

12. Dificultades en el diálogo. Reflexiones sobre un caso de concertación de compensación y reparación con los arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

Ana Milena Horta Prieto
Investigadora independiente

Introducción

En los procesos de concertación de compensación y reparación con pueblos indígenas confluyen mundos que tienen configuraciones ontológicas y epistemológicas diferentes, si bien no se trata de dos mundos aislados y fácilmente delimitables. La definición de la afectación y los acuerdos sobre las maneras en que los daños deben ser reparados y compensados ponen en movimiento los mecanismos y dispositivos con que se actualizan, se tensan y se negocian las relaciones coloniales que han sido construidas históricamente entre los mundos. En estas negociaciones se disputa lo que se concibe como real.

La idea de una única realidad objetiva y universal ha sido ampliamente cuestionada como una pulsión de la racionalidad moderna, positivista y eurocéntrica (Latour, 2007 [1991]; Law, 2011). En el marco de estos cuestionamientos, se han desarrollado diversos planteamientos que se agrupan bajo lo que se ha denominado “giro ontológico” en antropología, los cuales comparten un distanciamiento crítico frente a la racionalidad moderna, pretendidamente universal, que se basa en la separación entre naturaleza y cultura. Esta separación implica una manera específica de entender las relaciones entre los seres existentes, una ontología que, si bien no es única y homogénea, sí tiene ciertos rasgos dominantes (Law, 2011). Estos cuestionamientos señalan que hay otras configuraciones ontológicas que no parten de esa gran división entre naturaleza y cultura; de manera que existen otros mundos en los cuales la existencia y lo que es real se experimenta y se practica de distintas maneras.

No se trata de dos mundos radicalmente diferentes, se trata más bien de mundos que han coexistido históricamente y entre los cuales se han tejido “conexiones parciales” (Strathern, 2004), que no permiten hacer separaciones tajantes entre uno y otro, si bien es posible identificar diferencias. Las conexiones parciales se han tejido históricamente en procesos coloniales en los que se dan negociaciones y resistencias en las que, pese a las relaciones de subalternidad, subsisten diferencias ontológicas (De la Cadena, 2015).

La colonialidad que gestiona esas diferencias ontológicas está presente en las categorías que usamos, y se actualiza, por ejemplo, en las nociones de cultura que operan en el marco del multiculturalismo, y que mantienen jerarquías epistemológicas que no reconocen la agencia del conocimiento y prácticas indígenas. Así mismo, la colonialidad actúa, según De la Cadena, con la idea de la política moderna centrada en los humanos, individuos racionales, mientras que otras existencias son objeto exclusivo

de las ciencias y nunca sujetos políticos (De la Cadena, 2015: 92). Como discutiré, estas cuestiones son centrales en algunos casos de afectación del territorio y concertación de acciones de compensación y reparación.

Voy a referirme al caso de la ocupación, por parte del Ejército Nacional de Colombia, del cerro Inarwa o El Alguacil, ubicado en el territorio del pueblo arhuaco, de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Esta ocupación fue demandada mediante una acción de tutela,¹ cuya sentencia (la T-005 de 2016) falló a favor del pueblo arhuaco, reconociendo una “afectación cultural” y ordenando un proceso de diálogo para concertar acciones de reparación y compensación. En este marco, voy a señalar las prácticas y políticas indígenas que dan cuenta de otra configuración ontológica, que son articuladas marginalmente en la concertación de la compensación/reparación, dadas las limitaciones que impone la noción moderna de “cultura” en el contexto multicultural colombiano. Estas limitaciones se evidencian en las grandes diferencias entre las propuestas de compensación de las partes, imposibilitando un acuerdo.

Mi relación con este proceso inició en febrero de 2016, días después de la publicación de la sentencia resultante de la tutela, cuando líderes de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), la organización del pueblo arhuaco, me invitaron a enfocar mi tesis de doctorado en antropología social en el sentido cultural de Inarwa para los arhuaco. Esta invitación respondió a lazos de confianza y respeto mutuo construidos desde el año 2011, cuando comencé a trabajar en la Sierra Nevada de Santa Marta asesorando los procesos de concertación de manejo de territorios indígenas traslapados con áreas de conservación,² en cuyo marco participé en espacios de diversas instituciones que inciden en el territorio indígena. Al ver las dificultades institucionales para articular las territorialidades indígenas, como lo ordena la legislación nacional y acuerdos locales,³ decidí regresar a la academia y desde allí investigar esas dificultades y profundizar en las territorialidades indígenas.

Enfoqué mi investigación de maestría en el territorio kogui a partir de un proceso de patrimonialización (Horta, 2015), gracias al apoyo de la organización kogui Gonawindwa Tayrona. Para la investigación de doctorado, Amado Villafañe y Rogelio Mejía, líderes arhuacos, me invitaron a enfocarme en su territorio. En febrero del 2016, tras una reunión de priorización de los conflictos territoriales, en la sede de la CIT, en Valledupar, y a pocos días de haber sido publicada la sentencia de la tutela de la ocupación del Inarwa, Hermes Torres, secretario general de la CIT, y José María Arroyo, cabildo gobernador, máxima autoridad del pueblo arhuaco, me invitaron a aportar a dicho proceso desde mi investigación académica.

¹ La acción de tutela se establece como mecanismo para la protección de derechos fundamentales en la Constitución Política de Colombia de 1991. Para ver sus similitudes con el “derecho de amparo” mexicano, consultar Uscanga y López (2011).

² Durante el año 2011 fui parte del área de Participación Social de la Dirección General de Parques Nacionales Naturales de Colombia, entidad pública responsable del cuidado de las áreas de conservación ambiental de interés nacional. Desde allí asesoré los procesos de concertación social del ordenamiento del territorio de Parques Nacionales del Caribe y el Pacífico colombiano, cuyas áreas se sobrepone a territorios indígenas. En el año 2012 me dediqué al proceso específico del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta, que se sobrepone en más del 90% con los resguardos indígenas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada.

³ Por ejemplo, el Decreto 622, expedido por la Presidencia de la República en 1977, que regula el Sistema de Parques Nacionales Naturales, así como la Ley 21 de 1991, por la cual se implementa el Convenio 169 de la OIT, y el Convenio de Diversidad Biológica firmado en 1993, resaltan la importancia de los conocimientos culturales y prácticas de ordenamiento del territorio para la conservación ambiental y exhortan a su protección y articulación. Para la Sierra Nevada de Santa Marta existen los Acuerdos de Valledupar de diciembre del 2003, realizados entre el gobierno nacional y el Consejo Territorial de Cabildos (CTC), organización que agrupa a los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

Vale la pena mencionar que los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante, la Sierra), amparados en la Constitución Nacional de 1991, que adopta políticas multiculturales, fortalecieron sus organizaciones y decidieron regular y realizar ellos mismos las investigaciones que consideran relevantes en su territorio según su propia agenda, contando con asesores externos (Ulloa, 2004). De esta forma, eliminaron la figura del/a científica/o intermediario, antes tan común en la región, y tomaron control sobre cómo el conocimiento externo se articula con sus conocimientos, prácticas ancestrales y agendas políticas. Así, las investigaciones que son permitidas por las organizaciones indígenas responden a una alianza simétrica en la que saberes distintos pueden dialogar, si bien se corre el riesgo de que las ciencias acaben unificando las voces e imponiendo sus categorías y jerarquías epistemológicas.

En todo caso, en la experiencia arhuaca ha habido investigaciones académicas que han aportado a procesos jurídicos.⁴ Debido al interés conjunto sobre el desarrollo de la investigación, realizamos un acuerdo de apoyo mutuo con la directiva de la CRT. Convenimos que me centraría en profundizar en el Inarwa y acompañaría en la medida de mis posibilidades el proceso de diálogo ordenado por la Corte, dado que realizaba mis estudios en Brasil. Debido también a los ritmos particulares, tanto de la academia como de los procesos jurídicos, la investigación sería paralela a la concertación. Realicé temporadas de campo durante el 2016, 2017 y 2018, años en los que entregué informes de actividades a la CRT y mantuve comunicación con los líderes que estaban al frente del proceso. Apoyé actividades de sistematización de datos y redacción de comunicados relacionados con Inarwa. La CRT, además de abrirme las puertas, me apoyó con transporte, hospedaje y alimentación. Otras negociaciones se dieron al llegar a Nabusímake, capital del pueblo arhuaco donde enfoqué la investigación. Tras reportarme a las autoridades locales, que ya me conocían y habían dado su autorización, me presenté en asamblea general, donde fueron aprobadas mis actividades y objetivos. Debo decir que siempre tuve total libertad para el desarrollo de mis labores y análisis. En cada encuentro, cada uno de mis interlocutores —quienes conocían los objetivos de la investigación— decidía qué compartir y qué no.

El resultado de dicha investigación, que incluyó análisis etnográfico, entrevistas con líderes, autoridades y mujeres arhuacas, y el acompañamiento a algunas actividades realizadas en el marco de la concertación ordenada por la Corte, es mi tesis doctoral (Horta, 2020) y publicaciones relacionadas, que deben ser socializadas con el pueblo arhuaco.⁵ En mi tesis parto de las dificultades de entendimiento en la concertación y las nociones distintas de cultura, territorio y naturaleza, para luego profundizar en el Inarwa como un *Anugwe Jina*, un ser vital con pensamiento y conocimiento. Como padre de semillas y alimentos, Inarwa regula la fertilidad y la existencia, e incide en la construcción de cuerpos y personas en los ciclos vitales, prácticas que dan cuenta de una territorialidad que no se restringe a la noción de espacio geográfico como exterioridad.

En este capítulo, basado en algunas partes de mi tesis, me referiré a ciertos aspectos que considero relevantes para reflexionar sobre las dificultades para acordar acciones de reparación y compensación. Partiré de contextualizar el caso de la ocu-

⁴ Tal es el caso de Vargas (2004) y Duque (2009), cuyos argumentos aportaron a la sentencia T-849 del 2014.

⁵ Si bien ya fue entregada la versión final a la CRT, no ha sido posible esta socialización por la situación de pandemia, cuarentena y dificultades internas del gobierno arhuaco.

pación. A continuación, haré referencia a una reunión de negociación entre los implicados, señalando cuestiones relevantes para el universo indígena, pero que no pasaron de ser “representaciones culturales” que no incidieron en la negociación. Luego abordaré desde narrativas de mamos y líderes arhuacos algunos aspectos del cerro Inarwa, y de la configuración ontológica del universo arhuaco, que son excluidos desde la lógica racional moderna. Finalmente, referenciaré algunos puntos críticos del diálogo y las propuestas de compensación presentadas por el pueblo arhuaco y, por otro lado, las de las empresas demandadas, que hacen eco de una noción moderna, mercantilista y ahistórica de la cultura.

Vale la pena mencionar que en una etapa de la negociación se realizó un diagnóstico participativo sobre las afectaciones que había sufrido Inarwa. Si bien la información sobre Inarwa y la territorialidad es similar entre mi tesis y este documento, el carácter académico de mi investigación me permitió tener un tiempo mayor de investigación, incluir partes del proceso de concertación en mi análisis y cuestionar las bases epistemológicas de las ciencias, que tienden a universalizar nociones que inciden en los diferentes entendimientos de la afectación en cuestión.

La ocupación del Inarwa

El padre Inarwa es también el cerro El Alguacil, llamado así por la población no indígena. Está ubicado en territorio arhuaco, en la Sierra Nevada de Santa Marta, una formación montañosa costera que figura entre las más altas del mundo, pues solo 40 kilómetros separan las playas del mar Caribe de picos nevados de más de 5,700 msnm. Alberga varios ecosistemas y un alto índice de biodiversidad. Es una zona en la que confluyen intereses económicos que incluyen minería, turismo, conservación, y proyectos de infraestructura vial y portuaria, entre otros.

La Sierra también es conocida por sus pueblos indígenas: los arhuaco, kogui, wiwa y kankuamo. Según el antropólogo Uribe (1998), estos pueblos conforman una gran sociedad, comparten un origen y principios cosmológicos que estructuran la *Ley de Sé*, *Ley de Origen* o *Ley de la Madre*, conocimientos y prácticas ancestrales que rigen su existencia. Para estos grupos es central la figura del *mamo*,⁶ el gran conocedor que puede interpretar en el territorio la *Ley de Sé* y, como tal, es quien media las relaciones entre los seres del cosmos.

Los cuatro pueblos tienen algunos rasgos disímiles entre sí, como su idioma y vestido, así como diferencias en sus procesos históricos, marcados principalmente por su cercanía con los procesos de colonización, el conflicto armado, y los cultivos de plantas para uso del narcotráfico, cuestiones que han incidido en sus particulares procesos de organización política. Cada pueblo tiene su propia organización, si bien tienen el Consejo Territorial de Cabildos (CTC) para las luchas que requieren una acción conjunta. Han logrado el reconocimiento de su territorio ancestral, formalizado con las sentencias que se reconocen como “línea negra”, concepto que viene de la cosmología indígena. Existen además cuatro “resguardos”, figura territorial que viene de la Colonia y que se ha

⁶ La figura del *mamo* correspondería al *chamán* en otros contextos. En el caso arhuaco suelen ser hombres que desde niños reciben una formación especial para su labor. Sobre las particularidades de esta formación en el caso kogui, ver Reichel-Dolmatoff (1976).

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

transformado para referir actualmente a territorios de propiedad colectiva indígena con autonomía judicial y administrativa, considerados inembargables, inalienables e imprescriptibles. El pueblo arhuaco se encuentra en los resguardos Kogui Malayo Arhuaco, el Arhuaco y Businchama,⁷ en la parte suroriental de la Sierra. En el resguardo Arhuaco se encuentra el Inarwa, con una altura aproximada de 3,000 msnm.

En 1962, con el permiso de la Misión Capuchina que, desde 1917 ejercía como autoridad en el territorio (Bosa, 2016), el Ejército Nacional ocupó este cerro con el objetivo de instalar antenas de comunicaciones. Desde ese entonces fue cercado y prohibido el ingreso a su cumbre. El ejército construyó una carretera que, por pedido de la Misión, incluyó una derivación hacia Nabusímake, capital del pueblo arhuaco, llamada anteriormente San Sebastián de Rábago. Así mismo, construyó una pequeña base en la cumbre del cerro e instaló sus antenas, y desde 1982 —casualmente el mismo año que la Misión Capuchina fue expulsada del territorio indígena— paulatinamente instaló otras antenas y torres de datos de telefonía, radio, televisión, aeronavegación, tendidos y redes eléctricas de entidades públicas y privadas, sin que en ningún momento se hiciera un acuerdo con los indígenas. Vale la pena mencionar que en 1974 el territorio indígena arhuaco fue declarado Reserva Especial,⁸ destinado a la población arhuaca, y en 1983 fue declarado Resguardo Indígena Arhuaco.⁹

Desde 1962 autoridades indígenas han contactado a autoridades nacionales —infructuosamente— manifestando su inconformidad con la carretera, las antenas y la base militar, denunciando abusos por parte del ejército (Friede, 1963; Torres, 1978; Naranjo, 2015). La presencia del ejército se fortaleció desde la década de los ochenta, después de que la “bonanza marimbera”, como se llamó al auge del cultivo de marihuana en la Sierra, atrajera la presencia de guerrillas como las FARC y el ELN,¹⁰ que luego disputaron el territorio para el cultivo de coca con fines ilícitos (Uribe, 1993). En la década de los noventa surgieron los grupos paramilitares, autodefensas que supuestamente combatirían a las guerrillas, pero que se aliaron con poderosos políticos y terratenientes regionales para aumentar el poder político y económico de estos últimos. El territorio cercano a Inarwa ha sido un corredor de paso de estos grupos ilegales. En Pueblo Bello, municipio desde donde inicia la carretera construida por el ejército que ingresa al territorio arhuaco, es conocida la presencia paramilitar.

En todo caso, y según me comentó Guillermo Padilla, abogado de la CIT desde hace más de 40 años, si bien anteriormente el Ejército realizaba patrullaje en la zona adyacente al Inarwa y Nabusímake, desde el asesinato de tres importantes líderes arhuacos, presuntamente por parte del Ejército Nacional,¹¹ el rechazo local al ejército posiblemente incidió en que los soldados de la base militar de Inarwa —o El Alguacil, como ellos le llaman— se replegaran en su cumbre y no realizaran más patrullajes por la zona. Así mismo, según Padilla, la Ley de Justicia y Paz¹² incidió en que la situación

⁷ El resguardo Kogui Malayo Arhuaco reúne a los pueblos kogui, wiwa y arhuaco. Además de los ya mencionados, también se encuentra en la Sierra el resguardo Kankuamo, siendo cuatro en total los resguardos de la Sierra.

⁸ Mediante la resolución 113 de 1974 del Incora (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria).

⁹ Mediante la resolución 078 de 1983 del Incora.

¹⁰ FARC, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia; ELN, Ejército de Liberación Nacional.

¹¹ Sobre este caso, ver Rivera (2020).

¹² La llamada Ley de Justicia y Paz, o Ley 975 del 2005, es un marco jurídico aprobado en el gobierno de A. Uribe Vélez (2002-2010) que buscaba facilitar el proceso de desmovilización de paramilitares, principalmente, si bien también contemplaba otros actores armados.

de orden público se calmara en la región. Durante mis temporadas de campo no encontré militares en la zona, estos aparecieron en las narrativas de mis interlocutores solo refiriéndose a antes del 2005.¹³ Tal vez por esta razón, y debido a que los abusos que el ejército cometió dieron lugar a demandas específicas, estos no se articularon al proceso consultivo de Inarwa.

Localmente, líderes de varias comunidades, en cabeza de *mamo* Cesar Torres (q. e. p. d.) y Miguel Niño, empezaron a pensar estrategias para recuperar el Inarwa y exigir la salida del ejército y sus antenas. Con el apoyo de la CIT, realizaron acciones para llamar la atención sobre el hecho. En el 2012 comenzaron a hacer movilizaciones masivas y a denunciar la situación ante medios de comunicación.¹⁴ Pidieron la intervención de la ONU, argumentando que el cerro está en territorio indígena reconocido por el Estado, y que Inarwa, padre de semillas y alimentos, se encuentra debilitado por la presencia del Ejército, la instalación de las antenas, la destrucción de monolitos que estaban en su cumbre y por la prohibición del ingreso, que ha impedido la realización de actividades rituales llamadas “pagamentos” o “trabajos tradicionales”, intercambios entre los seres del cosmos que permiten la circulación de vitalidad que mantiene vivo tanto a Inarwa como al territorio, que los pueblos de la Sierra definen como un tejido de relaciones (OGT, 2012).

Al no obtener resultados, el pueblo arhuaco instauró una acción de tutela con la representación de la Fundación Misión Colombia. Como resultado, en enero de 2016, la Corte Constitucional emitió la sentencia T-005 de 2016, en la cual reconoce que hubo una “afectación cultural” contra el pueblo arhuaco, por lo cual ordena reestablecer en seguida el libre acceso al cerro para la población indígena, y comenzar un proceso de diálogo entre las partes, con miras a determinar el impacto cultural causado por la base militar y la instalación y operación de las antenas, a partir de lo cual debían acordarse medidas de reparación y compensación por el daño causado. Las entidades involucradas fueron: Ministerio de Defensa, Ministerio de Tecnologías de Información y Telecomunicaciones, Ejército Nacional, Policía Nacional, Batallón de la Popa, Aeronáutica Civil, Movistar, Electricaribe, Telecaribe, RTVC (Radio y Televisión Nacional de Colombia) y la Empresa de Comunicaciones del Cesar y Guajira.

La sentencia no ordena el retiro de las antenas, pero sí que se considere la posibilidad de su retiro definitivo en un plazo acordado. Es interesante que, si bien la sentencia determina que la afectación es de tipo “cultural”, no realiza una caracterización unilateral de la misma, y ordena el espacio de diálogo para discutirla. En todo caso, es en esta discusión que confluyen ontologías diferentes en relación de subalternidad, que disputan tanto el entendimiento de la afectación como las maneras de pensarla y repararla. Es posible diferenciar una ontología o concepción de mundo basada en el pensamiento racional moderno, actualizada en prácticas multiculturales, de otros universos que no comparten sus principios, pero que se articulan a ellos gracias a los procesos históricos de contacto y a la colonialidad del poder, que universaliza la lógica eurocéntrica a partir de los mecanismos particulares en que se entiende la diferencia y se jerarquizan sistemas de conocimiento.

¹³ Naranjo (2015) refiere narrativas sobre los abusos cometidos por los soldados de la base de El Alguacil.

¹⁴ Ver, por ejemplo, el reportaje “Inarwa o El alguacil: cerro de la discordia en la Sierra Nevada”, 3 de octubre de 2013, en el Noticiero Caracol: <https://www.youtube.com/watch?v=TzKEcZYqg9o>

El proceso de concertación: políticas indígenas al margen

Por insistencia del pueblo arhuaco, la mayoría de las reuniones del proceso de diálogo se realizaron en territorio indígena. Localmente se conformó el Consejo de Mayores de Inarwa, un grupo de quince autoridades que encabezarían las reuniones con los representantes de las empresas demandadas. Dichas reuniones fueron convocadas por funcionarios de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, garantes y moderadores del proceso. Dado que, en este caso, el daño en el territorio indígena ya estaba hecho, se interpretó como un proceso de consulta previa atípico. Si bien en Colombia el proceso de consulta previa no cuenta con una regulación detallada, se intentó seguir ciertas etapas generales de dicho proceso,¹⁵ cumpliendo la preconsulta y consulta, sin que se haya logrado llegar un acuerdo.

En las reuniones de preconsulta se acordó la realización de un diagnóstico participativo para identificar los impactos por la ocupación del cerro. La etapa de consulta abarcó la realización del diagnóstico, para lo cual se contrató a un sociólogo y un biólogo que coordinaran las actividades. El pueblo arhuaco defendió que las afectaciones debían definirse localmente y de acuerdo con su cosmovisión, por lo cual solo permitieron la presencia de delegados de las entidades demandadas en un par de actividades del diagnóstico. Los acuerdos y medidas de compensación debían basarse en el documento de diagnóstico entregado. En un momento de la negociación, las entidades presentaron propuestas de compensación, que para el pueblo arhuaco no correspondían al diagnóstico que ellos habían presentado, e insistían en que debía acordarse un plazo de retiro de las antenas y base del cerro. Si bien inicialmente se había acordado entre las partes que el proceso consultivo duraría cuatro meses, terminó dos años y tres meses después, sin lograr ningún acuerdo y con la perspectiva de que el proceso sería enviado a un juez de tutela y a la Corte Constitucional para su evaluación y decisión final.

Considero que una de las causas para que no se lograra un acuerdo es el concepto de “cultura” del multiculturalismo, que simplifica la cosmología y prácticas indígenas y no permite entender su potencial político que, al plantear otra configuración ontológica, da lugar a otras nociones de territorio, de cuerpo e incluso de sujetos políticos. No voy a revisar a detalle el proceso de diálogo, solo voy a mencionar una escena que recoge el carácter diferencial y político de las prácticas indígenas que se realizaron y se mencionaron en los diálogos.

La segunda reunión del diálogo entre los arhuaco y los representantes de las empresas demandadas inició el 5 de septiembre de 2016. Desde temprano, y bajo la dirección de los *mamos* Vicencio e Hipólito, el Consejo de Mayores de Inarwa, así como otros líderes indígenas, fueron a hacer un “trabajo tradicional” al cual fui convidada.

¹⁵ La consulta previa en Colombia se rige por la Ley 21 de 1991 que implementa el Convenio 169 de la OIT, sin que en esta ley se establezca un procedimiento regular. La Directiva Presidencial 10 de 2013, si bien no es una norma jurídica, es usada como lineamiento para la realización de consultas previas. Esta directiva plantea un protocolo a manera de guía metodológica para la consulta previa con comunidades étnicas, planteando cinco etapas generales: 1. Certificación de presencia de comunidades; 2. Coordinación y preparación; 3. Preconsulta; 4. Consulta previa; 5. Seguimiento de acuerdos. La Directiva se encuentra disponible en: https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/12_directiva_presidencial_ndege_10_del_07_de_noviembre_2013_4.pdf

Nos dirigimos a un *kadukwe*,¹⁶ ubicado antes de cruzar el río Ariguaní, el cual nace en el Inarwa. Recibimos una hoja seca de maíz que debíamos repartir equitativamente en ambas manos y hacer bolitas en cada una. Con nuestro pensamiento, debíamos depositar en ellas acuerdos, buenas palabras, dinero y la intención de que se lograra lo que se había comentado el día anterior en la reunión preparatoria interna. Luego, todos los participantes entregamos nuestros *a'burus*, el material cargado con nuestro pensamiento, a los *mamos* Vicencio e Hipólito. Mientras todos nos retirábamos, estos *mamos* se quedaron “trabajando” con su propio pensamiento esos *a'burus*, para luego alimentar con ellos a un ser del cosmos que potenciaría los pensamientos recibidos.

Una vez que llegaron los representantes de las empresas, se les pidió que fueran a hacer “trabajo tradicional” con *mamo* Vicencio, quien los guio hasta otro *kadukwe*, esta vez cruzando el río Ariguaní. Jairo Zalabata, líder arhuaco encargado de la traducción, me explicó que antes habíamos hecho *a'buru* en el lado positivo del problema de Inarwa, “dueño” de quienes lo apoyan, y que ahora los funcionarios de las empresas debían hacer *a'buru* al “dueño negativo” del problema, “dueño” de quienes venían a negociar. Ya en el *kadukwe*, *mamo* Vicencio explicó, traducido por Jairo, que allí se encontraba el problema de Inarwa, y señaló un gran monolito cubierto por las raíces de un árbol que se posaba encima. *Mamo* Vicencio señaló que así se encontraba Inarwa, atrapado por el Ejército y las antenas. Les pidió a los funcionarios que cerraran sus ojos. Dos muchachos que asistían al *mamo*, les entregaron a los funcionarios hilos de fique para sostener en su mano derecha, y otros más gruesos y rojos, para sostener con su mano izquierda. *Mamo* Vicencio les pidió que desde su pensamiento guardaran en los hilos sus nombres, los objetivos y palabras que venían a compartir, recordándoles que esa piedra era su “dueña”. Los ayudantes del *mamo* recogieron posteriormente los hilos trabajados y los entregaron a *mamo* Vicencio, quien se quedó “trabajando” con los hilos mientras todos nos retiramos.

Nos reencontramos todos en un salón donde los representantes de la consulta previa del Ministerio del Interior, moderadores del encuentro, recordaron el objetivo del mismo: concertar la metodología para el proceso. En el acta de la reunión (Ministerio del Interior, 2016a), los “trabajos tradicionales” fueron referenciados como “actividad espiritual” previa a la reunión, que se consideró tuvo inicio dentro del salón con la presentación de los asistentes. A continuación, el cabildo gobernador arhuaco, José María Torres, ofreció unas palabras de bienvenida en *Ikun*¹⁷ y en español, y posteriormente le dio la palabra a Jeremías Torres, líder arhuaco reconocido tanto internamente como por las instancias de interlocución del Estado con pueblos indígenas. Jeremías habló de la *Ley de Sé*, presentándola como el conocimiento del pueblo arhuaco, al cual le deben su existencia. Se refirió al proceso de creación del universo y a la misión del pueblo arhuaco de cuidar ese mundo que Seránkua creó dispersando su semilla.

En su charla, Jeremías estableció puentes con otras lógicas: “esto es como nuestro génesis, de la biblia de ustedes”, “nuestra misión es conservar la naturaleza, somos cui-

¹⁶ *Kadukwe* ha sido traducido como “sitio sagrado” en el marco del relacionamiento interinstitucional y las figuras de protección territorial surgidas en las negociaciones de las organizaciones con el Estado colombiano. Sin embargo, refiere una noción más amplia relacionada con un lugar donde es posible comunicarse con padres y madres ancestrales, o bien, refiere directamente a determinados padres o madres ancestrales, “dueños” que son origen de algún fenómeno o ser existente del cosmos.

¹⁷ Idioma del pueblo iku o arhuaco.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

dadores”. Se refirió a Inarwa y a su misión de regular la temperatura en el cuerpo de la Madre universal que es la Sierra, misión que no puede cumplir por el “desorden” que implican la base, las antenas, la falta de “trabajos tradicionales”, y la destrucción de los monolitos de la cumbre del cerro. Resaltó que por eso se dan los “problemas del cambio climático”. Jeremías también estableció diferencias con el conocimiento de los *bunachi* o no indígenas: “en la escuela nos han enseñado que hay seres con vida y otros inertes, pero para nosotros no es así, todos tienen vida”, aclaró (Torres, 2016).

Jeremías señaló en su charla cómo su “pensamiento”, el conocimiento indígena, está directamente relacionado con la configuración de su existencia, resonando con Stengers (2005), quien argumenta que es necesario reconocer que configuraciones ontológicas distintas generan sus propios sistemas epistemológicos. Este reconocimiento sería el primer paso para la simetría de conocimientos. En este sentido, la presentación de Jeremías no sería una presentación protocolaria de la “visión indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta”, como fue referenciada en el acta (Ministerio del Interior, 2016a). La presentación de Jeremías fue un gesto que buscó entablar simetría entre los conocimientos indígenas y los principios legales que rigen el proceso, presentando su particular configuración ontológica y los rasgos del sistema epistemológico que en esta se generan.

Entender la presentación de Jeremías como una visión “cultural” de la Sierra, en el marco del multiculturalismo en Colombia, elimina su connotación política, pues la noción de “cultura” refiere una serie de atributos y características relacionadas con la noción de tradición, que invoca pureza y le resta dinamismo a las prácticas indígenas (Bocarejo y Restrepo, 2011), a la vez que no da cuenta de los procesos históricos que han construido relaciones de subordinación, por lo cual la lucha indígena no es reconocida como un eje de la diferencia cultural (Chaves, 2011). Como consecuencia de la noción moderna de cultura y sus implicaciones en el multiculturalismo colombiano, difícilmente las cuestiones culturales son articuladas en concertaciones y planes de acción como cuestiones que realmente afectan al mundo; suelen quedarse al margen, como efectivamente sucedió en este caso.

Jeremías estaba trayendo a este conflicto legal los principios de gobierno arhuaco, que no son una “representación cultural del mundo”, si no su propia política; se trata de los principios que regulan las relaciones entre los seres del universo; política que se puso en práctica, por ejemplo, con los “trabajos tradicionales” aquí descritos. Para los arhuacos, fue ahí justamente que inició la reunión: en presencia del afectado, Inarwa, alimentándolo con pensamientos e intenciones desde el *kadukwe* en el que los asistentes se posicionaron ante el conflicto que condiciona la actual existencia de Inarwa. Un “dueño negativo” relacionado con los causantes del problema, y otro positivo, “dueño” de quienes buscan el fortalecimiento del cerro, cada uno en un lado diferente del río Ariguani, cuyas aguas descienden de Inarwa, conectando con él. La insistencia de los arhuacos de realizar la concertación en su territorio respondía a permitir la participación de los indígenas en las reuniones, pero también a hacer partícipe al principal afectado, el Inarwa.

Adicionalmente, en los puentes que estableció en su charla, Jeremías evidenció las relaciones tejidas entre sistemas de conocimiento, señalando una diferencia central

entre estos: la vitalidad no se reconoce en los mismos seres, o tal vez se trata de vitalidades distintas.

La naturaleza objetiva y la cultura como construcción cognitiva al servicio del mercado

La separación entre naturaleza y cultura es la base de la epistemología y ontología moderna eurocentrada (Ingold, 2001; Viveiros, 2002; Stengers, 2005; Latour, 2007 [1991]; Descola, 2012 [2005]). La naturaleza se entiende como una instancia objetiva y autocontenida, exterior a la experiencia humana y regida por leyes que pueden ser interpretadas por las ciencias; es así como las ciencias se constituyen como el único conocimiento capaz de entender y afectar ese mundo exterior y objetivo. Por su parte, la cultura es entendida como una construcción cognitiva, relacionada con creencias y representaciones. Los “saberes culturales” son, en esa lógica, interpretaciones inocentes o *folk* del mundo dado, externo y objetivo (Ingold, 2001). Además de establecer una jerarquización epistemológica, esta separación implicó una división del trabajo: los hechos están relacionados con la naturaleza y el campo de las ciencias, mientras que los valores y la política están relacionados con la cultura y la diferencia. Quienes conforman el campo de las ciencias no son considerados sujetos políticos.

Esta separación implica una configuración ontológica naturalista, según Descola (2012 [2005]), en la que los seres humanos se diferencian como especie de otras existencias. En este marco, a los seres humanos se les asignan características metafísicas, que Descola llama “interioridades”, relacionadas con la capacidad de sentir afectos, emociones, soñar, dar significado, actuar y afectar intencionalmente al mundo y a otros seres. Estas características, al ser únicamente de los humanos, establecerían una discontinuidad con otros seres, cuya vitalidad se entiende en términos biológicos y hacen parte del ámbito de la naturaleza. En esta configuración ontológica, los humanos se diferencian de otros seres por el desarrollo de la cultura y de sus interioridades.

Según Latour (2007 [1991]), estos principios onto-epistemológicos, se encuentran en la base de la política moderna. De la Cadena (2010) agrega que además hacen parte de su colonialidad, que excluye otras configuraciones ontológicas, otros mundos posibles y otro tipo de relaciones entre sujetos potencialmente políticos, pues como argumenta Mouffe (2003), la política moderna está centrada en la noción del individuo moderno y de la racionalidad eurocéntrica.

Esta “constitución moderna” (Latour, 2007 [1991]), en relaciones coloniales, se matiza en marcos políticos específicos y se articula con mundos con configuraciones ontológicas distintas, sin que estos mundos agoten su diferencia y dinamismo en la relación, si bien la tendencia es que la diferencia y la multiplicidad sea silenciada. La noción de cultura, en el marco del multiculturalismo en Colombia, es uno de los mecanismos que silencia la diferencia y le quita su potencial político al presentarla como libre de conflicto, sin historia y como listado de atributos estáticos, como ya referí.

Las políticas multiculturales en Colombia se formalizaron con la Constitución Política de 1991, que reconoce a la nación como pluriétnica y multicultural. Estas políticas han permitido la defensa del territorio indígena mediante el reconocimiento de figuras territoriales como el “resguardo” y el “territorio ancestral”. El resguardo reconoce

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

la propiedad colectiva indígena de un territorio delimitado, administrado de acuerdo con las lógicas culturales propias. El territorio ancestral no implica propiedad y responde al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En el caso de la Sierra, está formalizado por medio de la sentencia de “línea negra” de 1973,¹⁸ ratificada en 1995¹⁹ y en 2018.²⁰ Esta se basa en el reconocimiento de “sitios sagrados”, entre los cuales se traza una línea que determina la frontera del territorio ancestral de los cuatro pueblos de la Sierra. En las sentencias de “línea negra”, estos sitios sagrados están relacionados con accidentes geográficos tales como cerros, desembocaduras, manglares, lagos, etcétera.

Los pueblos de la Sierra han señalado dificultades en el entendimiento de los sitios sagrados (OGT, 2012), que he referido en otros trabajos (Horta, 2014, 2015). Mencionan los indígenas que los sitios sagrados son interpretados como sitios aislados y no se entiende su interconexión vital. Los sitios sagrados, *jaba* y *jate* [madre y padre] para los kogui, *kadukwe* para los arhuaco, son seres ancestrales dueños de un conocimiento y una función de gobierno en el mundo, cuya vitalidad reside en las conexiones que establecen entre sí; el territorio, argumentan los cuatro pueblos, es un tejido de relaciones entre seres (OGT, 2012). Así, tiene sentido afirmar que el territorio es un tejido vital que emerge en las relaciones entre los seres (Horta, 2020).

Para la Sierra existen unos acuerdos específicos,²¹ según los cuales la “visión indígena” del territorio debe ser articulada a los planes de acción y ordenamiento del territorio de las entidades que operen en la Sierra. Sin embargo, estas articulaciones difícilmente pasan de un listado de sitios sagrados, caracterizados por algunos atributos y sus coordenadas geográficas, que no se integran efectivamente como lineamientos de ordenamiento y acción, pues para esto se imponen los saberes técnicos (Horta, 2015). Si bien la territorialidad indígena de la Sierra hace referencia a relaciones entre seres diversos, esta noción no ha logrado cuestionar la idea del territorio que deviene de la noción occidental de naturaleza: un espacio geográfico, escenario de la experiencia humana, en el que se proyectan las construcciones cognitivas que llamamos “cultura”. Y es que como señala Hale (2004), las políticas multiculturales promueven métodos de participación siempre y cuando estos no pongan en riesgo o amenacen la estabilidad y categorías del sistema.

Las sentencias de “línea negra” han sido un logro importante en la defensa del territorio indígena, pero es importante reconocer ciertas limitaciones. Las caracterizaciones “culturales” de los sitios sagrados permanecen en una burbuja de lo simbólico y no se entiende que, efectivamente, construyan el mundo. Es por esto que, tanto para las sentencias de “línea negra” como para otras acciones por la defensa del territorio, la argumentación cultural no es suficiente y siempre se pide un “sustento técnico”, y ahí es donde viene la articulación con las ciencias ambientales y de la conservación, que si bien han sido aliadas para la defensa del territorio, e incluso para la construcción de la identidad política de los pueblos de la Sierra (Ulloa, 2004), terminan imponiendo una única voz que corresponde a una ontología y epistemología eurocentrada. Así actúa la jerarquización y colonialidad del conocimiento moderno: la

¹⁸ Sentencia 0002 de 1973 del Ministerio de Gobierno.

¹⁹ Sentencia 837 de 1995 del Ministerio del Interior.

²⁰ Decreto Presidencial 1500 de 2018, en el que se reconocen 348 espacios sagrados.

²¹ Acuerdos de Valledupar, diciembre del 2003.

cultura en sí misma no se reconoce como creadora de mundos, pues solo existe UN mundo natural, objetivo, que no se afecta por la cultura como proyección sobre un territorio dado. En este marco, otras nociones de vitalidad, como señaló Jeremías, son descartadas y no permiten la posibilidad de reconocer otra configuración ontológica, con otros sujetos vitales que actúan y afectan su mundo, como Inarwa.

La caracterización cultural de los espacios sagrados parte de un listado cerrado de sitios, cada uno con ciertos atributos, que corresponden a la idea de “representaciones” que se proyectan sobre un territorio dado, cuya definición como espacio geográfico no es cuestionada. Se da la idea de que los espacios sagrados son existencias inmanentes, perennes, como los accidentes geográficos con que se relacionan, pero completamente desarticulados de procesos de relacionamiento y conflicto histórico entre colectivos.

Zizek (1998), y por otro lado Hale (2004), señalaron que la cultura en el multiculturalismo es relevante en tanto pueda ser mercadeable; por lo cual se limpia de conflictos, para que no amenace la estabilidad del sistema, y se ofrece como producto. En el caso colombiano, Chaves *et al.* (2014) argumentan que esta mercantilización de la cultura se da gracias a la articulación de las políticas multiculturales con las políticas de turismo y lineamientos de patrimonialización dictados por la UNESCO, que Colombia sigue fielmente. En la Sierra confluyen estas nociones y políticas, gracias al potencial turístico ambiental y cultural que ha llegado a definir a la región como eje de desarrollo nacional (Serje, 2008).

Las limitaciones de la noción de cultura en las políticas de relacionamiento con el Estado le restan agencia al universo indígena en tanto se marginan los conocimientos culturales al considerarlos creencias proyectadas sobre un mundo externo objetivo y dado, y no mundos posibles distintos. Lo cultural se simplifica al entenderse como listado de atributos, sin contexto histórico y sin entender las políticas particulares de relaciones que el mundo indígena y sus prácticas plantean. La cultura se reduce a un producto que debe ser promocionado. Estas cuestiones se evidencian en las propuestas de compensación que presentaron las empresas en el caso de Inarwa.

El padre Inarwa en el universo arhuaco

Según la *Ley de Sé* que refirió Jeremías en su presentación, todo lo que existe en el mundo actual originariamente existía como gente en el pensamiento de la gran Madre universal, en *Seyn-zare*.²² Solo existía la oscuridad, pero todos los seres vivían en *tikun*, un estado espiritual o invisible (Arenas, 2016). La gran Madre creó a *Kaku* [padre] Seránkua y *Zaku* [madre] Seynekun, los primeros padres, quienes crearon a otros padres y madres que dieron lugar al mundo como lo conocemos. Seránkua y Seynekun establecieron un orden entre los seres, les dieron existencia en *tina*, material o visible, de acuerdo con *anugwe*, pensamiento y conocimiento de cada ser, y lo “dejaron” en un lugar donde pudiera cumplir su función en el mundo, conectándose con otros seres. Así mismo, establecieron normas para mantener el equilibrio del mundo, las cuales están plasmadas en cada ser. Una vez el mundo fue creado, se dice que

²² *Seyn* viene de *Sey*, que se refiere a oscuridad y al color negro.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

“amaneció”, pues la creación en *tina* vino con la luz. El orden que establecieron Seránkua y Seynekun son los principios de comportamiento, conocimientos y prácticas diversas que deben cumplir los seres para mantener su propia vitalidad y la del mundo, es la *Ley de Sé*. Los *mamos* son quienes tienen el conocimiento para poder acceder a esa ley, plasmada en el territorio, en cada ser existente. Los primeros padres creados por Seránkua y Seynekun suelen ser lo que nosotros llamamos cerros, lagunas, rocas, siendo que el padre principal es Chundwa, a quien nosotros llamamos pico Colón, el nevado más alto de la Sierra. Todos estos padres y madres primigenios fueron *mamos* poderosos, “dueños”, autoridades espirituales, encargados de regular y controlar su creación.

Faustino Torres, antropólogo arhuaco, me ayudó a entender la existencia arhuaca: todo lo que existe proviene del *seyn-zare*, el tiempo mítico en el que no había diferencias entre los existentes, pues todos existían en pensamiento, en *anugwe*. En ese tiempo mítico no se comparte un estado de animalidad, sino de humanidad, como lo señaló Viveiros para casos amazónicos (2015), humanidad que en el caso arhuaco está configurada por el *anugwe*, la potencia vital centrada en el pensamiento/conocimiento. En términos de Descola, la interioridad de los seres depende de su *anugwe* (2012 [2005]). Este *anugwe*, da cuenta de la existencia primordial del ser en *tikun*, “espiritual”, en pensamiento. El tiempo posmítico es después de amanecer, la “materialización” del mundo. Según Faustino y *mamo* Miguel, todo existe primero como semilla en *tikun*, que se siembra y germina en *tina*. *Tikun* y *tina* son las manifestaciones de la existencia de cada ser, siendo que mantienen una relación de codependencia, continuidad, actualización y afectación mutua en la experiencia y las prácticas.

El *seyn-zare* no solo se refiere a un tiempo pasado, pues es el pensamiento de la Madre que, según Faustino, es siempre presente y es lo que permite la existencia de los seres. Es potencialidad. Como ocurre con otros pueblos indígenas, la creación del universo no refiere un tiempo pasado y una creación dada, se trata de un movimiento de actualización del presente (Viveiros, 2002, 2015), del proceso de creación y recreación constante del universo que se realiza en las prácticas rituales y en la cotidianidad (Law, 2011). Esa creación y recreación constante toma forma en los seres que constituyen el territorio, por lo cual este no es estático y se relaciona con los procesos históricos y de relacionamiento con otros colectivos.

Todos los seres del cosmos arhuaco, los *anugwe jina* (seres con *anugwe*) existen de esta manera. Todo lo que existe, incluso emociones, sentimientos, lo que llamaríamos fenómenos naturales, y hasta los *bunachi* [no indígenas], tienen un padre y/o una madre, un “dueño” que regula la existencia de su creación. Inarwa es un *anugwe jina*, y como “dueño” es una autoridad. Inarwa viene de *In* [maíz] y *rwa* [cerro]. Es padre y “dueño” del maíz, de las semillas, del alimento; su *anugwe* tiene que ver con el conocimiento relacionado con estos tres elementos.

La categoría “dueño” caracteriza relaciones entre humanos y extrahumanos (Fausto, 2008). En el caso arhuaco esta categoría da cuenta de una relación asimétrica, en la que prima el esquema de filiación vertical: los “dueños” de conocimientos y recursos son llamados principalmente *kaku* [padre] y *zaku* [madre].²³ Arenas (2016) notó que

²³ En algunos casos también se habla de *paw*, que se traduce como “dueño”. Es el caso de *Paw señora*, una mujer *bunachi* que también es un cerro, aliada de los *mamos* (Jeremías Torres, comunicación personal, 2016).

estos términos denotan una relación jerárquica entre los seres creadores y los indígenas, pero considero que esto se extiende también a no indígenas y otros *anugwe jina*. Es decir, todos los seres que tienen un lugar en el universo indígena están bajo estas relaciones jerárquicas que implican autoridad, protección, génesis y control sobre su creación, sobre su dominio, que puede ser relativo a conocimientos o recursos que, en todo caso, no pueden ser entendidos como propiedad privada y delimitada, como argumentaré.

Según dicen los *mamos*, Inarwa es padre, origen y “dueño” del conocimiento del maíz. Su existencia en *tina* tiene forma de cerro, ubicado en un lugar en que separa las partes altas, fértiles y lluviosas, de las partes bajas, cálidas y secas, orden que debe mantener en pro de la fertilidad. El maíz es la principal semilla, base de la alimentación y existencia arhuaca, remite a todo lo que alimenta. Pero el maíz y todos los alimentos tienen otros dueños, aunque que Inarwa es “jefe principal”. Los alimentos y la vida son posibles por una conjunción de elementos cuyos “dueños” “sostienen” a Inarwa. Las relaciones entre “dueños” son narradas en historias que están presentes en prácticas cotidianas y rituales que recrean esas relaciones. Referenciaré brevemente algunos seres relacionados con Inarwa.

Entre los elementos vitales figura el fuego, cuyo “dueño” es Geningeka. El fuego, al igual que otros elementos, tiene una manifestación *duna*, positiva, y otra *gansigna* o negativa, que tienen diferentes usos y son regulados por su “dueño”. El agua, cuyo “dueño” es Jewrwa, y su esposa, una laguna, son “dueños” de una cuenca fértil, que se reconoce como “finca y ható de los antiguos”;²⁴ pues ahí se cultivaban muchos alimentos y había abundante *Yevikia*, carne de monte; mucha gente, incluidos colonos, tienen finca allí. También allí se encuentra la finca de Dugunavin, un *mamo* poderoso, “dueño” de semillas de tierra fría, que se enfrentó a Kwimagwe, “dueño” del trueno, pues este último tomaba los alimentos de la finca de Dugunavin, argumentando que, gracias a su lluvia, estos alimentos habían podido crecer, si bien habían sido sembrados por Dugunavin. Kwimagwe lo golpeó y lo transformó en una serpiente, tras lo cual lo dejó en un pozo donde podría vivir.

El dominio de los alimentos no es exclusivo de Inarwa; se trata de una interrelación de diferentes seres que aportan a su constitución. Si bien hay una relación jerárquica, pues otros “dueños” de alimentos están bajo el dominio de Inarwa, él depende de ellos pues sus potencias vitales lo constituyen. Así, los dominios no son campos cerrados ni propiedades privadas que formen un poder constituido; precisamente la yuxtaposición de dominios es lo que genera relaciones de tensión y enfrentamientos entre seres, como el caso de Dugunavin y Kwimagwe. El dominio da cuenta de una multiplicidad en tensión. Hablar de semillas en el universo *iku* refiere multiplicidad, dada la relación entre diversos seres que hacen posible que estas, y así sus “dueños”, existan. Inarwa debe regular las potencias del fuego, del agua, y del viento, para regular las lluvias y asegurar la vida de las semillas. Pero estos elementos que sostienen la función de Inarwa son inestables, tienen potencias *duna* y *gansigna*, positivas y negativas, por lo que las relaciones entre estos —y asimismo, las funciones de Inarwa— son inestables, no están dadas ni son predeterminadas. De acuerdo con esto, Inarwa es un ser múltiple, compuesto por varios seres en constante tensión,

²⁴ Los pueblos de la Sierra llaman a sus ancestros “los antiguos”.

tanto por su constitución no predeterminada como por los eventos históricos que inciden en sus relaciones.

La multiplicidad se teje en los “trabajos tradicionales”, en los intercambios que permiten la existencia de los seres y que hace que estos se “sostengan” mutuamente. En estas relaciones emerge el territorio, el tejido vital. Debido a que hace más de 60 años no se han podido realizar los “trabajos tradicionales” que conectan a Inarwa con los otros seres que lo sostienen, este se encuentra débil y no puede cumplir con la responsabilidad de su *anugwe*, afectando la circulación de potencias vitales y a todo el tejido vital. La destrucción de sus monolitos para la instalación de las antenas afectó su manifestación en *tina*, lo cual también dificulta su existencia.

Los “trabajos tradicionales” realizados al iniciar la reunión de concertación dan cuenta de la actualización de los dominios de los “dueños”, de su vínculo dinámico con las relaciones históricas entre colectivos y de su incidencia en el tejido dinámico del territorio. Los *kadukwes* en los que se realizaron los trabajos, no son sitios sagrados inmanentes, responden al conflicto específico de las antenas ubicadas en el Inarwa. Su existencia y sentido no está dado *a priori*, tuvo lugar en un contexto y conflicto específico. Así mismo, si bien existe un “dueño” de los no indígenas o *bunachis*, que según Uribe (1998) sería Aluawiko, vemos que el lugar de los *bunachi* en el universo y territorio indígena, definido por su “dueño”, no responde a un origen esencial, sino a las relaciones específicas frente a conflictos específicos, siendo que la memoria de estos eventos se plasma en el territorio, lo constituye. Es así como los principios de creación del universo se actualizan en las relaciones del cosmos indígena, siendo que los *bunachi* también tenemos un lugar en este, que no es predeterminado ni estático. Una “estructura de coyuntura” (Sahlins, 1997 [1985]) que actualiza sentidos tradicionales en eventos pragmáticos.

Alimentar y sostener

El tema de los alimentos para los arhuaco es amplio y complejo, siendo que algunos aspectos son solo de manejo de los *mamos*, pues ciertos alimentos sostienen los *tani* que, según Faustino Torres, son potencias creadoras compuestas por conocimientos, bailes y cantos que sostienen la vida. Otros niveles de conocimiento circulan más abiertamente, relacionados con el cuidado de las huertas y el manejo de los alimentos.

Dicen los arhuaco que los alimentos “sostienen” la existencia en *tikun* y *tina*. Se habla de “sostener”, lo que remite a fuerza, pero, sobre todo, a fundamento; el alimento constituye a los seres. Pero alimento no es solo lo que se ingiere, me explica Jeremías. Las semillas son alimento, las semillas son gente y la gente es semilla. Todo con lo que los seres entren en contacto, la comida que se ingiere, las palabras que se escuchan, lo que se vea, lo que se sueñe, etcétera, todo lleva un *anugwe*, una potencia vital que va a ser incorporada en el cuerpo y en el propio *anugwe*, y en ese sentido es alimento, pues constituye al ser, lo sostiene. Así, todos los seres son alimento de otros, afectándose mutuamente en *tina* y en *tikun*. Este es el fundamento de los “trabajos tradicionales”, llamados también *a'buru*, que traduce alimento. Alimento, como aquellas bolitas de hoja de maíz que hicimos los “aliados” de Inarwa en el “trabajo tradicional” de su “dueño” positivo.

Las conexiones entre los seres del universo también se realizan en las prácticas cotidianas, como el *makruma*, un intercambio recíproco cotidiano en el que circula lo que cada persona puede producir, pero es también una circulación de energía en la que se alimenta y se mantiene la fuerza de la existencia (Ferro, 2012). Estos intercambios suceden entre todos los seres del cosmos, pues ninguno es capaz de vivir por sí mismo. El fundamento de la existencia arhuaca reside precisamente en la interdependencia, para existir es necesario entrar en una relación recíproca, estableciendo conexiones con los seres del universo, intercambiando sustento para la existencia en *tikun y tina*.

Para los arhuaco, la Sierra es el cuerpo de la Madre universal, (Reichel-Dolmatoff, 1976, 1978, 1985, 1987, 1991; Orozco, 1990; Tayler, 1997; Paternina, 1999; OGT, 2012; Arenas, 2016), constituido por las conexiones entre los seres, las relaciones que permiten el flujo de potencias vitales que mantienen vivo a este cuerpo. Cada ser de la Sierra tiene una función a partir de la cual interactúa con otros seres, para mantener la vitalidad de ese cuerpo y la propia. Los ríos, por ejemplo, llevan potencia vital, conectan y alimentan a todos los seres en un ciclo que recorre todo el territorio, desde los nevados hasta el mar, y regresando a los nevados en la lluvia. El territorio, el cuerpo de la Madre, es el tejido que vincula seres que se alimentan y se configuran en el intercambio recíproco de potencias vitales (Horta, 2020). Al ser Inarwa el padre de alimentos, su dominio compuesto se extiende a la regulación de las relaciones entre los seres del cosmos, de las que depende la vitalidad tanto de cada ser como del territorio, el cuerpo de la Madre, entidades inseparables. El *anugwe* de Inarwa se extiende a la regulación de la sexualidad y la fertilidad, de la vida y las cuatro fases que la constituyen, aspectos que no alcanzo a desarrollar en este texto.

Hasta aquí he argumentado la interdependencia de los seres cuyas relaciones los componen tanto a sí mismos como al territorio, cuerpo de la Madre universal. Ningún ser vive en aislamiento y su existencia solo es posible en las relaciones que establece con otros seres del cosmos, en contextos históricos específicos que moldean y establecen las condiciones de posibilidad de estos vínculos. En ese tejido de relaciones, Inarwa, como un *anugwe jina*, debe ser puesto en conexión de nuevo con otros seres del territorio que lo “sostienen”, debe hacer parte de nuevo del tejido donde fluye la vitalidad, *anugwe*. Esta territorialidad da cuenta de la *Ley de Sé*, una política de las relaciones del mundo que sustenta las propuestas de compensación presentadas por los arhuaco.

Las propuestas de compensación arhuacas

La versión que conocí del documento resultante del diagnóstico participativo, que daba cuenta de las afectaciones resultantes de la base militar y las antenas en Inarwa, era un extenso texto con un fuerte componente histórico que daba cuenta de las políticas coloniales que se agudizaron con la llegada de la Misión Capuchina y que continuaron con la ocupación de Inarwa, afectando a las prácticas que mantienen la vida del territorio. El documento, que recogía entrevistas de *mamos*, líderes, mujeres y estudiantes, refería que la ocupación de Inarwa dificultaba el cumplimiento de la *Ley de Sé*, por lo que había afectado a todo el territorio.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

En las reuniones de la etapa de consulta, las entidades demandadas presentaron una matriz con una propuesta de acciones de reparación y compensación, frente a la cual el Consejo de Mayores manifestó que esta no integraba los aspectos planteados en el diagnóstico. Las entidades argumentaban que el diagnóstico no establecía una correlación “directa y verificable” entre las antenas y la afectación a todo el territorio; si las antenas ocupaban una parte del cerro, ¿cómo es que todo el territorio se había afectado? Ante las dificultades de entendimiento, y como consta en el acta de la reunión del 12 de diciembre del 2018 (Ministerio del Interior, 2018), varios *mamos* se volvieron a pronunciar haciendo énfasis en su noción del territorio como un solo cuerpo. En esa reunión, el abogado Gregorio Mesa, que acompañaba a los arhuaco, mencionó la importancia de trabajar en las visiones distintas del territorio.

Desde el inicio de la concertación, el Consejo de Mayores de Inarwa planteó que lo más importante sería el retiro de las antenas y la base militar, así mismo, que la reparación de las afectaciones solo podía ser realizada por los *mamos*. Reivindicando la autonomía de sus prácticas y conocimientos, afirmaban que las actividades de reparación no son cuestiones que debieran ser puestas a consideración en los diálogos, sino que deben ser discutidas por los *mamos* a la luz de sus reflexiones sobre la *Ley de Sé*. Sin embargo, afirmaban que sí era necesario acordar una compensación, que ellos entendían como el pago de una multa por el daño causado. Ese pago debía apoyar a programas y actividades, relacionados con el fortalecimiento del gobierno y conocimientos propios, que permitan ejercer su territorialidad. Las actividades propuestas reflejan la importancia de las relaciones interdependientes entre los seres, como condición central para la recuperación y fortalecimiento del *anugwe* de Inarwa y del tejido en el que es posible la vida. También demuestran la importancia del autorreconocimiento del pueblo arhuaco como sujeto político e histórico, pues propusieron hacer un documental sobre la lucha que emprendieron para la recuperación del cerro. De acuerdo con el informe del proceso consultivo T-005 de 2016, entregado por el Resguardo Arhuaco a la Corte Constitucional (Resguardo Arhuaco, 2018), las propuestas de compensación que hicieron los arhuaco fueron las siguientes:

- Retiro de la base militar, las antenas de comunicaciones y el tendido eléctrico.
- Recuperación de los padres espirituales que fortalecen la recuperación espiritual de Inarwa.
- Apoyar un programa de recuperación de alimentos/semillas propias.
- Apoyar la recuperación del conocimiento asociado a Inarwa a partir de reestablecer el *tani* correspondiente, en un proceso que duraría aproximadamente 45 años.
- Apoyar un programa de fortalecimiento del gobierno propio.
- Apoyar la realización propia de un documental, orientado por las autoridades tradicionales, sobre la lucha indígena por la defensa y recuperación del Inarwa.
- Programa que garantice la no repetición.
- Construir un plan de cierre para la descontaminación del cerro, para que no se interrumpa la conectividad con otros padres espirituales.

Evidentemente, las propuestas del pueblo arhuaco se sostienen en sus procesos locales y autonomía tanto para definir la afectación como en las maneras de reparar y compensar los daños. Ellos son quienes saben cómo ha sido afectado su territorio, pues no se trata de daños a un ser individual y delimitable, y es su conocimiento y política cosmológica propia la que debe guiar la recuperación de ese ser compuesto. El papel de las empresas demandadas sería apoyar económicamente las iniciativas indígenas.

Las propuestas de las empresas

Si bien los representantes de las empresas demandadas siempre tuvieron una actitud respetuosa e iniciaban los encuentros resaltando su apertura al diálogo intercultural, no fue posible para ellos entender la noción de territorio, el carácter de ser compuesto de Inarwa y las implicaciones de la *Ley de Sé* en la concepción del daño y en las propuestas de compensación indígenas. Agradecían el recuento de la historia de la Sierra, pero no veían allí una determinación de impactos, tampoco veían cómo lo que decían los arhuaco podría “recuperar su identidad”.²⁵ Desde mi lectura, mientras los arhuaco presentaron cómo ha sido afectada su autonomía y prácticas de gobierno, además de las prácticas que construyen el territorio, las empresas esperaban una lista de atributos “perdidos” que debían “recuperarse”. Por esto, solicitaron a los arhuaco una matriz que evidenciara la correlación entre los daños percibidos y las acciones de compensación solicitadas. Necesitaban ver una relación lineal de causa y efecto entre un bien cultural afectado y la compensación, lo cual no responde a la lógica del universo indígena y las propuestas que sus líderes plantearon, que implicaban una revisión de los términos de la negociación. En todo caso, la CRT hizo un esfuerzo y simplificó sus propuestas en una matriz que hábilmente articulaba derechos, ámbitos afectados, impactos causados, consideraciones de los *mamos* sobre esos impactos, y sus propuestas.

Por otro lado, se había acordado que la compensación la realizarían todas las empresas conjuntamente, no mediante aportes o acciones individuales. Sin embargo, cada empresa presentó sus propuestas de compensación, que se correspondían con su función social. Ninguna empresa intentó articular la *Ley de Sé* y las nociones y prácticas de territorio, ni las propuestas presentadas por los arhuaco. Las propuestas de las empresas reflejan tanto la concepción moderna de la cultura —como construcción cognitiva que no afecta al mundo real— como las nociones de cultura del multiculturalismo en Colombia. Sus propuestas para compensar un daño concebido como cultural se centraron en una diferencia mercadeable, sin conflicto, sin historia y sin lucha política. Las propuestas presentadas por las empresas pueden agruparse de la siguiente manera (Horta, 2020):

²⁵ Como consta en el acta de la reunión del 18 de octubre del 2016 (Ministerio del Interior, 2016b).

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

- Propuestas para mostrar la “cultura” arhuaca a turistas y audiencias de telecomunicaciones. Estas propuestas incluyen: un sendero ecológico y señalización de puntos de pagamento, y la creación y transmisión de productos audiovisuales para radio, televisión y medios digitales para mostrar sitios sagrados y actividades y eventos rituales arhuacos.
- Capacitaciones en proyectos audiovisuales, “fortalecimiento” de las prácticas de producción agrícola y otras ambientales referentes a medidas frente al cambio climático.
- Otras propuestas son más variadas e incluyen, por ejemplo, recopilación y curaduría de material audiovisual de archivo de la Sierra y dotación de una *kankurwa* (casa ceremonial) con paneles solares.

Ninguna de estas propuestas provino de un diálogo en el que se hayan identificado necesidades locales. Estas propuestas tienen en común la realización de productos para promocionar las prácticas culturales arhuacas. Estos productos niegan los procesos históricos y políticos del pueblo arhuaco, y dan continuidad a relaciones de subalternidad en varios sentidos: no reconocen el conflicto del que surge la compensación, en el que no hubo reconocimiento de las autoridades indígenas. En consecuencia, no reconocen la lucha política emprendida hace varios años por el pueblo arhuaco. No son propuestas que se hayan concertado en reconocimiento de la agencia política y autonomía indígena, y no reconocen la *Ley de Sé* como sistema ontológico y epistemológico, que ordena el universo indígena y a partir del cual se definen las afectaciones manifestadas por los *mamos*. En este sentido, los arhuaco no son reconocidos como adversarios políticos antagónicos válidos, como diría De la Cadena (2010). Al parecer, tanto para las entidades como para los funcionarios de la Consulta Previa del Ministerio del Interior la afectación “cultural” no implica un conflicto político.

Las intervenciones de líderes y *mamos* fueron escuchadas como discursos *folks* que pueden ser reproducidos en productos audiovisuales para “visibilizar” al pueblo arhuaco, pero no como lineamientos que definan estrategias de compensación o principios de afectación del mundo. En la formulación de la realización de los productos audiovisuales, las empresas se asignan la autoridad de representar al otro y no reconocen la amplia trayectoria de comunicaciones de este pueblo, cuyo colectivo de audiovisuales (actual *Yosokwi*) lleva más de quince años produciendo sus obras. Mientras los arhuaco usan los audiovisuales para comunicar su lucha y reivindicaciones políticas, para las empresas los arhuaco son objeto de representación que deben mostrar rituales y prácticas diferentes para “recuperar” su identidad y cultura. Una visión *folk* y mercadeable de la diferencia cultural.

Las propuestas de las empresas evidencian un total desconocimiento de la epistemología arhuaca y sitúan a los indígenas en un rol pasivo de receptor de conocimientos, sin indagar en las capacidades y necesidades locales. En suma, las empresas y los moderadores de la concertación reprodujeron las relaciones coloniales construidas con pueblos indígenas en Colombia, encasillándolos en un rol de receptores pasivos, sin reconocer sus sistemas onto-epistemológicos, ni la trayectoria histórica de sus prácticas políticas relacionadas con estos.

Comentarios finales

Si bien la sentencia T-005 de 2016 abría las posibilidades para profundizar en el entendimiento de la afectación según el universo arhuaco, la sentencia por sí sola no aseguró que el proceso de diálogo se enfocara en la *Ley de Origen* que debía orientar la concertación. Las nociones modernas de naturaleza, cultura y territorio lideraron un diálogo de sordos en el que se esperaba que fueran los arhuacos quienes se ajustaran a esas nociones pretendidamente universales. No fue posible entender la integralidad del territorio, en donde no es posible aislar y separar a los seres que lo constituyen.

Cabe resaltar que la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, como garante y facilitador del proceso, podría esforzarse por entender y motivar el entendimiento de los universos indígenas y desafiar los dispositivos que actúan sobre la diferencia cultural como producto. Igualmente debería exigirse un perfil social dentro de los representantes de las empresas convocadas a un proceso de consulta previa, como condición mínima para promover un diálogo más simétrico, como lo manifestó Gelver Zapata, representante arhuaco en procesos de consulta previa, quien ha estado al frente del caso de Inarwa.

El proceso de consulta de Inarwa se cerró en diciembre del 2018, sin lograr un acuerdo entre las partes. Tras la entrega del informe del proceso a la Corte Constitucional, y su respectiva respuesta, la CIT acudirá a instancias internacionales buscando que la afectación permitida por el Estado colombiano les sea compensada.

Referencias bibliográficas

- ARENAS, J. 2016. "Sembrando vidas. La persona I'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible". Tesis de Doctorado en Antropología Social. Brasilia: Instituto de Ciências Sociais na Universidade de Brasília.
- BOCAREJO, D. y E. RESTREPO. 2011. "Introducción". *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2): 7-13.
- 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.
- CHAVES, M. 2011. "Presentación". En *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 9-26.
- CHAVES, M., M. MONTENEGRO y M. ZAMBRANO. 2014. "Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización". En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 11-36.
- DE LA CADENA, M. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics". *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

- _____. 2015. *Earth Beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- DESCOLA, P. 2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DUQUE Cañas, J. P. 2009. “Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta”. Tesis de Doctorado en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- FAUSTO, C. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2): 329-266.
- FERRO, M. 2012. *Makruma. El don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- FRIEDE, J. 1963. *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones: el caso de los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Punta de Lanza.
- HALE, C. 2004. “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. Ponencia para la conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre.
- HORTA, A. M. 2014. “Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe colombiano”. *Revista Espaço Amerindio*, 8 (1): 135-161.
- _____. 2015. “Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de sé, estado y patrimonio”. Tesis de Maestría en Antropología Social. Porto Alegre: UFRGS.
- _____. 2020. “‘Cada cuerpo contiene el mundo’: territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Porto Alegre: UFRGS.
- INGOLD, T. 2001. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- LATOUR, B. 2007 [1991]. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- LAW, J. 2011. “What’s wrong with a one-world world”. *Heterogeneities.net*. Disponible en <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAO-neWorldWorld.pdf>
- MINISTERIO DEL INTERIOR. 2016a. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Septiembre de 2016. Documento inédito.
- _____. 2016b. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Octubre de 2016. Documento inédito.
- _____. 2018. *Acta de reunión Concertación de la ruta metodológica del Proceso de Consulta Previa ordenado en la sentencia T-005 de 2016*. Diciembre de 2018. Documento inédito.
- MOUFFE, C. 2003. “Democracia, ciudadanía e a questão do pluralismo”. *Política e Sociedade: revista de sociologia política*, 2 (3): 11-26.

- NARANJO, R. 2015. "El cerro Inarwa: despojo territorial vs reclamación autonómica Arhuaca". Tesis de Maestría en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS.
- OGT (Organización Gonawindua Tayrona). 2012. *Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: Organización Gonawindua Tayrona.
- OROZCO, J. A. 1990. *Nabusímake, tierra de Arhuacos: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública.
- PATERNINA, H. 1999. "Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad". En M. V. VIGOYA y G. G. ARIZA (eds.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 272-296.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1976. "Training for the priesthood among the kogui of Columbia". En J. WILBERT (ed.). *Enculturation in Latin America. An anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, pp. 265-288.
- _____. 1978. "The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration". *Journal of Latin American Lore*, 4 (1): 5-25.
- _____. 1985. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: PROCULTURA/Nueva Biblioteca Colombiana/Editorial Presencia.
- _____. 1987. "The Great Mother and the Kogui Universe: a concise overview". *Journal of Latin American Lore*, 13 (1): 73-113.
- _____. 1991. *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RESGUARDO ARHUACO de la Sierra Nevada. 2018. *Informe Proceso Consultivo Sentencia T-005 de 2016*. Documento Inédito.
- RIVERA, G. 2020. "Justicia de la intersección. Análisis de la experiencia de violencia y judicialización del evento de muerte de tres sakuku arhuacos". Tesis de Doctorado en Antropología. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- SAHLINS, M. 1997 [1985]. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- SERJE, M. 2008. "La invención de la Sierra Nevada". *Revista Antípoda*, 7: 197-229.
- STENGERS, I. 2005. "A Cosmopolitical Proposal". En B. LATOUR y P. WEIBEL (eds.). *Making Things Public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, pp. 994-1003.
- STRATHERN, M. 2004. *Partial connections*. New York: Altamira.
- TAYLER, D. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum/Oxford University.
- TORRES, J. 2016. "Intervención en segunda reunión de concertación del proceso Inarwa". Presentación oral, 5 de septiembre de 2016.
- TORRES Márquez, V. 1978. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: América Latina.
- ULLOA, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

DIFICULTADES EN EL DIÁLOGO

- URIBE, C. 1993. “La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional”. En F. CORREA (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 71-97.
- _____. 1998. “De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada”. *Revista de arqueología y antropología*, 10 (2): 9-92.
- USCANGA, A. y C. LÓPEZ. 2011. “La protección de los derechos fundamentales frente a particulares: el amparo en México y la acción de tutela en Colombia”. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 61, (256): 337-361. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rfdm/article/view/30379/28219>
- VARGAS Tovar, Y. 2004. “Configuración del territorio arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta: la zona de ampliación del resguardo Arhuaco”. Tesis de Licenciatura en Antropología. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- VIVEIROS de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- ZIZEK, S. 1998. “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En F. JAMESON y S. ZIZEK. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.