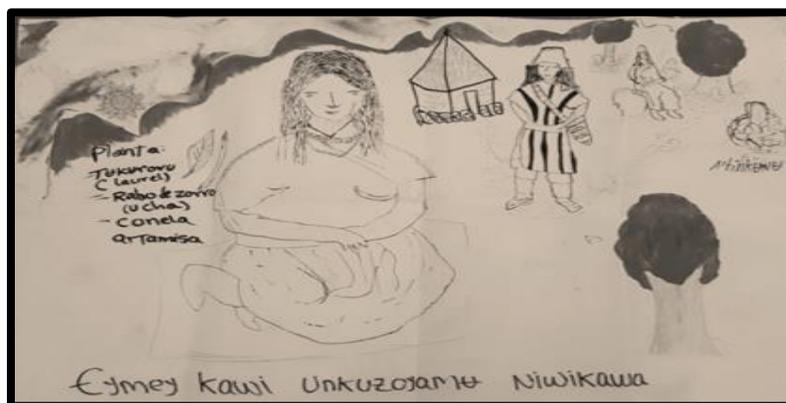
⁶¹ Entrevista Mujer Arhuaca, Belkis Izquierdo, 2020. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.

⁶² Entrevista Mujer Arhuaca, 2020. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.

⁶³ Entrevista Mujer Arhuaca, 2020. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena.

un estado de *Ati Mama* requieren una formación especial durante la pubertad, son retiradas de la vida comunitaria, concentradas en la preparación de materiales y su preparación para el trabajo espiritual, tienen una alimentación especial y hacen ayunos prolongados⁶⁴. Así, además de la responsabilidad de ser mujeres Arhuacas, ellas también “sostienen” el trabajo espiritual del Mamo, sus esposos y la comunidad por vía de la Madre Tierra⁶⁵.

En el pueblo Arhuaco, el equilibrio universal se sostiene en el principio de complementariedad entre el hombre y la mujer Arhuacos. El hombre es el árbol (*murundwa*) que se fortalece y sostiene por la tierra, que es la madre⁶⁶. Las mujeres son protagonistas en el cuidado y preservación de espacios sagrados de vida y es en esta función de guardiana que se define como la semilla de la cultura, la tradición y el pensamiento. Los conocimientos tradicionales, empiezan a transmitirse desde que las mujeres está embarazada y sus hijos en gestación. Son las madres a través de su palabra, su cuidado y su espiritualidad, la que propende por el crecimiento físico y espiritual del nuevo niño o niña indígena⁶⁷.



⁶⁴ Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Encuentro para el fortalecimiento organizativo de las mujeres indígenas del pueblo Arhuaco, Gunaruwun 2019.

⁶⁵ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

⁶⁶ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

⁶⁷ *Ibidem*

Figura 2. Fuente propia: Mujeres en trabajo de partería durante el Diplomado de la Escuela de Liderazgo: *Mujer, memoria e historia realizada en Gunaruwun.*

En la cultura Arhuaca la etapa de gestación, la preparación y los cuidados de los niños son vitales, pues desde los primeros nueve meses de embarazo, se garantiza la salud y educación del futuro niño. Luego, la semilla (el recién nacido) queda registrada ante todos los seres de la naturaleza, a través de un ritual tradicional dirigido por el Mamo. En este ritual de gestación, el papel de las parteras en las comunidades es fundamental tanto en la preservación de la cultura como en la garantía de condiciones de salud en las mujeres indígenas. Las mujeres son quienes determinan el uso de plantas y pomadas durante la gestación y después del parto, entre ellas, la Mejorana, el Unkuzachu, la Manzanilla, la hoja de Naranja, el Kuñu Zachi, el Eucaplito, el Guiomu y la Destrancadera, también reconocen su significado cultural y las organizan a través del herbario. La anterior imagen describe algunos momentos de la partería, elaborada por las mujeres Arhuacas en Nabusímake. Las plantas aquí presentadas pueden ser utilizadas antes del parto. De derecha a izquierda, se encuentran: la Mejorana, el Unkuzachu, la Manzanilla, la hoja de Naranja, el Kuñu Zachi, el Eucaplito, el Guiomu y la Destrancadera.

Ahora bien, el rol de las mujeres Arhuacas no se limita a la siembra o la gestación, pues es además la base de la espiritualidad. La vida espiritual de las mujeres Arhuacas, se gesta como una planta, desde sus raíces, durante los primeros años de vida, y va floreciendo durante las distintas etapas de formación. Inicia en el vientre de sus madres, transita por un proceso de crecimiento tradicional acompañado de cantos y danzas, se fortalece en la edad de iniciación o auto reconocimiento desde su ser indígena, y se consolida en la etapa de la sabedora⁶⁸. Durante este proceso, algunas mujeres profundizan en el conocimiento sobre la medicina y la salud tradicional, desarrollando poderes de observación, discernimiento, conocimiento de la gastronomía, la agricultura, el tejido, el clima, la astronomía y la curación. Estas mujeres son conocidas como “mujeres medicina”, pues tienen el conocimiento para sanar, aprenden a respetarse a sí mismas, a los otros seres humanos, y a los demás seres de la naturaleza⁶⁹.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ Intervención mujer indígena (2018) en Diplomado Intercultural en la Sierra Nevada de Santa Marta realizada por el equipo de la Universidad del Rosario – Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

En la labor espiritual, están aquellas mujeres que alcanzan el estado de *Ati Mama* o autoridades espirituales de la comunidad. En algunos casos, las mamas son adivinadas desde la gestación por los Mamos para constituirse en la fuerza espiritual durante los trabajos tradicionales. Así, al nacer, son preparadas como Ati Mamas, Sagas o Kwimi. Desde su nacimiento no pueden ser expuestas al público, su alimentación debe ser estrictamente desde los alimentos propios, basada en el consumo de carne de animal de monte y libre de sal. Deben permanecer en las casas de sabiduría y formación ancestral de la Sierra, ubicadas en las montañas. De forma paralela a su formación espiritual y en conocimientos ancestrales, son aconsejadas y cuidadas por las abuelas y esposas de los Mamos⁷⁰.

Los pagos o rituales liderados por los Mamos que permiten a los Arhuacos cumplir su Ley de Origen, consisten en varios procesos dirigidos hacia la armonización de energías positivas y negativas, realizados a través del uso de materiales naturales como algodón, semillas e hilos. Estas ofrendas son entregadas en territorios específicos y sitios sagrados, según lo designado por la Ley. En este escenario, la mujer está cargo de la preparación de enormes bultos de algodón para los pagos, realizar los rituales encomendados y acompañar espiritualmente al Mamó⁷¹.



Figura 3: Fuente propia: Pagamentos con la participación de mujeres en la Sierra Nevada de Santa Marta.

El poder de las mujeres Arhuacas se manifiesta cuando es capaz de tejer, cantar, danzar y festejar los momentos que marcan el ciclo vital del ser indígena de la Sierra. El tejido es la expresión de la meditación individual y colectiva que se lleva a cabo durante todas las actividades cotidianas. Al tejer se hilan ideas, se dibujan las proyecciones conjuntas y se desteje también el colonialismo. Las danzas tradicionales, constituyen un proceso de armonización entre los seres humanos, los ciclos de la

⁷⁰ Consejo Territorial de Cabildos -CTC-. (2006). Visión Ancestral Indígena para el Ordenamiento del Territorio de la Sierra Nevada. Protocolo de Consulta Previa, Capítulo 2.

⁷¹ Universidad del Rosario, Laura Restrepo, (2020) Mujeres Arhuacas y territorios que reclaman justicia. (artículo inédito)

naturaleza y el cosmos. En palabras de una lideresa indígena Arhuaca, “las mujeres indígenas son el tejido de vida de los pueblos y comunidades indígenas, el significado de cada diseño de sus tejidos, dan cuenta de los códigos de vida milenarios”⁷².

Los derechos de las mujeres en la cosmovisión del pueblo Arhuaco son entendidos como las condiciones de posibilidad que deben permanecer para que las mujeres Arhuacas puedan cumplir con su rol, tal cual como fue plasmado por la Ley de Origen⁷³. Así, el derecho principal de las mujeres Arhuacas es el derecho de ser *mujer indígena iku*. A partir de allí, se derivan sus demás garantías. Es decir, la mujer como guardiana de todo lo que existe en el territorio, tiene el derecho a sembrar, el derecho a proteger y el derecho a preservar todo aquello que existe, incluyendo el conocimiento tradicional que les fue dejado desde el inicio a los pueblos indígenas.

Este marco de derechos desde el enfoque de las mujeres indígenas se ha visto vulnerado por estructuras de violencia en su entorno, que le han restado posibilidades a las mujeres de auto reconocerse en su valor y rol esencial, poniendo a su vez en riesgo la existencia física y cultural de los pueblos indígenas⁷⁴. Este continuum de violencias será abordado en detalle a lo largo del informe.

DINÁMICAS Y CONTEXTO EXPLICATIVO DE LA VIOLENCIA EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

El presente acápite reconstruye un contexto que explora las razones profundas de la violencia en la Sierra Nevada de Santa Marta, con una mirada especial hacia las violaciones sufridas por las mujeres Arhuacas y a los intentos de exterminio de su sistema de conocimiento. Las voces de las mujeres relatan hechos históricos, patrones violentos de larga duración, prácticas de actores involucrados, así como sus objetivos y responsables, pero ante todo, enaltecen la supervivencia de sus conocimientos propios y las formas diarias de resistencia ante las violentas estrategias de aniquilación de quienes

⁷² Amicus Curiae presentado por la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- a la sentencia T- 6.832. 445. AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960.

⁷³ EIDI, Encuentro para el fortalecimiento organizativo de las mujeres indígenas del pueblo Arhuaco, Gunaruwun 2019.

⁷⁴ Ministerio del Interior, (2015), Confederación Indígena Tairona (CIT), Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco.

guían, protegen y guardan la cultura Arhuaca: los niños, niñas, mujeres, autoridades y líderes espirituales.

La narrativa propuesta responde a diferentes temporalidades e integra el análisis de la violencia estructural ejercida en contra de las mujeres Arhuacas como un eje transversal en la misma. El principal interés de la construcción del contexto es rescatar las singularidades de los períodos que se estudian, reconociendo paralelamente sus continuidades. Con este propósito, la sección aborda, en primer lugar, las violencias coloniales y sus rastros en el continuum de violencias de la Sierra. En segundo lugar, identifica las violencias en manos de actores armados y economías ilegales. Por último, hace un análisis sobre las huellas visibles e invisibles de estas violencias en un período de post-acuerdo.

Violencias coloniales contra el pueblo Arhuaco

En Colombia, el adjetivo “colonial” remite principalmente al periodo pre-republicano colonial (que duró desde el siglo XV hasta inicios del siglo XIX), sin embargo, las dinámicas marcadas por el “colonialismo” han existido en el país después de la salida de los españoles, hasta muy adelante en el siglo XX⁷⁵. De hecho, las situaciones vividas por los hombres y mujeres del pueblo Arhuaco en la república pueden ser pensadas como experiencias de “colonización” en la cual participaron actores diversos como el Estado, los colonos, y la iglesia. En este sentido, la violencia colonial que se trata en el informe analiza la continuidad entre las formas coloniales y republicanas de colonización, al mismo tiempo que identifica una agudización de la violencia en el referido renacimiento misional del siglo XX⁷⁶.

Al igual que los colonos, los misioneros adoptaron un discurso diseñado desde la inferiorización sistemática de los pueblos indígenas, tomando como bandera el proyecto religioso y patriótico de evangelizar los pueblos indígenas y de incorporarlos a la nación colombiana⁷⁷. En este contexto, el

⁷⁵ Bosa, B. (2016). ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 107-138

⁷⁶ Bosa, Bastien. "Los niños robados de la sierra nevada – de la importancia de los procesos republicanos de colonización para la historia arhuaca" En: Pablo Mora (ed.), *Palabras de Ankimaku*. Ed: Torre Grafica Limitada - Colombia. ISBN: 978-958-99112-2-8

⁷⁷ *Ibidem*.

estado colombiano delegaba varias de sus funciones a algunos grupos misionales, los cuales se veían encargados de transformar a los indígenas en “verdaderos ciudadanos”⁷⁸. A partir de esta enunciación, entraron los misioneros al territorio Arhuaco en 1914 con el auspicio de las autoridades civiles y religiosas⁷⁹ (en particular en el marco del Concordato de 1887 y del Convenio de Misiones de 1902) y amparados por la Ley 64 del mismo año⁸⁰ que aprobaba los fondos para la creación de un orfanato. De esta manera, con la apertura del orfanato en 1917, la presencia permanente de los misioneros en San Sebastián de Rábago (hoy Nabusímake) se volvió una realidad efectiva.

Las expresiones de violencia estructural fueron contundentes en esta fase colonial a través de retóricas legales que contribuyeron después a incrementar e institucionalizar todo tipo de violencias en contra de los hombres y mujeres Arhuacos. En concreto, la expedición del Decreto 68 reglamentario de la Ley 89 de 1890⁸¹, que en principio buscaba brindar protección a la población indígena, fue de hecho el inicio de una de las décadas más violentas y trágicas de la historia Arhuaca, pues contribuyó a fortalecer un orden sociorracial basado en la institucionalización de una desigualdad profunda entre personas inscritas en grupos diferenciados⁸².

En este contexto, la principal violencia se manifestó a través del despojo, entendido como procesos de usurpación, legal o ilegal, de tierras, pero a su vez, como propulsor de agresiones en varios niveles (políticos, culturales, económicos) que van más allá de la sola desposesión de la tierra. Además, nuevas amenazas aparecieron, ligadas en particular con la institucionalización de la misión⁸³. El robo de los niños y niñas para que fueran internados en el mal llamado “orfanato” fue el símbolo más

⁷⁸ Para una descripción de la tortuosa secuencia de actos, eventos y controversias que fueron necesarios para asegurar la presencia institucional y material de una misión dirigida por Capuchinos españoles en la Colombia independiente del final del siglo XIX, cf. Bosa (2015). Se puede hablar en este contexto, de un “regreso” de los misioneros españoles ya que algunos misioneros capuchinos habían intentado “evangelizar” a los arhuacos desde la Colonia (los cuales fueron expulsados en el marco del proceso de independencia). Un libro escrito en los años 1920 por el Padre Eugenio de Valencia (1924), cuyo título es *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones* describe también en detalle y desde una óptica local los acontecimientos particulares que marcaron este proceso histórico específico.

⁷⁹ Esta alianza entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica se inscribía en la continuidad clara del proyecto político conservador, iniciado desde la Constitución del 1886. Para una presentación general de la Ley 89 de 1890 y las instituciones indigenistas en el siglo XIX, cf. Pineda (2002).

⁸⁰ Ley de “reducción y civilización de unas tribus indígenas”, con la cual se había aprobado los fondos para la creación de un “orfanato” en San Sebastián de Rábago (dos de estos habían sido construidos desde 1910 en San Antonio y Nazaret en La Guajira y un tercero, en la Sierrita).

⁸¹ Para una presentación general de la Ley 89 de 1890 y las instituciones indigenistas en el siglo XIX, véase Pineda (2002).

⁸² Bosa, B. (2016). ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 107-138

⁸³ *Ibidem*.

fuerte de estas nuevas amenazas. Asimismo, para 1920, gran parte de la explotación laboral se basó en un complejo sistema de deudas y con ello, los funcionarios utilizaban todas las herramientas de la fuerza pública que tenían en su poder: fianzas, multas, comisiones de búsqueda compuestas por semaneros y colonos, arrestos, días de cepo, etc.

En cuanto a la representación política, es evidente que la implementación del Decreto 68 condujo — desde el punto de vista Arhuaco— a una pérdida de autonomía, al otorgarles a los misioneros y a las autoridades civiles nuevas competencias y un poder caracterizado por su alto nivel de discrecionalidad⁸⁴. Mientras que los Arhuacos habían ocupado el puesto de corregidor antes del decreto, un examen atento de los archivos del corregimiento de San Sebastián muestra que casi todos los inspectores de policía de la década de 1920 fueron colonos. Las autoridades civiles y religiosas consideraban—como se lo permitía el decreto— que ningún Arhuaco estaba en capacidad de asumir estas posiciones de autoridad.

La agresión cultural más extrema estuvo representada en la pérdida del derecho de las familias Arhuacas a educar a sus propios hijos y la remoción forzosa de las niñas y de los niños de sus familias en nombre de la “civilización” y “evangelización”. Frente a esta agresión, los niños y niñas comenzaron a huir del orfelinato y sus hogares como forma de resistencia. Por tanto, los misioneros implementaron formas de búsqueda desesperadas para retomar el control, tal como lo ponía de presente Dionisia Alfaro.

La Misión no tenía ningún derecho para intervenir en nuestras vidas y menos con la violencia que lo hizo, así fueran muy graves los problemas que vivíamos. ¿Por qué los curas tenían que mandar comisiones, al amparo de la noche, para sacar los niños de sus casas?⁸⁵

Las principales formas de búsqueda se dirigían a convocar a los padres de los niños y niñas que habían escapado para ejercer métodos de coacción como forma de castigo. Dentro de las formas de castigo se encontraban, entre otras, el uso de fianzas con sumas muy altas y terceros fiadores como responsables. Además de las fianzas, las autoridades también utilizaban de manera recurrente un sistema de multas para forzar las familias Arhuacas a entregar a sus hijos. Estas multas no constituían

⁸⁴ Si bien el decreto invitaba a nombrar inspectores y comisarios arhuacos, indicaba más adelante que “la petición” tenía que venir “con el dictamen del misionero residente de la misión” y resaltaba que, en el caso de que “ninguno de los indígenas estuviere en capacidad de prestar esos servicios”, el misionero tendría que “indicar el civilizado a quien debe nombrarse”.

⁸⁵ Dionisia, A., Felipe, J., & Toro, J. (2019). *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Editorial Universidad del Rosario, Capítulo 3.

únicamente una herramienta para presionar a las familias, sino que las obligaban a asumir los gastos generados por las búsquedas. Sin embargo, las amenazas a través de fianzas y multas eran insuficientes y las autoridades no dudaban en utilizar modos de presión más drásticos, como la cárcel o el cepo⁸⁶.

En 1924, dada la falta de efectividad de los mecanismos de coacción descritos, se empezó a ordenar que en circunstancias en las cuales los niños y niñas eran difíciles de encontrar, se podrían reemplazar por sus “hermanos” u otros “miembros de la familia”⁸⁷. Esta nueva situación significaba que todos los niños y niñas vivían bajo la amenaza de ser en cualquier momento separados de su grupo familiar, siendo el principal blanco las familias que apoyaban a los niños en sus fugas.

A partir de la mitad de los años 1920, se instauró un sistema de persecución de los niños y niñas del orfelinato con el uso— por parte de las autoridades — de los semaneros Arhuacos⁸⁸ y el establecimiento de comisiones de búsqueda. De la misma manera que la “matrícula⁸⁹”, en el cual eran unos Arhuacos los encargados de buscar y traer a la fuerza los trabajadores indígenas que habían huido de las haciendas de sus patronos, los Inspectores de policía delegaban el “trabajo sucio” de persecución de los niños a los mismos Arhuacos.

En este contexto, hombres y mujeres Arhuacas que lideraron el proceso de resistencia frente a la misión fueron objeto de persecución: Carmen Izquierdo (quien murió mientras organizaba la huida de los niños), Juan Bautista Villafaña (quien fue deportado y encarcelado en la Isla de San Andrés en 1927), Mamo Gil y Mamo Barros (quienes fueron arrestados y puestos en el Cepo), Celestino Suárez, etc⁹⁰. Una de estas comisiones — en octubre de 1928 — terminó incluso con el asesinato de uno de los

⁸⁶ Bosa, B. (2016). ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 107-138

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ Los “semaneros” eran miembros de la comunidad arhuaca, puestos al servicio del Inspector de Policía y del Comisario para realizar tareas de órdenes diversos (enviar comunicaciones, acompañar de manera más o menos voluntaria a personas llamadas por las autoridades, etc.) a cambio de una pequeña remuneración. La institución de los semaneros sigue existiendo hasta el día de hoy, y brinda un apoyo a las autoridades tradicionales de las diferentes regiones.

⁸⁹ La matrícula era un sistema de contratación, basado en formas de endeudamiento que creaban lazos duraderos de explotación entre los trabajadores indígenas y sus patronos. Por razones de espacio no podemos describir con detalles aquí el funcionamiento de la matrícula en la Sierra Nevada de Santa Marta. Es preciso señalar, sin embargo, que los archivos del corregimiento de San Sebastián de Rábago constituyen una fuente extraordinaria para hacerlo. Otro texto será dedicado a esta cuestión.

⁹⁰ Bastien, Bosa. Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca.

principales líderes de la resistencia contra el orfelinato – el Mamo Adolfo Tórres – quien fue asesinado por uno de estos “comisionados” – Genaro Montero.

La entrada en el supuesto mundo de la civilización, representado por el orfelinato, apuntaba a una transformación profunda de la sociedad Arhuaca por medio de afectaciones físicas y simbólicas. Se trataba del primer paso para el adoctrinamiento de sus mentes: las “alas protectoras” del orfelinato debían liberar a los estudiantes “de la ignorancia y supersticiones indígenas”⁹¹.

Los misioneros cortaban el cabello de los niños y niñas que representa la fuerza espiritual de los Arhuaco, les quitaban el traje Arhuaco y les prohibían hablar su lengua, el *iku*. Los cambios en la identidad de los niños y niñas Arhuacos, buscaban eliminar su pertenencia étnica, para desposeerlos de sus referencias culturales, conocimientos y educación propia en cabeza de las familias y las autoridades espirituales⁹².

Es relevante enunciar en este contexto las violencias contra las mujeres como una práctica sistemática de los esquemas coloniales misionales. Algunas de las formas de violencia que se identificaron hacen referencia a, i) la captura y detención del cuerpo femenino a través de la institución del orfelinato, ii) la violencia exacerbada contra las mujeres asegurando la ejemplificación, para disuadir la resistencia y para desalentar las prácticas espirituales y culturales, iii) los matrimonios forzados que funcionaron como otro tipo de técnica de asimilación forzada, iii) la prohibición de las prácticas de conocimiento tradicional femenino como el tejido de mochilas, la lengua, las danzas y los cantos, y la realización de trabajos tradicionales con el Mamo asociados al ciclo vital de las mujeres Arhuacas, iiiii) violencias sexuales por parte de los misioneros contra las niñas Arhuacas en el contexto del orfelinato⁹³. En términos generales, la estrategia detrás de la explotación y apropiación de los cuerpos de las mujeres Arhuacas consistió en controlar los gobiernos indígenas, su espiritualidad, su identidad cultural y la apropiación de los territorios.

La violencia sobre el cuerpo es lo que Santamaría denomina una forma de homogeneización de los cuerpos de las niñas Arhuacas⁹⁴. Esta homogeneización fue visible al obligar a las niñas al uso

⁹¹ Informe del Vicariato Apostólico (inspector de Instrucción Pública) sobre movimientos de la educación en 1920 (8 de junio de 1921).

⁹² *Ibidem*

⁹³ Ángela Santamaría (2018) Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia.

⁹⁴ Ángela Santamaría (2020) Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta (artículo inédito)

de uniformes, el corte de las largas cabelleras, así como el despojo de símbolos de la “Madre Tierra” en las mujeres como las mantas blancas (cinturones anchos de hilo tejido usado por las mujeres para identificar su pertenencia a un linaje), las fajas y los collares (representan simbologías, afectos, recuerdos y protección espiritual). La denuncia de estas prácticas de exterminio cultural es relatada por Dionisia Alfaro:

[...] este es el resultado de los favores que nos hizo la misión capuchina que desde que entró a nuestras tierras lo que empezó a hacer fue atacar nuestra tradición, obligarnos a vestir ropas de bonachis, enseñarle a las mujeres que se pintaran las caras y que bailaran patas arriba para que así nos fuéramos volviendo poquito a poco civilizados. Antes la tradición se preocupaba de que nadie matara ni robara, pero eso es lo que se ve por todos lados en estos momentos. Ese no es ningún desarrollo para nosotros, aprender a matar y robar a cualquiera⁹⁵.

En los archivos históricos también se han identificado violencias físicas y psicológicas de los misionarios contra las niñas Arhuacas que huyeron del orfanato. El historiador Bosa recogió las palabras del Marqués de Wavrin que ilustran esta violencia:

[...] La india Teodora Alfaro me dijo que queriendo huir del orfanato de San Sebastián, ella fue capturada y atada desnuda de cara a la tierra sobre una mesa. Una mujer religiosa armada con un fuerte látigo la golpeó hasta que la espalda de la india estuvo en sangre. La monja en cuestión frotó sus heridas con agua. La india fue entonces encadenada con “grillos” en sus tobillos y muñecas y dispuesta en el “palo” por dos días y dos noches...⁹⁶.

La violencia sexual fue también una forma de opresión sobre los cuerpos de las niñas Arhuacas. Bosa describe en sus escritos y en los pasajes del Marqués de Wavrin que uno de los motivos de las fugas eran los acosos y violencias sexuales de los capuchinos contra las niñas Arhuacas. Las niñas que eran encontradas después de huir eran también castigadas “en sacrificio de su virtud a los emisarios capuchinos”⁹⁷.

⁹⁵ Dionisia, A., Felipe, J., & Toro, J. (2019). Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca. Editorial Universidad del Rosario.

⁹⁶ Bastien Bosa, (2017) Historia de una controversia. El Marqués de Wavrin. Documento de trabajo. Basado en el análisis del archivo capuchino de Valencia y archivos de prensa.

⁹⁷ Bastien Bosa, (2017) Historia de una controversia. El Marqués de Wavrin. Documento de trabajo. Basado en el análisis del archivo capuchino de Valencia y archivos de prensa.

En palabras de los mayores⁹⁸, las mujeres fueron quienes recibieron el mayor impacto. Durante el escape de sus hijos, y sus viajes para salvarlos de la detención, ellas tuvieron que caminar y cargarlos durante semanas, escondiéndose en cuevas y áreas frías cerca de los picos nevados. Debido a la persecución, las mujeres no pudieron llevar a cabo sus pagos en las áreas de baja altura. Los misioneros les prohibieron usar los hilos sagrados de algodón llamados “aseguranzas” y quemaron tanto sus semillas tradicionales como sus *Kankurwas*⁹⁹ (templos femeninos). Los misioneros amenazaron con cortar las manos a los *Mamos* y a sus esposas, para que no continuarán haciendo sus rituales.

Un caso representativo, que surge de los archivos presentados por Bastien Bosa¹⁰⁰, es la historia de B.I, una de las primeras niñas internadas de la Misión Capuchina. B.I era hija de uno de los más reconocidos colonos de la región y de una mujer Arhuaca. El colono, su padre, quien tuvo cinco familias diferentes simultáneamente, no asumió responsabilidad alguna por su paternidad. Cuando la madre de B.I murió, la niña fue internada en el orfanato, sin que su padre intentara recuperarla. Su aparición en los archivos muestra el mecanismo perverso entre la violencia misional y la violencia de la colonización en la experiencia de una niña. En ambos casos, las niñas eran cosificadas como objetos de explotación sexual y de la educación misional, sin considerarles como poseedoras de derechos. Una de las ideas que se introduce aquí, es la idea del ejercicio de una variedad de violencias contra las mujeres Arhuacas como una práctica sistemática de los sistemas coloniales. Una vez más queda en evidencia que las violencias contra las mujeres Arhuacas fueron parte de la estrategia de colonización en el marco de la educación misional. La dimensión del dolor y el sufrimiento de sus historias ha sido excluida de la narrativa nacional de memoria histórica.

Por su parte, las prácticas católicas impuestas a los Arhuacos funcionaron como otro tipo de técnica de asimilación forzada. Entre estas prácticas se encontraba el bautizo, la primera comunión y el matrimonio católico. En palabras de Santamaría:

los ritos principales en la vida Arhuaca como: el bautizo tradicional, el desarrollo de las niñas, el matrimonio y la mortuoria se vieron profundamente afectados en el marco de la misión Capuchina. La misión capuchina no sólo desconoció estos ritos en los ciclos de vida, sino que

⁹⁸ Bastien Bosa, Observación participante, durante uno de los talleres de historia en Gunaruwun.

⁹⁹ Templos ceremoniales liderados por los Mamos, fueron bastante perseguidos por los Capuchinos.

¹⁰⁰ Bastien Bosa, (2016) “Las guatis en el archivo”, documento de trabajo. Basado en el análisis del archivo construido por el autor sobre los documentos del corregimiento de San Sebastián de Rábago 1915-1925.

desconoció la larga historia y práctica de la educación propia y el sistema de conocimientos tradicionales en cabeza de familias, Mamos y autoridades políticas¹⁰¹.

Estos hechos sugieren la existencia de un continuum de dominaciones sobre el cuerpo de las mujeres Arhuacas históricamente establecido por la dominación misional y que se sobrepone con interpretaciones ortodoxas de la Ley de Origen, bajo la influencia de los misioneros¹⁰². Estas reglas estaban relacionadas con la sexualidad, el cuerpo, el uso de la palabra, el control de la apariencia y el vestuario, el lugar ocupado en el espacio para caminar y hablar de las mujeres Arhuacas bajo la “orientación” de las monjas y monjes capuchinos. Todo esto fué regulado desde la transmisión de la tradición oral, reproducido desde el embarazo y consolidado incesantemente durante el parto, la socialización, y los cuatro ritos mayores del pueblo Arhuaco (bautismo, desarrollo, matrimonio y entierro), los cuales buscaron ser reemplazados por los ritos católicos¹⁰³.

En conclusión, la colonización desde la misión, como se ha entendido para propósitos de este informe ha implicado dinámicas de distintas índoles: desde las más violentas y agresivas a través de los intentos de exterminación física, aniquilación del conocimiento propio y las múltiples formas de despojo y segregación, hasta las más sutiles e implícitas como la voluntad de “incorporación” a la nación a través de intentos de “asimilación”, la “redención de las almas” a través de “catequización” o la dominación del cuerpo de las mujeres Arhuacas, gestadoras de las nuevas generaciones de Arhuacos¹⁰⁴.

Las formas de resistencia de las mujeres Arhuacos en el siglo XX en contra de los misioneros se manifestaron, principalmente, en el mantenimiento de sus conocimientos propios. Así, a pesar de las prácticas de asimilación forzada, las mujeres siguieron transmitiendo el respeto de la cultura Arhuaca, siguieron recordando a sus ancestros, hablando la lengua y reproduciendo los sistemas de conocimiento hacia sus hijos. También se reconoce como resistencia la creación de procesos organizativos como la Liga Indígena de la Sierra Nevada, fundada en Simonorua en los años 1940,

¹⁰¹ Ángela Santamaría (2020) Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta. (artículo inédito)

¹⁰² Ángela Santamaría, (2018) Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Bosa, Bastien. "Los niños robados de la sierra nevada – de la importancia de los procesos republicanos de colonización para la historia arhuaca" En: Pablo Mora (ed.), Palabras de Ankimaku. Ed: Torre Grafica Limitada - Colombia. ISBN: 978-958-99112-2-8

así como en la participación en comisiones que denunciaban en el nivel central las violencias en su contra o el asentamiento de nuevas comunidades en las partes más altas de las montañas¹⁰⁵. Todas estas acciones permitieron a los Arhuaco obtener un reconocimiento paulatino y parcial de su territorio y de sus autoridades, reconocimiento que se reafirmó en 1982 cuando el pueblo Arhuaco de forma pacífica expulsó a los capuchinos después de 65 años de presencia en su territorio.

Sin embargo, como se ha manifestado a lo largo del presente acápite, la colonización no terminó en la Sierra Nevada con la salida de la misión. La influencia evangélica de los misioneros se inscribió en los cuerpos y en las mentes de muchas familias y autoridades Arhuacas, en especial por el impacto en las generaciones que vivieron su auge. Es por tanto esencial reconocer la violencia colonial como punto de partida en la historia del pueblo Arhuaco para comprender un contexto complejo de violencias de larga duración, acompañados de un racismo institucionalizado desde el contacto con “la civilización” y su intensificación con la presencia de grupos armados. En las siguientes líneas se pondrá en evidencia, cómo esta intersección entre colonialidad y racismo contra pueblos y mujeres indígenas, se intensifica desde el inicio del conflicto armado, sin que haya cesado hasta la fecha.

Violencias contra el pueblo Arhuaco en el marco del Conflicto armado

Y como si fuera poco, ya tenemos también a la guerrilla en la Sierra, otro regalo más de la civilización para enredarnos. Y aunque mis indios andaban tranquilos, sin oponer resistencia, ya mataron a uno, y a Bienvenido y a Benerexa los estuvieron persiguiendo por Las Cuevas. Ahora tenemos otra arma apuntándonos. ¿Qué nos espera? ¿Cuál es esa tan maravillosa civilización que tenemos que buscar? ¿Qué es todo lo que hemos logrado durante estos setenta años en que nos han estado civilizando? ¹⁰⁶.

La segunda etapa crítica en la historia Arhuaca se explica con la incursión a mediados de los años noventa de los grupos armados (FARC, AUC, ELN) y del ejército en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estos actores llegaron a reproducir patrones de violencia armada que se superpusieron sobre la naturaleza ejercida por los colonos y misioneros. Lo anterior se muestra en el informe a través

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Dionisia, A., Felipe, J., & Toro, J. (2019). *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Editorial Universidad del Rosario.

de la enunciación de dos casos emblemáticos en la Sierra Nevada de Santa Marta. El primero de ellos se refiere a la llegada de las AUC a la Sierra Nevada de Santa Marta y su especial impacto en los pueblos talanquera. El segundo caso se identifica con el asesinato de tres líderes de la mesa directiva del pueblo Arhuaco en una época de alta presencia de las FARC y militarización por parte del ejército nacional.

Asesinatos selectivos: el caso de los tres líderes de la Mesa Directiva

En 1980, los miembros de las FARC llegaron a Pueblo Bello, municipio del departamento del Cesar fundado en 1996. Años después, se fundó el Frente 19° de las FARC, que operaba en la SNSM. En el marco de los acuerdos de paz de las FARC con el presidente Betancourt (1982-1986), se incluyó un alto al fuego bilateral, que condujo a la creación del partido político de las FARC, La Unión Patriótica (UP), en Pueblo Bello. El Centro Nacional de la Memoria Histórica (CNMH) afirma que el Frente 19° FARC se dividió en dos frentes, el 19° y el 41° o Cacique Upar, que compartían territorio con los frentes del ELN en el Perijá, cerca de la frontera con Venezuela en 1988 (CNMH, 2016: 34). Así es como las FARC estuvieron presentes en la región durante casi 40 años¹⁰⁷.

Durante el control territorial de las FARC en la Sierra Nevada de Santa Marta, el secuestro se constituyó como uno de los *modus operandi* de este grupo en la región caribe. En las dinámicas del conflicto, los territorios indígenas fueron sujetos de apropiación por los grupos armados, lo cual despertó un fenómeno de señalamiento por parte de los *bunachi* (no indígenas) hacia los indígenas de ser cómplices y miembros de la guerrilla. Lo anterior, tuvo como consecuencia que se les acusara a los indígenas de ser los perpetradores de los secuestros en los departamentos de La Guajira, Magdalena y Cesar¹⁰⁸. A su turno, la constante amenaza de los pueblos de la Sierra se incrementaba en el señalamiento por parte de las FARC hacia los indígenas como colaboradores del Ejército Nacional. Esta situación quedó consignada en el siguiente relato:

En una fecha del 25 de agosto nos subieron el Ejército de una zona de allá, venía un sargento. Vinieron y preguntaron si había guerrilla, pero en ese momento estaban los Mamos y les dijeron que nunca habían visto guerrilla y entonces se fueron. Pero es

¹⁰⁷ Ángela, Santamaria, (2019), Transitional ethnic female bodies and kaleidoscopic methodologies: Participatory research, feminist geographies, and multi-sited ethnography.

¹⁰⁸ Moreno, C. (1991a). Arhuacos no se cansan de pedir justicia. El Espectador, 1.

que los indígenas no sabemos quién es guerrilla y quién es Ejército, porque ambos vienen armados desde Valledupar¹⁰⁹.

Hacia mediados de 1990 uno de los hechos más representativos en Valledupar, fue el secuestro de Felipe Mattos Lacouture—hermano de Eduardo Mattos Liñán—, uno de los ganaderos más influyentes de la región y quien para 2003 sería señalado por la Fiscalía General de la Nación como colaborador de los paramilitares en el Cesar¹¹⁰. Luego de una gran presión efectuada por Eduardo Mattos Lacouture, desde agosto de 1990 y hasta diciembre del mismo año, el Ejército Nacional realizó múltiples intervenciones en los resguardos y territorios ancestrales de los pueblos Kogui y Arhuaco con el objetivo de encontrar al secuestrado y sus responsables. Durante las “redadas”, el Ejército violentó y profanó a distintos miembros de las comunidades, sus ceremonias y sus sitios sagrados.

Un arhuaco A.M, por ejemplo, relató que fue torturado por el Ejército para los mismo días en que desaparecieron los tres líderes:

[...] Me dijeron- el Ejército- que los responsables de ese secuestro éramos los indígenas, pero ellos-el Ejército- sabían bien quienes habían sido, la noche del secuestro-el Ejército-había seguido la camioneta utilizada para el mismo hasta donde terminaba la carretera”. [...] el Ejército- rompieron la puerta, rompieron la cadena de la casa de los Mamos...sacaron todo, inclusive lo que había en tributos y lo que llevaron para ceremonia también lo sacaron. Ellos- los Mamos- hacen tradicionalmente una olla de barro para pagamento y esa, que no se puede romper, la amigajaron y dijeron que todo esto es de guerrilla¹¹¹.

A partir de estas incursiones en territorio Arhuaco, las relaciones entre la Mesa Directiva de los Arhuacos—de la que hacían parte los tres líderes asesinados—, y el director para asuntos indígenas del Cesar, Luis Alberto Uribe Oñate, se fracturó mucho más de lo que aparentemente ya estaba por los fuertes desencuentros entre Uribe Oñate y Ángel María Torres¹¹².

El segundo *modus operandi* de los grupos armados consistió en el secuestro y posterior asesinato de líderes de los cuatro pueblos de la Sierra, que, para el propósito de este informe, se enuncia desde el

¹⁰⁹ Moreno, C. (1991b). Los asesinos de los Arhuacos caerán. El Espectador, 1.

¹¹⁰ Redacción El Tiempo. (2003). Campamento Para en finca de E. Mattos. El Tiempo, 1.

¹¹¹ Moreno, C. (1991a). Arhuacos no se cansan de pedir justicia. El Espectador, 1.

¹¹² Moreno, C. (1991b). Los asesinos de los Arhuacos caerán. El Espectador, 1.

asesinato de los líderes que más sobresalían para la época: Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Hugues Chaparro. Aquellos eran los máximos líderes políticos y espirituales del pueblo Arhuaco, Koguis, Kankuamos y Wiwas¹¹³.

Los tres líderes eran símbolo de lucha e identidad indígena para los pueblos de la Sierra, primero, por ser quienes lideraron la expulsión de los capuchinos¹¹⁴ y segundo, por su participación como líderes en el marco de la Asamblea Constituyente, que resultó en el reconocimiento material de los derechos de sus pueblos en la nueva Constitución de 1991. En síntesis, los tres líderes representan en sus comunidades “*la importancia del proceso espiritual y político, en defensa del territorio sagrado dentro y fuera de la SNSM*”. Por tanto, su desaparición violenta ha generado desequilibrios en el territorio y un incremento en el sentimiento de desprotección que los indígenas han demandado al Estado. El caso representativo en los términos expuestos se narra a continuación, con base en archivos históricos, prensa y testimonios de miembros de los cuatro pueblos de la Sierra.

El miércoles 28 de noviembre de 1990, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Hugues Chaparro tomaron un bus desde Valledupar con destino a Bogotá. Según prensa de la época, algunas de las autoridades civiles y militares del Cesar— incluido Uribe Oñate—, tenían conocimiento del viaje y el itinerario. Algunos kilómetros después de iniciado el trayecto, el bus paró en el municipio de Curumaní, lugar en el que los tres Arhuacos fueron aprehendidos por un grupo de hombres y subidos una camioneta Toyota blanca. Acto seguido, el conductor del bus informó al comandante de la policía de Curumaní, Ct. Lucero Revelo, quien teniendo conocimiento del secuestro no informó a sus superiores sobre los hechos¹¹⁵. Fueron los hijos de los secuestrados quienes informaron a las autoridades competentes, tanto indígenas como no indígenas, para empezar con la búsqueda de los desaparecidos.

Para este momento los Mamos Arhuacos y Koguis, ya habían advertido que los iban a encontrar muertos. Efectivamente, la investigación de los hechos arrojó que el 2 de diciembre de 1990 los tres líderes fueron asesinados en estado de indefensión¹¹⁶, aunque fue hasta la noche y la madrugada del

¹¹³ Llamas, A. (2017). 27 años después, masacre de líderes Arhuacos sigue en la impunidad. El pílón, 4.

¹¹⁴ Llamas, A. (2017). 27 años después, masacre de líderes Arhuacos sigue en la impunidad. El pílón, 4.

¹¹⁵ Moreno, C. (1991b). Los asesinos de los Arhuacos caerán. El Espectador, 1.

¹¹⁶ Hernández, M. P. (2017). “No solo duelen las balas”. Modalidades e interpretaciones de la violencia armada en el suroriente de la Sierra Nevada de Santa Marta [Antropología]. Universidad del Rosario, p.42.

13 y 14 de diciembre que los cuerpos fueron encontrados en distintas partes, con tiros en la cabeza y evidentes rastros de tortura.

Ángel María Torres Arroyo fue hallado en el corregimiento de Cuatro Vientos, jurisdicción de El Paso; Luis Napoleón Torres Crespo fue encontrado en el corregimiento de Loma Linda, perteneciente a Bosconia, y el cuerpo sin vida de Antonio Hugues Chaparro Torres fue recogido en Pueblo Nuevo, corregimiento de El Difícil, Magdalena¹¹⁷.

Paralelamente, otros dirigentes del pueblo Arhuaco fueron buscados e interceptados por soldados del Ejército Nacional. La prensa de la época destaca el caso de los hermanos Villafañe, Amado y Vicente, o de Manuel de la Rosa Pertuz, quienes posteriormente fueron interrogados y torturados (física y psicológicamente) por activos del mismo Ejército pertenecientes al batallón de Artillería N°2 de La Popa, Valledupar¹¹⁸, por presión de los Arhuacos fueron puestos en libertad¹¹⁹. Días después de todos estos sucesos, algunos Arhuacos y Koguis dieron a conocer a la prensa que cerca de la Casa Indígena de Valledupar, unos hombres en una camioneta blanca, con lista en mano, seguían buscando Luis Napoleón, Ángel María, Chaparro y a Vicente Villafañe, uno de los torturados sobrevivientes¹²⁰.

En este escenario, los Arhuacos y los Koguis se adentraron en las partes más altas de la Sierra debido a que tenían miedo de correr el mismo destino de sus líderes. El Ejército, en aparente apoyo con grupos Paramilitares, seguía buscando a Mattos Lacouture, quien para finales de 1990 permanecía en cautiverio. De acuerdo con los distintos testigos y denuncias, se señaló como autor material de los hechos al teniente Pedro Antonio Fernández, quien “aceptó haberles vendado los ojos”¹²¹ y estaba vinculado al batallón de la Popa del cual era comandante Luis Fernando Duque Izquierdo. El ganadero Eduardo Mattos Liñán, fue señalado también por algunos líderes indígenas y medios de prensa como el presunto autor intelectual de los hechos¹²². Muchos de los indígenas de la Sierra entrevistados para las crónicas del momento se expresaron al respecto de la siguiente manera: “*nosotros, prensamos*

¹¹⁷ Llamas, A. (2017). 27 años después, masacre de líderes Arhuacos sigue en la impunidad. El pión, p. 2.

¹¹⁸ Sentencia T-364/14, (Sala de Casación Civil de la Corte Suprema de Justicia 2014).

¹¹⁹ Redacción Judicial. (2019). Militares señalados de asesinar a Mamos de la Sierra Nevada serán investigados. El Espectador, 1.

¹²⁰ Moreno, C. (1991a). Arhuacos no se cansan de pedir justicia. El Espectador, 1.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Moreno, C. (1991b). Los asesinos de los Arhuacos caerán. El Espectador, 1.

*que el Ejército tiene muchas funciones, pero en ningún momento es función de ellos secuestrar a la gente, torturarla y mucho menos asesinarla”*¹²³.

Ante los sucesos relatados, el presidente de la República César Gaviria se comprometió con el constituyente indígena Francisco Rojas Birry, para encontrar a los agentes del Estado señalados y culpados. En enero de 1991 las autoridades anunciaron que las labores de investigación, efectuadas por tres detectives del DAS y una abogada de la Procuraduría, estaban bien adelantadas¹²⁴. En octubre de ese mismo año, Eduardo Mattos seguía en libertad a pesar de tener orden de captura. El coronel Luis Fernando Duque fue requerido en Bogotá para una “misión especial” con el Ministerio de Defensa. El teniente Hernández se encontraba haciendo el curso para ascenso a capitán y el comandante Lucero Revelo fue ascendido a comandante del F-2 en Valledupar¹²⁵. Fue aún más preocupante la situación cuando, en materia de impunidad, la justicia penal militar se encargó del proceso en lo que respecta a los efectivos mencionados, en palabras de un Arhuaco “nuestros compañeros eran civiles, eran indígenas y no militares”¹²⁶.

Por su lado, Uribe Oñate, director de asuntos indígenas del Cesar, fue privado de la libertad durante un periodo de casi siete meses, por haber sido cómplice en el secuestro, tortura y asesinato de Luis Napoleón, Ángel María y Chaparro. No obstante, fue puesto en libertad por el Juzgado 93 de Instrucción Criminal de Bogotá por considerar que la actuación del acusado constituyó un acto de buena fe respecto al conocimiento del viaje y posterior traslado de los tres líderes a la terminal de transportes de Valledupar. Tres años después, con ocasión del fallo del 15 de septiembre de 1994 del Consejo de Estado en favor de Uribe Oñate, se encontró responsable al Estado por su encarcelamiento “injusto”. El Estado tuvo que pagarles a Uribe Oñate y su familia, una indemnización de \$ 6.357.507,66¹²⁷.

Los asesinatos selectivos aquí presentados se inscriben en una violencia contra las mujeres Arhuacas de larga data. Existe una continuidad entre el asesinato de líderes espirituales por las comisiones de búsqueda de los niños y niñas encabezadas por los capuchinos y el aval del Estado colombiano, como en el caso del Mamo Adolfo Tórres, y el asesinato de la mesa de directivas y Mamos en cabeza del

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Moreno, C. (1991a). Arhuacos no se cansan de pedir justicia. *El Espectador*, 1.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Consejo de Estado, Sala de lo Contencioso Administrativo (1994) Sentencia 9391 de 15 de septiembre de 1994.

ejército nacional. En los dos casos, no sólo se vio atacada la gobernabilidad Arhuaca, sino que las Sakus, esposas de los Mamos y autoridades fueron condenadas a la viudez y los niños y niñas a la orfandad, sin ningún tipo de reparación, y en medio de la impunidad. Como lo afirma Camila de Gamboa, existe una injusticia histórica y contemporánea por desconocimiento institucionalizada, en esta serie de asesinatos selectivos de autoridades, la desestructuración de las familias de liderazgo, y la afectación por viudez y orfandad a las mujeres Arhuacas y a sus hijos e hijas. De la misma forma que sucedió en la violencia colonial, la forma de dominación por parte de los grupos armados legales e ilegales consistió en identificar autoridades y liderazgos claves para su ulterior aniquilación, lo cual debilitó la autonomía de los pueblos, familias y mujeres.

Un ejemplo que refuerza la violencia política en contra del pueblo Arhuaco, es la reiterada negativa del DAS y la procuraduría de reconocer a los tres líderes como Mamos, y por tanto el rol espiritual y político de los mismos dentro de los cuatro pueblos de la Sierra¹²⁸. Lo anterior es sumamente delicado ya que con su negativa, el Estado, pone en duda la autonomía e identidad del pueblo Arhuaco (en lo cultural, político, social, espiritual), y, en consecuencia, desconoce de manera implícita la Ley de Origen. En estos términos, para los Arhuacos no existirá una real y justa reparación hasta que sea el mismo Estado quien se retracte de sus apreciaciones.

Lo anterior se conjuga con la violencia estructural si se tiene que durante los 30 años que han transcurrido después del asesinato, el Estado ha ido abandonando las investigaciones y acciones jurídicas que permitirían responder al por qué de los sucesos. Este es un caso de violencia de Estado de la forma en que lo ha consignado autores como Hernández, lo cual intensifica la percepción de abandono del Estado en las comunidades indígenas de la Sierra¹²⁹.

Los homicidios en el pueblo Arhuaco son también violencia cultural en la medida en que la persecución y asesinato de líderes y lideresas buscaron acabar con los valores simbólicos y el tejido social del pueblo Arhuaco. La afectación cultural deviene también de la estigmatización de los pueblos indígenas al ser señalados de “cómplices” de las guerrillas. En sintonía con lo cultural, la espiritualidad como fundamento del pueblo Arhuaco fue estratégicamente intencionada al asesinato

¹²⁸ Directiva general del pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Fiscalía General de la Nación.

¹²⁹ Hernández, M. P. (2017). “No solo duelen las balas”. Modalidades e interpretaciones de la violencia armada en el suroriente de la Sierra Nevada de Santa Marta [Antropología]. Universidad del Rosario, p.85.

de Mamos, pues al ser ellos quienes tienen la misión de velar por el orden social, cultural y político de todo el Pueblo Iku¹³⁰, sus muertes en el mundo físico dejan en total desprotección a los pueblos.

La búsqueda de justicia fue liderada por los hijos y las mujeres viudas de los líderes. Uno de ellos en 2012, promovió una acción de tutela contra el Ministerio de Relaciones Exteriores, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y del Derecho, Ministerio de Defensa y la Presidencia de la República, aduciendo la vulneración de los derechos a la justicia, igualdad, reparación y debido proceso¹³¹. La Corte Constitucional profirió fallo en 2014 a favor y ordenó al Fiscal Sexto Especializado de la Dirección de Fiscalías Nacionales Especializadas de DDHH, reactivar el proceso con el fin de que se realicen seriamente las debidas investigaciones y se rehaga la actuación dentro de los lineamientos de derechos humanos y garantías fundamentales¹³².

Un año más tarde en 2015 y respondiendo al fallo de la Corte Constitucional, la Fiscalía General, en cabeza del Vicefiscal de la Nación del momento, Doctor Luis Fernando Perdomo, socializó con la Asamblea General del pueblo Arhuaco (conformada por Mamos, Sakukus y Mayores) los avances criminales y judiciales del caso¹³³. Una vez más la investigación dio a conocer que las tres víctimas no eran Mamos, a lo que la Asamblea replicó y afirmó que si eran Mamos. Seguidamente se solicitó a la Fiscalía General que la investigación no fuera llevada a cabo por la seccional departamental del Cesar, sino por la seccional General en Bogotá. También se pidió a la Fiscalía General que el caso, al ser emblemático, no fuera remitido a la justicia transicional y que además fuera considerado como un crimen de lesa humanidad. Todas estas solicitudes fueron incoadas al Estado con el fin de acelerar el proceso dado que:

Constituye violaciones graves a los derechos del Pueblo Arhuaco, como es el caso de la masacre de los tres líderes, por sus repercusiones y afectaciones adversas a la integridad cultural y social del Pueblo Arhuaco y de la Sierra Nevada de Santa Marta¹³⁴.

¹³⁰ A'bunkwamu, Mandato de Justicia ancestral arhuaco, 2019.

¹³¹ Sala de Casación Civil de la Corte Suprema de Justicia, 2014. Sentencia T-364/14.

¹³² Comisión indígena, 1 (2015) delegada por José María Arroyo.

¹³³ Directiva general del pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Fiscalía General de la Nación.

¹³⁴ Directiva general del pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Fiscalía General de la Nación.

Ante este escenario, los pueblos indígenas de la SNSM le han recordado reiteradamente al Estado, a la sociedad colombiana y sus diversos actores, que este crimen significó una afectación profunda al tejido social de las comunidades. En la construcción de verdad a nivel nacional, este caso fue plasmado en el informe del CNMH que sistematizó los archivos históricos de la Inspección de Policía de San Sebastián de Rábago—actualmente se encuentra ubicado en el Colegio CIED en el asentamiento de Nabusímake—. La forma de construir memoria por parte de uno de los hijos de las víctimas se lee en las siguientes líneas.

El secuestro, tortura y asesinato de Ángel María Torres Arroyo, Luis Napoleón Torres Crespo y Hugues Chaparro Torres, miembros de la Mesa Directiva del pueblo Arhuaco constituye uno de los casos emblemáticos de la reconstrucción de la memoria histórica de nuestro pueblo. Estos líderes comunitarios gobernaron de 1976 a 1986. Este caso fue reportado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Recientemente, la Corte Constitucional de Colombia reactivó el proceso concerniente al caso y ordenó al Sexto Fiscal Especializado para Derechos Humanos continuar con las investigaciones. La intervención directa del Estado en las acciones y el fracaso al implementar una solución efectiva resalta las continuas violaciones a los Derechos Humanos de las cuales hemos sido objeto los pueblos indígenas en Colombia¹³⁵.

La continuidad de las violencias que se pone de presente en el anterior testimonio sugiere un escenario de impunidad y falta de reparación. Sumado a lo anterior, el impacto de las mujeres en este caso en concreto no se ha hecho visible. El papel de las viudas de los tres líderes asesinados debe entenderse tanto en perspectiva de la Ley de Origen del pueblo Arhuaco como en perspectiva de reparación del Estado. Así, la ausencia de reparación a las mujeres viudas, tanto material como simbólica, acentúa la carga desproporcionada de tener que levantar solas a sus familias sin compensación alguna frente a la pérdida de sus compañeros de vida. El gran impacto en sus vidas se lee en las palabras de D.i: “si yo viviera con mi esposo, estaría tranquila, segura, siempre viviendo juntos [...] he vivido soportando este sufrimiento”¹³⁶. Un impacto conexo a este hecho, es el posterior desplazamiento al que muchas mujeres viudas debían enfrentarse por el miedo infundado en sus comunidades. En este escenario,

¹³⁵ Tomado de artículo en prensa: Angela Santamaría (2020), Diario de campo de la reunión de trabajo, Universidad del Rosario, Bogotá, 2017).

¹³⁶ Testimonio D.I, tomado en Nabusímake, 2016.

debían salir de sus hogares con sus hijos¹³⁷, lo cual las deja en un mayor riesgo de sufrir otros tipos de violencia, a la par que deben asumir las necesidades propias y de su núcleo familiar en contextos altamente discriminatorios.

El impacto en las mujeres y niñas víctimas de estos hechos narrados, desde la perspectiva de la Ley de Origen, tiene lugar en tanto las mujeres han sido responsables históricamente tanto de sostener el espíritu y el poder de los Mamos, como el espíritu entregado a sus familias. Esto sucede pues los grupos familiares adquieren por parte de los Mamo un poder tradicional y medicinal específico que es la interlocución entre lo material y espiritual¹³⁸ denominado *murunsamas*, el cual deben proteger hasta el final. Por tanto, considerando que dentro de la cosmovisión Arhuaca, el espíritu de sus compañeros permanece en ellas, el *murunsama* debe seguir siendo sostenido por las mujeres indígenas que han quedado viudas.

Con el interés de obtener reparación integral ante el asesinato de los tres líderes, las autoridades indígenas plantearon una serie de recomendaciones y estrategias que permitirían un mayor esclarecimiento de todos los hechos, así como la reparación colectiva y saneamiento del territorio, desde la perspectiva cultural y espiritual de los Arhuacos¹³⁹.

La primera estrategia fue liderada por el Cabildo Gobernador junto con la Mesa Directiva del pueblo Arhuaco, quienes delegaron en 2015 la creación de una comisión indígena conformada por Mamos, Sakukus y Mayores “para apoyar la construcción de un documento estructurado con enfoque político-cultural y espiritual que soporten el liderazgo de los tres líderes y las afectaciones sufridas después del asesinato”¹⁴⁰. Las otras estrategias acordadas por la Asamblea General, consignadas en el acta respectiva¹⁴¹, se refieren a la conformación de un equipo de trabajo para hacerle seguimiento a la investigación, conformado por las esposas viudas y los hijos, así como a la necesidad de una aprobación previa de las familias afectadas en toda acción jurídica o de comunicación.

¹³⁷ OWYBT, (2015). Diagnóstico y líneas de acción para las comunidades wiwa de la sierra nevada de Santa Marta (departamentos cesar, magdalena y guajira) en el marco del cumplimiento del auto 004 de 2009.

¹³⁸ A'bunkwamu, Mandato de Justicia ancestral arhuaco, 2019.

¹³⁹ Directiva general del pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Fiscalía General de la Nación.

¹⁴⁰ Comisión indígena, 1 (2015) (delegada por José María Arroyo).

¹⁴¹ Directiva general del pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Fiscalía General de la Nación.

Asimismo, con fundamento en la decisión del comité de derechos humanos de la ONU que declara la responsabilidad del Estado Colombiano, la mesa directiva solicitó que se le diera un tratamiento especial al caso que se hace referencia en el marco de la justicia transicional. Igualmente, las autoridades de la Sierra continúan solicitando a la Fiscalía General de la Nación que se lleve directamente el caso a nivel nacional, ya que la seccional del Cesar no brinda la objetividad de la investigación ni se ajusta a los lineamientos del dictamen del Comité de Derechos Humanos de la ONU del año 1997.

En esta línea de justicia, en octubre de 2019 el Fiscal Sexto Especializado tramitó ante la Corte Suprema de Justicia una solicitud de revisión de lo fallado por el Tribunal Superior Militar en 1993, con respecto a la participación del teniente coronel (R) Luis Fernando Duque Izquierdo y el teniente (R) Pedro Antonio Fernández Ocampo en el secuestro y posterior asesinato de los líderes Arhuacos Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Hugues Chaparro¹⁴². En este sentido, la Corte Suprema de Justicia anuló el fallo de la Justicia Penal Militar. En palabras del Magistrado Eyder Patiño, “en ninguna circunstancia, lo ocurrido con los Mamos Torres y Hugues podía ser juzgado por la justicia penal militar, pues la posible responsabilidad de los uniformados no tenía nada que ver con el desarrollo de sus labores”¹⁴³. El caso fue remitido a la justicia ordinaria y en el mismo fallo se le ordenó a la Fiscalía General investigar a los dos militares presuntamente involucrados en los sucesos, calificó el crimen como de lesa humanidad y ordenó al Estado a “garantizar la vida, la honra y los bienes de todos sus ciudadanos, “particularmente, de los miembros de la población menos favorecida, como las comunidades indígenas””¹⁴⁴.

Así las cosas, ante el olvido y las falsas promesas de justicia, el pueblo Arhuaco ha diseñado formas de sanación propia como forma de conmemoración de los líderes asesinados y forma de auto reconocimiento en su identidad. Un buen ejemplo de esto han sido los vallenatos compuestos que narran la vida, obra y muerte de los tres líderes¹⁴⁵. También se ha recurrido a instancias como la ONU¹⁴⁶, la CIDH y la Corte IDH. A partir de este caso, la Comisión IDH comenzó a identificar la

¹⁴² Corte Suprema de Justicia, Sala Penal, 2019, Sentencia SP4198.

¹⁴³ Redacción Judicial. (2019). Militares señalados de asesinar a Mamos de la Sierra Nevada serán investigados. *El Espectador*, 1.

¹⁴⁴ Sputnik. (2019). Corte Suprema colombiana anula fallo que favoreció a militares en muerte de indígenas. *El País*, 1.

¹⁴⁵ Rosas, F. (2017). *Memorias y Bitácora de Diplomado 2017* recogida por participante del equipo investigador.

¹⁴⁶ OHCHR, Comité de Derechos Humanos, sexto período de sesiones, Comunicación No 612/1995: Colombia. 19/08/97. CCPR/C/60/D/612/1995. (Jurisprudencia), n.o No 612/1995, 10 (1997)

frecuencia con la que los pueblos indígenas y afrocolombianos, particularmente sus autoridades tradicionales, líderes y lideresas, son víctimas de violencia por parte de actores armados o grupos asociados a los mismos”¹⁴⁷.

Violencia en cabeza de las FARC y del ELN

Para finalizar, nos parece fundamental señalar que frente al caso del asesinato de los líderes y Mamos de la Mesa Directiva Arhuaca, al momento de la reincorporación de los frentes de las FARC que operaron en la zona, tampoco se asumió por parte de los líderes de la organización responsabilidad o una petición de excusas públicas sobre su parte en el reconocimiento de los combates que estuvieron a la base de la incursión del ejército en la región. Tampoco se dió por parte de la exguerrilla procesos de acercamiento para la reparación desde lo propio de los daños a la “Madre Tierra” tras los continuos bombardeos, militarización y afectación de los sitios sagrados. Frente a los últimos años, tras la desmovilización de las FARC, las tropas del ELN recuperó el control territorial de muchas de las zonas de la Sierra, imponiendo amenazas y toques de queda para las mujeres Arhuacas.

Violencia Paramilitar: el caso de los pueblos Talanquera

Al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta llegaron las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), encabezados por los jefes paramilitares Carlos y Vicente Castaño. Su objetivo era supuestamente combatir la escalada de secuestros y extorsiones contra la naciente industria minera, llevada a cabo por el Ejército de Liberación Nacional (ELN)¹⁴⁸. Los frentes de este grupo guerrillero “6 de diciembre” y José Manuel Martínez Quiróz, estuvieron presentes en la región desde 1987. Durante casi una década, las AUC se multiplicaron para formar un ejército de 3.000 personas, llamado el Bloque Norte, liderado por “Jorge 40” y “José 39”, apoyado directa o indirectamente por “políticos locales, ganaderos, agricultores, empresarios y comerciantes”¹⁴⁹. Las AUC ingresaron a la región, apoderándose de los asentamientos de Honda (en la carretera de Zanjón a Pueblo Bello, departamento del Cesar) y el asentamiento de Jimaín por toda la zona de ampliación que bordea la carretera hacia Pueblo Bello y, posteriormente, de los asentamientos de Umuriwa. La llegada de las AUC estuvo

¹⁴⁷ CIDH, Verdad, justicia y reparación: Cuarto informe sobre la situación de derechos humanos en Colombia, OEA/Ser.L/V/II, 31 diciembre 2013, párr. 762.

¹⁴⁸ Ronderos, D. B. (2016). La construcción de la mentalidad democrática como necesidad en el posconflicto. *Via Inveniendi et Iudicandi*, 11(1), 37-57.

¹⁴⁹ CNMH, 2016, Desmovilización y Reintegración paramilitar. Panorama posacuerdos con las AUC. Bogotá: CNMH, p 13).

marcada por estrategias de terror como el secuestro de familias, las masacres y el desplazamiento forzado.

La zona de ampliación fue adjudicada a los pueblos Talanquera, creados por las autoridades arhuacas a través de la amalgama de cinco grandes fincas ganaderas adquiridas por el pueblo Arhuaco y que tenía por objetivo proteger los ríos y reorientar la ganadería dentro de una zona de conservación. Los pueblos Talanquera se encontraban en la frontera del *Resguardo Arhuaco* y fueron destinados también a proteger y preservar de los conflictos armados y de los actores económicos lo que hay dentro de la “Línea Negra”. Así, los habitantes de estos pueblos son guardianes estratégicos de la preservación ecológica y del orden espiritual y cultural.

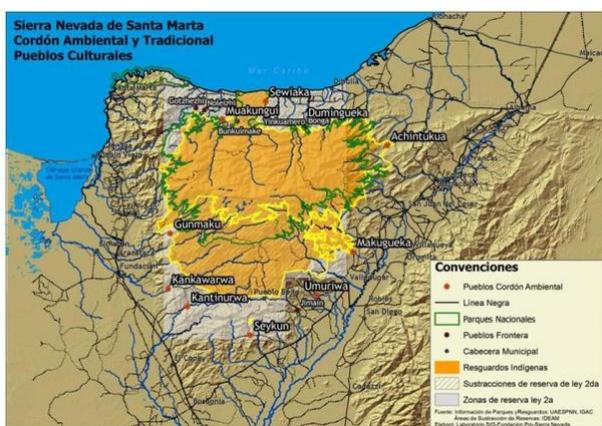


Figura 4. Fuente: Actualidad Étnica, 2009. Sierra Nevada de Santa Marta y los Pueblos Talanquera.

Es importante mencionar en este contexto que los pueblos Talanquera fueron probablemente una de las comunidades más afectadas por el conflicto armado. Esto se debe a que el territorio de los pueblos Talanquera era muy atractivo para la guerrilla y las AUC, pues constituye la entrada de la SNSM (ruta para el tráfico ilegal de armas, rutas de escape de la guerrilla hacia la alta montaña y lugar para esconder a los secuestrados). En el 2003, durante el gobierno del expresidente Álvaro Uribe y su política de Seguridad Democrática, inició este plan para recuperar los territorios bajo el control de las FARC. El Batallón del Ejército de La Popa y el Batallón de Alta Montaña del Plan Patriota operaban a algunos minutos de la zona de ampliación. Esta fuerte militarización del territorio Arhuaco, representó otro factor que acentuó la violencia en los pueblos Talanquera.

En el relato contruido por una de las abuelas Arhuacas¹⁵⁰, identificamos la violencia infringida y el control territorial ejercido por las AUC, que promulgaba un estado continuo de miedo y terror debido a las constantes amenazas de las trampas de las minas antipersonales en la carretera, por el reclutamiento forzado de los y las jóvenes Arhuacas por parte de los actores armados, el sistema de “vacunas”, toques de queda, trabajos forzados y los distintos tratos crueles e inhumanos a los que se sometían las comunidades.

Fueron tiempos difíciles. En ese entonces, fui a ver al cabildo de la época, como me recomendaron los Mamos, para preguntarle qué podíamos hacer [y] para pedirle su apoyo. Me dijo que no sabía qué hacer; me dijo que éramos muy valientes. Nos hacían despejar la carretera de hierba y árboles, para que pudieran ver quién subía y bajaba por la carretera. También nos dijeron que desocupáramos una de nuestras casas, la pequeña casa al lado de la escuela. Querían tener un centro de acopio allí. En ese entonces, producíamos café y teníamos nuestra propia cooperativa. Comenzaron a cobrarnos el 20% de todo lo que vendíamos como precio por permitirnos usar la carretera. También comenzaron a controlar el paso de alimentos y suministros. Nos decían: “Hazlo o te rajo”. El municipio de Minas de Iracal está muy cerca de la comunidad de Jimaín. Allí, mataban gente a diario. Afortunadamente, no hay mal que dure cien años, y aquí estamos¹⁵¹.

Otro testimonio es el de F.P., el hijo de la abuela A.I. Con unos 35 años de edad y padre de varios niños pequeños. F.P vivió el violento régimen paramilitar de alias “39”. Nació y creció en Nabusímake, donde asistió al Colegio de Bachillerato Arhuaco. Recuerda cómo el director de la escuela tuvo que mostrar su identificación para obtener permiso para traer comida para los estudiantes. La comida que se traía a la comunidad estaba fuertemente regulada. A veces, la gente de las regiones altas de la Sierra tuvieron que soportar el hambre, por el bloqueo para que los alimentos subieran para el consumo de la guerrilla en las partes altas de la Sierra. Sin embargo, en estos bloqueos, las fuerzas militares, nunca pensaban en los niños, niñas, mujeres gestantes, y toda aquella población más vulnerable, que no tenía acceso a comida para su consumo diario.

¹⁵⁰ A.I nació en Nabusímake, la capital del territorio Arhuaco, a tres horas por carretera de la zona de ampliación. Vivió en Karwa durante 2 años y luego decidió mudarse a la zona de ampliación después de visitar a su hermano, uno de los fundadores del asentamiento en 2001, un par de veces. Era madre soltera y se mudó allí con sus cinco hijos. Ella sigue viviendo en el terreno que le fue dado, soñando con construir un negocio.

¹⁵¹ Testimonio A.I, agosto de 2017.

Según relatos de otros miembros de la región, estas experiencias de hambruna y malnutrición de los niños y niñas, fueron revividas durante la edad adulta, en la zona de ampliación, por varios participantes de las partes altas de la Sierra, originarios de la zona oriental y de Nabusímake. Los miembros de la comunidad insistieron en cómo fue vulnerado su derecho a la alimentación digna y a la soberanía alimentaria, por parte de todos los actores. El ejército, no dejaba subir los alimentos, y los actores armados ilegales como las guerrillas de las FARC y del ELN, al igual que las AUC, robaban y sacrificaban el ganado, dejando a niñas y niños de las escuelas, sin alimento. Así, lo narraron varias mujeres en esta zona, para el caso de las AUC, y el robo y sacrificio de ganado. La única tienda del municipio más cercano fue incendiada por los grupos paramilitares, por lo que a los miembros de la comunidad les resultaba difícil conseguir suministros.

Las comunidades de la zona de ampliación también se vieron gravemente afectadas a nivel individual y colectivo por el control y la reducción a la movilidad en su vida diaria, así como el hecho de que se les restringía la visita a los sitios y lugares sagrados. En esta línea, F.P en su testimonio enfatizó:

No podíamos salir de nuestras casas desde las cinco de la tarde a las cinco de la mañana, ¡ni siquiera para ir al baño! Recuerdo a un vecino, que tenía las manos y los pies atados, porque lo encontraron afuera después de las cinco de la tarde, pues iba a hacer sus necesidades. Lo dejaron así toda la noche. Había control total de nuestras vidas, y éramos prisioneros encerrados en nuestras propias casas¹⁵².

El control de las AUC también se extendió a los procesos internos de la administración de la justicia propia en las comunidades Arhuacas. En muchos de los testimonios, observamos cómo la justicia Arhuaca se vio afectada por la intromisión y afectación de la autonomía Arhuaca, por parte de los paramilitares. F.P también observó cómo la imposición de restricciones a la circulación dentro del territorio causó daños colectivos. En sus palabras, “durante una larga sequía que afectó a la región, los Mamos nos dijeron que hiciéramos trabajo espiritual en *marnekwa* (prácticas espirituales realizadas al amanecer). También pidieron a los comuneros que fueran hasta la montaña del lugar sagrado de Marikuku, pero debido a la presencia de las AUC, no pudieron hacerlo”¹⁵³.

¹⁵² Conversatorio Encuentro Diplomacia Indígena, Jimaín, agosto de 2017.

¹⁵³ Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, Taller comunidad zona de ampliación, octubre de 2017.

Desaparición forzada, canibalismo forzado engañoso a mujeres Arhuacas y desestructuración del poder de los Mamos

Un episodio de violencia particularmente cruel que marcó al pueblo Arhuaca, y a la esposa de la víctima fue el llamado “caso del corazón” en la zona de Yugaka. Julián Crespo, miembro de la comunidad, estaba cumpliendo un compromiso comunitario trabajando en una granja. Miembros de las AUC llegaron y le obligaron a través de golpes que les informara sobre la ubicación de la guerrilla en el área. Después, fue descuartizado con su propio cuchillo. En noviembre 2006, según, los testimonios de los participantes en el Diplomado, tras la desaparición de Julián Crespo, su familia fue convocada, para que su esposa, preparara un arroz con vísceras y carne, traída por los paramilitares. El narrador, afirmó que él no quiso comer del arroz, pero su hermano sí. Al final, los “paras” les preguntaron cómo les había parecido el arroz. Los familiares de Julián y visitantes asintieron que rico, que estaba “sabroso”. A lo que los “paracos”, como los nombran en la región, respondieron entre risas, que lo habían preparado con las vísceras de su hermano Julián. La sevicia del acto radicó principalmente en el engaño a los familiares para que se comieran el corazón de su primera autoridad política y espiritual. Buscando así, aniquilar la autoridad del gobierno propio a través del control y la animalización de su cuerpo. El asesinato y descuartizamiento de Julián Crespo, según las narraciones de los testigos participantes en el Diplomado, tuvo lugar mientras que él trabajaba como jornalero. El móvil de su asesinato consistió según las versiones libres, en obligarlo a confesar dónde estaba escondida la guerrilla (Diario de campo, pueblos talanquera abril 2013).

Según, el Comisario de la comunidad, este hecho implicó una fuerte división al interior del grupo paramilitar. Quienes estuvieron al frente del hecho, fueron ejecutados. Igualmente, la prensa local narró la noticia, insistiendo en que algunos de los paramilitares se negaron a comer la carne, pues conocían su origen. También, insisten en que los peritos de Medicina Legal y Ciencias Forenses, en las actas de necropsia confirmaron que a los cuerpos de los dos indígenas les habían arrancado el corazón (El Pílon, “Canibalismo paramilitar”, 17 de diciembre del 2012).

La antropóloga María Victoria Uribe, afirma en su trabajo, que no ha visto casos reales de antropofagia en Colombia. La autora, reitera que muchos sobrevivientes hablan de estas prácticas desde los procesos de racionalización y entendimiento de lo que pasó. La autora, establece también la diferencia entre la sevicia de acciones como las de Umuriwa, frente a las acciones de los lugares de “paso”. En el caso de la Mesa, había un deseo de instalarse a través de un régimen y un programa

del terror por parte de los paramilitares (Entrevistas Uribe, 2017). Según las narraciones de los miembros de la comunidad de Umuriwa, todos los días aparecían órganos y vísceras en las calles, las cuales eran consumidas por los perros del pueblo en medio de un calor insoportable. Fue así, como los Arhuacos de este pueblo, naturalizaron la muerte. Sin embargo, para el traductor, también Arhuaco, la historia estaba llena de tabús, dolor y espanto.

Retomando a A.Guglielmucci (2017), las marcas de violencia en los cuerpos de los Arhuacos muertos y vivos de Umuriwa, constituyen rastros de su historia de supervivencia, también de la de los perpetradores y de sus relaciones de poder, expresadas a través del abuso, el descuartizamiento y en este caso la antropofagia. El cuerpo de Julián Crespo¹⁵⁴, habla no sólo de su historia personal, sino de la historia colectiva de la comunidad. Así, lo observamos durante las sesiones del Diplomado. Para los sobrevivientes, recordar este evento, despertó miedos, desesperanza, pero también esperanza, solidaridad y sentimientos de liberación. Para los participantes, con Julián algo de ellos también murió, y algo renació. Los participantes de Umuriwa no son los mismo Arhuacos de otras zonas de la Sierra, en el que el conflicto no ha sido tan brutal. El cuerpo de Julián, desde la cosmovisión Arhuaca no fue sólo su morada individual. Fue un cuerpo que representó valores, derechos y espacios colectivos. Era también, la representación del territorio Arhuaco. En palabras de Belkis Izquierdo, magistrada arhuaca “nuestro cuerpo es el gobierno. En este sentido, la solución a estos casos está en el territorio. No creemos que la justicia de afuera vaya a solucionar estos delitos. Pero para ello, necesitamos una participación activa (...) en la administración de la justicia propia” (Conversatorio Bogotá, marzo 2017). En el mismo sentido, la Magistrada afirma que las justicias indígenas poseen una dimensión restauradora profunda. Sin embargo, las autoridades de Umuriwa no han tenido mucha participación y reconocimiento de su heroica resistencia en los procesos del gobierno central Arhuaco, a pesar de la función titánica de la defensa territorial en medio del régimen paramilitar.

Según las autoridades Arhuacas, dos días después de su desaparición, encontraron a Julián, descuartizado, con cortes diversos, muy bien pensados, y precisos en ciertas zonas del cuerpo, como realizados por un carnicero experimentado. La cabeza fue ubicada en el centro del pecho, y al cuerpo le faltaba el corazón. En la mochila todavía conservaba el café y la hoja de coca que su esposa le dio para su día de trabajo. Nuestro traductor en Umuriwan, evocaba estos recuerdos dolorosos, a unos diez metros de la piedra, llamada de “los lamentos”, en la que sentaban a los muertos amarrados durante varios días, para aterrorizar a la población. En esta misma calle principal, también funcionó

¹⁵⁴ Antigua autoridad tradicional de Umuriwa.

a unos cuantos metros de la tienda en la que estábamos, el retén central de la salida a Valledupar, a tres kilómetros de la cárcel de máxima seguridad, y a cinco kilómetros del Batallón de la Popa del ejército nacional. Esta vía conducía a la Finca del “Mamón”, en dónde fueron citadas por años, las autoridades Arhuacas para dar cuentas a “39”. Así, lo narró el Comisario durante nuestras reuniones de grupo. Los miembros de las AUC responsables de ese crimen fueron condenados a 40 años de cárcel por el juez penal de Valledupar¹⁵⁵. Durante este periodo las mujeres Arhuacas sufrieron múltiples afectaciones. Algunas familias fueron objeto de desplazamientos forzados, otras tuvieron que sufrir confinamientos debido al sistema de “fichos” que implantaron los paramilitares para controlar cada movimiento de la población Arhuaca. En el caso de las mujeres gestantes o afectadas gravemente en su salud, el confinamiento y el control paramilitar obligó a las autoridades a situaciones como las siguientes:

La situación bajo el régimen de “39”, fue tan dura, que para sacar a mujeres a las que se les complicaba la salud, teníamos que hacerlo en la noche, por el río, cuyas riberas llegan hasta Valledupar. Nos tocaba caminar entre el río, unos 15 kilómetros con enfermos o gente huyendo.

La lucha por la supervivencia tuvo lugar en la noche y gracias al conocimiento de los Arhuacos del territorio, y una forma organizativa muy fuerte y ancestral.

Prácticas de control corporal y cultural paramilitar

Durante las intervenciones en plenaria, y los talleres, el Cabildo de la comunidad, insistió en el “sistema de fichas”. Este constituyó, una de las formas de control, a través de la entrega de fichas, que hacían las veces de “cédula” en este territorio. Las familias asentadas desde hace unos diez años en Umuriwa, son familias Arhuacas muy tradicionales, originarias sobre todo de la zona oriental de la Sierra. En este sentido, conservan intacta su forma de gobierno, estructura organizativa, lengua nativa, el vestido tradicional, y costumbres como el poporeo, y los trabajos espirituales con el Mamo. Durante el régimen paramilitar, este se fue “lanza en ristre” en contra de las formas de gobierno Arhuaco. Desde el control de la limpieza y blancura de las mantas y tutusomas (gorros), para distinguirlos de aquellos paisanos de la parte alta de la Sierra, bajo el control de la guerrilla, hasta el ataque directo a Mamos y Kankurwas. En palabras del Cabildo, “teníamos que estar blanquitos, así,

¹⁵⁵ El Pílon, 17 December 2012, “Canibalismo paramilitar”. <http://elpilon.com.co/canibalismo-paramilitar/>

cuando íbamos a Valledupar, o a la parte alta de la Sierra, se veía, desde lejos que veníamos de esta zona de paracos”, expresa el Cabildo en lengua. El silencio inicial del Cabildo al comienzo de las actividades, quien sólo se comunica en lengua Ika, contrastaba con su triste mirada y paulatina apertura a nosotros a lo largo del Diplomado.

Retando al poder adivinatorio de los Mamos: una prueba humillante y fatal

Los Mamos, como lo afirmó el profesor Arhuaco de Umuriwa en nuestro grupo, son los libros de la sabiduría cultural, al morir uno de ellos, la debilitación cultural del pueblo es enorme. La afectación es individual y familiar, pero es también la de toda la comunidad. En la región, ellos fueron víctimas de agresiones físicas (fueron amarrados y torturados delante de sus comunidades como lo mostraron los participantes en el video-drama), morales, espirituales y culturales, para denigrar las bases de la cultura arhuaca, y sembrar el terror en la comunidad. Fueron tildados de hechiceros y perseguidos por las AUC. Los despojaron de sus marunsamas (amuletos y reliquias), quemaron sus Kankurwas y ocuparon sus sitios sagrados. El traductor, nos contó que el ataque más duro fue la masacre de un grupo de Arhuacos, que fueron desaparecidos y enterrados en una fosa común, para retar el poder de adivinación de los Mamos. El hecho buscaba mostrar el poderío de las armas, frente a los trabajos de adivinación de los Mamos, quienes consultan la tierra, en su caduco (sitio sagrado), usando piedras pequeñas, trozos de algodón, y hojas de maíz. La estrategia consistió en esconder los cuerpos de las personas asesinadas en una fosa común secreta, para ver si los Mamos podían encontrarla. Estos, no lograron encontrar la fosa común. Los Mamos durante esta prueba, fueron amarrados y torturados enfrente de la comunidad. Como lo muestra Naeples¹⁵⁶ para el caso de Congo y Nueva Caledonia, y R. Pineda para la Amazonia, la inscripción de este tipo de acontecimientos violentos en una historia prolongada del conflicto, está anclada en temores antiguos y actualizados sobre el uso de poderes espirituales protectores (Naeples, 2013).

Es increíble, escuchar como después de todas las experiencias vividas, las autoridades del pueblo Arhuaco conservan su espíritu pacífico. Muy raras veces durante la reunión, expresaron sentimientos y palabras de venganza. Expresaron, eso sí, una fuerte necesidad de contar la verdad sobre lo que les ocurrió, y de liberarse del dolor que han guardado durante tantos años. Así, lo afirmó uno de los participantes, tras la exposición del grupo de Rutas del Conflicto. A pesar de nuestra preocupación

¹⁵⁶ Naeples, Michel (2013) *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir á Houailou (Nouvelle Calédonie)*. Paris: EHESS.

por las escenas crudas mostradas en los video- dramas, y el riesgo de la revictimización a través de los ejercicios, uno de los participantes, un profesor joven de la comunidad, afirmó que para él los ejercicios de memoria colectiva fueron liberadores. Contar esas historias a través de los productos audiovisuales, le permitió soltar secretos que nunca había contado a nadie. Después de décadas de silencio sobre estos secretos que muy pocos conocían, los ejercicios de memoria, constituyeron para él, una verdadera mezcla de emociones. En sus palabras, “yo al otro día, después de contar esas historias, me sentí otra persona. Este trabajo lo hicimos con todo el respeto de las víctimas, pero buscando ser reales, para que ustedes sepan lo que hemos vivido. Por eso, fíjense, que hicimos el trabajo espiritual al principio del Diplomado para que estos trabajos salieran bien. Y los bunachis (personas no indígenas) están acostumbrados a ver violencia. Y si ustedes son muy sensibles, pues se tapan los ojos” (Profesor Umuriwa, Abril 2017). Un video drama presentado por el grupo de Conflicto, se titulaba, *Tragedia y Resistencia de los Héroe. Conflicto armado en la región de Umuriwa*. La primera parte del video, mostraba las prácticas violentas y de rechazo de las AUC frente a la lengua arhuaca, al poporeo y a todo aquello desconocido para ellos, que implicaban actos de resistencia al régimen desde la pertenencia cultural. En este contexto, un trozo de algodón, una hoja de maíz, un grupo de pequeñas piedras y conchas, se volvieron armas desconocidas para los paramilitares.

La persecución y la afectación de las autoridades políticas de los Pueblos Talanquera

Tras analizar el caso de los líderes de la Mesa Directiva Arhuaca, nos encontramos en los Pueblos Talanquera, con otro eslabón del continuum de violencias relacionadas con el conflicto armado: la violencia paramilitar.

Algunas de las autoridades tradicionales de los Pueblos Talanquera, eran originarias de la zona de Yugaka, y descendientes de las familias de los líderes asesinados. Sus condiciones de orfandad tras el asesinato de sus padres o abuelos, y el haber crecido bajo la responsabilidad de sus madres, viudas, y sin haber conocido ningún tipo de reparación y esclarecimiento de los crímenes cometidos contra sus padres y familias, debieron enfrentar a su vez como autoridades, la violencia paramilitar que buscaba de nuevo desestructurar el gobierno Arhuaco local y la pervivencia cultural de este. Así, uno de los Cabildos de la región de la Mesa, estaba casado con una de las hijas de Luis Napoleón Torres, Cabildo Gobernador del Pueblo Arhuaco, asesinado por el ejército en los años 1990, y descendiente de un linaje de líderes políticos del pueblo Arhuaco ubicado en la zona oriental de la Sierra.

Las tecnologías del terror paramilitar utilizadas en La Mesa, correspondieron, en palabras de “Jorge 40”, “a la toma militar, la toma social y por consiguiente la estructuración de unos estados de autodefensa, que incluía en primer lugar “el copamiento militar” de las zonas dominadas por la guerrilla, y en segundo lugar, la formación de un “acumulado social” o de “soberanía comunitaria” entre las comunidades y los paramilitares, imponiendo un modelo de gestión de los asuntos públicos regionales e incluso nacionales (CNMH, La Maldita Tierra).

Así, lo pudimos observar en las narrativas de las autoridades tradicionales de esta zona. La llegada de los paramilitares en 1998, vestidos de negro y encapuchados afectó fuertemente la autonomía del gobierno Arhuaco local, y llenó de temor a sus habitantes, pues los muertos aparecían en los bordes de la carretera, y en la vía principal. Durante ese período, les fue imposible articularse al gobierno central Arhuaco por varias razones. La principal, fue la imposibilidad de asistir a las reuniones y a las Asambleas Generales de autoridades por fuera de la Mesa, pues estaban confinados. A su vez, el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco, no podía visitar la comunidad. Ya en el 2000-2002, entraron fuertemente, y circularon libremente las AUC, sin embargo “40” y “39”, seguían encapuchados y no se sabía muy bien quienes eran. El gobierno Arhuaco en la Mesa frente a las instituciones nacionales del gobierno, y a las autoridades centrales Arhuacas, siguieron funcionando, de forma subterránea, aislada y clandestinamente. La forma principal de resistencia se dio desde la vida cultural, hablando la lengua, poporeando, teniendo hijos, cocinando la cocina tradicional y consultando al Mamo. También la escuela Arhuaca siguió funcionando.

La implementación del “sistema de fichas” para la gestión de los asuntos políticos del pueblo por parte de los paramilitares, afectó fuertemente la autonomía del gobierno Arhuaco local. En este sentido, se dio un proceso de normalización de la dominación paramilitar y la restricción de la gobernanza Arhuaca. Estas autoridades, debido a sus vivencias extremas de violencia, no pudieron seguir siendo las mismas, frente a sus homólogos en zonas más pacíficas. Sin embargo, las distintas autoridades de la Sierra Nevada de Santa Marta, comparten implícitamente, formas de gobernanza secretas, implícitas, existentes desde la presencia capuchina en la SNSM, la cual afectó profundamente su gobernanza (Bosa, 2016). La estrategia de consolidación territorial a través de la compra de fincas a amigos campesinos para la ampliación del Resguardo, y la recuperación de la “Línea Negra”, fue afectada y prohibida. En palabras del Comisario, “ellos amarraban a los campesinos a pleno sol, para evitar que nos vendieran fincas, los desaparecían. Nos sentíamos

encerrados, no podíamos ir a Nabusímake, y casi tampoco a Valledupar. Nos tocaba salir por los ríos en la noche. En la carretera había trincheras”¹⁵⁷.

El Comisario fue víctima de amenazas, señalamientos y advertencias por parte de Medellín, quien lo persiguió por tildarlo de “miliciano”. Hasta el punto, que tras negociar con “39”, tenía que desplazarse dos veces por semana a la Finca del Mamón, y “hacer presencia, para no dejar huérfanos a los hijos”. Recuerda, cómo en alguna ocasión, puso una denuncia ante el personero, y cuando fue al Mamón, ellos ya estaban enterados. Es muy crítico frente al proceso de desmovilización de las AUC, pues según él fueron amañadas. También introdujo el tema de la transformación del despojo territorial actualmente a través de la minería. Su sentimiento de desposesión e impotencia, lo expresó con la metáfora de sentirse como una “finca-despensa”, de los distintos actores armados quienes sacan recursos de esos territorios, sin que los comuneros se enteren. El Comisario, manifestó su cansancio frente a la dureza de la vida en la Mesa, y su preocupación por la juventud¹⁵⁸. Al final de la sesión, le pregunté sobre la forma cómo quisiera ser reparado. Su respuesta fue tajante: “La ampliación del Resguardo”. La falta de condiciones para una vida digna en las zonas de frontera de la SNSM, en la que estas comunidades están a merced de las violencias extremas, sin atención de sus gobiernos centrales, ni del gobierno nacional.

Violencias contra las mujeres Arhuacas durante el conflicto armado

Una vez caracterizado el contexto del conflicto sobre el pueblo Arhuaco, este informe se propone reflexionar sobre las múltiples formas de violencia ejercidas contra las mujeres Arhuacas en el conflicto armado y reconocer sus impactos en las dimensiones culturales e intergeneracionales¹⁵⁹. Si bien el análisis recoge categorías universales de violencias contra las mujeres, este deberá ser únicamente entendido desde las especificidades que se encuentran en la identidad de las mujeres Arhuacas y su cosmovisión. Lo anterior, siguiendo la misma línea argumentativa de la FIMI (2006) según la cual:

[...] La violencia para las mujeres indígenas está definida por un contexto de continua colonización y militarismo, racismo y exclusión social, políticas económicas y de

¹⁵⁷ Comisario, Umuriwa abril 2017.

¹⁵⁸ Comisario, Umuriwa abril 2017.

¹⁵⁹ Jennifer Balint, Julie Evans & Nesam McMillan, ‘Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach’, *International Journal of Transitional Justice*, 8: 2 (2014), p 214.

“desarrollo” que aumentan la pobreza. Estos fenómenos son interactivos y mutuamente influyentes, al igual que los distintos aspectos de identidad que definen las experiencias de violencia de las mujeres y sus estrategias de resistencia [...]160.

En este entendido, se expone el continuum de violencias coloniales reproducidas en el contexto histórico y a su vez, se identifica a modo de análisis por parte de las investigadoras, los tipos de violencias (política, física, económica, cultural y espiritual) con un impacto diferenciado en las mujeres indígenas. Se pretende en últimas, una aproximación que reconozca la interseccionalidad en las violencias sistemáticas contra mujeres indígenas, dentro de las cuales se analizan los siguientes hechos: la violencia sexual; el reclutamiento forzado de mujeres, niños y niñas; asimilación forzada y exterminio del conocimiento tradicional; distintas formas de explotación laboral, pérdida de autonomía alimentaria, y, las afectaciones al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta a través de la explotación de recursos naturales por prácticas extractivas legales o ilegales.

Violencia sexual

La violencia sexual contra la mujer indígena suele enmarcarse en una definición global como “arma de guerra” que hace parte de una invisibilidad selectiva y universal161. Sin embargo, más allá de su dimensión individual e instrumental, la violencia sexual en territorios indígenas se entiende desde una dimensión colectiva como método de control social que, más que una aberración individual, está profundamente arraigada en el poder patriarcal y colonial162. Es decir, las prácticas de violencia sexual, incluyendo tortura, violación, y abuso físico son una expresión más de violencia estructural en las mujeres indígenas163. Así lo refiere el Centro Nacional de Memoria Histórica al afirmar:

En Colombia la lectura racializada que han hecho los actores armados de los grupos indígenas ha invisibilizado la violencia sexual hacia las niñas, adolescentes y mujeres. La lectura de las mujeres indígenas como seres inferiores o no civilizados, de los que pueden sacar algún tipo

160 FIMI (2006) informe violencia contra mujeres indígenas-fimi-iiwf, p 14.

161 Ospina, M. A. (2017). Interpelando la invisibilidad estructural, la visibilidad selectiva y la universalización de la violación sexual hacia las mujeres indígenas en Colombia: notas para la construcción de un campo de investigación. *Universitas Humanística*, (84), 265-307.

162 Confortini, C. C. (2006). Galtung, violence, and gender: The case for a peace studies/feminism alliance. *Peace & Change*, 31(3), 333-367

163 The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous Women.

de provecho, ya sea mediante engaños o a la fuerza, ha perpetuado el ejercicio de la violencia sexual por parte de actores armados, en su mayoría hombres mestizos¹⁶⁴.

El informe anteriormente referido, reconoce que “la violencia sexual es, a la par, una metáfora de dominación y penetración en los territorios de los grupos étnicos”. A partir de esta lógicas del conflicto, la violencia sexual en la Sierra Nevada de Santa Marta ha sido un riesgo reconocido en función del género y la pertenencia étnica, que se acentúa con las estigmatizaciones de la comunidad indígena como presunta colaboradora de la guerrilla. Así lo señala la Confederación Indígena Tayrona—CIT— en el sentido de que la violencia sexual contra la mujeres, compañeras o hijas de personas señaladas de auxiliar de uno de los grupos en confrontación armada era utilizada como castigo en esta zona¹⁶⁵.

Otra forma de violencia sexual contra las mujeres indígenas se materializa en la táctica del enamoramiento como “estrategia para sostener la guerra”, y en utilizar la dominación sexual para obligar a las jóvenes indígenas a permanecer en los territorios indígenas”¹⁶⁶. Sobre esta técnica, el CNMH identificó en su informe (2017) que con prácticas como el “enamoramiento” los actores armados involucraban a las mujeres indígenas en el conflicto armado con la función de reclutarlas a sus filas¹⁶⁷, hacer inteligencia en la zona, conocer información del grupo enemigo y preservar su vida en medio de la guerra en un lugar desconocido¹⁶⁸. En el momento en que las mujeres Arhuacas se involucraban con un miembro de algún grupo armado, se convierte en en objetivo militar del bando contrario, “poniendo en riesgo el bienestar de su familia, su comunidad y su propia vida e integridad sexual”¹⁶⁹.

A continuación se propone una aproximación sobre los impactos diferenciados en la mujer Arhuaca, partiendo de la premisa de que la violencia colonial contra el cuerpo de las mujeres se instala con los

¹⁶⁴ Martínez Montoya, R., Bello Ramírez, A., Michell del Pino, A., Bermúdez Pérez, H. N., & Serrano Murcia, M. (2017). La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado. Centro Nacional de Memoria Histórica.

¹⁶⁵ CIT. (2015). Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco. Confederación Indígena Tairona. Nabusimake, Sierra Nevada de Santa Marta.

¹⁶⁶ Zalabata Torres, L, (2012), Mujeres indígenas en Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género.

¹⁶⁷ OPIAC, Coordinación del Área de Mujer, Familia y Niñez, 2015, página 34.

¹⁶⁸ Martínez Montoya, R., Bello Ramírez, A., Michell del Pino, A., Bermúdez Pérez, H. N., & Serrano Murcia, M. (2017). La guerra inscrita en el cuerpo Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado. Centro Nacional de Memoria Histórica.

¹⁶⁹ ONIC. (2009). Derechos humanos de las mujeres indígenas en Colombia. Informe especial para el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas.

misioneros en el orfanato y es reproducida luego por los actores armados del conflicto. Las afectaciones en las mujeres Arhuacas producto de la violencia sexual son tanto políticas como económicas. Al ser la apropiación de la sexualidad una forma de control social que consigue silenciar e invisibilizar a la mujer, el cuerpo de la mujer permanece en la inacción política en el espacio público. Asimismo, en la forma de seducción de niñas, adolescentes y mujeres indígenas, la violencia sexual es una estrategia de poder que aprovecha e intensifica las necesidades económicas y ausencias institucionales¹⁷⁰.

Las formas de violencia sexual también son transgresiones a la integridad física que alteran la salud de la mujer en su totalidad. Las implicaciones a la salud obedecen además de lo físico, a un tipo de violencia espiritual y cultural, en el entendido de que las agresiones sexuales capturan el cuerpo femenino silenciado, atentando directamente a sus antepasadas, su individualidad, así como a las futuras generaciones. También es violencia cultural si se comprende que las violencias sexuales cometidas contra mujeres indígenas responden a la intención de exterminar sus expresiones organizativas y culturales. Los cuerpos se estigmatizan, se acallan, se aniquilan, se desaparecen, y, con ello la identidad cultural se debilita. Además, un ataque a su identidad como mujeres fracciona la comunicación directa que aquellas tienen con la “Madre Tierra” desde la memoria ancestral territorial, por lo cual, una violación en contra su individualidad como mujer significa también una apropiación de su “tierra-cuerpo”, y una afectación a la memoria ancestral territorial de todo un pueblo: “territorio-cuerpo”¹⁷¹.

Reclutamiento forzado de mujeres, niños y niñas

Como lo mostramos anteriormente, el robo de niños y niñas de sus familias para el internamiento en la misión capuchina, es quizá uno de los pilares del continuum de violencias contra las familias Arhuacas que pervive bajo otra denominación actualmente. En el orfanato, el reclutamiento forzado de niños y niñas, se instauró como un modo de control social y exterminio cultural para engrosar las filas de la misión, y la empresa de la evangelización. La resistencia de las familias Arhuacas frente a esta forma de reclutamiento forzado fue castigada y en algunos casos implicó el asesinato de autoridades espirituales y políticas, como fue el caso del Mamo Adolfo Tórres. De forma radicalmente diferente, el reclutamiento forzado por parte de actores armados legales e ilegales, siguió sin embargo,

¹⁷⁰ Martínez Montoya, R., Bello Ramírez, A., Michell del Pino, A., Bermúdez Pérez, H. N., & Serrano Murcia, M. (2017). La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado. Centro Nacional de Memoria Histórica.

¹⁷¹ *Ibidem*.

afectando la configuración de las familias Arhuacas, y el cumplimiento de la Ley de Origen para cada uno de sus miembros. Al engrosar las filas de las guerrillas y las AUC, y en otra medida del ejército, los niños y niñas, las y los jóvenes Arhuacos tras su ingreso, entraron inmediatamente en contra de los valores pacíficos, y del cumplimiento de la Ley de Origen del pueblo Arhuaco. En palabras de una autoridad política de los pueblos Talanquera, originaria de la zona de Yugaka:

Yo conocí a la guerrilla a temprana edad, cuando la pelea con los colonos por las tierras se intensificó. Los comandantes eran muy buenos para seducir a los jóvenes indígenas y campesinos. Se metían en las fincas, robaban animales y tocaba darles posada, no era posible resistírseles. En muchas zonas, ellos se metían en todas las actividades políticas y hasta administraban justicia¹⁷².

De la misma forma en que se tomaban medidas coercitivas por parte de los misioneros, llegando a atentar contra la vida de Mamos y familiares, los actores armados ilegales tomaron represalias en contra de las familias Arhuacas que se negaban a que sus hijos fueron reclutados forzadamente en los diferentes ejércitos ilegales de la región. Igualmente, la militarización legal e ilegal, implicó para las niñas y mujeres Arhuacas casos de violencia sexual y embarazos tempranos. Así, lo reportaron algunas mujeres Arhuacas en zonas de control paramilitar en cabeza de “Jorge 40” y “Jorge 39”. En estas zonas docentes no indígenas de la región fueron violadas, asesinadas y torturadas. En medio del terror, algunos jóvenes Arhuacos fueron reclutados buscando alternativas de vida distintas. Para el caso de la guerrilla de las FARC, ubicamos algunos casos de mujeres Arhuacas que fueron reclutadas tras vivir violencias exacerbadas en cabeza de los paramilitares, como forma de tramitar su impotencia y dolor.

Tras nuestro trabajo en la región, específicamente en dos Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación ETCR (Tierra Grata, Cesar y Pandores, Guajira), tuvimos la oportunidad de entrevistar algunas mujeres y hombres Arhuacos que habían ingresado a las FARC años atrás. Pudimos observar, que el reclutamiento en la mayoría de los casos implicó una ruptura comunitaria, y el abandono de sus deberes como Arhuacas. Por ello, el proceso de reincorporación implica retos enormes en medio de la necesidad de trabajos espirituales de larga duración.

¹⁷² Testimonio Autoridad arhuaca, pueblo Talanquera.

En el caso de las familias Arhuacas, el reclutamiento forzado implicó la pérdida del derecho a educar a los hijos desde la cultura propia y en cumplimiento de la Ley de Origen, lo cual fraccionó a las familias y a las comunidades, poniendo en riesgo la pervivencia cultural de todo el pueblo, rompiendo la transmisión de conocimientos intergeneracionales, debilitando la conexión entre madres e hijos, y madres y territorios. Los niños, niñas y jóvenes Arhuacas reclutadas a temprana edad tienen el riesgo de romper con tradiciones y vínculos comunitarios y se responsabilizan de un incumplimiento reiterado de los trabajos tradicionales asignados para cada etapa de la vida del Arhuaco. Además, durante el conflicto, se generó una ruptura del tejido social en tanto integrantes de un mismo núcleo familiar pertenecían a distintos grupos armados. Todo lo anterior, implica la necesidad de fortalecer los conocimientos tradicionales Arhuacos, y los procesos de mujeres Arhuacas para hacer posible la reintegración de esta población, y la reparación desde lo propio de los daños físicos y espirituales.

Asimilación Forzada durante la violencia misional y desestructuración identitaria durante el régimen paramilitar

La asimilación forzada por parte de los capuchinos durante la violencia misional pretendió institucionalizar una desigualdad profunda entre personas inscritas en grupos diferenciados a partir de la política de civilización que beneficiaba al “Estado-nación”. Esta dominación sobre los cuerpos, identidades y sexualidades de las “otras”, buscó aniquilar la identidad cultural, y atacar a la semilla de la reproducción de esta: los niños y niñas, al igual que atacar y romper la relación afectiva y de transmisión cultural entre niñas, madres y abuelas. Esta asimilación forzada de los capuchinos sembró un grupo de violencias que configuraron un continuum con las prácticas de desestructuración cultural instauradas por los paramilitares. Así, las violencias misionales y de los colonos, consiguieron introducir la concepción de una forma de vida buena superior a la Arhuaca. Por lo tanto, las mujeres Arhuacas fueron violentadas para aniquilar su forma de vida. Estas violencias asimilacionistas pervivieron y se actualizaron bajo el control que los paramilitares impusieron en sus cuerpos, identidades y conocimientos, considerándolas objeto de subordinación y control. La asimilación forzada misional y luego la desintegración identitaria de los paramilitares, preservó y profundizó el continuum de violencias para disuadir la resistencia cultural, político-jurídica y espiritual de las mujeres Arhuacas para aniquilar su identidad cultural, menoscabar y desestructurar sus prácticas espirituales y culturales propias.

El mayor impacto en este escenario tuvo que ver con la estrategia de los misioneros de atacar la “semilla”, es decir, despojar a los niños y niñas raptados en el orfanato de la posibilidad de hacer pervivir su identidad cultural y sus conocimientos tradicionales en las futuras generaciones. Además, la asimilación forzada se manifestaba en la imposición de formas religiosas contrarias a las tradiciones de las mujeres, las cuales buscaban adoctrinar sus mentes y desposeerlas de la educación propia y el sistema de conocimientos en cabeza de Abuelas, madres y Sakus, al igual que de los conocimientos tradicionales en cabeza de las mujeres de sus linajes y comunidades¹⁷³. En estos sistemas fueron reprimidos, prohibidos y menospreciados el vestido tradicional, las mochilas, la puza (cargador tradicional del bebé), las cuentas (semillas para los collares), la cocina tradicional, los cantos y danzas, la lengua, y la ritualidad. La forma más visible de este continuum entre asimilación forzada y la desestructuración de la identidad cultural y de los conocimientos tradicionales durante el conflicto armado se manifestó en el asesinato de líderes políticos y espirituales, la desaparición forzada, el canibalismo forzado y engañoso a las mujeres de la familia de Julián Crespo, la viudez de las Sakus de la Mesa Directiva Arhuaca con el fin de impulsar una vez más el debilitamiento en los conocimientos tradicionales Arhuacos y desatar una crisis de gobernabilidad y espiritualidad en el pueblo Arhuaco, al igual que el debilitamiento de sus mujeres y niñas ¹⁷⁴.

Formas de explotación económica, trabajos forzados y pérdida de soberanía alimentaria

La explotación laboral durante la misión capuchina de niños y niñas en el internado, se articuló durante la colonización económica de la Sierra Nevada de Santa Marta— tratos inhumanos con una dimensión física y psicológica, el uso del cepo, de golpes y de humillaciones múltiples. En el marco del conflicto armado, este continuum de violencias asociadas a la explotación económica, la imposición de trabajos forzados y la extorsión para el uso de vías y carreteras fue actualizada por los actores armados legales e ilegales¹⁷⁵. La explotación económica y los trabajos forzados limitaron y debilitaron a su vez, las actividades propias de producción y subsistencia de las mujeres Arhuacas para el sostenimiento de sus familias y comunidades, consolidándose así, una forma de violencia económica a través de la pérdida de la soberanía alimentaria. A esto se le sumaba el sistema de endeudamiento, multas y fianzas como una amenaza a la pervivencia de las mujeres y su comunidad.

¹⁷³ Angela Santamaría, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Artículo en prensa para su publicación)

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Sierra, G., & Federman, N. (2012). Impacto del conflicto armado en el pueblo Kankuamo y alternativas de protección desde la bioética.

En lo cultural, la explotación laboral buscaba romper con el tejido social pues el rol asignado a las mujeres se transformó al interior de la comunidad hacia una concepción esencialista y relegadas a funciones de servicio doméstico. A nivel espiritual, a la “Madre Tierra” representada por la mujer, le arrebató el cuidado de sus recursos naturales, y, por tanto, aparece un desequilibrio en el plano material y espiritual para el pueblo Arhuaco¹⁷⁶.

La afectación a la soberanía alimentaria es también un tipo de violencia en ambos escenarios del continuum¹⁷⁷. Al limitar el acceso a la alimentación, ya sea por retenes que impedían el acceso de alimentos a la Sierra, o el acceso a las huertas para el abastecimiento de las familias y comunidades, se incrementó la mortalidad materna, la desnutrición y graves enfermedades de mujeres, niños y niñas Arhuacas. A su vez, el asesinato de ganado, la destrucción de huertas comunitarias, la prohibición del paso de comida dejaba en situación de hambruna a comunidades en las partes altas de la Sierra, generalmente donde se encontraban las autoridades espirituales quienes deben tener una alimentación especial. Desde un enfoque ecosistémico, el saqueo a los recursos naturales exacerbado con el fin de dotar de alimentos a los actores múltiples parte en el conflicto, debilitó sustancialmente tanto el territorio, a sus habitantes y a la cultura¹⁷⁸. Así, las fuentes de alimentos para las comunidades Arhuacas tienen una connotación también espiritual. De esta manera, despojarlos de la posibilidad de acceder a ellos, interfiere en la conexión de las mujeres Arhuacas con la “Madre Tierra”.

Violencia extractivista en la Sierra Nevada de Santa Marta

En Colombia, el modelo extractivista se ha establecido desde la colonia y la conquista a través de lógicas de desarrollo occidental y es luego afianzado dentro de un contexto donde concurre el conflicto armado y diversos conflictos ambientales¹⁷⁹. Este modelo se instala con especial esmero en

¹⁷⁶ Castillo Viana, L. M., & Mestra Sierra, S. (2019). Estudio del papel y función de los centros de reflexión, sanación y armonización en la jurisdicción especial indígena del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta.

¹⁷⁷ Ministerio de Salud y Protección Social; Estrategia para reducir la mortalidad materna en zonas rurales-dispersas de Colombia. Diciembre 2015

¹⁷⁸ Ulloa, A., & Coronado, S. (2016). Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial. Universidad Nacional de Colombia

¹⁷⁹ Ulloa, A. y Coronado, S. (eds.) (2016). Extractivismos y posconflicto en Colombia: retos para la paz territorial. Bogotá: Cinep, Programa por la Paz y Universidad Nacional (Grupo de investigación de Cultura y Ambiente de la Facultad de Ciencias Humanas)

territorios históricamente expuestos y afectados por prácticas de violencia y dominación. Por tanto, el presente acápite presenta a grandes rasgos el contexto de extractivismo y macroproyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta, desde una perspectiva que incorpora las dinámicas del modelo al continuum de violencias propuesto en este informe.

Esta aproximación sugiere que la existencia y legitimación del modelo extractivista es un factor de persistencia de violencias de larga duración en la Sierra Nevada de Santa Marta desde dos puntos de vista. En primer lugar, por la reproducción de prácticas violentas en cabeza de actores armados que se han involucrado directamente en los proyectos extractivistas. Por otro lado, la salida de grupos armados de los territorios ha habilitado la entrada de empresas y facilitado la expansión de megaproyectos. Así lo ha dispuesto la sociedad civil en el país, al reconocer que el extractivismo “se relaciona con el desenlace de la guerra en un contexto institucional en el que el Estado ha sido incapaz de regular dicha actividad adecuadamente¹⁸⁰.

Lo anterior, compromete la construcción de una paz con enfoque territorial, y, en el caso concreto, pone en especial riesgo a las comunidades y a las mujeres Arhuacos de seguir sufriendo prácticas violentas de despojo y desarraigo a nivel cultural, económico, político y espiritual. Los impactos que se analizan en sus múltiples dimensiones, se presentan desde un análisis cualitativo centrado en las particularidades ligadas a la asignación de roles y representaciones del pueblo y las mujeres Arhuacas con el territorio. Asimismo, se presenta un análisis cuantitativo que expone el número de megaproyectos en curso en la región y datos registrados sobre afectaciones en la salud y vida de las comunidades.

Según la Agencia Nacional de Minería, actualmente existen 132 títulos mineros activos en la región y 395 solicitudes de explotación. Lo anterior implica la afectación de 322 fuentes hídricas, incluyendo la Ciénaga Grande de Santa Marta¹⁸¹. Como lo denuncia el Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada de Santa Marta (CTC) en total son 348 títulos y solicitudes de títulos mineros, 285 títulos vigentes, 132 proyectos en marcha. Adicionalmente hay cerca de 1320 solicitudes de títulos y

¹⁸⁰ Aponte, A., Arboleda, Z., & Barrera, V. (2016). Ambiente, minería y posconflicto en Colombia: Los casos del Catatumbo y Sur de Bolívar.

¹⁸¹ Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada, Organización Gonawindua Tairona, Confederación Indígena Tayrona, Organización Indígena Kankuama, Organización Wiwa Yugumayun Bunkwanarwa Tayrona, informe de afectaciones culturales y ambientales a la integridad étnica y cultural, integralidad del territorio ancestral y gobierno propio de los cuatro pueblos, por el modelo de desarrollo basada en la política minera y extractivista en la Sierra Nevada de Santa Marta “corazón del mundo”, Nabusímake 2017.

otros 18 títulos de explotación en convenio con la Agencia Nacional de Hidrocarburos. Esta situación tiene en alerta al pueblo Arhuaco que ha insistido en que esto supone una amenaza para la subsistencia de los pueblos originarios¹⁸²

En este escenario, los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta sostienen que la actividad minera y de megaproyectos sobre los territorios ancestrales es creciente¹⁸³ y se constituye como detonante de la desintegración y desequilibrio del ciclo natural. Este ciclo, fundamenta la Ley de Origen que compila el sistema de gobierno, deberes, normas y principios aplicables a los seres que habitan la Sierra, siendo los más esenciales para el análisis, la reciprocidad (entre la tierra y los seres vivos), el principio de integralidad e interconectividad del territorio y el de compensación¹⁸⁴ (pago a la tierra una vez el orden se perturba)¹⁸⁵ La Ley de Origen también asigna roles a las mujeres Arhuacas como representantes y defensoras de la tierra, el territorio y el medio ambiente. Por tanto, al alterarse el ciclo natural y bajo la imposibilidad de las mujeres de cumplir sus deberes, se desata una cadena de daños a nivel ambiental, cultural, económico, político y espiritual, que a su vez impacta de manera diferenciada a las mujeres Arhuacas¹⁸⁶.

Al abarcar los impactos con enfoque en la mujer Arhuaca, es preciso anotar una directa relación entre extractivismos y género¹⁸⁷. En esta línea, autoras como Ulloa sostienen la tesis de que el extractivismo refuerza las históricas relaciones desiguales de género que “se expresan en la valoración de la extracción vinculada a lo masculino, con la correspondiente desvalorización de lo ambiental y de las mujeres”¹⁸⁸. En este sentido, se aborda a continuación cómo la mujer que es “cuerpo-territorio” se ha visto afectada directa e indirectamente en múltiples dimensiones, por las acciones destructivas al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta con la explotación de recursos naturales a través de

¹⁸² El Espectador, (2019), “este ecosistema está a punto de desaparecer”: indígenas sobre la Sierra Nevada de Santa Marta

¹⁸³ Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta -CTC-. (2006). Visión Ancestral Indígena para el Ordenamiento del Territorio de la Sierra Nevada.

¹⁸⁴ Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta -CTC-. (2018) Documento Madre de la Línea Negra de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta: Jaba Séshizha.

¹⁸⁵ Notas de campo, Gunarwum, 2019.

¹⁸⁶ Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena, entrevista semiestructurada, Belkis Izquierdo, 2020.

¹⁸⁷ Ulloa, A. (2016). Extractivismo minero y desigualdades de género: Implicaciones para y propuestas de mujeres indígenas en Colombia. Manuscrito. Bogotá.

¹⁸⁸ Voces en el Fénix, Astrid Ulloa (2018), Extractivismos y desigualdades de género. Consultado en <https://www.vocesenelfenix.com/content/extractivismos-y-desigualdades-de-g%C3%A9nero>

prácticas extractivas legales e ilegales y megaproyectos energéticos; mineros; portuarios y de planes de ordenamiento territorial¹⁸⁹.

El extractivismo genera impactos negativos desde una esfera ambiental, que para el caso de la Sierra se observan por la contaminación y pérdida de fuentes hídricas o utilización indebida del recurso agua, degradación de la Ciénaga Grande de Santa Marta, incremento de riesgos de desastres naturales, deshielo y pérdida de glaciares, contaminación del aire por la actividad minera, afectación de los ecosistemas, degradación de los suelos y reducción de áreas cultivables que garanticen la seguridad alimentaria. Todas estas afectaciones en el orden ambiental, se constituyen como la primera barrera para el cuidado y equilibrio del territorio ancestral, lo cual desencadena en el incumplimiento de la Ley de Origen, el debilitamiento del gobierno propio, y la dificultad de que las autoridades espirituales puedan sanear las enfermedades y desequilibrios en el Territorio Ancestral¹⁹⁰.

Al respecto de los impactos ambientales, para las mujeres de la Sierra, la implementación de estos proyectos es la principal causa de las catástrofes naturales, la escasez de las semillas tradicionales y la contaminación del agua¹⁹¹. Cabe resaltar que el agua para estos pueblos no constituye solamente un recurso para el consumo humano, es también el espíritu de la tierra que permite la conexión entre todos los seres vivientes del territorio¹⁹². Asimismo, como bien la representación de la mujer es espiritual con implicaciones en el plano físico¹⁹³, cuando se explota al territorio es como si se tocara el espíritu de la mujer, y cada vez que se afecta una parte del cuerpo representado en la tierra, la mujer tendrá consecuencias en su salud en el plano físico. En efecto, las mujeres en varias oportunidades han explicado cómo al afectar al territorio se compromete el cumplimiento de su deber como mujer indígena, como lo muestra la mayora en su testimonio:

¹⁸⁹ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

¹⁹⁰ Universidad del Rosario, Laura Restrepo, (2020) Mujeres Arhuacas y territorios que reclaman justicia. (artículo inédito)

¹⁹¹ Murillo Escobar, D. R. (2013). Ley de origen y legislación en Colombia: contraposición, intereses y contradicciones entre los pueblos indígenas y el estado, en materia de explotación de recursos naturales en la Sierra Nevada de Santa Marta (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de Colombia)

¹⁹² Martínez, J. G. S. (2019). Naboba. Visión ancestral del agua del Pueblo Arhuaco dir. Amado Villafaña. *Diálogo*, 22(1), 181-182

¹⁹³ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

“El agua contaminada, el acceso a los materiales sagrados como piedras, plantas, caracoles se dificulta en algunas zonas por el control de los actores armados, por los proyectos del gobierno. Así, lo vivimos aquí, cuando estaban los hombres de 39 y 40. También en otras zonas, no podemos entrar a los sitios sagrados para hacer los pagos. Eso afecta nuestro rol de cuidadoras del territorio, la cultura y de ser la fuerza para los Mamos y los que ejercen el gobierno propio”¹⁹⁴

Desde la perspectiva cultural, los impactos se acentúan por la falta de condiciones para la aplicación y reproducción de conocimientos ancestrales bajo la Ley de Origen, lo cual implica una fuerte negación de derechos a las presentes y futuras generaciones. En concreto, las limitaciones alrededor del cumplimiento de la Ley de Origen se da por afectación y/o pérdida de sitios sagrados, reducción de áreas para el ordenamiento territorial ancestral, pérdida de la autonomía territorial, el ejercicio del gobierno propio y la autodeterminación, pérdida del bienestar y el derecho al buen vivir de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como los impactos y limitaciones a la educación propia. Esto quiere decir que las mujeres no pueden acceder a sitios sagrados para conciliar los daños materiales y espirituales causados a sí mismas, su comunidad y a la tierra. En tanto la espiritualidad, el encuentro con la civilización ha buscado desdibujar la defensa espiritual del territorio encomendada a la mujer¹⁹⁵. Sus demandas son minimizadas a una mera forma de habitar en un espacio y se desconoce la riqueza del conocimiento que las abuelas transmiten a sus comunidades sobre la conexión con la Madre Tierra.

La relación de la pérdida de la cultura con las afectaciones al territorio y a las mujeres Arhuacas es entonces proporcional a la incapacidad de las mujeres de realizar en armonía sus prácticas ancestrales para la transmisión y reproducción de los conocimientos tradicionales a las generaciones futuras dada la alteración en las condiciones del territorio. Las causas principales de esta situación tienen que ver, por un lado, con el acceso restringido a sus propios territorios ancestrales que son sitios sagrados donde realizan pagos y donde consiguen los materiales para sus prácticas culturales, y por otro, con las modificaciones al territorio en su sentido biótico y abiótico que han afectado las plantas y

¹⁹⁴ Mayora Wiwa, Bogotá, Comisión Nacional de Mujeres Indígenas, Mesa permanente Nacional de Concertación, septiembre del 2018.

¹⁹⁵ Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123-139.

animales de estos escenarios sagrados. Esta situación ha sido denunciada en varias oportunidades por las mujeres de la Sierra, como lo muestra la mayora en su testimonio:

[...]“También en otras zonas, no podemos entrar a los sitios sagrados para hacer los pagos. Eso afecta nuestro rol de cuidadoras del territorio, la cultura y de ser la fuerza para los Mamos y los que ejercen el gobierno propio[...]”¹⁹⁶.

El tejido como pilar fundamental de la cultura Arhuaca también se ha transformado a raíz del cambio climático. Así lo expresa una mujer Arhuaca:

“Ya no es fácil conseguir la lana de ovejo en la Sierra, es muy escasa. Por todos los cambios en el clima, y tantos proyectos, nos toca traerla del sur del país, y es muy cara. Las mujeres ya no podemos tejer todo lo que queremos para grabar el pensamiento, y dejarlo para las que vienen”¹⁹⁷

Es importante anotar que la explotación como se refiere en este apartado es también un tipo de violencia económica. La escasez de las semillas tradicionales y la contaminación del agua imposibilita la siembra y uso de la tierra en la forma propia de las comunidades indígenas. Sus fuentes de subsistencia se vuelven limitadas como el caso del tejido y las semillas. En últimas, el capital financiero subordina el sector real de las economías; los territorios y recursos son controlados a través de concesiones estatales y de alianzas empresariales¹⁹⁸ y las tierras dejan de ser productivas producto del desequilibrio ambiental.

Las mujeres además se ha visto afectada en su salud física y espiritual, y, por tanto, la vida de todos los seres materiales e inmatriciales a su cargo, se ve afectada. En estas afectaciones, la relación “mujer-territorio” se entiende desde la cosmología de los pueblos, como la forma en que el territorio fracturado le exige a sus cuidadoras que cumplan con el deber de defenderlo de las agresiones y los impactos del conflicto armado y el extractivismo. El riesgo en la salud física de las mujeres indígenas se debe a las nuevas enfermedades que aparecen y se agudizan como el cáncer de útero, malformación de los bebés en gestación, la infertilidad en las mujeres, muertes intempestivas durante los partos,

¹⁹⁶ Mayora Wiwa, Bogotá, Comisión Nacional de Mujeres Indígenas, Mesa permanente Nacional de Concertación, septiembre del 2018.

¹⁹⁷ Tejedora, Gunaruwun, Sierra Nevada de Santa Marta, Julio 2017.

¹⁹⁸ Villa, W., & Houghton, J. (2005). Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004. Iwgia.

desnutrición severa, mal de chagas, gastritis, hipertensión, problemas cardiacos, transmisión sexual, problemas de salud mental causados por la violencia intrafamiliar, abuso sexual, suicidio, alcoholismos, y consumo de sustancias psicoactivas¹⁹⁹. Uno de los casos más evidentes es el aumento de mortalidad materna en los pueblos indígenas. El ministerio de Salud (2016) señaló que “entre el 2009 y el 2013, la RMM se redujo en 15,18 muertes maternas por cada 100.000 nacidos vivos, con una razón que pasó de 63,61 a 48,43, lo cual significa una reducción de 23,87% (124) muertes. Para la población indígena en el mismo periodo, se ha presentado un aumento de mortalidad materna que pasó de una razón de 243,07 a 355,65 muertes por 100.000 nacidos vivos, lo que significa un aumento de 46,32% (17) muertes maternas más”.²⁰⁰

Además, las parteras y las mayores de la región oriental de la Sierra han reconocido un patrón de afectaciones a los recién nacidos como se expone a continuación:

“las mujeres sufren mucho durante la gestación y el parto. Los niños nacen enfermos, y ellas sufren mucho. Ya las parteras no podemos tener las plantas necesarias para hacer los sobos, las aguas de hierbas”²⁰¹

Desde la perspectiva jurídica-política, el desconocimiento sistemático de derechos fundamentales reconocidos constitucionalmente a los pueblos indígenas y sus territorios, afectan también de forma particular a las comunidades y mujeres Arhuacas. En particular, se observa una falta de reconocimiento de la cosmovisión de los cuatro pueblos de la Sierra, su autonomía, el gobierno propio, la integridad cultural, el ambiente sano, la consulta previa, el consentimiento previo, libre e informado y el derecho al territorio ancestral, así como la falta de garantías de los pilares de democracia ambiental sobre el acceso a la justicia, la participación y la información²⁰² al respecto de la expansión del extractivismo. Así, a pesar de los esfuerzos de los cuatro pueblos de la Sierra por proteger los espacios sagrados, asentamientos humanos y sus ecosistemas, siguen aumentando las intervenciones relacionadas con la implementación de megaproyectos energéticos, mineros,

¹⁹⁹ Amicus Curiae de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena de la Universidad del Rosario – EIDI- en el proceso principal T- 6.832. 445.AC interpuesto por el Cabildo Gobernador del pueblo Arhuaco José María Arroyo y que acumula el proceso T-6. 844.960

²⁰⁰ Ministerio de Salud. 2016. “Perfil de Salud de la Población Indígena, y medición de desigualdades en salud. Colombia”, 135. <https://doi.org/Español>.

²⁰¹ Partera, Sierra Nevada de Santa Marta, 17 de julio de 2016, durante el trabajo en el Diplomado de la Escuela de Liderazgo: *Mujer, memoria e historia realizada en Gunaruwun*.

²⁰² Soto Barrientos, F., & Costa Cordella, E. (2019). Tensiones y desafíos de la participación ciudadana en materia ambiental. *Revista Derecho del Estado*, (44), 227-255

portuarios y Plan de Ordenamiento Territorial, lo cual se traduce también en un tipo de violencia política.

Por último, esta investigación también refleja la debilidad institucional frente al cumplimiento de los Acuerdos de Paz y las promesas históricas de reconocer el territorio libre y soberano a los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Así, la violencia política derivada de la explotación de recursos naturales a través de prácticas extractivas legales o ilegales, minerías, cultivos ilícitos y narcotráfico y contaminación, se visibiliza en el asentamiento de hegemonías estatales que silencian los intereses superiores del pueblo Arhuaco y divide las estructuras organizativas o de decisión de autoridades propias hacia la protección de la tierra²⁰³. En este escenario, lo político se conjuga con la violencia neoliberal. El respaldo de los actores en el conflicto, incluyendo al Estado, para permitir el ingreso de actores externos a intervenir en la tierra, desconoce la autonomía de los pueblos y los derechos de las mujeres indígenas a resarcir y habitar su territorio. En últimas, la explotación acelerada de recursos naturales es un propulsor de modelos económicos insostenibles a la vida digna de los pueblos indígenas, es alentador de catástrofes naturales que afectan directamente a las comunidades, y promulgan una alteración de los procesos energéticos sostenibles, impulsando el impacto desproporcionado del cambio climático en todos los habitantes del Estado.

Una vez enunciados los tipos de violencias enmarcados en distintas conductas reiterativas en territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, proponemos superar una perspectiva dicotómica que clasifica a las mujeres indígenas únicamente como víctimas, proponiendo una mirada caleidoscópica que nos permite observar cómo, en medio de fuertes violencias, este grupo de mujeres indígenas ha generado y propone prácticas de resistencia y sanación fundadas en la epistemología de las ancianas indígenas²⁰⁴. Vemos que estas prácticas de violencia en la dimensión individual y colectiva están articuladas a los procesos de resistencia y es difícil entenderlas por separado. Así, sus posiciones surgen de un complejo conjunto de prácticas culturales, políticas y personales, ubicadas en un vasto y rico espacio social. La coexistencia de la violencia y la resistencia en las mismas experiencias personales se convierten en dos caras de la misma moneda, como se verá a continuación.

FORMAS DE RESISTENCIA NO VIOLENTA DE LAS MUJERES ARHUACAS

²⁰³ Maldonado, F. C., & Arcos, H. E. R. Los olvidados de la paz.

²⁰⁴ Gender, Place & Culture. A journal of Feminist Geography; Kaleidoscopes of violence against indigenous women (VAIW) in Colombia: the experiences on Pan- Amazonian Women.

Yo, una triste india, con lo poquito de pensamiento que me llega, intenté sacudir un poco las injusticias que nos acosaban para tratar de que en el porvenir sigan vivos esos espíritus que nos iluminan desde el pasado y que la tradición indígena siga viva y nos pueda proteger. Pero nunca he negado hija de quién soy, de una pobre india y de un pobre indio que vivieron con su propio modo de entender la vida, de conocerse, de sobrevivir. Yo soy hija de esos que también son seres humanos, a los que respeto mucho y, como ellos, también yo nací humana y por eso trato de responder siquiera en algo al mundo al que pertenezco, así digan muchos de nosotros que estamos atrasados, que no somos civilizados, porque nos ven como unas aves raras²⁰⁵

Resistencia político-espiritual de las mujeres Arhuacas

Las experiencias de violencias vividas por las mujeres Arhuacas se han transmutado en formas específicas, individuales o colectivas, de resistencia pacífica. La primera noción de resistencia que queremos introducir es la de: resistencia político-espiritual. Esta se funda en acciones pacíficas fundadas en los roles tradicionales de las mujeres Arhuacas, sus conocimientos, rituales de armonización y pagamentos orientados por sus autoridades políticas y espirituales para reparar desde su concepción propia este continuum de violencias que las ha afectado históricamente. Este trabajo de resistencia político-espiritual contrarresta una educación para la paz y ambiental débil en la región para la protección de los derechos de la naturaleza y de las mujeres indígenas. Igualmente, son insuficientes los programas y políticas públicas en materia de protección de sus derechos territoriales y la protección de los sitios sagrados, y sus derechos sexuales y reproductivos. Igualmente, la protección de la salud sexual y reproductiva es insuficiente, al igual que la falta de acceso a la justicia para tratar violencias contra las mujeres Arhuacas relacionadas con el conflicto armado, y, en última instancia, para contrarrestar formas de reparación externas que se quedan cortas para abordar un enfoque interseccional en un marco de justicia transicional.

El presente acápite explora las estrategias de resistencia desde sus conocimientos propios y las narrativas de participación o resistencia organizativa han sido utilizadas por las mujeres indígenas

²⁰⁵ Dionisia, A., Felipe, J., & Toro, J. (2019). Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca. Editorial Universidad del Rosario, Capítulo 3.

Arhuacas a nivel local, nacional e internacional. En la arquitectura de estas experiencias se tendrá en cuenta los pilares que han sostenido a las mujeres del pueblo Arhuaco en sus luchas. Por un lado, la cultura y el conocimiento ancestral, y, más recientemente, los procesos de liderazgo, los procesos educativos y espirituales emergentes como práctica de reparación propia.

Fortalecimiento de la identidad cultural de las mujeres Arhuacas

En el diálogo de saberes con las mujeres Arhuacas se observa un fuerte principio de lealtad hacia la preservación de la cultura en medio de las violencias del conflicto armado. En este camino, estas actoras implementaron un plan de fortalecimiento, reproducción y transmisión aún en contextos violentos. Así, las tradiciones asociadas al tejido, la música, la danza y los cantos tradicionales, la cocina tradicional, la transmisión de la lengua, el trabajo tradicional espiritual, la partería, la crianza y cuidado de los niños y niñas, así como en reafirmar la disciplina con la que se da cumplimiento a los mandatos de las autoridades espirituales, y en consolidar la justicia propia. Este tipo de resistencia se viene gestando desde la violencia misional y se ha arraigado en la memoria profunda de las mujeres para sobrevivir al continuum de violencias, dando a luz nuevas generaciones Arhuacas desde la pervivencia cultural.

En el marco de la violencia colonial, por ejemplo, a pesar de la práctica sistemática de los matrimonios forzados bajo el sistema denominado “mezcla de razas” que inició con la entrada del orfelinato a la Sierra y se consolidó después de la salida de la misión, las mujeres Arhuacas continuaron reproduciendo su cultura a través de la cocina de su propio alimento, el tejido y los trabajos tradicionales en sus nuevas familias “mezcladas”. También continuaron enseñando a sus hijos y nietos el orgullo y respeto por su cultura e identidad Arhuaca, a pesar de los castigos a los que se vieron enfrentadas a temprana edad en el marco de la misión capuchina. Igualmente, las niñas y mujeres jóvenes Arhuacas siguieron hablando la lengua propia, hablando de la cosmovisión propia y tejiendo a escondidas y durante la noche mochilas. También, protagonizaron numerosas fugas del orfelinato para visitar a sus familias, comunidades y autoridades tradicionales a pesar de las violencias físicas y psicológicas a las que se exponían²⁰⁶.

²⁰⁶ Ángela Santamaria, Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia, (2018).

En esta misma línea, Dionisia Alfaro, una de las personas que más fuertemente se opuso a la presencia misionera en la Sierra, resaltó en vida la importancia de cultivar y preservar la cultura y sus tradiciones, “[...] porque si en esta Tierra estamos, como parte de ella debemos conservarnos como somos, como vinimos a ella, mantener el propósito que nos fue dado”. Dionisia es un ejemplo de lucha incansable por su lengua y sus tradiciones. En el orfanato estaba prohibido hablar lengua *iku* y tejer mochilas, sin embargo, con Dionisia nació una forma de resistencia. Las mujeres tejían después de la media noche, en completo silencio, “lo único que se escuchaba era el ruido seseante de los husos al girar”²⁰⁷.

Resistencia jurídico-política desde el respeto de la Ley de Origen y la justicia propia

En el marco del conflicto armado, una de las principales herramientas de resistencia fue la aplicación por parte de las autoridades de la justicia Arhuaca basada en su Ley de Origen, y el estricto cumplimiento de esta por parte de las mujeres Arhuacas. La justicia Arhuaca implica dos dimensiones restaurativas²⁰⁸. La primera es la reparación de los daños materiales a través del trabajo comunitario. La segunda, que se refiere al campo espiritual, tiene por objeto equilibrar la relación entre las fuerzas negativas (asociadas al conflicto armado) y las fuerzas positivas (rituales). Estas respuestas sociales y culturales a la violencia se expresaron a través de una forma de justicia restaurativa que presupone una comunidad con intereses, formas y relaciones que vale la pena reparar²⁰⁹. En consecuencia, frente a los asesinatos selectivos de miembros de la comunidad, al robo y sacrificio de ganado y a la dominación territorial por parte de los actores legales e ilegales, las autoridades tradicionales y espirituales pudieron guiar a la comunidad a través de prácticas rituales y prácticas de derecho propio manejando los conflictos internos de la comunidad, posibilitando la convivencia entre sus miembros y contrarrestando la violencia paramilitar.

Es el contexto tanto de violencias misionales como contemporáneas en cabeza de los actores armados legales e ilegales, las mujeres Arhuacas y sus autoridades políticas y espirituales recuerdan el deseo de disciplinar sus cuerpos e identidades culturales. Según una joven lideresa Arhuaca, algunos Mamos, profesores y miembros de la familia, les enseñaron a sus hijas a no mirar a los ojos a los bunachi (no indígenas) y a alejarse de ellos, pues esta era clasificada como peligrosa. Así, de alguna

²⁰⁷ Dionisia, A., Felipe, J., & Toro, J. (2019). Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca. Editorial Universidad del Rosario.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Minow Martha, 1998 *Between Vengeance and Forgiveness*. Boston: Beacon Press.

manera, el cuerpo de las mujeres Arhuacas estuvo siempre en riesgo, debido al continuum de violencias a las que históricamente se han visto enfrentadas, ya que constituye la expresión corpórea del territorio de la Sierra y el corazón del universo.

En cuanto a la disciplina en términos del cumplimiento de horarios, las estrictas convenciones sobre el uso de la manta tradicional Arhuaca, las cuentas y collares y la *mochila* que adornaba la cabeza de las mujeres permitieron salvar vidas durante el régimen paramilitar. Al igual que los capuchinos, los paramilitares buscaron atacar el vestido tradicional y sus significados como una expresión viva de la pervivencia cultural y el poder político de un pueblo. Así, cada una de las mujeres Arhuacas que siguieron portando su manta tradicional en medio del conflicto armado, ejercía resistencia cultural desde su uso, transmitiendo a las niñas y jóvenes de las nuevas generaciones este símbolo de pervivencia.

Igualmente, la limpieza de los sitios comunitarios y los trabajos espirituales rigurosos, entre otras cosas, permitieron salvar vidas durante los regímenes de David Hernández (alias “José 39”), John Jairo Hernández Sánchez (alias “Centella”) y Rodrigo Tovar Pupo (alias “Jorge 40”) en esta región. Mediante la prescripción individual y colectiva de los ayunos (evitar determinados alimentos dulces a ciertas horas del día), así como la abstinencia sexual, los Mamos, buscaron contrarrestar estas violencias físicas a través del trabajo espiritual. Así, lo manifestaron las autoridades políticas y espirituales en los pueblos Talanquera. Uno de los comisarios, explicó como el portar la manta perfectamente blanca le salvó a muchos paisanos literalmente la vida en la zona de control paramilitar, pues les permitía diferenciarse de los Arhuacos de otras zonas. Esta disciplina ha persistido como estrategia preventiva durante el período posterior al acuerdo de paz²¹⁰.

Durante los procesos formativos con el pueblo Arhuaco, las actividades relacionadas con el trabajo comunitario comienzan a las cinco de la mañana, y finalizan a las once de la noche. El *marneykuan* diario (trabajo comunitario realizado durante el ayuno y la abstinencia sexual) es obligatorio. En una de nuestras visitas a territorio, después del baño en el río, se ordenó a los hombres que trajeran piedras del río para la construcción de un muro. Las mujeres realizamos la limpieza del algodón en la casa de los Mamos. A medida que pasaron los días,

²¹⁰ Ángela Santamaria, *Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia*, (2018)

comprendimos que esa disciplina tan estricta constituía una estrategia de resistencia y supervivencia comunitaria desplegada durante el violento régimen paramilitar²¹¹.

Otro ejemplo de esta forma de resistencia fue descrito por el Comisario de una de las comunidades de la zona de ampliación, quien durante el periodo de estancia de los paramilitares en la comunidad implementó una metodología para fortalecer la identidad cultural de la comunidad y mantener ocupados a los jóvenes durante los fines de semana para evitar el reclutamiento forzado en el punto álgido del conflicto armado. Los fines de semana eran críticos, porque los actores armados emborrachaban a los jóvenes en esos días y los convencían de unirse a las AUC.

Propuse a los jóvenes una larga lista de actividades culturales entre las que podían elegir. Entre ellos se encontraban: la medicina tradicional, las danzas y la música tradicional. Planeé un programa y fijé horarios para mantener a los jóvenes ocupados, especialmente por la noche y durante los fines de semana. Durante el primer año de nuestro proyecto, no tenía muchos recursos, y cada miembro del grupo traía algo de sus casas para contribuir a la cena. Más tarde, conseguí algunos fondos para financiar las reuniones de la organización. Un Mamo se unió a nosotros con su grupo de danza de mujeres Arhuacas, quienes, durante todo este tiempo, danzaron para armonizar el territorio. Otro [Mamo] trabajó conmigo en el tema de la normatividad ambiental. Las reuniones se llevaron a cabo en el centro agrícola de Pueblo Bello y se constituyeron en una verdadera universidad para jóvenes y niños²¹².

Muchas mujeres jóvenes aprendieron a leer y escribir durante el proceso, y algunos de los participantes lograron terminar sus estudios primarios y secundarios. El Cabildo de una de las comunidades de esta región, replicó este proceso. Algunos de sus estudiantes se han convertido en autoridades tradicionales. En síntesis, se observa en estas líneas que las actividades culturales y la revitalización de la Ley de Origen sirvieron como un escudo emocional, cultural y político, que protegió a la juventud y a toda la comunidad²¹³.

i. El tejido como archivo de memoria y resistencia propia

²¹¹ Testimonio recogido durante Diplomado zona de ampliación, 2017.

²¹² Diario de campo del Diplomado en zona de ampliación, octubre de 2017.

²¹³ Ángela Santamaria, Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia, (2018).

En palabras de Santamaría, uno de los lenguajes y conocimientos utilizados por las mujeres Arhuacas a nivel comunitario para plasmar sus dolores y resistencias frente al continuum de violencias al que se han visto expuestas, ha sido el tejido²¹⁴. El tejido es además de conocimiento tradicional, una forma de liderazgo y estrategia pedagógica para construir espacios de participación de las mujeres. Bajo este supuesto y para el propósito del informe, el tejido será analizado como archivo alternativo para su incorporación en los procesos de verdad y reparación.

En el pueblo Arhuaco existen diversas formas de tejer²¹⁵. Entre las principales se encuentra hilar, entorchar, el tejido en telar, el tejido de gorro, y el ensartar hilo²¹⁶. Todas estas variaciones del tejido Arhuaco, tienen un origen milenario, y se transmiten de generación en generación empíricamente. Estas prácticas son contenedoras de valores culturales y espirituales, las cuales al conectarse con el pensamiento femenino, reproducen la cultura. A través del tejido, las mujeres plasman el pensamiento Arhuaco que les fue dejado por la “Madre Tierra”, el cual recrean y transmiten a las generaciones de relevo²¹⁷.

El tejer para autores como Bustos y Rose es una práctica multidimensional que enuncia el tejido como conocimiento tradicional y que implica conocimientos prácticos, materiales, cognitivos, emocionales, culturales y espirituales²¹⁸. En la interpretación del trabajo con las mujeres Arhuacas, Santamaría concluye:

En primer lugar, el tejido es un conocimiento técnico: una forma de escritura. En segundo lugar, se trata de un conocimiento sobre la elaboración y el manejo de materialidades como los hilos, el uso y las agujas. Finalmente, se trata también de un ejercicio espiritual, aunado a procesos imaginativos y creativos. Se trata de un conocimiento sobre el propio cuerpo, sobre el gesto de tejer, asociado a los efectos terapéuticos de este”. Así, tejer es también un proceso de equilibrar las energías de la tejedora²¹⁹. Las figuras y diseños tejidas, corresponden a

²¹⁴ Angela Santamaría, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Artículo en prensa para su publicación).

²¹⁵ *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social* No. 23, enero-junio 2017: pp. 56 consulta 01 de mayo de 2019.

²¹⁶ Conversatorio con mujer arhuaca, Bogotá, Mayo 2019.

²¹⁷ Angela Santamaría, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Artículo en prensa para su publicación).

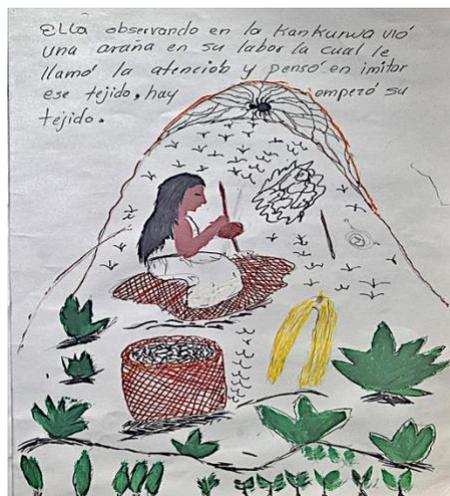
²¹⁸ Pérez-Bustos, T., & Gutiérrez, S. M. (2015). Aprendiendo a bordar. reflexiones desde el campo sobre el oficio de bordar y de investigar. *Horizontes Antropológicos*, (44), 279-308.

²¹⁹ Conversatorio con mujer arhuaca, Bogotá, Mayo 2019.

interpretaciones de la cotidianidad comunitaria, la relación con la naturaleza y la historia Arhuaca desde la perspectiva de las mujeres. A través del tejido en lo íntimo del fogón, o en las reuniones, o durante los desplazamientos por los caminos, las mujeres han escrito y reproducido la historia del pueblo Arhuaco desde un archivo alternativo²²⁰.

El significado del tejido en palabras de una mujer Arhuaca investigadora durante muchos años en el equipo de trabajo que elabora el presente informe, se lee a continuación:

Dentro de la cosmovisión Arhuaca, el tejido de mochila no es una expresión sólo de lo femenino, cuando se teje se encuentra la dualidad, esta se expresa en las agujas. Estas son la representación del hombre y el hilo de la mujer, la aguja como expresión de lo masculino, abre el camino. Cuando se pasa sobre el nudo, la aguja, es decir, el hombre, realiza un acto de limpieza para que la mujer pueda pasar. El hilo, la mujer, a su vez, sostiene la aguja. Esta es la conexión que hay entre lo femenino y lo masculino, en el tejido. En la historia Arhuaca, todos tejen, los animales como la araña, el armadillo y el pájaro. Así, plasman su pensamiento. Tejer es velar, cuidar lo que nos dejaron. A través de los tejidos se plasman muchos símbolos en las mochilas. Cada uno representa algún objeto, lugar o montaña²²¹.



²²⁰ Angela Santamaría, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Artículo en prensa para su publicación).

²²¹ Conversatorio con mujer arhuaca, Bogotá, Mayo 2019.

Figura 5: ¿Cómo se inspiran las Guatis para tejer? Grupo de tejido, Umuriwan. Tomado de Ángela Santamaría; Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta

En los encuentros interculturales diseñados por grupos de trabajo en tejido, se identificaron distintos diseños plasmados de generación en generación en las mochilas Arhuacas. Teniendo en cuenta que existen aproximadamente 16 tipos de nudos y puntadas distintos, se enuncian a continuación algunos de ellos: (Kuvawu inguna (paso del caballo), Urumu (Caracol), Kwimague (relámpago), Kunsamu a'mia (pensamiento de mujer), Kunsamu cheyrwa (pensamiento de hombre), Kutia (costilla), Acututu (cascabel), Serankwa (creador del universo), Kunachu (hoja), Chinu zutu (teta de cerdo), Kunbiru (ala de chulo) y Tutu zariwuwu (mochila de lobo). Además de la diversidad de tejidos, el mito de origen del tejido Arhuaco, el proceso de preparación y tratamiento de los materiales, y el proceso mismo de elaboración de las mochilas, contienen también una gran riqueza de elementos representativos de la mujer Arhuaca como se muestra a continuación.

El proceso de elaboración inicia con la fase (A) que es el proceso de arreglo de los materiales que componen el tejido que se centra en el tratamiento de plantas nativas como el maguey del cual se extrae la fibra para elaborar el fique para las mochilas de tipo más tradicional²²². Este procedimiento fue denominado por las mujeres Arhuacas como “la Guati escadejando el maguey”. Posteriormente, la mujer lava la lana, “Gwati weja a'chukwun nugin”, después del ejercicio de extracción de la fibra. Las tejedoras el manejo de la fibra del maguey, impone restricciones espirituales, como la prohibición de entrar a la casa después de que el cuerpo ha desarrollado este ejercicio.

²²² Angela Santamaría, 2020, Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta (Artículo inédito)

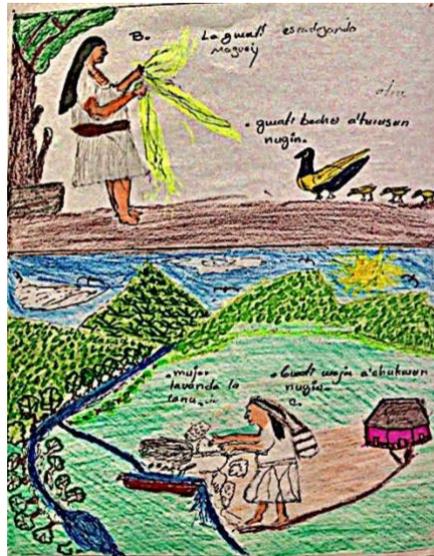


Figura 7: Cartografías sociales sobre el proceso del tejido tradicional de mochilas Arhuacas. Tomado de Ángela Santamaría: Educación espiritual femenina “desde lo propio” y educación política para mujeres Arhuacas en la Sierra Nevada de Santa Marta.

La preparación de los materiales para el tejido, implica relacionales a través del tacto y el cuerpo de las tejedoras (humanos), la « madre» y « otros no humanos » como el agua y el maguey. Así, las tejedoras se erigen como « constructoras de mundo », al plasmar en el tejido, su pensamiento, el cual representa el pensamiento de la madre tierra, materializado en diseño. Por ello, siempre que una mujer termina una mochila, debe lavarla, porque en ella ha dejado su anugwey (alma). La mujer lleva la fibra de maguey para lavarla al río o la fuente de agua más cercana. Luego, la seca al sol. Posteriormente, se da el proceso de teñido. Algunas de las fibras son teñidas utilizando hojas, cáscaras y raíces de algunas plantas. El tejido como otros conocimientos tradicionales, tiene una madre espiritual: Ati Nawowa, de quien nace el origen y mito del tejido:

Ati Nawowa era una mujer muy bella corpulenta, quien por su belleza era muy vistosa para los hombres; al igual que a ella le gustaban demasiado a los hombres que la pudieran ver. Por esta razón el hermanito llamado Dugunawin quien era mamu, para la corrección de su hermana, la dejó presa en una Kankurwa para la reflexión durante nueve años. Al estar allí encerrada, el hermanito le entregó Kurkuna-unku-bechu para que ocupe su pensamiento en inventar²²³.

²²³ Grupo sobre tejido, Umuriwan, dirigido por la profesora María del Carmén de Jerwa.

El mito de origen del tejido, está atravesado por el concepto del tejido como forma de equilibrar las energías negativas y positivas de Nawowa, y sus posibles desórdenes sexuales y violencias contra ella en cabeza de hombres y eventos históricos. Así, la diosa, es encerrada durante nueve años por orientación del Mamo, y se le es entregado el tejido, como conocimiento, para que consigne su pensamiento, sane y armonice sus energías, para alejarla de “lo caliente-en términos espirituales y físicos”. Surge de esta narrativa, una aproximación hecha por Santamaría, quien comprende que a pesar de que las mujeres durante sus exposiciones no establecieron una relación directa entre el mito y las violencias del conflicto armado, en las presentaciones de las autoridades, esta asociación si emergió.

El tejido como es forma de contar historias, también aquellas de resistencia. A través de la metodología del tejido, este grupo de investigadoras han querido desentrañar algunos elementos de los procesos de resistencia y resiliencia de las mujeres indígenas de esta región. Es decir, utilizar el tejido para develar otras formas de comunicar el dolor, la resistencia y la resiliencia de las mujeres Arhuacas, desde la escritura del tejido. Para la autora Santamaría, fue interesante constatar, que el tejido en este escenario adoptó la forma de una didáctica para iniciar a las mujeres en reflexiones alejadas para ellas como la justicia transicional, los derechos de las mujeres y temas de coyuntura nacional e internacional, y fomentar procesos de memoria colectiva desde sus lenguajes y voces.

Así, mientras que otros grupos de trabajo como el de justicia o conflicto narraron las distintas violencias cometidas contra el pueblo Arhuaco en regiones como Umuriwan, Jimaín, Nabusímake o Jerwa en cabeza de las FARC, el ELN, Jorge “40” y “39”, y también del ejército nacional, las mujeres seguían tejiendo silenciosamente consagrando esta memoria colectiva dolorosa, pero también los actos cotidianos de resistencia.

En las Asambleas de los Diplomados, las investigadoras observaron y comprobaron desde las palabras de los cabildos locales y sus comisarios, como estos conocimientos de las mujeres contribuyeron a la resistencia y la revitalización cultural. En palabras de uno de los Cabildos locales:

Durante esta época, en el que nos levantábamos y encontrábamos los muertos y sus órganos en la vía principal, en la que nos mataron Mamos, y autoridades, las mujeres siguieron

cantando, danzando, tejiendo, pariendo y cocinando nuestra comida tradicional. Fue desde ahí como resistimos cómo pueblo²²⁴.

Es en este mismo escenario es donde se enmarca la educación espiritual femenina como forma de reparación propia. Así, con el ánimo de comprender la espiritualidad en cabeza de las mujeres Arhuacas como forma de resistencia, es necesario anunciar que la ideología fundamental del pueblo Arhuaco es la armonía. Así, en un contexto de violencias emergidas en territorio, los Arhuaco debían intencionar sus pagos hacia calmar el desequilibrio causado por actores externos.

Este planteamiento se entiende en las palabras de una mujer Arhuaca durante las sesiones de reflexión del equipo de investigación, cuando expresó que la región estaba habitada espiritualmente por serpientes mientras “39” estaba operando en la región. En sus palabras, “las serpientes tenían hambre y necesitan ser alimentadas. Por ello, teníamos que ayunar y hacer pagos”²²⁵. Según las autoridades espirituales de la zona de ampliación, la proliferación de energía negativa impulsa a los miembros de la comunidad y a los bunachis (blancos) a romper tanto la Ley de Origen como la ley ordinaria. En este escenario, las disciplinas eran más estrictas para los pagos (el pago a través de trabajo espiritual en un sitio sagrado, por el consumo y uso de los recursos naturales durante la vida cotidiana), y ahora estaban direccionadas a apaciguar la presencia negativa en su territorio. En palabras de un joven Arhuaco, el pueblo debía asumir la energía para defenderse y no para su fortalecimiento²²⁶.

Es importante comprender que la efectividad de la dimensión restaurativa de la justicia Arhuaca depende del pago que realice cada individuo Arhuaco a su guía espiritual (un padre/fuerza masculina representada por montañas o una madre/fuerza femenina representada por los ríos y los lagos) en el mundo inmaterial. Jimaín es una de las regiones que funciona como fuente de materiales físicos y sitios sagrados utilizados por los Mamos de la Sierra en cumplimiento de la Ley de Origen.

Para defendernos de las acciones de los violentos, una de nuestras armas ha sido lo cultural, los pagos y equilibrar esas energías negativas, calientes. Así, mujeres y hombres, las parejas en las zonas de mayor conflicto debíamos hacer ayuno sexual y marnekwa²²⁷.

²²⁴ Cabildo Local, zona de ampliación, 2015.

²²⁵ Santamaría, Diario de campo, Jimaín, Agosto de 2016.

²²⁶ Conversación con joven arhuaco, Bogotá, 2020.

²²⁷ Mujer arhuaca en Diplomado Jimaín, 2018.

La falta de pago entonces genera desequilibrio entre el campo material y espiritual que se traduce en sufrimiento tanto tangible como incorpóreo (enfermedad, accidentes, desastres naturales y crimen). Por tanto, ante la imposibilidad de acceder a sitios sagrados para hacer el mismo, formas alternativas fueron gestadas por las mujeres como forma de resistencia espiritual, entre estas, el tejido.

Como muchos mayores compartieron a lo largo de las sesiones de los Diplomados, el grupo de las tres mochilas Arhuacas portadas por autoridades espirituales y tradicionales, son tejidas por su esposa, y/o las mujeres de su familia. Es ese tejido laborioso, el cual permite al Mamo guardar en la más pequeña el poporo, en la segunda el ayuu y en la tercera sus objetos personales. También, las mujeres tejen mochilas pequeñísimas donde se guardan reliquias, protecciones y marunsamas. También a través del tejido, las mujeres transmiten y reproducen dicho conocimiento. Sin embargo, este complejo proceso de conocimiento tradicional se da en “condiciones de vulnerabilidad”. El tejido de la mochila Arhuaca es una labor feminizada, atravesada por asuntos de clase y género. Los procesos antes descritos implican largas horas de trabajo, en medio de otros procesos de conocimiento como la cocina tradicional, el cuidado de las semillas y la partería.

ii. La cocina tradicional Arhuaca

Otra forma de resistencia ha sido la pervivencia de los conocimientos asociados a la cocina tradicional, las plantas tradicionales y el cuidado de las semillas. El papel de guardianas y guardianes de la Sierra está estrechamente ligado con el cuidado y cultivo de las semillas, las cuales tienen un rol espiritual en la cotidianidad de los Iku. Las semillas son el elemento complementario por medio del cual se puede restablecer la estabilidad ambiental, espiritual y cultural del territorio, pues en el cultivo de ellas está la propagación de la flora y fauna de la Sierra.

En Umuriwan se elaboró un atlas de semillas y plantas propias de la Sierra, en compañía de los sabedores y sabedoras de la comunidad. En el atlas se plasmó única y exclusivamente al maíz. Este grano, en lengua llamado bunwu, posee seis variedades encontradas en la Sierra, de las cuales dos tienen una connotación más sagrada que las cuatro restantes. Estas dos especies reciben los nombres fwachkeywa y kuwa, y al igual que con el tejido (la aguja y el hilo) uno de ellos representa la esencia femenina y el otro la esencia masculina. Se considera, dentro de la cosmogonía Arhuaca, que estas dos especies de maíz fueron las primeras planas que existieron en el mundo y que de la unión de estas

nacieron las demás semillas que luego dieron origen a la flora mundial. Por esto la Ley de Origen dicta que a las ya mencionadas especies de maíz se les debe brindar especial cuidado y protección para guardar un equilibrio en las plantas, los animales, los ecosistemas hasta llegar al nivel universal. En palabras de un profesor de la comunidad “la Madre Tierra encargó a fwachkeywa resguardar las plantas de las tierras fría y templadas, y, a kuwa le encomendó las plantas de tierra caliente”²²⁸. Por lo anterior, los Mamos están en la obligación de sembrar y guardar ejemplares y semillas de estos tipos en la kamkurwa principal .

Estas semillas son las encargadas de los demás tipos de maíz que se encuentran en los cuatro pisos térmicos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Las semillas son las madres del maíz y se mantienen en la Kamkurwa principal en donde los Semuku les dan el cuidado correspondiente, debido a su importancia. Allí, una de las principales tareas del Mamo es bautizar al maíz (...) Todos los tipos de maíz son de la misma familia, pero con una distinta función. Un ejemplo de esto es el Gwirwa, que cumple la tarea de estar presente en Guinseymuke o en el matrimonio. El maíz Fwachkeywa también cumple con una función otorgada. Esta es la de velar por la madre Seynekun, por lo que los Mamos bautizan al maíz y así contribuyen a cuidar a la madre. Por esto es que se deben conservar estas semillas²²⁹.

Las otras cuatro variedades, chunwu, gwirwa, bunwu (el maíz consumido en el resto del país) y seygunawu, son tenidas en cuenta como las hijas mayores de las demás plantas. Como se explica en la anterior cita, estas otras variedades tienen funciones similares a las de fwachkeywa y kuwa, pero no poseen el mismo estatus sagrado. Ellas también están encargadas de regir en los distintos pisos térmicos de la Sierra.



²²⁸ Rosas, F. (2017). Memorias y Bitácora de Diplomado 2017 recogida por participante del equipo investigador.

²²⁹ Entrevista a mujer indígena arhuaca, Umuriwan, 2017.

Figura 8: Atlas de semillas tradicionales de maíz en vías de exterminio debido a la implementación de proyectos extractivos de índole diversa.

Las semillas tienen un rol importante en la cotidianidad de las y los Arhuacos. En el caso de los seis tipos de maíz, estos son utilizados en la mayoría de ceremonias socio-espirituales, en especial, en las ceremonias de matrimonio y bautismos, pero también para ciertos pagos y saneamientos del territorio. Así las cosas, para toda siembra, al igual que para muchas actividades de la comunidad, la música y el baile son de suma importancia por ser la forma por la cual se logra una conexión con las deidades y de lograr la armonización con todos los factores que se ven implicados de esta acción. Antes y después de la danza y la siembra, el Mamo da a cada uno de los participantes un puñado de algodón para con este “hilen” una especie de hilos pequeños en los cuales se reflejan las energías positivas y negativas de los presentes. Acto seguido, el mamo da la bendición y la siembra se hace efectiva²³⁰. Del mismo modo, para el control del cultivo y posteriormente para la cosecha y recolección de los frutos se realizan ceremonias como la ya explicada.

Hay que tener cuidado al momento de la siembra del maíz porque entre las semillas se puede dar una mezcla. Por ejemplo, si se siembra el Gwirwa y el Bunwu en un espacio reducido estos se cruzarán. Por esto, cada uno se siembra en espacios diferentes para que no haya mezcla.

Las diferentes clases de maíz que se plasmaron permiten observar que sus colores y tamaños varían (tanto de grano, como de hoja o a la mazorca en sí). Esto se debe a que en algunas de ellas se refleja la energía femenina y en otras la energía masculina. Del mismo modo sucede con los demás tipos de plantas, algunas de ellas son más beneficiosas para las mujeres, otras lo son más para los hombres. También se da el caso de que algunas plantas y frutos son nocivos para las personas y para los animales no, o viceversa. Un ejemplo de esto es la yuca roja, si una persona la come será venenosa para su cuerpo, pero si un cerdo la consume obtendrá bastantes nutrientes de la misma²³¹. Empero hay tipos de plantas, cuya energía es completamente positiva, por tanto es beneficiosa para todo ser vivo, sin embargo las hay también de energía negativa, dañinas para todo ser vivo, porque reflejan las malas energías del todo el cosmos. Por esta misma razón, en los grupos de semillas y de cocina

²³⁰ Robles, L. (2017). Danza para armonizar la siembra.

²³¹ Rosas, F. (2017). Memorias y Bitácora de Diplomado 2017 recogida por participante del equipo investigador.

ancestral, existe una gran preocupación por la propagación de los saberes ancestrales debido a que cada vez más hay una pérdida de interés en las y los jóvenes por estos temas.

Mencionado a grandes rasgos la concepción de las semillas en el pueblo Arhuaco, es posible anotar que la cocina y alimentación Iku, cobran importancia para la soberanía alimentaria y subsistencia del pueblo Arhuaco, tanto a nivel físico como a nivel cultural. Por tanto, a medida que se van adoptando nuevas formas de cocinar y se utilizan ingredientes que no tienen ninguna relación con tal cultura (a la vez que se consumen alimentos transgénicos), la identidad se va perdiendo. Para los Mamos, los Mayores, las y los sabedores, al igual que en la siembra, debe existir una conciencia y responsabilidad al momento de cocinar²³², ya que además del tipo de energías que se encuentran en las plantas, también es vital saber qué nutrientes y cantidad de los mismos tienen los alimentos. Es decir, si al momento de cocinar yo tengo cierto alimento que no tiene una carga de nutrientes completa, debo complementarlo con otro que sí lo tenga. A su vez, las mujeres que estaban en la cocina, remarcaron la importancia de cocinar los alimentos por medio de la leña, así como asar la carne por este método, debido a que los alimentos absorben las propiedades energéticas y minerales de los árboles hechos de leña. En esto último, también es importante tener un conocimiento previo en las propiedades de los árboles y arbustos, pues en palabras de las mujeres “no es lo mismo cocinar con un pino, a cocinar con un yarumo”²³³.



Figura 9: Talleres sobre cocina tradicional y tejido en Umuriwan y Simonorwa.

²³² Rosas, F. (2017). Memorias y Bitácora de Diplomado 2017 recogida por participante del equipo investigador.

²³³ *Ibid.*

En este escenario de resistencias, la cocina Arhuaca tradicional debe seguir siendo fortalecida en los espacios e iniciativas propias como un ejercicio de preservación de la memoria, como arte y escritura de la misma. Se comprueba una vez más que ha sido gracias a la meticulosidad en la práctica de los conocimientos ancestrales, que las y los Iku, han conseguido sobrevivir a las violencias múltiples de la historia.

Procesos de mujeres: liderazgos y proyectos educativos espirituales y políticos

Las mujeres también se han reunido, se han fijado objetivos y metas como parte de un proceso creativo de resistencia. En los últimos años, se han propuesto conocer la identidad Arhuaca y reconocer las subjetividades femeninas a través de la creación y consolidación de subcentros de conocimiento propio femenino para la transmisión del conocimiento de las mujeres, para sus aprendices y las presentes y futuras generaciones, y para el saneamiento de las violencias contra las mujeres. Claro ejemplo de lo anterior, son las escuelas de *Sakus* (Mamas) Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta que buscan fortalecer el rol y las capacidades de las mujeres indígenas en el cuidado, saneamiento y manejo del territorio desde un conocimiento espiritual, el cuidado de la salud sexual y reproductiva, y de la salud física y espiritual de las comunidades, el acceso a la justicia en temas de violencias contra las mujeres indígenas y la educación femenina para el liderazgo político, económico y espiritual.

El proceso de mujeres es una representación de una “comisión” que esclarece las raíces profundas de las identidades y violencias de la mujer Arhuaca, y está representada por las mujeres de base, la “Madre Tierra”, los Mamos y las autoridades del pueblo Arhuaco. Sus dinámicas están guiadas por una forma de litigio estratégico y siembra de memorias donde las mujeres se aproximan a su verdad concertando con los guías, consultando y conciliando con los mayores sobre su identidad, la Ley de Origen, sus derechos y el camino en su proceso de revitalización. El deseo profundo de resignificar su ser mujer indígena está en su autoreconocimiento para ser también protagonistas reconocidas de la historia Arhuaca y colombiana.

En este recorrido de autoreconocimiento, la historia de vida de Dionisia Alfaro ha sido un ejemplo vivo de liderazgo. Dionisia, fue criada en la Misión Capuchina, pasó algún tiempo en la Zona Bananera, donde recibió entrenamiento político. Años después, ella se había vuelto una de las mujeres líderes de la *Liga Indígena de Simonorwa* y la protagonista de los reclamos sobre la montaña Inarwa. Una de sus hijas quiere que la memoria de su madre perdure. Dionisia fue tanto madre de familia,

como una gran líder comunitaria. Durante los talleres de historia oral realizados en el territorio arhuaco, ella fue una de las mujeres líderes recordadas tanto por hombres como por mujeres²³⁴. En la zona de ampliación (Businchama), una escuela fue llamada como ella en su honor. Formó lideresas importantes. Sus espacios de agencia y empoderamiento fueron el reclamo de Derechos Humanos de los pueblos indígenas, la denuncia de las violencias misionales, el acceso a la educación propia y las violencias contra las niñas y mujeres indígenas en contexto misional²³⁵. Su pueblo la recuerda como defensora de la autonomía del pueblo Arhuaco. Su historia ha dejado un mensaje para las mujeres arhuacas: “si se puede rescatar y fortalecer al pueblo, a pesar de lo que hayamos vivido. El poder espiritual que ella tenía hizo que volviera e hiciera lo que hoy en día conocemos”²³⁶.



Figura 10: Fuente propia: Cartografía corporal de Dionisia Alfaro diseñado por mujeres Arhuacas 2019.

²³⁴ Diplomado Escuela Intercultural Diplomacia Indígena, Gunarwun, 2019.

²³⁵ Ángela Santamaria, Susurros Arhuacos para el proceso de búsqueda de la verdad en el nivel local: Violencia y Resistencia de las mujeres Indígenas en Colombia, (2018)

²³⁶ Diplomado Escuela Intercultural Diplomacia Indígena, Gunarwun, 2019.

Algunos procesos de resiliencia han servido de inspiración para fortalecer los procesos organizativos que hoy emergen en el pueblo Arhuaco. Otro de los ejemplos contemporáneos son las historias de las viudas de la Mesa Directiva Arhuaca. Debido a algunas interpretaciones tradicionalistas de la Ley de Origen, sus voces no han sido suficientemente reconocidas, y consultadas por las instituciones encargadas de la reconstrucción de la memoria histórica, encargadas del caso. Hace algunos años, uno de sus hijos, tomó la palabra en una de las Asambleas Generales Arhuacas y recordó a los presentes que los *marunsamas* de los líderes asesinados sobrevivían gracias a estas mujeres. En este contexto, y debido a la preocupación sobre el abandono en el cual este grupo de viudas fueron dejadas después de la pérdida de sus esposos, se decidió consolidar la primera Asamblea de Mujeres Arhuacas, guiada por las principales kankurwas.

A través del ícono de “las viudas” el caso ha generado una reflexión sobre el rol de las mujeres en el Gobierno Arhuaco y las políticas de memoria histórica. Pues bien, al ver que veintinueve años después de la muerte de sus esposos, no se ha llevado a cabo ningún ejercicio interno o externo de reparación, el proceso de búsqueda de la verdad se ha convertido en un requerimiento individual y comunitario que toma como bandera las voces de las mujeres. En esta misma línea, el informe busca a continuación enriquecer esta y otras formas de resistencia no violenta de las mujeres Arhuacas como un ejercicio de reparación propia.

Estas Asambleas de Mujeres han sido organizadas para la consolidación del territorio, el fortalecimiento de la cultura y el cuidado de las semillas humanas y de los alimentos y recursos naturales sagrados existentes en este territorio. Han incluido entre sus objetivos, alcanzar un proceso de auto-reconocimiento de las mujeres como protectoras de la “Madre Tierra” y portadoras de su energía. Esta forma de auto-reconocimiento busca promover la revitalización de la identidad de las mujeres Arhuacas relacionada a sus prácticas diarias y cosmovisión.

Por consiguiente, es posible pensar las mujeres Arhuacas no sólo como sujetos de ley, sino también como agentes que resisten múltiples formas de violencia desde sus propias cosmovisiones, prácticas culturales y posibilidades²³⁷. Este proceso de resistencia espiritual femenina ha contado en gran parte

²³⁷ Chrisje Brants & Katrien Klep, ‘Transitional Justice: History-Telling, Collective Memory and the Victim-Witness’, *International Journal of Conflict and Violence*, 7: 1 (2013), pp. 42-47; Paul Gready & Simon Robins, ‘From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice’, *International Journal of Transitional Justice*, 8: 3 (2014), pp. 343; Pilar Riaño & María V. Uribe, ‘Constructing Memory amidst War: The Historical Memory Group of Colombia’, *International Journal of Transitional Justice*, 10:1 (2016), p 15; Huma Saeed,

con el apoyo de los Mamos. Su apoyo ha sido fundamental porque de otra manera, las contribuciones de las mujeres permanecerían en silencio en la arena política. Así, la Ley de Origen se vuelve también un argumento para el fortalecimiento de las mujeres y la revitalización del kunsamo²³⁸.

Algunos Mamos, como el del Kankurwa Seinkuinkuita, están comenzando a enfatizar en la responsabilidad de las mujeres conforme a la Ley Zaku (ley de la madre), el cuerpo de las mujeres, como una representación del “principio femenino de todo lo que existe en el universo”, impone obligaciones y limitaciones, pero también expresa posibilidades. El vínculo político y espiritual del cuerpo femenino con los intérpretes de la Ley de Origen se vuelve tanto un lugar de dominación como resistencia.

Es así, como frente a interpretaciones tradicionalistas de la Ley de Origen por parte de algunas instituciones y líderes, en las cuales los cuerpos deben cumplir mandatos específicos, y son excluidas como protagonistas de la memoria histórica, el proceso de mujeres Arhuacas se ha venido consolidando. Así, estas dinámicas de dominación son subvertidas, a través de procesos de resistencia espiritual sin precedentes como el de las Asambleas de mujeres Arhuacas, y la coordinación de mujer de la CIT. Más de quinientas mujeres de todas las regiones de la Sierra se han reunido desde hace unos cuatro años, en varias regiones de la Sierra. Durante las Asambleas de Mujeres Arhuacas, las mujeres ayunan, hacen trabajos tradicionales, discuten y reflexionan sobre la historia Arhuaca, el rol de las mujeres Arhuacas en el gobierno, en el cuidado y defensa del territorio, al igual que trabajan temas asociados a la niñez, la juventud y los adultos mayores. Por lo tanto, ellas se han vuelto un cuerpo colectivo que recoge el nuevo rol de las mujeres Arhuacas en el autogobierno, el cual revitaliza nuevos espacios de reflexión y de relacionamiento con las instituciones del Sistema Integral.

En este sentido, las mujeres Arhuacas están en un proceso interno de recuperar su voz y participación dentro de su propio gobierno. Esto aparece claramente en el Acuerdo de la primera Asamblea de Mujeres realizada en Nabusímake. El proceso de consolidación del poder espiritual y el rescate de la fuerza femenina a través de la palabra pone los cuerpos silenciados de estas mujeres en posiciones de reflexión y exploración.

‘Victims and Victimhood: Individuals of Inaction or Active Agents of Change. Reflections on Fieldwork in Afghanistan’, *International Journal of Transitional Justice*, 10: 1 (2016), pp. 177-78

²³⁸ Principios de la vida Arhuaca.

Una de las mujeres Arhuacas, B.J comenzó participando en talleres de entrenamiento y fue ahí donde se dio cuenta del significado de los procesos, en tanto comenzó a reflejarse en su propia autoestima y valor como mujer:

[...] No queremos que nuestro pueblo desaparezca, hemos tenido que enfrentar muchas cosas difíciles como comunidad. El problema es que uno piensa que uno vale menos que los hombres, que uno no puede hacer lo que ellos hacen. Pero gracias a las reuniones, me he dado cuenta que una puede contribuir mucho y puede participar en procesos de la comunidad. Nosotros también trabajamos en nuestras mochilas²³⁹ para ayudar económicamente en casa y organizarnos nosotras mismas²⁴⁰.

Las lideresas continuaron trabajando desde el centro de salud, sus familias y casas; en asuntos referentes a la salud de los niños y la malnutrición. B.J también nos contó que uno de los lugares privilegiados de encuentro es el espacio para tejer mochilas. A través del tejido, el proceso continuó y hoy cuenta con la participación de mujeres de toda la región de Jerwa.

Actualmente, las mujeres Arhuacas también están interesadas en participar en la administración de justicia indígena. Algunas asisten a las Asambleas comunitarias cuando se tratan casos de violencia contra las mujeres. La posición de las mujeres Arhuacas muestra una necesidad de abordar la violencia contra las mujeres indígenas desde una perspectiva propia, pero que se articule con la JEI y la JEP. Así, el control de esas violencias no se debe entender como actos individuales, sino como problemas colectivos y es por eso que, la participación de las mujeres Arhuacas en la administración de justicia se torna fundamental, en un contexto de post-acuerdo.

En palabras de Santamaría, las luchas de las mujeres se han centrado sin embargo en temas como la participación política, la educación, la salud y el cuerpo, para marcar un desafío a la dominación masculina a través de la creación de redes de mujeres indígenas. En el caso colombiano, uno de los espacios que ha posibilitado transformaciones profundas para la institucionalidad de la justicia transicional, es la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI). Esta sub-comisión de la Mesa Permanente de Concertación Nacional, ha sido el fruto de un largo proceso de lucha de las mujeres indígenas al interior del movimiento indígena, y obedece a la maduración de las coordinaciones de

²³⁹ Mochilas tradicionales tejidas.

²⁴⁰ Entrevista a B.J, Jewra, enero, 2016.

mujeres, familia y generación de las cinco organizaciones nacionales indígenas. Esta Comisión ha encontrado un asidero institucional en el contexto del post-acuerdo con las FARC.

La incidencia política de las jóvenes arhuacas también se enmarca en el ámbito de formación política y activación de escenarios de participación. Así, por ejemplo, resalta la participación de las mujeres en la Minga Indígena Nacional, una movilización convocada por el movimiento indígena colombiano en octubre de 2017 que buscaba hacer un llamado ante “la defensa de la vida, el territorio, la paz y el cumplimiento de los acuerdos”, donde los jóvenes se organizaron para discutir y debatir la amenaza latente que supone para las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta la explotación minera en sus territorios.

La participación de las jóvenes arhuacas en los espacios de movilización y participación política es fundamental, pues funciona como un revitalizador de la cultura en las nuevas generaciones que se apropian de las luchas cotidianas y colectivas de su pueblo. En estos escenarios, los frutos de la resistencia de los ancestros se hacen visibles en la lealtad de los y las jóvenes al territorio sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta y a otros espacios arhuacos como la *kankurwa*—casa sagrada donde los mamos realizan ciertas prácticas culturales y el epicentro de la toma de decisiones por las autoridades—.

Desde allí, es notable la emergencia de nuevos liderazgos que, aunque no asumen roles protagónicos, han estado muy presentes a la hora de apoyar y acompañar a las autoridades tradicionales en el proceso de resistencia por la defensa del territorio. No en vano, dichos liderazgos emergentes se han alimentado de una narrativa que promueve el fortalecimiento de las prácticas culturales como una forma de resistencia por la defensa del territorio.

La motivación de las mujeres para participar en los movimientos comunitarios del pueblo Arhuaco, en palabras de P.I, joven arhuaca de 18 años, se resume en la responsabilidad adquirida como mujer indígena una vez es parte del territorio.

Creemos que a la Sierra Nevada la debemos protegerla porque es el corazón. Si nosotros no cuidamos de ella creemos que no le estamos dejando nada a las nuevas generaciones. Nosotros como jóvenes somos futuros gobernantes de este país, de esta Sierra Nevada, de

nuestra comunidad. Creo que los jóvenes hacemos parte de una historia que se hace por primera vez y en contra de la minería²⁴¹.

Ahora bien, las mujeres que participaron, mencionaron un componente fundamental del accionar arhuaco en la Minga: la resistencia pacífica arhuaca y el principio de la no violencia que está presente en su tradición. Dicho principio, plantea el hecho de que cuando se lastima se acaba la armonía. En palabras de L.V, mujer arhuaca:

Como los arhuacos siempre nos basamos en lo pacífico, así fue la marcha. Como los arhuacos nunca nos rendimos, siempre buscamos respuestas y tenemos que seguir buscando las respuestas que nos ayuden a conservar nuestra madre²⁴².

Las mujeres destacan algunas acciones adelantadas por el pueblo arhuaco en medio de la Minga. Tal es el caso de la caminata en silencio que realizaron desde la Casa Indígena hasta la plaza central de Valledupar y el momento en el que la comunidad arhuaca presente en la movilización decide construir una cadena humana para abrazar a la Gobernación del Cesar. Además, es preciso mencionar que durante todos los días que duró concentrada la comunidad arhuaca en Valledupar (25 en total), fueron las mujeres arhuacas las encargadas de cocinar y cuidar a los niños que estaban acompañando la movilización.

Una vez enunciadas sus formas de existencia antes, durante y posterior a los Acuerdos de Paz, el reto está ahora en integrarlas como agentes de construcción de paz a las distintas agendas del Estado en un marco de reparación. Como bien el esclarecimiento de la verdad, la construcción de memoria y las reparaciones propias como se ha entregado en el informe, hace parte de un marco de reparación institucional, proponemos una serie de recomendaciones como se muestra a continuación.

Resistencias ante el extractivismo y afectaciones al territorio: la “Madre Tierra como víctima”

Ante el extractivismo y las afectaciones al territorio, el pueblo y las mujeres Arhuacas han generado estrategias de autoprotección, recuperación del territorio ancestral y la lucha por la permanencia en el territorio. La forma más contundente de resistencia, ha sido la generación de procesos organizativos

²⁴¹ Testimonio J.I, Sierra Nevada de Santa Marta.

²⁴² Testimonio L.V, Gunarun, febrero de 2018.

de mujeres, con el fin de revitalizar las identidades de las mujeres Arhuacas, pues de esta forma se fortalece también su capacidad de interconexión con la “Madre Tierra” en cumplimiento de su deber como guardiana.

La revitalización de las identidades y conocimientos propios de las mujeres Arhuacas es entendida en este contexto como una forma de resistencia, pues al conservar el conocimiento sobre los materiales sagrados, los sitios energéticos y las formas de pago, la sabedora, la maestra de escuela y todas las madres, podrán transmitir a las nuevas generaciones el valor y los componentes culturales de sus propias formas de consultar y sanear la tierra²⁴³. En este sentido, los jóvenes Arhuacos consideran que al revitalizar el conocimiento con nuevas generaciones se evita que la Sierra sea un conjunto de unidades paisajísticas aisladas que no cumpla con la función integral del territorio.

El cuidado y defensa de los sitios sagrados es entonces el pilar de la resistencia territorial. Si bien la protección recae sobre todo el territorio ancestral, existen algunos sitios de gran significado para las mujeres Arhuacas que han merecido mayor atención en temas de protección física y espiritual. Estos sitios, generalmente representados por ríos y lagunas, simbolizan el ciclo vital de la mujer Arhuaca.

“El primer espacio sagrado es conocido como *Aty Serecha*, una cascada profunda ubicada en Nabusímake. A este lugar acuden las mujeres infértiles a hacer un trabajo espiritual: el Mamo compra al bebé a nivel espiritual para que la mujer vuelva a ser fértil, luego la mujer se baña en el arroyo y pide por su hijo. El segundo sitio sagrado es una laguna ubicada en el suroriente de la Sierra llamada *Aty Nawowa*. Es la madre del tejido y la madre de los deseos sexuales, por tanto, en este lugar se hace pago para equilibrar los deseos sexuales de las mujeres para que estas puedan sanear el territorio. Por otra parte, con el fin de corregir a las personas que obran mal, el sitio sagrado para hacer pago se representa en un túnel llamado *Ñankwa*. Allí van las madres y las mujeres para pedir por sus hijos, se hace saneamiento al *Ñankwa* pidiéndole perdón y ofreciéndole materiales sagrados. También existe una roca que es la madre de los no indígenas (*Pauseñora*). El pago en esta roca permite que haya paz entre toda la humanidad para que así las mujeres Arhuacas puedan hacer su saneamiento y prevenir todo desorden del hombre con la naturaleza y entre la misma comunidad”²⁴⁴.

²⁴³ Universidad del Rosario, Laura Restrepo, (2020) “Mujeres Arhuacas y territorios que reclaman justicia”. (artículo inédito).

²⁴⁴ *Ibidem*

A partir de la enunciación de estos sitios sagrados, es posible exponer como resistencia el cuidado permanente del territorio por parte de las mujeres Arhuacas. Esta conexión “mujer-territorio” permite que las mujeres Arhuacas activen y produzcan el conocimiento propio a través de la ejecución de trabajos espirituales o pagamentos a la “Madre Tierra”. Además, en los recorridos espirituales se manifiesta la fuerza espiritual de las mujeres: siempre están presente, van adelante, proveen los materiales sagrados y sostienen la energía del Mamo por tener más conexión con la tierra²⁴⁵. De ahí la importancia de mantener fortalecidas a las mujeres Arhuacas que sostienen a sus hijos, el territorio, los trabajos asignados por los Mamos y en general, la cultura del pueblo Arhuaco.

El saneamiento o pago es la forma en que las mujeres Arhuacas han referido su misión de agradecer y ofrendar a la tierra por su abundancia y protección a los seres que la habitan. Sin embargo, el saneamiento también ha estado acompañado de una forma de ofrecer sanación por las diversas afectaciones al territorio producto de violencias sistemáticas en su contra. Cuando se hace un saneamiento es porque se identifica que hay espíritus en un territorio, se les hace una ofrenda y se comunica el por qué lo hacen: en agradecimiento por la existencia, por las lluvias o para pedirle perdón.

Es importante mencionar que el pueblo Arhuaco sigue un principio de diálogo de paz. Por eso, el saneamiento aparece como un proceso previo de consulta liderado por los Mamos y las Mamas, que indica cuándo puede nuevamente iniciarse el diálogo con el Estado. Si se hace esa labor a nivel cultural, la “Madre” Tierra siempre va a estar a favor cuando las autoridades políticas hablen²⁴⁶. En esta misma línea, es preciso enunciar que el pueblo Arhuaco tiene su propio sistema de litigio y reparación diseñado desde las orientaciones de la “Madre Tierra”. La reparación es inicialmente espiritual y se lleva a cabo mediante procesos de litigios y armonización encabezados por las autoridades y las mujeres. El proceso de consulta involucra los sujetos y sitios sagrados ordenados por las autoridades espirituales y por el permiso del padre y Madre espiritual de las formas de reparar los daños a la naturaleza, llamado Nuanase²⁴⁷.

²⁴⁵ Ana Torres, Entrevista en Bogotá, 2019. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

²⁴⁶ Laura Restrepo, (2020) “Mujeres Arhuacas y territorios que reclaman justicia”, Universidad del Rosario. (artículo inédito).

²⁴⁷ Confederación Indígena Tayrona (Pueblo Arhuaco); Organización; Gonawindúa Tayrona (Pueblo Kogui); Organización Wiwa Yugumaiun Bunkuanarrua Tayrona (Pueblo Wiwa); Organización Indígena Kankuama: Documento Madre de la Línea Negra, Jaba Séshizha de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta; 2018.

En síntesis, el saneamiento al territorio emerge como una alternativa de reparación propia con propósitos múltiples. En primer lugar, un propósito cultural de mantener vivo el conocimiento tradicional que hace posible los pagos. En segundo lugar, la supervivencia y salida del riesgo declarado de extinción física²⁴⁸ si se entiende que el saneamiento al territorio posibilita la autonomía alimentaria y la disposición adecuada de recursos naturales para su buen vivir. Es también un propósito político que pretende acabar con violencias de larga duración en la Sierra Nevada de Santa Marta y reclamar la compensación por los daños ocasionados²⁴⁹.

CONCLUSIONES

A modo de síntesis, se enuncian los hallazgos del contexto de violencia, así como los hallazgos que resaltan las formas de resistencia no violenta y agencias de las mujeres Arhuacas. Al respecto de los patrones de violencia, el principal hallazgo sostiene que existe una continuidad de violaciones históricas, generalizadas y sistemáticas hacia las mujeres Arhuacas, que se instala con la misión capuchina a través de las retóricas estatales de inferiorización de los pueblos indígenas y se reproduce tanto en el conflicto armado como en el modelo extractivista de la Sierra Nevada de Santa Marta. Desde una aproximación interseccional de las violencias contra las mujeres Arhuacas se encuentran los siguientes hechos violentos: la violencia sexual; el reclutamiento forzado de mujeres, niños y niñas; la asimilación forzada y el deseo de aniquilar el conocimiento tradicional; las formas de explotación, la pérdida de la soberanía alimentaria, los trabajos forzados a mujeres Arhuacas por parte de los actores armados ilegales, el canibalismo forzado engañoso, el confinamiento, y, las afectaciones al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta a través de la explotación de recursos naturales por prácticas extractivas legales o ilegales. Así, sostenemos que los impactos sobre las violencias sobre el territorio, las identidades y los cuerpos, son diferenciales en las mujeres Arhuacas en tanto alteran el orden natural y el cumplimiento de la Ley de Origen sostenido por el sistema de conocimiento propio de las mujeres.

Al respecto de las resistencias y agencias de las Mujeres Arhuacas, el principal hallazgo se enuncia de la siguiente forma. La protección y reproducción del conocimiento tradicional femenino fue el eje

²⁴⁸ Ministerio del Interior; Confederación Indígena Tayrona (CIT), 2015, Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco.

²⁴⁹ Noreymaku Izquierdo, Entrevista en Simunurwa, 2019. Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena

fundamental en la resistencia cultural y pacífica del pueblo Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta en escenarios de violencias continuas. Las prácticas ambientales y del cuidado de la Madre Tierra, el sostenimiento de los trabajos espirituales, el tejido, el cuidado de las semillas y de las nuevas generaciones, se inscribieron como una forma de autocuidado y protección a sus comunidades y a ellas mismas. Estas mismas resistencias se convierten hoy en formas propias de reparación de las mujeres Arhuacas con un impacto nivel colectivo, intergeneracional y que se extiende a la sanación como medidas de no repetición.

RECOMENDACIONES

La parte final del informe propone recomendaciones en la línea de la justicia transformativa en un marco de transición y las medidas de reparación colectivas en beneficio de las mujeres Arhuacas. Con esta finalidad, las recomendaciones están orientadas hacia la reparación de las mujeres Arhuacas y se nutre de experiencias comparadas de reparación en contextos de violaciones masivas a mujeres indígenas (Guatemala, El Salvador, México, Canadá), así como en pronunciamientos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en sus órdenes de reparación a los estados sobre la materia.

Esta sección la abordamos desde dos vías. La primera, expone recomendaciones dirigidas a la CEV para que integre en el marco de su mandato y funciones. La segunda, señala las recomendaciones que la CEV podrá dirigir hacia el Estado, las instituciones y la sociedad desde un formato de peticiones o propuestas concretas diseñadas a partir de las demandas de las mujeres Arhuacas.

Recomendaciones dirigidas a la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad

De forma preliminar, consideramos que las acciones llevadas a cabo por la CEV en todas las etapas de su mandato, deben poner en el centro las luchas, expectativas de memoria y verdad, metodologías y procesos de resistencia de las mujeres Arhuacas más allá de la representación de su victimización, permitiendo que sean los conocimientos y prácticas tradicionales femeninos Arhuacos, los protagonistas en la construcción de verdad. Para cumplir este propósito, se deben integrar y validar las formas metodológicas propias de las mujeres indígenas que les permiten participar en el proceso de recolección de información como “co-investigadoras” y no como “sujetos de investigación”.

La CEV debe integrar la verdad que también se esclarece desde la espiritualidad, las apuestas del conocimiento tradicional no escrito, desde lo colectivo y en compañía de trabajos tradicionales orientados por las autoridades espirituales. Por tanto, la apuesta en esta recomendación es adaptar la investigación a los tiempos que se manejan en los territorios y apropiar como metodologías las exigencias espirituales actuales del proceso de mujeres. Desde un enfoque étnico y de género se debe reconocer que el trabajo con las comunidades, y en especial con las mujeres Arhuacas merece los tiempos necesarios para afinar el mensaje que se quiere transmitir desde la consulta con las autoridades espirituales y la “Madre Tierra”.

Además, es importante que este ejercicio construido por las mujeres Arhuacas no se limite al corto tiempo que le resta a la CEV, y, en cambio, se instale en los programas de seguimiento y verificación una vez finalizado su mandato. En este sentido, recomendamos seguir destinando recursos para garantizar la continuidad en la documentación, análisis de archivos históricos e investigación del pueblo y las mujeres Arhuacas, con el fin de seguir contribuyendo de forma integral al esclarecimiento de su propia verdad.

A continuación, con base en los hallazgos de investigación presentados a lo largo de este informe, se exponen recomendaciones que buscan que las mujeres Arhuacas sean reparadas en las formas de competencia de la CEV en la vía del esclarecimiento de la verdad, el reconocimiento de responsabilidad, la convivencia y no repetición.

Esclarecimiento de la Verdad

El esclarecimiento de la verdad para los pueblos y mujeres indígenas, exige una explicación amplia de la complejidad del conflicto desde el reconocimiento de violaciones y discriminaciones históricas que trascienden el análisis de las violaciones individuales o recientes. En este sentido, el informe final de la CEV debe visibilizar las causas históricas profundas subyacentes de las múltiples violencias contra las mujeres Arhuacas, las cuales inician con el régimen educativo capuchino que buscaba la asimilación cultural forzada y en el cual tuvieron lugar abusos físicos y sexuales de las niñas Arhuacas en el internado de Nabusímake. La historia, el propósito, el funcionamiento y la supervisión del Orfelitano capuchino, al igual que sus efectos y consecuencias (incluidos los daños sistémicos, las consecuencias intergeneracionales y el impacto en la dignidad humana de mujeres y niñas Arhuacas), deben ser consideradas un capítulo importante de la historia colombiana.

La verdad histórica debe también dirigirse a esclarecer los sucesos que se manifiestan con mayor fuerza en la memoria de dolor y narrativa colectiva Arhuaca. En esta oportunidad, el pueblo Arhuaco solicita que la CEV sea un espacio más para visibilizar el asesinato de las tres autoridades (*sakuku*) de la mesa directiva del pueblo Arhuaco, como un caso emblemático que muestra las mayores atrocidades en su contra. Instamos a la CEV a que en su ejercicio final, reconozca la trayectoria de los hechos victimizantes ocurridos, sus impactos, así como los sucesos de revictimización por la falta de reparación y justicia.

El esclarecimiento de la verdad también sugiere un seguimiento especial a los factores de permanencia del conflicto en los territorios. En la línea de este informe, se sustenta el modelo extractivista como factor de continuidad de múltiples violencias. Por tanto, es necesario que tanto el Estado como la sociedad comprenda que masacrar a la tierra es también un tipo de muerte.

Reconocimiento de Responsabilidad

Con el fin de retomar elementos importantes de la narrativa propuesta, consideramos importante desarrollar recomendaciones en el sentido del reconocimiento de responsabilidad como medida de reparación. Como lo han mostrado autores como Camila de Gamboa, el poder simbólico del reconocimiento de responsabilidad es fundamental en términos de la reparación del daño desde el punto de vista simbólico. Como lo han mostrado varios casos en el cono sur, muchos de los lugares donde las violaciones de derechos humanos han tenido lugar, se han constituido posteriormente como lugares de memoria. Como lo mostramos en este informe, el continuum de violencias entre las violencias misionales en cabeza de los capuchinos y avaladas por el Estado colombiano, y las violencias relacionadas con el conflicto armado y el modelo económico extractivista en la región, hacen parte de lo que la autora denomina “injusticia como reconocimiento”. Es así, como las prácticas violentas de asimilación forzada se articulan con violencias contemporáneas asociadas al conflicto armado y al extractivismo, desconociendo al pueblo Arhuaco como pueblo, y a las mujeres Arhuacas, sus tradiciones y conocimientos tradicionales, como miembros de sus comunidades y pueblo. De esta manera el continuum de violencias coloniales, armadas y ligadas al extractivismo han consolidado lo que algunos autores han denominado un “genocidio cultural”.

Por todo lo anterior, el Estado colombiano, los capuchinos y los actores armados legales e ilegales deben hacer un reconocimiento de su responsabilidad frente al impacto que sus prácticas violentas

considerando una forma de vida buena como superior frente a la Arhuaca. Lo anterior, se exacerbó en el conflicto armado y el extractivismo salvaje en la Sierra, actualizando y perpetuando los daños contra las mujeres Arhuacas.

En ese sentido, la CEV en el marco del reconocimiento de responsabilidad, debe contribuir para que el Estado haga una petición de excusas públicas al Pueblo Arhuaco frente a las violencias e impactos asociados al régimen capuchino auspiciado en estos territorios como política nacional. En el marco del conflicto armado, también el Estado debe reconocer públicamente que los tres *sakuku* de la mesa directiva eran líderes, Mamos y autoridades que sostenían el equilibrio del pueblo Arhuaco en cumplimiento de la Ley de Origen y en representación del gobierno propio. Compete además al Estado reconocer públicamente que por acción u omisión ha permitido la permanencia de violencias estructurales en territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta a causa del extractivismo. En esta línea, el reconocimiento de responsabilidad se traslada a la esfera pública con el fin de que se reparen los daños ambientales, culturales, económicos y espirituales ocasionados al pueblo y mujeres Arhuacas por las afectaciones directas al territorio. Se recomienda también al SIVJNR seguir sumando esfuerzos por reconocer al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta como víctima. Esto permitiría que el Estado deje de concebir el territorio únicamente en su acepción física y de aprovechamiento de recursos naturales, y, en cambio, se orienten las políticas públicas al restablecimiento de derechos del pueblo Arhuaco con su territorio y los seres no vivientes que lo componen. Esta labor compete al Estado pluriétnico y multicultural que debe extender un marco de derechos acorde con las formas diversas de comprender el territorio.

Por todo lo anterior, este acto de responsabilidad en cabeza del Estado colombiano, y los capuchinos, al igual que en los líderes de los grupos armados legales e ilegales, debe ser genuino, y sus palabras, metodologías y protocolos deben ser consultados con las mujeres Arhuacas. Es importante resaltar que el reconocimiento de responsabilidad no puede sustituir de ninguna manera la reparación de los daños, sin embargo es importante para el esclarecimiento de la verdad, y para que se pueda contribuir a procesos de armonización desde lo propio, y a compromisos de los responsables para garantizar la no repetición de los actos violentos, y la ruptura del continuum de violencias histórico y contemporáneo contra las mujeres Arhuacas.

Convivencia y No repetición

En términos de convivencia y no repetición, recomendamos a la CEV visibilizar las identidades y los conocimientos propios de las mujeres Arhuacas, con el fin de transformar el imaginario colectivo sobre las mujeres. Es importante impulsar procesos de pedagogía social que propicien cambios en las costumbres, las actitudes y los estereotipos de las autoridades y la población en general²⁵⁰. La CEV también deberá proponer espacios para fortalecer los mecanismos de diálogo y de resolución de conflictos entre mujeres Arhuacas, autoridades étnicas, sociedad civil, instituciones, Estado y otros actores. Con este propósito, consideramos pertinente visibilizar las experiencias y procesos propios de las mujeres Arhuacas en materia de convivencia y construcción de paz.

Por último, las contribuciones para la no repetición sugieren el deber de prevenir y superar las circunstancias que han permitido el conflicto armado, así como las condiciones estructurales que han exacerbado y facilitado las afectaciones al pueblo y las mujeres Arhuacas. En esta vía, recomendamos a la CEV establecer una estrategia de comunicación y pedagogía que haga públicos los análisis de las causas generadoras de las violencias contra las mujeres Arhuacas, y cree espacios de diálogo social, con el fin de promover las transformaciones requeridas en las instituciones tanto públicas como privadas y de la sociedad, en aras de avanzar hacia la construcción de la paz. Además, el Estado debe garantizar la seguridad y no repetición en territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, prohibiendo el tránsito de grupos armados de cualquier índole, desinstalando las bases militares en territorio ancestral y garantizando un territorio libre de extractivismo.

Recomendaciones dirigidas al Estado

A continuación, exponemos desde un formato de peticiones o propuestas concretas, lo que consideramos que la CEV debe incorporar en las recomendaciones de su Informe Final para que el Estado las asuma como acciones transformativas de reparación y no repetición. Estas recomendaciones están encaminadas a reparar las distintas afectaciones de las mujeres Arhuacas a los conocimientos propios, formas de gobierno, territorios, estructuras familiares y comunitarias, a través de programas y estrategias para el reconocimiento de i) metodologías propias de memoria, esclarecimiento de la verdad, ii) el acceso a la justicia, iii) la educación propia y externa, iv) la autonomía económica y los proyectos productivos, v) la salud, vi) la defensa territorial, vii) la

²⁵⁰ Comisión Interamericana de Derechos Humanos: Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas: (2017), OEA.

reparación espiritual y cultural y viii) un programa de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales de las mujeres Arhuacas como forma de reparación.

Construcción de memoria y esclarecimiento de la verdad desde lo propio

Consideramos fundamental que se fortalezca el trabajo de memoria colectiva del Proceso de Mujeres Arhuacas. Esto requiere un acompañamiento para replicar el trabajo de memoria colectiva en el Colegio de Bachillerato de Nabusímake y las escuelas de los distintos centros del Resguardo, los pueblos talanquera y la zona de ampliación. También consideramos que es fundamental fortalecer las actividades, agenda y procesos de la coordinación de Mujer y Niñez de la CIT. Finalmente, el centro de Simonorwa cuenta con un centro de Memoria único en la región, el cual pensamos debe ser fortalecido como acción de reparación.

Acceso a la Justicia

El informe pone de presente varios retos respecto al acceso a la justicia de las mujeres Arhuacas. El primero tiene que ver con las dificultades para acceder a la Jurisdicción Ordinaria y la Jurisdicción Especial Indígena, cuya alternativa es seguir fortaleciendo los procesos de las mujeres Arhuacas para que puedan incidir en la administración de justicia indígena y ordinaria, en temas relacionados con violencias contra las mujeres. Esto quiere decir, que es necesario promover escenarios locales, nacionales internacionales para impulsar los procesos de las mujeres Arhuacas. Sobre este punto, la CIDH ha señalado la necesidad de reconocer el respeto de los sistemas jurídicos indígenas como un derecho humano de naturaleza colectiva, sin que ello implique que el Estado esté exento del deber de proporcionar a las mujeres indígenas los servicios del sistema de justicia oficial²⁵¹ de forma efectiva.

En este sentido, la recomendación será el reconocimiento de la autonomía y soberanía de las mujeres indígenas para abordar los asuntos de género desde las coordinadoras de mujer zonales y desde la coordinación de mujer de la CIT. Reconocer la existencia y articular las instituciones con los procesos organizados de mujeres en este ámbito como en el caso del Cabildo de Pueblo Bello y las mujeres que acompañan los procesos de violencia sexual. Estas mujeres deberán ser fortalecidas en

²⁵¹ CIDH, Acceso a la justicia e inclusión social: el camino hacia el fortalecimiento de la democracia en Bolivia. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 34, 28 de junio de 2007, párr. 293.

cumplimiento de su labor desde lo local y lo propio para un litigio activo en representación de las mujeres del pueblo Arhuaco.

Es importante también articular las instituciones con los procesos organizados de mujeres que acompañan casos de violencia sexual y establecer mecanismos culturalmente apropiados para la presentación de denuncias con la participación de mujeres Arhuacas en su diseño e implementación. En esta vía, se recomienda una capacitación permanente para la aproximación de casos contra las mujeres Arhuacas, orientados tanto a funcionarios del Estado, como a las comunidades Arhuacas, con el fin de fortalecer y articular los sistemas de información de elaboración propia en la investigación.

Educación propia y educación externa

En las distintas instituciones de educación a nivel nacional se hace necesario contar la historia de la violencia en Colombia desde una mirada indígena, que tenga a su vez en cuenta la perspectiva de Mujer y Niñez de las mujeres Arhuacas. Así, nos parece fundamental la elaboración de un programa curricular que integre *la verdad contada por las mujeres indígenas*, que sea de carácter obligatorio y se ajuste al plan académico anual de cada institución. Este programa debe estar dirigido a los niños, niñas y jóvenes en etapa escolar, al igual que deberán rediseñarse los programas de todas las áreas de estudio en las instituciones educativas superiores a fin de que desde lo académico se construyan nuevos esquemas interculturales de memoria histórica. Asimismo, este conocimiento debe replicarse en funcionarios públicos y profesionales que deban relacionarse con los pueblos indígenas²⁵². En todo caso, este programa educativo debe dirigirse a la protección del buen nombre y la dignidad de los pueblos indígenas, que permitan una contribución de la academia a la realización de las expectativas de verdad y memoria de las mujeres Arhuacas.

A su turno, se deben fortalecer los procesos de etnoeducación: reconocer, acompañar y garantizar la educación tradicional de las mujeres Arhuacas en su lengua materna, especialmente a temprana edad. También se recomienda, que las políticas educativas presentes en el territorio arhuaco, sean gestionadas con las escuelas locales y que el trabajo de memoria histórica sea desarrollado en articulación con el colegio CIED y las escuelas de las comunidades.

²⁵² Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada, vol.1: Summary, Toronto, 2015, Lorimer, p. 319 y ss

Además, instamos para que se financien prioritariamente las Escuelas de Mamas como forma de reparación propia para el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales femeninos. Este proyecto es una iniciativa de formación colaborativa de las mujeres Arhuacas de la Sierra Nevada de Santa Marta ubicadas en los departamentos de la Guajira, del Magdalena y del Cesar. Con la Escuela de Mamas se busca fortalecer las Asambleas de mujeres y pagamentos orientados por los Mamos y la formación de Mamas, en los sitios sagrados, para la mitigación de las violencias contra las mujeres, la defensa territorial y las oportunidades productivas al interior de las comunidades indígenas.

De igual forma se busca la financiación de proyectos de investigación propia utilizando los lenguajes y archivos alternativos de las mujeres, desde el tejido, la cocina tradicional, los pagamentos, los cantos y danzas. Es decir, fortalecer los principales conocimientos tradicionales de las mujeres, a través de la elaboración de un atlas vivo que consagre prácticas de liderazgo, saberes espirituales y tradicionales, formas de memoria colectiva y proyectos de emprendimiento cultural y económico, y prácticas de gestión ambiental propias. Lo anterior, buscando contribuir a la formación de mujeres Arhuacas adultas en la Sierra Nevada de Santa Marta, para fortalecerlas en su rol territorial como gestoras ambientales, responsables de la salud sexual y reproductiva, y generadoras de enfoques propios sobre las desigualdades de género, desde una perspectiva intergeneracional, y de cursos de vida.

Autonomía económica y proyectos productivos

Durante los distintos procesos formativos con las mujeres Arhuacas, pudimos constatar que en el centro de sus intereses están sus necesidades cotidianas en términos de acceso a recursos económicos para la subsistencia de sus familias y comunidades. Es así que, para las mujeres de base, el esclarecimiento de la verdad y la reconstrucción de memoria, tras participar a lo largo de los años, en distintas investigaciones judiciales por parte de múltiples instituciones sin ver resultados concretos, no son centrales. Por el contrario, la necesidad de poder acceder a mercados justos con sus mochilas y productos tradicionales (como café, cacao, collares etc) encuentra asidero en sus intereses y necesidades. De acuerdo a lo anterior, nos parece pertinente recomendar que los ejercicios de memoria histórica durante y postCEV, tengan un componente formativo económico que permitan el fortalecimiento de la educación económica propia de las mujeres Arhuacas al igual que su diálogo en educación financiera externa que les permita fortalecer sus proyectos productivos.

Es así, como una de las formas de reparación de sus daños, podría portar sobre el fortalecimiento de sus ideas de emprendimiento y acompañamiento técnico en la ejecución de sus proyectos productivos. En última instancia, se deben promover programas que fortalezcan la autonomía económica de las familias y mujeres Arhuacas para la pervivencia de sus pueblos y conocimientos tradicionales tras las graves afectaciones descritas en este informe.

En concreto, la recomendación está dirigida a propiciar procesos de formación en educación financiera, elaboración de proyectos, educación integral para fomentar los procesos productivos de tejedoras, cafeteras, cacaoteras, parteras y la escuela de Mamas. Lo expuesto podría materializarse a través de la financiación de asociaciones de parteras, botánicas o sabedoras que se dediquen a ejecutar sus proyectos de forma autosostenible. Es decir, las reparaciones económicas para mujeres Arhuacas deberán evidenciarse en el proceso de fortalecimiento de sus procesos de mujeres.

También se incita a activar la ejecución de medidas de reparación en la forma de restitución de tierras. En este proceso, las instituciones deben asegurarse de las condiciones dignas en su llegada y de la permanencia en el territorio. En esta misma línea, los agentes encargados deben identificar oportunidades de empleo para las mujeres Arhuacas víctimas de desplazamiento forzado en contexto urbano que no han podido retornar a sus territorios. Dicha oferta debe superar la brecha de acceso laboral de las mujeres Arhuacas en contextos urbanos, sin que el trabajo doméstico siga siendo la única opción. Es necesario también, proveer de todas las garantías laborales a las mujeres Arhuacas en contexto urbano y rural con el fin de que se implemente un enfoque de mujer, familia y niñez indígena.

Salud

Las mujeres indígenas de Colombia tienen dificultades para obtener servicios de salud sexual y reproductiva, especialmente cuando son víctimas de desplazamientos forzados²⁵³, para ello se deben rediseñar los programas de atención integral a la maternidad con un enfoque étnico y de mujer

²⁵³ Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya. Adición. Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia: Seguimiento de las recomendaciones del Relator Especial anterior, A/HRC/15/37/Add.3, 25 mayo 2010, párr. 52.

indígena, es decir, respetando la cultura de los pueblos y las comunidades, y las necesidades de las mujeres²⁵⁴.

Es importante también apoyar y fomentar los sistemas de medicina indígena y adoptar modelos de atención de salud que respeten y apliquen sistemas de atención basados en conocimientos tradicionales²⁵⁵. A este respecto, el artículo 25 del Convenio 169 de la OIT enuncia la obligación de los Estados de facilitar servicios de salud adecuados a los pueblos indígenas o proveerles los medios necesarios para que organicen y proporcionen esos servicios bajo su propia responsabilidad y control. Además, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece en el artículo XVIII que “los pueblos indígenas tienen derecho a sus propios sistemas y prácticas de salud, así como al uso y la protección de las plantas, animales, minerales de interés vital, y otros recursos naturales de uso medicinal en sus tierras y territorios ancestrales”. En este sentido, el Estado deberá garantizar el acceso a un sistema de salud propio para el desarrollo de la atención en salud propia y propiciar espacios de diálogo de saberes con las instituciones de salud que sensibilicen la labor de las parteras y sabedoras Arhuacas. En todo caso, se deben tener en cuenta las particularidades de la mujer indígena al momento de la formulación e implementación de estrategias sobre la materia.

En temas de sanación por violencias sexuales, se deberán consolidar programas y cursos de capacitación permanente sobre la investigación de casos de violencia sexual contra las mujeres Arhuacas, con una perspectiva étnica y de género, orientados a funcionarios del Ministerio Público, el poder judicial, la policía y el sector de la salud²⁵⁶. De igual forma nace la obligación para el Estado de documentar mejor la situación de las mujeres Arhuacas y las violaciones de derechos humanos de las cuales son víctimas y establecer mecanismos culturalmente apropiados para la presentación de denuncias, con la participación de mujeres Arhuacas en su diseño e implementación. Así, en sintonía con los procesos productivos, se deberá promover las asociaciones de las parteras, y fortalecer los equipos de salud intercultural en los centros de salud, enfatizando en el trabajo de los Mamos y la Escuela de Mamas, para la armonización de las energías, dolores y traumas.

²⁵⁴ Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Observación general No. 14. El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), E/C.12/2000/4, párr. 12.

²⁵⁵ CEPAL, Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos, noviembre de 2014, p. 215.

²⁵⁶ Corte IDH. Caso Rosendo Cantú y otra vs. México, Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 31 de agosto de 2010, Serie C No. 216, párrs. 223, 246, 249.

Defensa Territorial

Se recomienda al SIVJRNR seguir sumando esfuerzos por reconocer al territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta como víctima. Esto permitiría que el Estado deje de concebir el territorio únicamente en su acepción física y de aprovechamiento de recursos naturales, y, en cambio, se orienten las políticas públicas al restablecimiento de derechos del pueblo Arhuaco con su territorio y los seres no vivientes que lo componen. Esta labor compete al Estado pluriétnico y multicultural que debe extender un marco de derechos acorde con las formas diversas de comprender el territorio.

Se deberá diseñar una agenda sobre el cuidado y la revitalización de los sitios sagrados, que garantice la reconstrucción de sitios sagrados y se permita el acceso sin restricciones a los pueblos indígenas a los mismos para la realización de sus pagamentos. Se deberá reconocer que el acceso a sus territorios ancestrales y el uso de los recursos naturales, están estrechamente vinculados al derecho a la alimentación y al agua limpia de las comunidades²⁵⁷, y, por lo tanto, el Estado debe asegurarles a las mujeres Arhuacas el derecho a tener acceso a recursos productivos de las tierras que habitan. De igual forma, se invita al acompañamiento institucional, con la disposición de sus recursos económicos y políticos, para llevar a cabo procesos de armonización entre lo físico y espiritual, liderados por las mujeres Arhuacas y los Mamos para el saneamiento del territorio y la reparación desde lo propio de los daños contra las mujeres y el territorio.

Hacia el reconocimiento de los daños al territorio en un sentido tanto material como espiritual, se deberán construir estrategias y políticas para la reparación física y espiritual en territorio arhuaco, con la creación de grupos de trabajo interculturales y acciones conjuntas para tales efectos. En concreto, se recomienda como medida de reparación, fomentar el fortalecimiento de la memoria colectiva de las mujeres Arhuacas a través de las escuelas de Mamas, y su dimensión de cuidado del territorio y del medio ambiente.

Reparación colectiva

Es deber del Estado y las instituciones del SIVJRNR implementar medidas de reparación que estén acordes con las particularidades de la cosmología Arhuaca, lo cual implica, trascender el lenguaje

²⁵⁷ Corte IDH. Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, Fondo, Reparaciones y Costas, Sentencia de 17 de junio de 2005, párr. 167.

institucional hacia una mayor comprensión de las identidades propias que dejan entrever los verdaderos impactos en la vida y cultura Arhuaca. Estos impactos que son materiales y espirituales, guían las siguientes recomendaciones.

Por un lado, las medidas de reparación colectivas deben estar enfocadas a generar las condiciones necesarias para que el pueblo Arhuaco pueda restablecer el orden natural que fue puesto en desequilibrio por el conflicto armado. Una aproximación espiritual requerirá que el Estado cree espacios de formación y fortalecimiento de líderes y lideresas espirituales, por ejemplo, con la construcción de casas sagradas en memoria de los líderes desaparecidos. Estas propuestas formativas buscan que las presentes y futuras generaciones tengan acceso a la orientación y acompañamiento espiritual para la sanación de las afectaciones intergeneracionales de los hechos ocurridos. Las medidas deben también reconocer las estrategias de reparación gestionada por las mujeres viudas y descendientes de los tres líderes y crear condiciones para el fortalecimiento de sus capacidades con el fin de que puedan seguir acompañando el proceso de sanación.

Además, el pueblo y las mujeres Arhuacas se reconocen en unidad con el territorio, por tanto, sostienen que para asumir el legado de los líderes desaparecidos, deben seguir demandando sus derechos sobre el territorio. Con este fin, los programas de reparación y las políticas asignadas en lo local, deben garantizar los derechos sobre el territorio ancestral, reconocerles la gestión autónoma de su territorio como verdaderas autoridades territoriales e integrar políticas de formalización de tierras que garanticen la protección y restitución de derechos de uso y goce de la propiedad colectiva. Asimismo, se debe asegurar el cumplimiento de los deberes asumidos por el Estado sobre el acceso a sitios sagrados en el marco de la Línea Negra, como un derecho ya reconocido y como forma de reparación que permite a líderes, autoridades y a las mujeres Arhuacas compensar los daños ocasionados a causa del conflicto armado.

En el marco de reparación al territorio, los recorridos espirituales hacia sitios sagrados implican altos costos, que deberán ser asumidos por políticas públicas, en especial, si se comprende que el saneamiento al territorio y la búsqueda del equilibrio no sólo le compete al pueblo Arhuaco, sino también a los demás pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y a todos los habitantes de Colombia que se abastecen de recursos naturales y servicios ecosistémicos del territorio.

En el fortalecimiento de la cultura y el enfoque de género, es esencial procurar la implementación efectiva de programas ya existentes en el marco del Auto 092 del 2008, el Plan de Salvaguarda en materia de protección inmaterial de conocimiento ancestral, así como los programas de garantías para mujeres indígenas defensoras y lideresas. Se insta también a que se acompañe y apoye financieramente la construcción de Kankurwas femeninas (casas culturales), para su fortalecimiento cultural y como forma de reparación material por la destrucción de kankurwas en el marco del conflicto.

Programa de fortalecimiento de los conocimientos tradicionales de las mujeres Arhuacas como forma de reparación.

El presente informe hace énfasis en las formas culturales, espirituales y pacíficas de las mujeres indígenas para resistir y autorepararse con ocasión de las largas violaciones de sus derechos a las que se han enfrentado. En este escenario se plantean algunas recomendaciones para salvaguardar dichas agencias y darles el verdadero reconocimiento. Es preciso mencionar que de forma transversal a las formas propias de sanación y reparación, debe existir un componente de protección en temas de propiedad intelectual. Es decir, el conocimiento ancestral, por ejemplo, a través de la medicina propia o el uso de plantas, no podrán ser apropiados por actores externos para finalidades distintas a las de reparación de las comunidades del pueblo arhuaco.

Se recomienda que los procesos de memoria que se surtan, busquen la reconstrucción de las memorias de las mujeres Arhuacas que visibilicen sus resistencias y sus agencias. En este punto es importante ejecutar políticas desde el Ministerio de Cultura que involucren y estén dirigidos a las mujeres Arhuacas. En temas de reparación, es importante el respaldo de las instituciones, a nivel simbólico, económico y político, de sus formas propias de sanar y reparar (música, danza, trabajo en huertas). Es decir, un acompañamiento real para hacer efectivas las formas propias de curar, conjurar el dolor y de hacer memoria. Asimismo, para poder desarrollar los pagamentos tal como son encomendados por las autoridades espirituales, es importante asegurar la abundancia en materiales naturales como el algodón, semillas e hilos.

Es importante fortalecer los procesos educativos de las Asambleas de Mujeres que se señalan en líneas anteriores para que estos a su vez, dignifique las historias de vida de las mujeres Arhuacas al interior de las comunidades. Es decir, se consoliden procesos formativos de larga duración en lo local y

nacional para reconocer sus formas de resistencia. Se propone también hacer un mapeo de actores sociales encargados de la construcción de paz en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, y asegurarse de su capacitación en enfoque interseccional que permita apoyar más eficazmente el proceso de paz en las comunidades. La espiritualidad es en esencia lo que define la construcción de paz en los pueblos étnicos. Es importante reconocer que el empoderamiento espiritual de las mujeres indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta ha sido poco explorado como medida de reparación, y durante este informe se dieron elementos claves para demostrar que son fundamentales para las ‘garantías de no repetición’.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, M., Castañeda, A., García, D., Hernández, F., Muelas, D., & Santamaria, A. (2018). The Colombian transitional process: Comparative perspectives on violence against indigenous women. *International Journal of Transitional Justice*, 12(1), 108-125. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijx033>
- Alcalá, P. R., & Uribe, M. V. (2016). Constructing memory amidst war: The historical memory group of Colombia. *International Journal of Transitional Justice*, 10(1), 6-24. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv036>
- Alfaro, D., & Jaramillo, J. F. (2019). *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Editorial Universidad del Rosario.

- Balint, J., Evans, J., & McMillan, N. (2014). Rethinking Transitional Justice, Redressing Indigenous Harm: A New Conceptual Approach. *International Journal of Transitional Justice*, 8(2), 194-216. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju004>
- Bosa, B. (2016). ¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 107-138.
- Brants, C., & Klep, K. (2013). Transitional Justice: History-Telling, Collective Memory and the Victim-Witness. *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, 7(1), 36-49. <https://doi.org/10.4119/ijcv-2951>
- Cabnal, L. (2017). Especial territorio, cuerpo, tierra [Servicio de alojamiento de videos]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=1356s>
- Castillo, L., & Mestra, S. (2019). Estudio del papel y función de los centros de reflexión, sanación y armonización en la jurisdicción especial indígena del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. [Derecho, UCC]. <http://hdl.handle.net/20.500.12494/13300>
- CEPAL. (2014). Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos (p. 215) [Derechos humanos]. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>
- Confortini, C. (2006). Galtung, violence, and gender: The case for a peace studies/feminism alliance. *Peace & Change*, 31(3), 333-367.
- Dávila, C. E., Serna, L. F. C., & Bernal, G. B. (2016). Perfil de Salud de la Población Indígena, y medición de desigualdades en salud. Colombia (p. 135) [Perfil poblacional]. Min Salud. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/Perfil-salud-pueblos-indigenas-colombia-2016.pdf>

- Directiva General del Pueblo Arhuaco. (2015). Informe de la Fiscalía General de la Nación a la asamblea general del pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (p. 3). Directiva general del pueblo Arhuaco.
- Escobar, D. R. M. (2013). Ley de origen y legislación en Colombia: Contraposición, intereses y contradicciones entre los pueblos indígenas y el estado, en materia de explotación de recursos naturales en la Sierra Nevada de Santa Marta [Derecho]. Universidad Nacional de Colombia.
- Gready, P., & Robins, S. (2014). From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice*, 8(3), 339-361. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju013>
- Hernández, M. P. (2017). “No solo duelen las balas”. Modalidades e interpretaciones de la violencia armada en el suroriente de la Sierra Nevada de Santa Marta [Antropología]. Universidad del Rosario.
- Mairin Iwanks Raya. (s. f.). Informe violencia contra mujeres indígenas-fimi-iiwf (p. 14). Recuperado 16 de abril de 2020, de <https://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b84333dc95a1f5f381ab1.pdf>
- Martínez, J. G. S. (2019). Naboba. Visión ancestral del agua del Pueblo Arhuaco dir. Amado Villafañá (review). *Diálogo*, 22(1), 181-182. <https://doi.org/10.1353/dlg.2019.0034>
- Martínez R., Bello, A., Michelle, A., Bermúdez, H. N., & Serrano, A. M. (2017). La guerra inscrita en el cuerpo: Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado [Violencia Sexual]. Centro Nacional de Memoria Histórica; Colombia.
- Nyseth Brehm, H., Uggen, C., & Gasanabo, J.-D. (2014). Genocidio, Justicia y Tribunales Gacaca de Ruanda. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 30(3), 333-352. <https://doi.org/10.1177/1043986214536660>
- Ospina, M. A. (2017). Interpelando la invisibilidad estructural, la visibilidad selectiva y la universalización de la violación sexual hacia las mujeres indígenas en Colombia: Notas para

la construcción de un campo de investigación. *Universitas Humanística*, 84(84), Article 84.
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh84.iiev>

Pérez-Bustos, T., & Márquez Gutiérrez, S. (2015). Aprendiendo a bordar: Reflexiones desde el campo sobre el oficio de bordar y de investigar. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 279-308.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200012>

Ronderos, M. T. (2014). *Guerras recicladas*. Penguin Random House Grupo Editorial Colombia.

Saeed, H. (2016). Victims and victimhood: Individuals of inaction or active agents of change? Reflections on fieldwork in Afghanistan. *International Journal of Transitional Justice*, 10(1), 168-178. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv032>

Santamaria, A., García, D., Hernández, F., & Pardo, A. (2019). Kaleidoscopes of violence against indigenous women (VAIW) in Colombia: The experiences of Pan-Amazonian women. *Gender, Place & Culture*, 26(2), 227-250. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1518313>

Sieder, R., & Sierra, M. T. (2011). *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina*. CMI. Michelsen Institute, 163.

Sierra, G., & Federman, N. (2012). Impacto del conflicto armado en el pueblo Kankuamo y alternativas de protección desde la bioética. <http://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/2164>

Stern, S. J. (1998). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). <https://antropologiaparatodos.wordpress.com/2018/11/13/de-la-memoria-suelta-a-la-memoria-emblematica-hacia-el-recordar-y-el-olvidar-como-proceso-historico-chile-1973-1998-steve-j-stern%e2%99%a6/>

Sweet, E. L., & Escalante, S. O. (2017). Engaging territorio cuerpo-tierra through body and community mapping: A methodology for making communities safer. *Gender, Place & Culture*, 24(4), 594-606. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2016.1219325>

- Tauli-Corpuz, V. (2016). Derechos humanos de las mujeres indígenas en Colombia. Informe especial para el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas (p. 29) [Derechos humanos]. ONU. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10748.pdf>
- Ulloa, A., & Coronado, S. (Eds.). (2016). Extractivismos y posconflicto en Colombia: Retos para la paz territorial (Primera edición). CINEP/Programa por la Paz : Universidad Nacional de Colombia.
- Villarraga A., & Centro Nacional de Memoria Histórica (Eds.). (2015). Desmovilización y reintegración paramilitar: Panorama posacuerdos con las AUC (Primera edición). Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Williams, S., & Opdam, J. (2017). The unrealised potential for transformative reparations for sexual and gender-based violence in Sierra Leone. *The International Journal of Human Rights*, 21(9), 1281-1301. <https://doi.org/10.1080/13642987.2017.1360020>

Jurisprudencia

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2017). Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas.
- Comisión Internacional de Derechos Humanos. (1997). Observaciones del Comité de Derechos Humanos a Comunicación 612/95 CCPR/C/60/D/612/1995 [Derechos humanos]. <https://www.hchr.org.co/documentoseinformes/documentos/html/informes/onu/cdedh/CCPR-C-60-D-612-1995.html>
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (2020). Observación general No. 14. El derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud (artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales), E/C.12/2000/4 (p. 23). ONU.
- Consejo de Derechos Humanos. (2009). Informe del relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya. Adición. Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia: Seguimiento de

las recomendaciones del Relator Especial anterior, A/HRC/15/37/Add.3 (p. 24). ONU.
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2010/8057.pdf>

Sentencia 9391 DE SEPTIEMBRE 15 DE 1994 -, (Sala de lo Contencioso Administrativo 15 de septiembre de 1994). <http://legal.legis.com.co/>

Sentencia T-025, (Sala Tercera de Revisión de la Corte Constitucional 22 de enero de 2004).
<https://www.restituciondetierras.gov.co/documents/10184/239002/doc3.pdf/33405dbc-01a8-42f4-974e-0e5277ec3f58>

Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, Fondo, Reparaciones y Costas Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, Fondo, Reparaciones y Costas, (17 de junio de 2005).
https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf

Corte IDH. (2007). Acceso a la justicia e inclusión social: El camino hacia el fortalecimiento de la democracia en Bolivia. (Ser.L/V/II. Doc. 34). OEA.
<http://www.cidh.org/pdf%20files/CAP%20V%20BOLIVIA.Seguimiento.pdf>

Caso Rosendo Cantú y otra vs. México, Excepción Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas, Serie C No. 216 (31 de agosto de 2010).
https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_225_esp.pdf

SP4198-2019, 254 ____ (Sala de Casación Penal 2019).
https://www.procuraduria.gov.co/relatoria/media/file/flas_juridico/2560_CSJSP-RAD-49222.pdf

Sentencia T-364-14, (Sala de Casación Civil 11 de junio de 2014).
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/T-364-14.htm>

OWYBT. (2015). Diagnóstico y líneas de acción para las comunidades Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta (departamentos Cesar, Magdalena y Guajira) en el marco del cumplimiento del auto 004 de 2009. OWYBT. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_wiwa_-_diagnostico_comunitario_0.pdf

Artículos de prensa

Ardila, M. P. (2019). “Este ecosistema está a punto de desaparecer”: Indígenas sobre la Sierra Nevada de Santa Marta. El Espectador. <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/este-ecosistema-esta-punto-de-desaparecer-indigenas-sobre-la-sierra-nevada-de-santa-marta-articulo-890703>

El Tiempo. (2003, agosto 1). Campamento Para en la finca de E. Mattos. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1034453>

El Universo. (2015). Victoria Tauli-Corpuz: ‘Indígenas deben ser consultados’. El Universo. <https://www.eluniverso.com/noticias/2015/08/30/nota/5092145/indigenas-deben-ser-consultados>

Llamas, A. (2017). 27 años después, masacre de líderes arhuacos sigue en la impunidad. El Pilón. <https://elpilon.com.co/27-anos-despues-masacre-lideres-arhuacos-sigue-la-impunidad/>

Moreno, C. (1991a). Arhuacos no se cansan de pedir justicia. El Espectador.

Moreno, C. (1991b). Los asesinos de los Arhuacos caerán. El Espectador.

Redacción América Latina. (2019). Corte Suprema colombiana anula fallo que favoreció a militares en muerte de indígenas [Portal de noticias]. Sputnik. <https://mundo.sputniknews.com/america-latina/201910161088992595-corte-suprema-colombiana-anula-fallo-que-favorecio-a-militares-en-muerte-de-indigenas/>

Redacción Judicial. (2012). Canibalismo paramilitar. El Pilón. <https://elpilon.com.co/canibalismo-paramilitar/>

Redacción Judicial. (2019). Militares señalados de asesinar a Mamos de la Sierra Nevada serán investigados. El Espectador. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/militares-senalados-de-asesinar-mamos-de-la-sierra-nevada-seran-investigados-articulo-885978>

