

UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN

**Serie estudios Socioculturales e
Históricos**

**RELACIÓN ENTRE EL TERRITORIO, LO
SAGRADO Y EL PAGAMENTO:**

**Hacia un direccionamiento del origen del
conflicto desde la perspectiva *Wiwa***

Equipo Investigador:

*Esp. Rasine Ravelo Méndez
Antropólogo. Erich Córdoba Ponce
Antropólogo. Luis B. Torres Gómez*

*Centro de Investigaciones para la Paz y la Convivencia (CIPCUM)
Grupo de Investigación para la Paz de la Universidad del Magdalena
Grupo de Investigación en Planeación Urbano-Regional (GIPUR)*

*Fondo Patrimonial de la Investigación de la Universidad del Magdalena – FONCIENCIAS-
Convocatoria 2006-2007*

Santa Marta, DTCH, Diciembre 30 DE 2008



**EDITORIAL
UNIMAGDALENA**



Relación entre el territorio, lo sagrado y el pago:
hacia un direccionamiento del conflicto desde la perspectiva *Wiwa*

Edición: Primera - Diciembre de 2008

ISBN: 978-958-8320-69-4

Equipo investigador:

Rasine Ravelo Méndez

Erich Córdoba Ponce

Luis B. Torres Gómez

Diseño y Diagramación:

Julio C. Valle Navarro

Andrés Caiaffa Vidal

Revisión de estilo:

Martiniano Acosta

Ciudad: Santa Marta, D.T.C.H. - Colombia

El presente material no puede ser duplicado, ni reproducido por ningún medio,
sin previa autorización escrita de la Editorial Unimagdalena.

©EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Coordinación de publicaciones y propiedad intelectual



UNIVERSIDAD DEL MAGDALENA

Rector: Ruthber Escorcía Caballero

Vicerrector de Investigación: José Henry Escobar Acosta

Director de publicaciones y propiedad intelectual: Ricardo Rago Murillo

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
PRÓLOGO	7
EL DUKLINDÚE Y UNA PERSPECTIVA GENERAL DE LA SNSM.	11
CONTEXTO HISTÓRICO DEL DUKLINDÚE EL MUNDO PREHISPÁNICO	12
EL MUNDO PRECAPITALISTA Y EL ORDEN MODERNO	13
Gotshezhi y el pueblo Wiwa de Duklindúe	16
El poblado de Gotshezhi	20
MODELOS DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS EN EL PUEBLO WIWA DE GOTSHEZHI	23
Percepciones y definiciones en torno al conflicto	23
LO SAGRADO, TERRITORIO Y PAGAMENTO; ELEMENTOS PARA PENSAR EN EL CONFLICTO	26
Hacia un Direccionamiento del Origen del Conflicto desde la Perspectiva Indígena Wiwa	31
La identificación de un sujeto histórico no-indígena desde la perspectiva Wiwa	34
LA VISIÓN WIWA DEL CONFLICTO	39
Organización Social Wiwa	40
Aganguashi	44
Seránkua	47
BIBLIOGRAFÍA	51

Relación entre territorio, lo sagrado y el
pagamento: hacia un direccionamiento del
origen del conflicto desde la perspectiva *Wiwa*

PRESENTACIÓN

Pensar hoy en día en la búsqueda de una salida diferente, pacífica e incluso mas humanizada en torno a las diferencias presentadas en el ejercicio mismo de nuestra existencia, nos lleva a pensar sobre las diferentes forma de soluciones de conflictos que existen o han existido.

Hoy día, en donde lo que prima es la Justicia por los propios medios; uno incluso podría preguntarse ¿Es eso justicia? Asombra sobremanera la existencia de actitudes que, además de ser muy humanizadoras, son realmente dignas de imitar; es así como por medio de este proyecto intentamos entender cuál es la forma en que nuestros hermanos Indígenas *Wiwa*, de la comunidad de *Gotshezhi*-Sierra Nevada De Santa Marta, solucionan sus diferencias.

Ante todo, los autores expresan sus agradecimientos a la Universidad del Magdalena, cuyo logro no hubiese sido posible, sin el respaldo brindado en el Marco de la Financiación de Proyectos en la Convocatoria FONCIENCIAS 2006-2007, como también la disposición asumida en el desarrollo y ejecución del mismo.

De igual forma el gran respaldo asumido por Ramón Gil, líder Indígena, y el personal de la Comunidad de *Gotshezi*.

Al profesor Germán Grisales, por sus valiosos aportes en la construcción del Proyecto y al Docente-Investigador Álvaro González Uribe, por sus correcciones muy acertadas.

Finalmente merece comentario aparte, el hecho de que existe de manera indudable, la necesidad de avanzar en la profundización y conocimiento de nuestra cultura, nuestro patrimonio y sobre todo, de nuestros ancestros y comunidades indígenas.

Este proyecto debe conducir a estimular aún más las iniciativas en torno a entender nuestro medio no solo cultural, sino político, económico y social; en pro de que la Universidad del Magdalena, logre, con la mayor responsabilidad y objetividad, avanzar en la construcción de una sociedad más digna, justa y humana.

Rasine Ravelo Méndez

Relación entre territorio, lo sagrado y el
pagamento: hacia un direccionamiento del
origen del conflicto desde la perspectiva *Wiwa*

PRÓLOGO

El fenómeno del conflicto es inherente al desarrollo de los pueblos, y según el manejo que se le dé puede constituirse en un elemento de crecimiento individual y colectivo, o en el fatal origen de un retroceso cultural que incluso puede terminar con una sociedad, como la historia universal lo ha demostrado.

En tal sentido, el conflicto en sí es neutro desde el punto de vista axiológico, pues sólo es un momento más en la pequeña historia de cada ser humano o en las grandes historias de las distintas sociedades y civilizaciones. Es una encrucijada necesaria cuyo desenvolvimiento y solución son los que definen el rumbo de las personas y de los pueblos. En ese manejo es donde se pone a prueba el grado de desarrollo y de capacidad de convivencia que tiene una sociedad, o lo que es lo mismo: sus posibilidades de supervivencia.

Es inevitable que surja el conflicto como manifestación de las distintas maneras de ver la vida o de escoger el camino a seguir en ciertos momentos, dadas las complejidades de la mente humana que genera dilemas internos constantes, al igual que las complejidades de los pueblos debido a las variedades entre personas y culturas.

Un aspecto clave dentro de esas diferencias está en la manera de abordar la relación con el entorno, es decir, con la naturaleza y el territorio como sustentos sociales y a la vez como compañeros de viaje. Por un lado, esa actitud frente al ambiente es trascendental para la supervivencia humana, y, por otro lado, en la naturaleza misma bajo sus diferentes manifestaciones el ser humano tiene un ejemplo a seguir para la solución de sus conflictos, si es capaz de interpretarla adecuadamente.

En este último punto radica la sabiduría de los pueblos indígenas, investigada, descrita y analizada en este documento para el caso concreto de la cultura *Wiwa* de *Duklindúe*, ubicada en la cara norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, y descendiente conjuntamente con otros pueblos de la gran cultura Tayrona de la cual heredaron sus conocimientos, los cuales han sabido adaptar y hasta recrear a la época actual como manera de sobrevivir y, paradójicamente, de conservar su esencia.

Se observa en este documento que si hay un concepto que se pueda destacar como básico entre tantos que tiene esta rica cultura, es el equilibrio, como forma natural de conservar la armonía entre los elementos del mundo físico, y la coherencia plena entre lo material y lo espiritual. En tal sentido, el equilibrio es la esencia de la justicia, pues para los *Wiwa* cada ser u objeto de la tierra sea cual fuere su conformación, y cada territorio y cada fenómeno natural, tienen su sitio y su razón de ser como parte de todo un sistema recibido de los antepasados, y que además conllevan siempre un componente espiritual tan importante como el material. Precisamente cuando ese equilibrio se rompe en algún punto, se presenta un conflicto que es necesario reparar por medio de sus ritualidades, sus mitos y sus autoridades. No en vano la moderna ecología y la conservación del medio ambiente están basadas en el equilibrio.

“Aquellos hijos de la tierra obraron como tales. En general se puede decir de los pueblos nativos de América y de África que, mientras el resto de la humanidad y ante todo los pueblos de Europa, dedicaron buena parte de su esfuerzo a apartarse de la naturaleza, a construir un mundo humano siempre en conflicto con ella, un mundo poseído por la voluntad de saqueo y de dominación, estos pueblos nativos procuraron identificarse con la tierra, diferir mínimamente, hacer que sus ciudades fueran una prolongación de los campos, que sus ornamentos imitaran el orden natural, limitar sus actividades de transformación a lo indispensable para la supervivencia como, sin que ellos lo supieran, lo predicaba el *Tao* de los orientales”, dice William Ospina en el libro *Las Auroras de Sangre*.

Otro aspecto destacable mostrado en esta investigación, es la importancia que el pueblo *Wiwa* da a la búsqueda de la comprensión plena del conflicto y de sus causas históricas para encontrarle una solución adecuada, llegando incluso hasta el punto de escudriñar las acciones de los actores durante toda su vida y el comportamiento de sus ascendientes (la “carga emocional”), pues para este pueblo la causalidad no tiene principio, y hay que encontrarla hasta donde se pueda como forma de reparar y enmendar los errores y dificultades presentes. Siendo atrevidos, encontramos acá algo de los elementos del psicoanálisis y de otras disciplinas y tratamientos modernos, de especial importancia para quienes han afirmado que Colombia requiere de una suerte de psicoanálisis colectivo nacional como base para resolver su largo acertijo de violencia y conflicto armado.

El pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* describe en su historia dos tipos de conflictos (*bunginguma* en lengua *damana*, aunque no corresponde cabalmente al concepto de conflicto de los “blancos”): los que se presentan entre ellos mismos y con las demás culturas vecinas, y

los que se presentaron y presentan con el advenimiento del hombre blanco, hermanito menor o *Suntalo* desde la llegada de los españoles en la Conquista hasta nuestros días. Si embargo, el verdadero conflicto, éste si dramático siempre, se presenta en el segundo tipo, es decir cuando el hombre blanco invade sus territorios e intenta romper su cultura y sus creencias sea cual fuere el motivo y la época, en contra de la obligación que tienen de proteger el territorio legado.

Además de pretender la comprensión y la conservación de parte de una cultura tan rica, lo importante de esta investigación es intentar tomar todos los elementos posibles de ella que puedan servir para la sociedad de nosotros los hermanitos menores. En el caso del manejo de los conflictos bien vale la pena estudiar y adoptar primero las maneras de solución que tienen y han tenido nuestros pueblos indígenas cercanos y verdaderos dueños originarios de estas tierras, adaptando sus métodos a nuestra ya inevitable forma de ser marcada por la mezcla de varias razas -incluyendo la suya-, signada para mal o para bien por la adopción de las tecnologías modernas y enmarcada dentro de la globalización. Precisamente este documento muestra una sorprendente capacidad de comprensión y adaptación de los *Wiwa* hacia lo externo y lo nuevo, sin abandonar sus creencias y métodos ancestrales.

En buena hora la Universidad del Magdalena por medio de la Vicerrectoría de Investigación, auspició este trabajo como forma de proyectarse a la sociedad regional y nacional, que es la razón de su existencia. Los investigadores autores de este documento muestran una labor profesional, imparcial y profunda que esperamos siga siendo desarrollada en otros campos y aspectos de este tema tan apasionante, actual y pertinente.

Bienvenida pues esta investigación que rebasa los objetivos tradicionales del estudio de las culturas, pues de una manera directa y fácil sirve como instrumento y base para encontrar nuestros propios métodos de solución de conflictos, métodos que nuestra región y nuestro país requieren con urgencia para salir de la encrucijada en la cual se encuentran.

Álvaro González Uribe

Abogado, escritor e investigador

Universidad del Magdalena

Santa Marta, diciembre de 2008

EL *DUKLINDÚE* Y UNA PERSPECTIVA GENERAL DE LA SNSM.



Vista panorámica de la cuenca del río Guachaca
Foto. Erich córdoba, 2007

Cuando hablamos de la Sierra Nevada de Santa Marta -SNSM-, nos referimos a un macizo montañoso con una altura aproximada a los 3.000 msnm, apartado de la cordillera de los Andes, ubicado al norte de Colombia, “entre los $10^{\circ} 01' 05''$ de latitud norte y los $72^{\circ} 36' 16''$ y $74^{\circ} 12' 49''$ de longitud al oeste del meridiano de Greenwich, en el extremo noroccidental de Suramérica” (FPSNSM, 1998). La SNSM tiene una apariencia piramidal que limita hacia el norte con el mar Caribe, desde la Guajira recorriendo toda la troncal del Caribe hasta llegar al río Manzanares en Santa Marta. Al occidente continúa limitando con el mar Caribe, topándose con la Ciénaga Grande de Santa Marta hasta la población de Bosconia. Y, por último, limita con el Valle del río Cesar hacia el sur y el río Ranchería hacia el norte, hasta cerrar el triángulo con la población de Cuestecitas. Este entramado montañoso se caracteriza por su conformación física compleja y sus continuas fracturas que hacen difícil su penetración. Sin embargo, es hábitat de una gran variedad de especies de fauna y flora, como también de numerosas especies endémicas. Su gran atractivo multicultural lo constituyen las poblaciones indígenas (*Kankuamos*,

Kogui, Wiwa y Arhuacos) y la diversidad social de campesinos (costeños y del interior del país) que se encuentran habitando la zona.

Entre esta diversidad indígena se encuentran los *Wiwa* que habitan a lo largo de los departamentos de la Guajira, Magdalena y Cesar. El pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* esta ubicado en la cara norte de la SNSM, entre la zona media y alta del Guachaca, como lo menciona Gloria Fajardo:

“Los indígenas *Wiwa* que habitan la región de *Duklindúe* están situados en la margen derecha del río Guachaca, flanco norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los indígenas *Wiwa* de *Duklindúe* habitan la cuenca media y alta del río Guachaca, la mayoría ocupando las cabeceras y los cursos medios de los afluentes en la margen derecha. Su territorio comprende desde los 11° 05` hasta los 11° 11` de latitud norte y de los 73° 00` de longitud oeste de Greenwich, aproximadamente.” (Fajardo, 1992: 17).

CONTEXTO HISTÓRICO DEL *DUKLINDÚE* EI MUNDO PREHISPÁNICO

El punto de unificación de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM está en la creencia de tener un antepasado común que ellos denominan *Taironas*. La base del pensamiento indígena está constituida por una descripción mítica en la cual ellos relacionan a los *Taironas* como familiares directos de donde descienden, estos les encargaron a los cuatro pueblos indígenas el cuidado de los cuarzos,¹ para el sostenimiento de la SNSM. Para el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* el proceso de refundación del pueblo y la recuperación del territorio, era de vital importancia debido a la relación de los *Taironas* como parte de su historia ancestral y relacional con el territorio de Guachaca y sus alrededores.

“Los taironas o tairos en la parte baja de la cuencas del Guachaca, Buritaca y Don Diego (provincia Tayrona) aprovecharon intensamente los invertebrados como moluscos y crustáceos marinos para fines ornamentales y religiosos delimitando su territorio de manera tal que incluyera su territorio” (Arenas, 2004).

1. Los cuarzos son piedras existentes cargadas de energía para la alimentación de los Escama.

Esto demuestra una familiaridad territorial de la cultura Tairona con los cuatro pueblos indígenas que habitan la SNSM, incluyendo al pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* que interpretaba para esa época un equilibrio entre las distintas sociedades indígenas que convivían pacíficamente entre ellas, y que cumplían con la ley de Origen o ley de Se, que pacta una relación igualmente pacífica con el medio natural (flora y fauna). Este es un estado al que se quiere llegar nuevamente, ya que desde la llegada de los españoles se rompe el equilibrio de las relaciones sociales y naturales. A partir de aquí se tiene una percepción nada equivocada de una relación violenta que tuvieron los *Suntalos* no indígenas (españoles en este caso) con las poblaciones indígenas que habitan la SNSM y sus alrededores. Estas relaciones violentas se mantuvieron a lo largo de los siglos con sus altos y bajos, de acuerdo con las políticas implementadas por los distintos órdenes señoriales que, por lo general, tenían una visión exterminadora y esclavizante para con los indígenas. Había un señalamiento de salvajismo que legitimaba procesos de transformación amparados en los distintos proyectos catequizadores. La respuesta indígena era defenderse en algunos pasajes históricos y, en otros momentos preferían replegarse hacia los adentros de la SNSM. Este hecho transformó las relaciones indígenas y reconfiguró la idea espacial de territorio.

“La conquista se prolonga por cerca de cien años que originan una serie de hechos determinantes para la reorganización del espacio y en la relocalización de los pueblos indígenas. Las gobernaciones de Rodrigo Álvarez Palomino, García de Lerma, Rodrigo Infante y Pedro Fernández de Lugo (1525-1540) desarrollan expediciones pacificadoras para hacer rescates a lo largo de todo el litoral de cara norte de la Nevada. Los clanes indígenas de la zona costera son totalmente desplazados a las partes altas de la Sierra o extinguidos, ante las presiones del aculturamiento impuesto y de la esclavitud” (Ibíd., 2004,).

EL MUNDO PRECAPITALISTA Y EL ORDEN MODERNO

Para los *Wiwa* del *Duklindúe* la percepción del conflicto está sujeta a las relaciones establecidas con un sujeto histórico denominado *Suntalo* y considerado como no-indígena, que para la historia *Wiwa*, y de los pueblos indígenas en general, es un actor dentro del contexto sociocultural que se presentó y se presenta en la SNSM con el advenimiento de la sociedad precapitalista y moderna.

Durante los siglos XVIII y XIX, se vivieron transformaciones que calaron principalmente en nuevas políticas económicas, comerciales y mercantiles, que vislumbraban un nuevo orden social diferente de la colonia española, de donde se pasó de la encomienda como principal forma reguladora del sistema social, a una apertura del libre mercado y a la propiedad privada. Los indígenas de la SNSM con estas transformaciones estructurales cambian el panorama de esclavismo en el que se encontraban sometidos, a una forma de dominación asalariada que procuraba el endeudamiento permanente de los indígenas, haciéndolos perder sus parcelas y conllevando a que se replegaran en el interior de la SNSM. Sin embargo, a finales del siglo XIX se presenta una pequeña expresión del Gobierno Nacional que otorga un derecho ancestral a los pueblos indígenas de la SNSM, con la intención de que estos tuvieran un estamento legal para mantenerse en el nuevo giro organizativo de la República.

“El mismo Estado Soberano del Magdalena impulsa al Gobierno Nacional para que mediante la ley 155 del 1871 se reconozca como mejor expresión republicana, el derecho ancestral de las comunidades indígenas sobre sus territorios perdidos durante la Conquista y la Colonia. De la ley escrita a la realidad práctica la distancia es evidente. Los nuevos dueños antioqueños y santafereños de las tierras fértiles en el piedemonte y en la zona costera se habían afincado. La ley no devolvería lo que la práctica cultural precapitalista se había tomado” (Ibíd., 2004).

La historia indígena de la SNSM está intermediada por los distintos acontecimientos históricos propios de la época de la Conquista, la Colonia, la sociedad precapitalista y moderna, donde las relaciones que prevalecieron fueron violentas, esclavistas, de subordinación indígena, de apropiación del territorio y de los distintos procesos de aculturación que para el caso *Wiwa*, se interpretan como los distintos proyectos evangelizadores y catequizadores, que veían en las costumbres tradicionales *Wiwa* expresiones impropias de los civilizados, atribuyéndole connotaciones paganas de prácticas oscurantistas y brujería. Los indígenas de la SNSM han sido menospreciados a lo largo de los distintos proyectos coloniales y de sus diversas políticas sociales que los excluyen de las diversas formas de organización social.

Durante el siglo XX, la sociedad colombiana había experimentando diferentes dinámicas socioculturales en el contexto de la violencia, y encontró su detonante con el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en 1948, hecho que provocó continuas migraciones hacia la SNSM por parte de campesinos antioqueños y santandereanos, entre otros, que huían de la represión y la violencia y buscando el exilio y colonizando gran parte del territorio indígena en la SNSM.

Con la llegada de estos migrantes se presentó el fenómeno sociocultural de la bonanza marimbera que trajo la tala discriminada de árboles. La marihuana alcanzó un alto precio en el mercado norteamericano, lo que indujo a que más campesinos se acercaran al territorio con la intención de colonizar y sembrar marihuana. Esto desplazó nuevamente a los indígenas que tenían sus predios en las partes bajas.

“La falta de control hizo que los cultivos de la marihuana se generalizaran en la Sierra y la tala acabara con lo que se encontraba por delante. No antes no cuidaban. El cuento era llegar y tumbar así fuera...podía haber un nacimiento de agua, y hasta tumbarlo, y se secaban pues por eso. Porque la vaina de la marihuana no se pensaba sino en tumbar. Entonces en el alto Guachaca sucedió que la gente se animó que tal vez eso daba algún dinero, que pronto se nos podía mejorar la vida, porque la marihuana cuando eso estaba muy cara. Todos eran a sembrar entonces un pedacito cada uno. Sin embargo en el alto Guachaca la violencia fue muy poca, si mataron muy poquito y estuvo lejos de alcanzar los índices de la reserva, en donde los muertos estaban por miles” (Falla y Baquero, 1991: 47-49).

Los *Wiwa* interpretan esta parte de la historia de la cuenca de Guachaca como un desequilibrio entre las reacciones que establecen los indígenas con los seres espirituales o dueños de las cosas, ya que para realizar una actividad de tala de árboles hay que pedirle permiso a *Kalase*.² Por eso esta relación con el sujeto histórico no-indígena se presenta en un contexto histórico de conflicto continuo tanto en la región de Guachaca como en toda la SNSM. Esta relación no solo tiene que ver con los muertos que aporta la violencia durante los diferentes momentos de la bonanza marimbera, sino con la forma de relacionarse con la naturaleza, lo cual compromete a los indígenas a recuperar el equilibrio natural por medio de los ritos de pagamentos que comprometen directamente a los Suntalos.

Esto podría ser un preámbulo de las relaciones de conflictividad del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* con los hermanitos menores, en relación a esa historicidad colonial, precapitalista y moderna, donde apreciamos diversos contextos históricos de subordinación indígena por los distintos proyectos coloniales y de empoderamiento territorial de la SNSM.

2. Ser espiritual dueño del bosque.

Hay otras relaciones de conflictividad que tienen que explorarse dentro de los pueblos indígenas, relacionadas con puntos de encuentros y desencuentros que se dan en el contexto interétnico de la SNSM que reconfiguran las relaciones indígenas, y que mantienen una dinámica diversa de la cosmovisión de los pueblos con sus territorios y la obligación que tiene de cada uno con el sostenimiento de los Ezwama a su cuidado. Y por último hay que desarrollar las dinámicas de conflictividad que se presentan al interior del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*.

Gotshezhi* y el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe



Viviendas *Wiwa*
Foto. Erich córdoba, 2007

Gotshezhi hace parte de un conjunto de comunidades que constituyen el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*, también reconocido como el pueblo *Wiwa* de la cuenca del Guachaca. Este pueblo está constituido por las comunidades de *Kalabangaga*, *Kemakumake*, *Gotshezhi*, y *Wimake*. La historia del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* está atravesada en gran medida por el papel que ha desempeñado Ramón Gil Barros, máximo líder de los *Wiwa* en la región del *Duklindúe*, y quien ha liderado un proceso de refundación que nos permite hablar hoy del pueblo como hecho cultural. Este proyecto de refundación y recuperación del territorio data desde los años sesentas, por medio de un sueño premonitorio que

.....

anunciaba a Ramón Gil que el destino de los *Wiwa* se encontraba en estos territorios de gran significado cultural y constitutivo de la cosmovisión de los cuatro³ pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM).

El surgimiento del pueblo *Wiwa de Duklindúe* se da por una coyuntura histórica del país, donde comienzan a manifestarse diversas expresiones sociales que exigen la apertura de nuevos espacios para la participación democrática. Entre estas expresiones sociales, se destaca el movimiento indígena, con la aparición de la primera organización indígena en 1971, que lleva por nombre Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Esta forma de organización indígena, se convirtió en una estrategia de lucha indígena por defender sus derechos, y se constituyó en el puente principal de interlocución con el Estado y sus instituciones. Para el año de 1982, surge la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en un intento de integración nacional para defender los derechos territoriales y la autonomía de los pueblos indígenas. En el caso de la SNSM, se destacan los intentos de organización por parte de los *Arhuacos* con la Liga Indígena de la Sierra Nevada en 1931, posteriormente el Consejo y Organización Indígena Arhuaca. (COIA) en 1974, y luego la Confederación Indígena Tayrona (CIT) en 1983. Esta última intentó representar los intereses de todos los pueblos de SNSM, pero la centralización de los recursos hizo que los Koguí y los *Wiwa* constituyeran la Organización Gonawindua Tayrona (OGT) en 1987, cuyo primer Cabildo fue Ramón Gil Barros, quien desde ahí representó los intereses de los pueblos indígenas que habitan la cara norte de SNSM, incluyendo el pueblo *Wiwa de Duklindúe* que ve su nacimiento el mismo año.

El pueblo *Wiwa de Duklindúe* se encuentra ubicado en la cara norte de la SNSM, y constituye la zona media y alta del Guachaca. Los acontecimientos históricos que anteceden al proceso de refundación *Wiwa* en la zona, están caracterizados por fuertes olas de violencias como consecuencia de los diferentes proyectos de dominación que se han dado en la SNSM, tales como la colonización y sus diferentes órdenes señoriales, que impartían políticas de exterminación indígena, o los diferentes proyectos de evangelización que culminaban en lo que conocemos hoy como etnocidio. Estos proyectos catequizadores, continuaron durante el orden precapitalista que arroja como resultado la conformación

3. Cuando hacemos referencia a los cuatro pueblos indígenas de la SNSM, nos referimos concretamente a los Arhuacos, Kankuamos, Koguí y Wiwa, quienes manifiestan tener una descendencia común, de una cultura indígena prehispánica conocida como Tairona.

de la República y los procesos de Independencia, y que causó efectos socioculturales en la SNSM a través del fenómeno migratorio que durante sus diferentes contextos históricos se caracterizó por la apropiación de campesinos colonos de las faldas de la SNSM, afectando directamente a los pueblos indígenas que se vieron impotentes ante esa invasión territorial, que conllevó a que los indígenas se adentraran cada vez más hacia las partes altas de la SNSM. Estas migraciones son claves para entender el contexto histórico en que se establecieron las relaciones entre indígenas y no-indígenas durante el orden capitalista moderno, que como los demás ordenes mencionados con anterioridad, se destacan por procesos de territorialización/desterritorialización de la SNSM, reconfigurando las relaciones indígenas con el territorio en un contexto de conflictividad.



Casas en Gotshezi
Foto. Erich Córdoba, 2007

Este trabajo investigativo busca dar cuenta de esas relaciones indígenas con un sujeto histórico no-indígena, que es un actor dentro del marco de las relaciones interculturales que se establecen entre indígenas y *Suntalos*⁴. Lo que nos da un marco amplio de conflictividad y de percepción de la misma, por parte de los indígenas de la SNSM (para nuestro caso específico, los *Wiwa* del *Duklindúe*), en el balance propio de las relaciones establecidas con el *Suntalo*. Por otra parte, el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* como hecho cultural, no solo depende de la disposición de los *Wiwa* en particular, sino de un congl-

4. *Suntalo*, es el concepto de los indígenas de la SNSM para denominar al español, blanco, civilizado, civil, etc, en el marco de lo no-indígena, independiente la un criterio de valor de buena o malas relaciones.

merado mayor que abarca el pensamiento indígena en general. Con esto hacemos referencia a esos puntos de encuentro entre las diferentes formas de concebir su posicionamiento en el territorio y en el Universo. Eso queda implícito en el hecho de mantener en la práctica cultural las disposiciones que regula la *Ley de Origen* o *Ley de Se*,⁵ a través de las manifestaciones del pensamiento mítico dispuestas por *Serankua*⁶ cuando define la posición territorial de los cuatro pueblos indígenas que tienen la obligación de sostener la SNSM, como si cada uno fuera un pilar fundamental para sostener el triángulo montañoso.

“la tierra, la que nos fue dada desde el origen, es la que sustenta nuestra convivencia, nuestra razón de ser como indígenas nativos de la Sierra, en ese territorio están las normas que como portadores de una cultura determinada debemos cumplir. Todos y cada uno de los sitios donde está nuestra historia, son los que componen lo que podemos denominar como territorio propio, como espacio sagrado que alimenta y fortalece y nos da la existencia en este planeta” (OWYBT 1999: 29).

Estas relaciones interétnicas están basadas concretamente en prácticas culturales como los rituales de pago,⁷ confesión y adivinanzas, fundamentales para mantener la armonía que se desprende de las relaciones indígenas con los dueños de las cosas o seres espirituales, y los sitios donde hay altas concentraciones de energía, o para mantener el fluido de la misma en lo que ellos denominan la *línea negra*.⁸ Estos rituales regulan las tensiones en las relaciones de conflictividad que se presentan entre los pueblos indígenas de la SNSM y, por otra parte, mantienen el equilibrio en esa relación compleja que sostienen con la naturaleza.

Por último, encontramos una percepción propia del conflicto dentro de las dinámicas culturales que se dan en el conjunto de comunidades *Wiwa* que conforman el pueblo de *Duklindúe*. Este tipo de conflictos es mediado por el *mamo* (guía espiritual) que a través de las confesiones, pagos y consultas es el encargado de determinar la forma de reparar los daños ocasionados por el infractor de la *ley de Se*.

5. La *ley de origen* o la *ley de Se*, son las normas dispuestas por los padres de la creación

6. *Serankua*, es el padre espiritual que encarna lo positivo, además, él fue quien designó la ubicación territorial de cada uno de los pueblos indígenas de la SNSM.

7. Los pagos son ofrendas materiales que sirven de alimento espiritual a las madres de las especies y, a su vez, son la esencia que estos dan para que la naturaleza funcione. (Villegas, 1999)

8. La *línea negra* es un concepto propio de los indígenas de la SNSM, con el fin de señalar unos puntos concretos de la geografía serrana, que se interpretan como fuentes de energía donde se realizan los pagos y distintos rituales de acuerdo con la necesidad u obligación. (Revista *Jangwa Pana*, N-1, 2001)

El poblado de *Gotshezhi*

Gotshezhi ha sido durante estos últimos años el reflejo de un proceso de organización social y política que tiene como objetivo un reposicionamiento a nivel territorial. Esto ha implicado que en el mismo se desarrollen una serie de actividades como la asistencia médica y prácticas educativas que han servido de empalme entre las instituciones estatales, los indígenas y los campesinos ubicados a los alrededores de *Gotshezhi*. Desde su fundación en 1996 por el *mamo* Ramón Gil Barros, *Gotshezhi* se ha transformado de acuerdo con el proceso mismo de recuperar la salida al mar impulsado por las autoridades del pueblo. Muchas de estas transformaciones son evidentes en la anatomía del pueblo, el cual refleja esa complementariedad entre lo indígena y no indígena.

Gotshezhi se encuentra en la parte baja de la cuenca, fue fundado en 1996 por Ramón Gil Barros al cual le fueron entregadas estas tierras a través del programa de saneamiento de resguardo para que las entregara a distintas familias *Wiwa*. *Gotshezhi* es un pueblo relativamente pequeño; las primeras construcciones que se hicieron en el pueblo fueron la *Unguma* (la casa de los hombres) y la *Ushui* (casa de las mujeres) edificaciones bajo las cuales se organiza y distribuye el resto de la población. Esta forma de organización obedece a la importancia espiritual que tiene la *Unguma* y la *Ushui* para la conformación de un pueblo. De ahí que ninguno se puede construir sin antes haber levantado primero estos templos, ya que es a través de ellos donde se prepara primero el terreno en espiritual.

Actualmente los procesos de organización sociopolítica de las autoridades se han manifestado visiblemente en *Gotshezhi* y se han logrado construir distintas edificaciones que han aumentado el flujo de relaciones entre los indígenas mismos, y entre ellos con los campesinos. Es el caso de la escuela, a la cual asisten tanto jóvenes indígenas como campesinos, el puesto de salud del cual también hacen usos los campesinos de las fincas aledañas y la cooperativa desde donde se comercializan algunos productos básicos como el arroz, el azúcar, el aceite etc.

La población en *Gotshezhi* se encuentra semi dispersa, es decir en un constante movimiento hacia las parcelas ubicadas a los alrededores del pueblo, en donde se encuentran los diferentes cultivos que constituyen su base alimenticia. Sin embargo, este tipo de movimientos que además es constante no solo obedece a lo alimentario exclusivamente, si no que también hay una complejidad de relaciones inscritas en el contacto que la gente tiene con su espacio, con el territorio, así:



Casas reunión
Foto. Benicio Torres, 2007

“Los *Wiwa* del Guachaca no viajan de un lado al otro por una única razón. Es una interrelación de factores socio-culturales y ambientales que generan movimiento a lo largo de la cuenca del Guachaca. La sociedad *Wiwa* es movimiento. El intercambio es la base de la sociedad y para que exista intercambio es necesario que la gente viaje de un lugar de otro. Los *Wiwa* son una sociedad dinámica. Están constantemente intercambiando cosechas, bienes materiales y bienes espirituales con los dueños de la naturaleza.” (Villegas 1999: 2)

La ubicación de *Gotshezhi* ha posibilitado dinámicas distintas a la de los otros pueblos ubicados en las partes más altas de la cuenca del río Guachaca, en este sentido *Gotshezhi* es un pueblo que cumple con dos funciones básicas desde el punto de vista social y territorial. El primero, dado a que se mueve a ritmos diferenciados en distintos momentos al mes. Hoy podría estar casi vacío, y mañana, un gran número de gente podría estar allí, lo que indica que este es un espacio de transición entre uno y otro lugar o entre uno y otro pueblo. Es decir que *Gotshezhi* cumple una doble función estratégica que se efectúa con el fin de mantener cierta distancia con el hermanito menor. La función de *Gotshezhi* es la de un filtro cultural, desde donde se regulan las relaciones con “occidente” a través de los pueblos de abajo. Es por esta razón que existen diferencias marcadas

con respecto a *Kemakumake*, el cual, se mantiene un poco mas aislado del contacto con colonos manteniendo de alguna manera ciertos aspectos tradicionales más evidentes con respecto a *Gotshezhi*. Así mismo, es a través de *Gotshezhi* cómo los indígenas mantienen su vinculo constante con lo no-indígena. Aquí cambia su función de filtro a ser el puente que interconecta al mismo tiempo dos instancias, lo indígena y lo no-indígena, lo que les permite al mismo tiempo, legitimarse y reafirmarse como pueblos indígenas con prácticas culturales diferenciadas.

En esta salida se logró socializar entre la comunidad en general y sus autoridades (*Mamos, Cabos, Comisarios*) el proyecto de investigación sobre “Resolución de conflictos en el pueblo *Wiwa* de *Gotshezhi* Sierra Nevada de Santa Marta”, logrando un acercamiento con el pueblo de *Duklindúe* mediante un diálogo abierto donde se expusieron los objetivos. De esta manera, se determinó la disponibilidad del pueblo en general, y un cronograma para realizar un trabajo conjunto que nos permitiera alcanzar las metas propuestas.

MODELOS DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS EN EL PUEBLO WIWA DE *GOTSHEZHI*

Percepciones y definiciones en torno al conflicto

*“No esta hablando ramón gil, esta
Hablando la naturaleza”*

(Ramón Gil Barros, la peña 2007)



La gente en *Gotshezhi*
Foto. Benicio torres 2007

Intentar hablar del conflicto entre los *Wiwa*, obliga a tener en cuenta ciertos aspectos que resultan importantes a la hora identificar cómo se percibe, se entiende y se abordan las contradicciones o problemas en una comunidad determinada, para este caso, la comunidad *Wiwa* de *Gotshezhi*. Sin embargo, es importante tener en cuenta que las condiciones históricas y las interpretaciones que en determinado momento se le pueden hacer a una actividad de este tipo corresponden a otro orden cultural y social, que se distancia significativamente de las posibles interpretaciones que desde la perspectiva no indígena pueden hacerse del conflicto como tal.



Fotografía tomada por los autores

Hablar del conflicto entre los *Wiwa* resulta complejo, si se tiene en cuenta que dentro del Damana (lengua materna *Wiwa*) no existe un concepto que haga referencia a este término tal y como es manejado dentro de las sociedades no indígenas, porque las temporalidades y las articulaciones de estas con el espacio están configuradas en torno a una tradición que funciona por medio de lo sagrado. Esto significa que cualquier tipo de relación que se efectúe posee otros matices, y por lo tanto, las formas y los mecanismos para desarrollar una actividad determinada están sustentadas en un pasado ancestral, desde el cual se definen los términos de comportamiento de cada individuo (indígena), no solo del pueblo como tal, si no de la cuenca y la Sierra en general. En este sentido, para el caso de estos pueblos específicos, antes de hacer cualquier análisis, es importante tener una idea sobre la forma como ellos piensan el mundo, en especial los *Wiwa* de *Gotshenzi*, y como se articula lo sagrado a este tipo de representaciones.

El modelo de interpretación *Wiwa* de todo cuanto pasa en el mundo material, opera a través del territorio, el cual es entendido como un ente orgánico en el cual están escritas las leyes y las normas de comportamiento de cada individuo, las cuales fueron dejadas por los padres espirituales en un pasado ancestral. Por ello cualquier situación o acción entre los *Wiwa* y entre todos los indígenas de la SNSM, debe verse bajo ese contexto,

.....

y no como una mera actividad espontánea, sin ningún tipo de articulación o relación con unas condiciones específicas posibilitadas por lo sagrado. De hecho, parte, acción e individuo se encuentran conectados según el concepto *Wiwa* con el territorio, y por ende con los lugares sagrados que sobre ellos existen. Sin embargo, para que estas relaciones entre las cosas se den, deben existir unos sujetos que mediante el conocimiento permitan la interconexión entre los creadores de las cosas, y que por lo tanto mantengan lo que ellos consideran el equilibrio entre el mundo espiritual y el mundo material. Es a través de estos individuos desde donde se materializan las leyes y las normas dejadas hace mucho tiempo por *Serankua*,⁹ y a través de los cuales se estructuran muchas de las relaciones sociales, culturales y políticas de cada pueblo, para este caso el pueblo *Wiwa* de *Gotshezhi*. Para tener una idea mas clara, se resalta cómo funciona lo sagrado, y cómo a partir de allí se le da un significado específico a las cosas y a las relaciones entre estas, regulando las relaciones entre las personas, y entre éstas con la naturaleza misma, y cómo a partir de aquí el conflicto es entendido entre los *Wiwa* que habitan el pueblo de *Gotshezhi*.



Fotografía tomada por los autores

9. *Serankua* es el creador de todas las cosas, y representa el bien



LO SAGRADO, TERRITORIO Y PAGAMENTO; ELEMENTOS PARA PENSAR EN EL CONFLICTO



Fotografía tomada por los autores

El conflicto y las contradicciones entre personas o grupos en el pueblo *Wiwa* de *Gotshezhi* poseen ciertas particularidades. Esto tiene que ver con el carácter sagrado que asumen las relaciones adentro y afuera del pueblo mismo, la relación específica con el territorio y, también, con el manejo en particular que el *mamo* Ramón Gil ha dirigido en los últimos años los pueblos de la cuenca del Guachaca en general. A esto habría que sumarle otro aspecto importante: el contexto histórico, en particular de la cuenca, lo que obliga a poner de relieve que cada cuenca, con cada *mamo* en particular, establece de acuerdo con la relación histórica de sus lugares un tipo de vínculo con lo sagrado, y por lo tanto con algunas actividades, para este caso, con el conflicto como tal. Por esto las representaciones y percepciones en torno a este tipo de prácticas podrían variar gradualmente de acuerdo con las múltiples y diferenciadas relaciones con cada historia local y con la política que asume cada *mamo* y las autoridades tradicionales de cada cuenca en el

.....

manejo de sus pueblos. Esto resulta importante en la medida en que el *mamo* Ramón Gil posee formas particulares de manifestar cómo deben asumirse lo sagrado y las relaciones de las personas en la cuenca donde él tiene influencia. Al respecto, el *mamo* durante varias conversaciones en La Peña¹⁰ hacia énfasis en que en algunas cuencas de la SNSM las autoridades, en especial los *mamos*, estaban cometiendo errores en cuanto al manejo de la cuenca y los controles a los habitantes de los pueblos:

“los *mamos* ahora quieren andar borrachos, y no están enseñando bien, entonces como hace uno, pa que la gente no se pelee, pa que la gente no robe, pa que la mujé no quiera otro, pa que indígena no se emborrache. Estamos fregao, yo comencé a decir esto desde el 70 y nadie me creía, pero ahora unos están creyendo, ahora algunos *mamos* vienen aca, y yo le digo, pero yo no sé que vamos a hacer ya” (Ramon Gil Barros 2007: La Peña).

Este aparte resulta indispensable, si se tiene en cuenta que el *mamo* Ramón establece pautas diferenciadas entre las relaciones autoridad-grupo social de cada cuenca, y aunque posean muchas similitudes socioculturales el manejo de cada cuenca es autónomo, y marca las formas como se viene interpretando un conflicto interno, un conflicto que en la cuenca del río Guachaca se está abordando desde un modelo particular, y esto en la práctica evidencia variaciones graduales en torno a la forma como se imaginan el mundo, la Sierra, las relaciones entre las personas, y en particular las situaciones de conflictividad entre éstas. Por ello no se trata de hacer una generalización en la que se pretenda definir a partir de la práctica concreta de los *Wiwa* de la cuenca del río Guachaca, el resto de poblaciones ubicadas en las demás cuencas que conforman la SNSM, y mucho menos en las formas particulares que cada pueblo o cuenca tiene para resolver sus problemas.

Una mirada al conflicto, o a las formas cómo desde lo *Wiwa* se piensa el mismo, debe partir desde la relación continua entre el territorio, lo sagrado y el pago, ya que es allí donde se establecen los parámetros y los límites entre los distintos vínculos que establecen, no sólo los individuos entre sí, sino entre éstos y los seres espirituales que habitan el mundo espiritual. Según el concepto *Wiwa*, todos los elementos en cuanto existen tienen un tipo de relación que marca el equilibrio entre lo que ellos

10. Uno de los lugares donde habita el *mamo* Ramón Gil, ubicado a 30 minutos del corregimiento de Guachaca.

11. Mundo espiritual, en donde habitan los padres y creadores del mundo.

consideran el mundo espiritual o el *arruama*¹¹ en donde habitan los seres espirituales ancestrales y el mundo material, que es en donde existen las cosas materiales tal y como se conocen actualmente.

El orden social en cada pueblo se establece a partir del territorio y de las lecturas que el *mamo* hace de las leyes escritas en éste. Ahí radica la importancia del territorio, ya que permite articular a los individuos con un pasado lejano, al tiempo que estructura el presente y el futuro de cada pueblo, y por lo tanto las leyes que lo gobiernan.



Fotografía tomada por los autores

En este sentido, esas situaciones que en *Damana* se entienden como *arrizhanekunpana* o *zhanekunpana awashka*, denotan un momento específico que puede percibirse como conflictivo, y se maneja desde otro tipo de connotación, ya que la elaboración o el origen mismo de éste no se da según el concepto *Wiwa* cuando se presenta la acción en material, si no que se dieron situaciones mucho antes de que ese individuo naciera que lo conllevaron a enfrentarse con otro, o a generar una situación de este tipo con un otro. Lo sagrado posibilita tener una idea mucho más profunda sobre el conflicto, porque ello implica la perturbación de un equilibrio entre las cosas, lo cual afecta el funcionamiento

.....

y la dinámica social no solo del grupo sino de la naturaleza y de la relación recíproca entre ambos. En conversaciones realizadas con el *mamo* Ramón Gil en *Gotshezhi*, él hacía un recuento de cómo durante el desarrollo del embarazo de una mujer se daban ciertas condiciones en las cuales había un desarrollo previo por parte de los padres, quienes a través de sus acciones y pensamientos le transmitían al niño las enseñanzas de *noatnase*, quien era y sigue siendo el responsable de las acciones consideradas negativas, como el caso del robo, para este evento. Según el *mamo*, a través del semen el padre le transmite todo tipo de energías que él en determinado momento de su vida pensó o hizo. Si alguna vez le deseó algún mal a otro todas esas energías se van acumulando en la mente, al igual que la mujer por medio de la menstruación.

“Normalmente que uno tiene el semen, se va grabando cuanto mal pensó, cuanto mal grabó, si pensó en robar gallina, si pensó en tomar trago, si pensó en la mujer del otro. Y la mujer cuando menstrua, también se va grabando, que tanto mal pensó, si pensó en estar con otro hombre, si pensó mal de otra mujer, si pensó mal del marido. Todo eso se va grabando, y cuando mujer queda embarazada se transmite a los pensamientos del niño”. (Ramón Gil Barros, *Gotshezhi*, 2007).

Este concepto implica modos distintos de entender y tratar situaciones conflictivas, ya que el trabajo y los mecanismos para abordarlos se remiten a un pasado común, desde el origen, que según el *mamo* Ramón Gil corresponde al momento mismo del embarazo.

“Desde ahí viene grabada la violencia. Hay que sanar violencia desde allá, desde los padres cuando grabaron todo eso malo. Los que sabían mama, los cuatro, sabían que había que pagar porque *noatnase* se está apoderando de todo. Desde mucho antes que nazca el niño. Ya tiene grabado las cosas de *noatnase*. (Ramón Gil Barros, *Gotshezhi*, 2007).

También entre los *Wiwa* pueden darse situaciones en las que se ven afectados ciertos sujetos por los actos de otras personas, así el robo de una gallina por ejemplo, no es visto como una situación aislada entre dos o varias personas, sino que se mira articulada a un contexto más amplio, ya que esa acción no está dirigida solo al individuo perjudicado directamente, sino que le roba -según el concepto *Wiwa*- a la naturaleza misma y, por lo tanto, a los seres espirituales que cuidan de ella.

“Nosotros no somos los dueños de las cosas, nosotros tomamos prestado de la naturaleza, y *Serankua* es el dueño de todo. Y también cada cosa tiene su dueño

en espiritual, una piedra tiene un dueño espiritual, un árbol tiene un dueño que se llama *kalashe*, todo en cuanto hay por ahí tiene su dueño. Animales también, y nosotros siempre cogemos y no pedimos permiso a esos dueños, por eso la naturaleza se esta levantando” (José María Moscote. *Gotshezhi* 2007).

Esta forma particular de abordar el funcionamiento de las cosas evidencia la complejidad de este tipo de prácticas. Así mismo, implica el desarrollo de múltiples acciones que sólo actores específicos como el *mamo* pueden efectuar para regular cualquier comportamiento o acto que según el concepto *Wiwa* afecte el equilibrio de las cosas, y por lo tanto tenga consecuencias en un futuro para la comunidad misma y para los pueblos que la rodean.



Fotografía Tomada por los Autores

Vemos entonces que entre los *Wiwa* esas situaciones de conflictividad están ancladas a un pasado en particular, y hacen referencia a la existencia misma del individuo y a las acciones de éste durante toda su vida. Los modos y formas de entendimiento de estas situaciones corresponden a las relaciones entre factores múltiples, dentro de un sistema de representación que se basa en lo sagrado, y no únicamente entre los

individuos involucrados cuando se presentan tales situaciones. Para esto cada *mamo* debe llevar un control permanente sobre sus habitantes desde el mismo momento en que nacen -como una especie de historial- en el cual se registra mentalmente cómo cada persona actúa, con el fin de que llegado el momento en que se presente cualquier situación pueda ser tratado de acuerdo con las especificidades de la situación, y por lo tanto de las personas implicadas en el acto mismo. Este trabajo, según el *mamo* Ramón Gil, posibilita establecer el orden de la mejor manera y corregir posibles daños en un futuro para las personas mismas y para las relaciones entre estas y la naturaleza.

Hacia un direccionamiento del origen del conflicto desde la perspectiva indígena *Wiwa*

Si bien es cierto que en *damana* un equivalente al concepto de conflicto no existe, no quiere decir que no haya desde el interior de la población una interpretación del mismo, teniendo en cuenta que el panorama conflictivo es un discurso eurocéntrico del componente hegemónico de la colonialidad de las estructuras del poder, entre ellas las estructuras de la construcción del conocimiento y los paradigmas que históricamente emergen como guías de las discusiones contemporáneas, que hoy en día toman una dirección hacia los Derechos Humanos y hacia la preocupación de intervenir de manera pacífica en la resolución de los conflictos. Los indígenas de la SNSM entienden esta intervención desde hace 500 años con la invasión de los españoles y sus sistemas de dominación y “pacificación”. El punto realmente es que aunque hay un componente espiritual en las formas cómo los *Wiwa* se relacionan con la naturaleza, no se excluyen de dicha naturaleza ni nos excluyen de ella; somos parte integral de sus relaciones desde siglo XV, y por lo tanto una de las interpretaciones que le dan al conflicto consiste en las relaciones que han establecido con los sujetos históricamente no-indígenas desde hace siglos. Nos tienen plenamente identificados, y el término que por lo general utilizan para referirse a nosotros en *damana* es *Suntalu*, que hace referencia al hombre blanco, civil, civilizado, etc., ocultando unos componentes relacionales que se ajustan a procesos de dominación y apropiación del territorio ancestral.

Otra de las formas de hacer referencia a los sujetos históricos no-indígenas es *hermanito menor*, que hace referencia a lo joven y carente de experiencia que este sujeto histórico no-indígena tiene sobre las formas adecuadas de relacionarse con un territorio ancestral y desconocido. Estas formas de relacionarse con el territorio ancestral necesitan mucho de experiencia indígena, requieren del conocimiento tradicional que solo ha

sido transmitido mediante la oralidad y sus contextos/múltiples de ritualización de la cultura *Wiwa* a los *mamos* y a los mayores de la población de generación en generación, de siglo en siglo desde el comienzo del mundo. Por eso mismo su autodenominación como *hermanitos mayores*. La importancia de los conceptos *hermanito menor* y *hermanito mayor*, es que denotan un hecho diferencial entre los indígenas de la SNSM y los no-indígenas, y nos arrojan luces sobre la percepción indígena, si tenemos en cuenta la ingerencia política de los términos al describir las múltiples relaciones que han establecido estos dos sujetos históricos desde una perspectiva indígena que nos direcciona hacia una genealogía del conflicto en la SNSM.

Entre las actividades propias de la investigación en curso, se acordó un segundo taller que nos abriera campo hacia el objetivo de conocer los modelos de interpretación y de resolución del conflicto. Este taller fue realizado en la *Unguma*¹² de *Gotshezhi* con las autoridades tradicionales, con la participación de los mayores y gente de la comunidad. Nuestra presencia en este sitio es un solo acto de análisis, pues se trata de un espacio sagrado que se utiliza para la actividad/múltiple de rituales, pero además, es el espacio de socialización de los conflictos, donde los *Wiwa* se escuchan unos a otros y adquieren conocimiento en cuanto a la resolución de los conflictos que se van presentado entre ellos. En la *Unguma* se aprende a conocer lo que nos rodea, en términos del mundo material y espiritual, ya que toda actividad de los individuos *Wiwa* de la comunidad de *Gotshezhi* está determinada por un hilo conductor que une estos dos planos de la vida en uno solo, manifestando la relación intrínseca entre ambas partes que son fundamentales en la cosmovisión de la cultura *Wiwa*. Todas las expresión en estos dos planos son fuente de conocimiento y aprendizajes que determinan el orden social y las formas de relacionarse con el territorio, como lo determina la ley *se*¹³, y en su caso respectivo como los asume cada individuo *Wiwa*, es decir, el papel que desempeña cada uno y como colectivo dentro de este orden estructural para mantener el equilibrios de los mundos.

Nuestra presencia como personajes no-indígenas establece múltiples patrones de percepción indígena, y manifiesta a manera de discurso indígena las relaciones interculturales¹⁴

12. Casa ceremonial

13. Ley *se*, ley madre o ley de origen. La que manifiesta la relación territorial de cada grupo indígena de la SNSM con su territorio desde el origen del mundo.

14. Entendemos estas relaciones acercándonos a los procesos interculturales que se dieron a lo largo de la historia de la SNSM, entre dos o más culturas ampliamente diferenciales, como es el caso de los sujetos no-indígenas y los indígenas de la SNSM para este caso específico.

que podemos poner sobre el tapete de conflictividad. Primero, hacemos parte del mundo natural, y como tal, los indígenas de la SNSM tienen una obligación para con nosotros de protegernos como parte integral y fundamental de la naturaleza misma.

Lo segundo que queremos sobresaltar entre esos patrones múltiples de relaciones, es que los indígenas tienen una plena identificación del sujeto y sus formas de representación, el sujeto histórico no-indígena queda instaurado en esta gama de reconocimiento del otro no-indígena. Lo que quiere decir es que hay un amplio reconocimiento identitario de quiénes son (es decir, nosotros como investigadores); respuesta clara que nosotros entenderemos si vamos más allá de lo que encierra el término *suntalo* y *hermanito menor* en cuanto a la representación como sujetos no-indígenas que visitan sus territorios. Aunque pueden ser muchos más los patrones de análisis entre las relaciones dadas,



Fotografía Tomada por los Autores

hacemos énfasis en estas para establecer una correlación entre ambas con el objeto de determinar el origen de la conformación de un discurso de posicionamiento territorial en la SNSM de los sujetos en mención, para definir desde una perspectiva indígena un mapa de conflictividad a lo largo de estas relaciones.

Lo que evocamos con nuestra presencia no es solo un sujeto histórico no-indígena, sino las múltiples relaciones que se han dado con éste en distintos momentos históricos del pensamiento/mundo *Wiwa*; y entre estas múltiples relaciones con el sujeto histórico

no-indígena encontramos un recorrido de conflictividad que data desde la llegada de los españoles, y una interpretación reciente en el pensamiento *Wiwa* de estas relaciones y su contexto político/social/cultural en relación con el territorio y su propio entorno natural actual. Al mismo tiempo, nuestra presencia concertada (en su territorio SNSM en la comunidad de *Gotshezhi*, en su unguma) establece formas pacíficas de relacionarse con ciertos sectores representativos de los hermanitos menores, que seguramente se dieron en los distintos momentos históricos de dichas relaciones.

Por otra parte, se desarrolló un diálogo de saberes que nos permitió establecer una perspectiva *Wiwa* de los encuentros y desencuentros entre las culturas indígenas de la SNSM, en un contexto del conflicto existente entre ellas. Las relaciones interétnicas se convierten en un patrón de análisis por desarrollar desde la visión del pensamiento *Wiwa*, y arroja resultados interesantes que tienen que ver con el mito como elemento discursivo y recurso que forma parte del pensamiento indígena *Wiwa* tradicional, como componente del mundo *Wiwa* y su cosmovisión particular. Por un lado, se evidencian las relaciones históricas establecidas con la cultura *Koguí*, como parte un conglomerado mayor al que pertenecen los cuatro pueblos indígenas de la SNSM. Esta sociedad es reconocida como la cultura *Tayrona*,¹⁵ que tuvo sus últimas expresiones poco antes de la llegada de los españoles durante el siglo XV. Con el pasar de los siglos y de las relaciones socio-culturales de tipo interétnico, donde influyeron también las relaciones establecidas entre los pueblos indígenas durante el sistema colonial y la cultura otra, se estableció un proceso hegemónico/colonial que reposiciona a los pueblos indígenas y sus formas de relacionarse con el territorio serrano, en lo que hemos dimensionado aquí como relaciones interculturales establecidas para la época. Un trauma enriquecido de relaciones conflictivas que llega al interior de los pueblos indígenas y a su disputa por el geo-posicionamiento en el territorio.

La identificación de un sujeto histórico no-indígena desde la perspectiva *Wiwa*

El pueblo *Wiwa* de Guachaca, más reconocido entre las mismas comunidades indígenas como la región del *Duklindúe*, y constituido por las comunidades de *Gotshezhi*, *Kemaku-*

15. Una de las cuatro culturas y sociedades indígenas de la SNSM, entre las que se destacan, *Kankuamos*, *Arhuacos* y por supuesto los *Wiwa*.

make, *Kalabangaga* y *Wimake*, junto con otros sitios sagrados del colectivo *Wiwa* de alta importancia para entender las relaciones de los individuos con el territorio, tiene su origen en el 1987, dentro de un proceso de recuperación del territorio *Wiwa*, un plan de vida *Wiwa* que se desarrollaría a lo largo y ancho de la región en el contexto de recuperación de la historia de dicho pueblo, fortalecimiento de su identidad entre muchos otros procesos socio-culturales, que dan cuenta de una circunstancia nacional por la conformación de un Estado/nación participativo que reconociera los derechos indígenas entre otras expresiones socio-culturales. La CPC-1991 impulsa una iniciativa de reconocimiento por parte del Estado/nación (en conformación) que algunos autores como Carlos Vladimir Zambrano denominan la sociopolítica del reconocimiento. Esto denota una política puesta en práctica por Estado/nación a través de instituciones gubernamentales como el INDERENA que apoyaron estos procesos de recuperación del territorio, e impulsaron otros procesos socio/culturales que nos permiten hablar de *Duklindúe* como hecho cultural. Esto no solo denota una nueva forma de relacionarse por parte del Estado/nación con los pueblos indígenas de la SNSM, sino que resalta una nueva forma organizativa de los indígenas que se vieron en la necesidad de utilizar una nueva estrategia de organización para establecer un nuevo tipo de relaciones sociopolíticas con los hermanitos menores. Nace así en el mismo año (1987) de la mano con *Duklindúe*, la organización de base indígena denominada la OGT (Organización Gonawindua Tayrona) liderada por Ramón Gil Barros, quien fue nombrado por el ca-



Fotografía Tomada por los Autores

bildo indígena con la legitimación de las autoridades tradicionales: los *mamos*, y por organizaciones gubernamentales presentes durante el acto de posesión. Hacemos esta introducción con el fin de contextualizar el análisis (desde la perspectiva indígena) de los modelos de resolución de conflictos, teniendo en cuenta la diversas formas en que



se han establecido las relaciones entre los indígenas *Wiwa* del *Duklindúe* y los sujetos históricos no-indígenas denominados *hermanitos menores* o *suntalos*.

La narrativa discursiva de los *Wiwa* nos ofrece una plena identificación del sujeto no-indígena con el que se ha relacionado durante el proceso de recuperación de su historia, como acto seguido al establecerse en el territorio de *Duklindúe* desde 1987, pero también el proceso de recuperación de la historia hace alusiones a momentos históricos donde es imposible que los habitantes actuales pudieran vivir estas experiencias pasadas. Sin embargo, las dinámicas de la oralidad, características de estas culturas indígenas, depositan su conocimiento tradicional, cosmovisión de mundo, pensamiento indígena, etc., en individuos especiales de la sociedad, que a su vez transmiten a una nueva generación especial de individuos (que entre los indígenas de la SNSM, denominan *mamos*). De esta manera se ha generado un proceso de aprendizaje de nuevas autoridades indígenas que aprenden de los antiguos *Mamos* la historia indígena de la SNSM, y a través de la recuperación de la historia indígena, la historia de unas relaciones de conflictos con el sujeto histórico no-indígena que expresa y alimenta la herida colonial sufrida por dichos pueblos.

“yo creo que recontando un poco la historia, nuestro grupo es quien ha recibido el impacto más fuerte, primero españoles pasando por los curas, los curas capuchinos sobre todo, la guerra de los mil días, pasando por la época de la bonanza marimbera y actualmente la guerrilla, bueno todos los actores generales armados. Nuestra gente fueron los que recibieron el impacto más fuerte. *Kemakumake*, esta comunidad es relativamente nueva para nosotros, porque por aquí estuvieron los forasteros, con ese impacto que tuvo nuestra gente de abajo, hay mucho indio que se fueron para arriba, a poblar zona alta en donde estaba prohibido poblar, que era sitios sagrados, pero lo fueron a poblar ¿porqué? para seguir manteniendo la cultura, la lengua. Muchos *Wiwas* se voltearon y cayeron donde los hermanitos menores, muchos *Wiwas* que fueron criados por los capuchinos, fueron criados con pelo corto, con pantalón y dejaron de hablar la lengua, porque los capuchinos no querían. Es decir, ya no había un orden social, no había una autoridad, muchos *Wiwas* perdieron eso, se las quitaron.” (David Gil, 2007).

Este señalamiento de David Gil, asesor de la OGT, expresa claramente una ideología contenida en el pensamiento indígena *Wiwa*, donde hay una plena identificación de un sujeto histórico no-indígena diverso en sus contextos variados. Este discurso indígena manifiesta relaciones conflictivas con el *hermanito menor*, quien en gran medida desde su aparición siempre ha intentado implantar un sistema hegemónico de los recursos

naturales de la SNSM, como territorio proveedor de distintos insumos, incluyendo la dominación sobre los mismos seres humanos, para este caso los indígenas.

Durante este proceso de recuperación del territorio de *Duklindúe*, acompañado del proceso de recuperación de la historia *Wiwa*, queda fortalecido un pensamiento *Wiwa* manifestado por un mundo de relaciones con los *hermanitos menores* que comienza con la conquista, pues se suele pensar que antes de esto (en el mundo prehispánico) las relaciones entre los diferentes pueblos indígenas se destacaban por el sistema de intercambio comercial y la buena convivencia orientada por las dos autoridades más importantes: el



Fotografía Tomada por los Autores

Cacique y el *mamo*. Sin embargo, durante los continuos enfrentamientos entre indígenas y españoles los Caciques fueron altamente perseguidos, presentándose un fenómeno socio-cultural donde el *mamo* comenzó a suplir la funcionalidad del Cacique a causa de su exterminio, y cumplió doble funcionalidad tanto en lo espiritual como en lo político.

Fotografía tomada por los autores

El territorio indígena de la SNSM siempre ha tenido relaciones de conflictividad debido a los distintos actores que operan en la región, y al cambio de los mismos según la época. Podríamos decir que hay una constante indígena que tiende a relaciones con actores diversos de acuerdo con el contexto histórico, en especial con la política colonial y excluyente de la época. Posterior a la colonia y durante la incursión del mundo precapitalista y moderno, siempre se impulsaron distintas políticas de dominación territorial y de sus pobladores (indígenas) que se vieron obligados a huir del sometimiento, poblando territorios cada vez mas altos y difíciles para la adaptación humana.



“Es que nosotros vivíamos en las partes bajas cuando vino Cristóbal Colón mucho indígenas se fueron para la Sierra, cuando vino la bonanza de marihuana lo talaron demasiado y la misma naturaleza está haciendo la guerra. Bosques, quebradas, manantiales, donde nacían, los tumbaron, etc. Algunas personas creen que el árbol no tiene vida, ¡si tiene vida!, son persona y tiene su jefe, entonces es jefe de ellos, del bosque se llama *klashe*, de agua se llama *ghimaku*, de aire *gondashui*, etc. esos personajes espirituales están haciendo la guerra” (Ramón Gil, 2007).

Los sistemas de colonización fueron diferentes en el territorio serrano, dando origen a una resultante de la interpretación social pasada y actual, desde la perspectiva *Wiwa* de lo que entienden por conflicto. La respuesta a la interpretación indígena del conflicto está en el desequilibrio de los mundos (material y espiritual). Es el desequilibrio la manifestación de la naturaleza misma que está hablando en este momento, como lo expresa Ramón Gil (*mamo Wiwa*) cuando manifiesta que *klashe*, *ghimaku* (personajes mítico-espirituales) esta expresando su descontento, pues el compromiso de la deuda persiste.

Entonces el conflicto está asociado a simbolismos y significados espirituales relacionados con el territorio y la forma de conectarse con la naturaleza. Por un lado, es un objetivo del pensamiento indígena mantener el equilibrio entre los mundos anteriormente mencionados, y precisamente las relaciones de conflictividad esta ahí, donde los hermanitos mayores han intentado guiar mediante su conocimiento tradicional, la mejor forma de relacionarse con el territorio y la naturaleza, reconstruyendo y recuperando los centros de energía que constituyen la línea negra.

Este equilibrio solo es posible a través de los *mamos*, las autoridades que tienen el conocimiento tradicional y que pueden interpretar el mundo material y espiritual, para posteriormente aplicar el ritual de pagos correspondiente, según la deuda adquirida para con los dueños de las cosas. Ramón Gil encuentra insuficiente el trabajo espiritual realizado en sus largas jornadas de ayuno, pues encuentra que los hermanitos mayores y menores cometieron y siguen cometiendo errores, como la tala de árboles, guaquearías, y la falta de cumplimiento de la ley de *Se*.

Las distintas misiones evangelizadoras auspiciadas por los gobiernos de turno, le hicieron un gran daño al pueblo *Wiwa*, al intentar adoctrinarlos en el Evangelio perdiendo grandes rasgos propios de su cultura y de la constitución propia de su pensamiento indígena, como sucedió “en la antigua población del Rosario desde donde los *Wiwa* comenzaron a ser víctimas y a padecer las prácticas educativas de estos misioneros, quienes utilizaban

métodos violentos, arrancando literalmente una cultura para imponer por el terror el cristianismo y los valores de occidente.” (Fajardo y Gamboa: 1999; 118).

Este sujeto histórico no-indígena queda implícito no solo en el discurso indígena, sino que sus manifestaciones temporales dentro del discurso mismo demuestran una constante histórica que consiste en relaciones de dominación y empoderamiento del territorio indígena. He aquí una evidente interpretación del conflicto a través de las relaciones de dominación, aún persistentes si tenemos en cuenta los distintos actores que intervienen en el territorio de la SNSM.

LA VISIÓN WIWA DEL CONFLICTO

Entre los *Wiwa* un concepto como tal de la palabra conflicto parece no existir. Sin embargo, una palabra que se acerca en el idioma *Damana* al concepto conflicto es “*bunginguma*”, que hace referencia a un problema o lío entre integrantes de la comunidad *Wiwa*. Los *bugingumas* están articulados al pensamiento mítico/cultural/*Wiwa*¹⁶ que se pone en práctica en la dinámica cotidiana de los *Wiwa*, y que implica una cosmovisión del mundo de manera particular con ciertas similitudes y diferencias de los pueblos hermanos (*Kogui, Arhuaco y Kankuamo*). Por lo general, el origen del conflicto, es decir del *buginguma*, se encuentra en el pasado. Solo los *mamos* a través de rituales y del andamiaje de símbolos y significados propios del pensamiento mítico/cultural/*Wiwa*, pueden determinar el origen del *bunginguma*. El conflicto está unido a un hilo conductor que nos lleva a la génesis del origen del mundo desde el punto de vista *Wiwa*. En primera instancia el conflicto se manifiesta en el mito, o la conocida ley del origen¹⁷ entre los indígenas de la SNSM, donde se concentra lo material y lo espiritual de la cosmovisión

16. Recordemos que el pensamiento mítico en la antropología, siempre ha estado asociado a formas de comparación entre diversas sociedades en un contexto del “progreso” y “desarrollo”, donde el término mito era correlativo a sociedades poco desarrolladas desde el punto de vista evolucionista. Aquí desistimos de esta apreciación para darle una concepción diferente al mito. Considerándolo estructura fundamental del pensamiento tradicional indígena, ya que el “*mito es tradición oral y la tradición oral es mito*” (páramo, Guillermo: 1997; 16). Es a través de la tradición oral que los *Mamos* y las autoridades indígenas en general reproducen la historia indígena de la SNSM. Pasado y presente se juntan para seguir la dinámica cultural de una construcción propia de su historia indígena.

17. También se conoce como la *ley Sé*.

Wiwa y se garantiza la permanencia en el territorio por derecho ancestral, pero también la obligación de mantener el equilibrio de las cosas entre los mundos anteriormente mencionados. Precisamente la preocupación de los *mamos Wiwa* es el desequilibrio actual entre lo espiritual y lo material. Desde esta perspectiva indígena, el conflicto esta manifiesto en la ruptura del equilibrio en espacios de la práctica cultural *Wiwa*. Para entender la noción de conflicto desde la perspectiva indígena hay que contextualizar el papel que desempeñan los *mamos* en la vida cultural *Wiwa* y en el actual proceso de refundación del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*.¹⁸ En este sentido es necesario describir un poco la organización social *Wiwa*.

Organización Social *Wiwa*

Como es de suponer, el conocimiento tradicional es propio de los *mamos* y se da mediante las dinámicas históricas de la oralidad y requisitos propios de la ritualización e iniciación para desempeñar el papel de guía espiritual y socio-cultural del pueblo *Wiwa*. Por lo general, el *mamo* se encuentra acompañado de su séquito de *kuibis* o aprendices, que se articulan a una cadena de autoridades entre las que se reconoce al Comisario y a los cabos. Los comisarios son los encargados de impartir órdenes para que se cumplan los distintos trabajos comunitarios como son la limpieza de los caminos, la construcción del poblado, *Ungumas*,¹⁹ limpieza de la rosa,²⁰ entre otro tipo de trabajos domésticos requeridos por el pueblo. También son encargados de reunir a las comunidades indí-

18. *Duklindúe* está constituido por las comunidades *Wiwa* de *Kalabangaga*, *Kemakumake*, *Gotshezí* y la *Tagua*, además de otros sitios importantes para la práctica de pagamentos, entre los que se destaca *La Peña*. Esta región es más reconocido por los sujetos no-indígenas como la región de Guachaca, pero entre los indígena *Wiwa* se conoce como el pueblo o la región de *Duklindúe*.

19. Esta es la casa ceremonial de los hombres, espacio que determina muchos aspectos de la vida del hombre *wiwa*, aquí reciben el *Damburo* por parte del *Mamo* después de haber pasado por tres días y tres noches de ayuna en medio de un contexto ritual que significa la transición de la pubertad a hombre. Las decisiones políticas son determinas por los hombres y la *Unguma* es un espacio solo para los barones. Por lo general los aportes políticos de las mujeres *wiwa* son expresados en las *Lomas*. Estos últimos son sitios importantes para otro tipo de rituales como el *Zhátukwa* en un contexto de ritualización de consulta dirigida por el *Mama*. A diferencia de la *Unguma*, las *Lomas* son espacios de participación tanto de hombre como de mujeres y aquí se puede hablar abiertamente sobre cualquier tema político, económico, cultural, etc, y con los aportes correspondientes de ambas partes (hombres y mujeres *Wiwa*).

20. La *Rosa* es un espacio comunitario de plantación de múltiples cultivos, lo que requiere la tarea de siembra y recolección según cada producto alimenticio. Todas estas actividades aunque son determinadas por el *Mamo*, son coordinadas por el comisario.

genas para las ceremonias tradicionales (bautizos, matrimonios, mortuorias, etc.) y los distintos trabajos espirituales con sus respectivos pagamentos. Por otra parte, se encargan de mantener vigentes las reuniones políticas que se dan cada quince días o por lo menos una vez al mes. Teniendo en cuenta que entre las comunidades hay mucha distancia (que oscila de cuatro a diez horas caminando) se procura que el sitio de encuentro sea la comunidad de *Kemakumake*, aunque algunas veces se rota con el fin de que los pobladores indígenas se mantengan integrados y se consideren parte de la misma región. Por lo general, los asuntos políticos se tratan en la *Unguma*, donde se discute y se mantiene al tanto de la gestión política realizada por las autoridades que acompañan la gestión del Cabildo Gobernador.²¹ Los comisarios cuentan con el apoyo de los cabos. Entre las actividades de este último, se encuentra la de velar porque se cumplan las leyes y los castigos determinados por los comisarios y *mamos*, y es el puente de comunicación entre las diferentes comunidades ya que ejerce como mensajero y confirma las reuniones pendientes, como también busca a la gente requerida por los *mamos*. El resto de miembros de la comunidad que no tiene ningún tipo de cargo son reconocidos históricamente como vasallos. Sin embargo, entre los *Wiwa* se reconocen así mismo como la comunidad o pueblo, y son considerados muy importantes para los procesos de fortalecimiento de identidad y recuperación de la cultura; los ancianos son respetados, pues, en ellos se tiene la oportunidad de gestar procesos de reconstrucción de la historia, ya que solo conociendo la historia pasada se encuentra la oportunidad de restablecer el equilibrio de las cosas en el presente. Esto está articulado a la visión del conflicto desde la perspectiva *Wiwa* y al compromiso indígena de resolución del mismo para la conservación de la SNSM.

La organización social *Wiwa* está vinculada a una constante resistencia indígena, auto-reconocida como la “lucha indígena” con la participación de los pueblos hermanos *Arhuacos*, *Koguí* y *Kankuamos*. Esta lucha indígena se ha caracterizado por la recuperación del territorio y la búsqueda de la autonomía de los pueblos indígenas dentro de su territorio ancestral. Esta lucha data desde la colonia, cuando las máximas autoridades indígenas eran los *caciques* que fueron objetivo militar de los españoles por su grado de importancia. Con el paso del tiempo los *Caciques* o la falta de ellos, generaron un espacio

21. El primer cabildo fue Ramón Gil, actual *Mamo* del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*, y que hoy en día tiene el estatus de guía espiritual dentro de la *Organización Gonawindua Tayrona* (OGT), acompañando a Juan Moscote (de la etnia *koguí*) y al actual Cabildo Gobernador y representante indígena de la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM).

político que fue ocupado por los *mamos*. La lucha indígena ha llevado a una constante reorganización interna, y en la actualidad se destaca el papel que desempeñan las organizaciones de base indígena. En el caso concreto de los *Wiwa* existen la *Organización Gonawindua Tayrona* (OGT) y la *Organización Wiwa Yungumaiun Bunkwama Tayrona* (OWYBT), que se consideran componentes esenciales de la organización social y política entre los *Wiwa*, debido a la gestión que realizan los cabildos y sus asesores, sin dejar de lado que la máxima autoridad indígena que es el *mamo*.



Fotografía Tomada por los Autores

El *mamo* es quien “[...] *abarca prácticamente todas la dimensiones de la sociedad y del individuo*” (Dolmatoff, 1985: 137). Además, pasa por todo un andamiaje de rituales y un proceso de formación tradicional que le permite acceder a su estatus como tal:

“Para acceder al estatus de *mamo* existen una serie de requisitos y criterios especiales, que en principio hacen que no todos los hombres puedan llegar a serlo. En ese aspecto muchos son los factores que eventualmente pueden intervenir, que van desde el linaje al cual pertenece el recién nacido, pasando por el prestigio y estatus de la familia, hasta una diversidad de señales y augurios que se dan al momento del parto y que los *mamos* analizan e interpretan con sus conocimientos tradicionales” (Fajardo y Gamboa 1999: 98).

Esta cadena múltiple de contextos rituales permite al *mamo* ser una autoridad con gran poder de decisiones en el porvenir del mundo *Wiwa*, sobre la base de poseer el conocimiento tradicional y espiritual que permite la estabilidad social y cultural del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*. El conocimiento tradicional es un elemento de poder que permite al *Mamo* mantener una cohesión social entre los *Wiwa* de *Duklindúe*, de ahí la importancia del pensamiento mítico/cultural/*Wiwa*, si tenemos en cuenta el papel que desempeña él *mamo* en la resolución de conflictos.

Los *bugingumas* más frecuentes en la comunidad de *Duklindúe* son las peleas a puños entre los hombres, inclusive se han llegado a conocer casos de enfrentamientos con machetes, sin que nadie salga herido. Desde el proceso de refundación del pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*, hay que destacar que entre sus miembros no se han presentado asesinatos. Las muertes ocurridas por lo general son ocasionadas por enfermedades tropicales propias del contexto ambiental, aunque, se han presentado muertes por causa de mordeduras de serpientes venenosas. Por otra parte, las mujeres son muy valoradas entre los hombres, pues en el origen mítico del mundo el *Damburro*²² fue entregado a la mujer quien parió a los nueve hijos espirituales, entre ellos *Nuanase* y *Seránkua*, que representa cada uno la reencarnación del mal y del bien. La mujer es considerada fuente de vida y por eso la montaña de *Gonawindua* (la Sierra Nevada de Santa Marta) tiene una noción mítica femenina que hace referencia a la madre tierra. Por esta razón es de mal gusto que se presenten casos de robo de mujeres, y por lo general los *mamos* tienen que mediar cuando ocurren estas situaciones. El adulterio es mal visto entre la población y es motivo de enfrenamientos entre familias, además de las agresiones físicas de las que son víctimas algunas mujeres. Sin embargo, los *bugingumas* que se presentan en el pueblo *Wiwa* son menores en general. También, se presentan dificultades cuando los animales entran a las fincas vecinas y se comen los cultivos. Aunque el consumo de alcohol está prohibido por las autoridades tradicionales, hay cierta preocupación por algunas manifestaciones de alcoholismo en adultos y menores. Ramón Gil hace mucho énfasis en esta situación, pues considera que esta práctica se hizo común entre muchos *mamos* importantes de la SNSM, lo que ha ocasionado problemas como la pérdida del conocimiento tradicional, que a su vez ha generado *bugingumas* a causa del desequilibrio que se presenta por la falta a las labores de consultas y pagamentos propias de los *mamos*.

Aganguashi

La preocupación de Ramón Gil como máxima autoridad tradicional de la región de *Duklindúe* (Guachaca) ha conllevado a estimular una práctica sociocultural entre los *Wiwa* conocida como Aganguashi. Esto dice Ramón Gil sobre esta práctica:

“Las cosas del mundo para nosotros son como el hilo de la mochila, *shi*. Cuando uno prepara el hilo para tejer, enrolla uno para la derecha y el otro para la izquierda, ahí esta todo. La derecha lo maculino, la izquierda lo femenino.

22. También conocido como Poporo

La luz es femenina, la oscuridad en cambio masculina. Uno se tuerce sobre el otro, y la unión de ambas hebras hace el hilo, hacen uno, pero nunca se unen. Ninguno de los dos cambia la dirección en la que fue torcido. Tejer es la vida” (Ramón Gil, en Villegas, 1998).

Tejer la vida es el sentido de la existencia, y con ella se hace necesaria una práctica sociocultural que mantenga altos grados de convivencia, no solo entre los seres humanos, sino en comunión con el medio ambiente y el mundo espiritual como partes de un todo. El *Aganguashi* promueve la integración de los niveles de naturales y sociedad, fracturados en la sociedad moderna.²³ En el pensamiento indígena *Wiwa* no existe la ruptura entre los niveles de la relación hombre/naturaleza, lo que permite la constitución de una cosmovisión integral de estos universos. Esta cosmovisión del mundo arroja luces el pensamiento *Wiwa* como consecuencia de las formas de construcción de conocimiento propio, o lo que denominan algunos *mamos* y pobladores *Wiwa* como conocimiento tradicional, que se encuentra articulado al mundo espiritual. No podemos dejar de lado al mito como cohesionador social, que estructuralmente describe las direcciones culturales que debe recorrer la dinámica cultural *Wiwa* a través de los personajes espirituales que juegan un papel determinante en los niveles de la relación hombre *Wiwa*/naturaleza.

La practica del *Aganguashi* depende en gran medida a las relaciones que establecen con *Seránkua*, teniendo en cuenta que gran parte del comportamiento *Wiwa* está determinado por la *ley de Sé* o *Ley Madre*. Estos preceptos determinan expresiones socioculturales que tienen un origen espiritual y en su efecto acción en lo material. Por lo general, *Aganguashi* evoca el origen, una idealización del equilibrio entre lo material y lo espiritual. Además, hace alusión a la forma de la chispa de la vida o de lo vivo, la participación de padre y madre en la consecución de la vida, la naturaleza es vida, por lo tanto se asume una actitud moral desde lo espiritual que se pone en práctica en lo material.

23. La modernidad es un proyecto global de origen occidental: lo que hoy se reconoce como Eurocentrismo incluyendo a los EEUU. Esta condición global tiene su origen en la expansión de las redes de mercados transatlánticos durante la Colonia como momento histórico. La Colonia como momento histórico desaparece, pero la condición global de la colonialidad en la modernidad aún permanece en tres niveles de control y denominación conocidos como la colonialidad del poder, la colonialidad del ser y la colonialidad del saber. Esta última es una condición de superioridad de unos saberes eurocéntricos frente a los saberes locales. La construcción del conocimiento racional divide la relación hombre/naturaleza para volverla un objeto de estudio controlable.

“La palabra descompuesta en sílabas es así: a-gan-gu-a-shi. La primera a, encierra la naturaleza de lo femenino, la madre y de lo masculino el padre. Madre es *Abu*, *Bu* es quien carga, es quien entrega la semilla. Padre por su parte es *Ade*, de palo, es pene, es el que siembra. Así *Abu* y *Ade* fonemas que pertenecen a la misma categoría precedidas ambas palabras por la letra *a*. Los *Wiwa* entienden por padre como la madre que siembra, madre es algo así como la que se deja engendrar por el padre.

Cuando un hijo es engendrado, desde el instante mismo de la concepción en el vientre materno, está recibiendo una gran cantidad de información que es brindada tanto por la madre como del padre. A esta información se le conoce con el nombre de carga emocional, la carga emocional es toda esa suerte de sentimientos, deseos, pensamientos de envidia, de buenos deseos hacia los demás, en fin cada cosa que pasa por la mente de la madre y el padre y que por línea directa los recibe el hijo. La *a*, está también ligada con esta carga emocional. Por lo demás, inserta al individuo dentro de la historia personal, espiritual y material de cada uno de sus ascendentes.” (Villegas, 1999: 35; 36).



Fotografía Tomada por los Autores

A esta relación generacional del hilo fecundador de la vida hace referencia Ramón Gil, cuando intenta explicar que en realidad los *bugingumas* que sufre la humanidad, los colombianos, los *Wiwa* en la SNSM, ya estaban escritos en el pasado. En este momento los seres espirituales están cobrando lo que adeudan los hijos de la madre tierra. Por eso encontramos pobreza, guerras, muerte enfermedades, inundaciones, etc. El desborde

del mar, cuando hay trueno, cuando la cosecha no produce, son manifestaciones de los seres espirituales. Ramón Gil, el guía espiritual del pueblo *Wiwa Duklindúe*, continúa la explicación etimológica del concepto *Aganguashi*, manifestando de manera reiterativa que la constitución del Universo esta dada por una naturaleza material y otra espiritual, y se encuentra contenida en la silaba *Gan*. Precisamente *Gan* hace alusión a alimentarse, no solo de lo material sino de lo espiritual. Pero la alimentación es equilibrio, y lo equilibrado mantiene la vida. Por eso los *Wiwa* no solo se alimentan del mundo material, sino que se alimentan del mundo espiritual, pero el mundo espiritual requiere ser alimentado también. Es aquí precisamente donde retoma importancia la ubicación de los sitios de consulta y de pagos. Solo a través del conocimiento tradicional se pueden determinar las señales que el mundo espiritual transmite para un eventual pago que restaure el equilibrio, y que se adeuda con determinado ser espiritual. Pero para mantener estables las relaciones entre ambos mundos, se requiere del deseo de mantener el equilibrio y tener el compromiso (ético y moral) de cumplir con el deseo. Por eso la silaba *Gu*, además de significar coger, es una invitación de apersonarse de lo que se desea. La *A* nuevamente reitera la importancia dual de los hilos de la vida, padre y madre, y *Shi* es el hilo al que todos estamos conectados, a la vida espiritual primero y luego a la material. *Shi* es el hilo umbilical que nunca se rompe y que nos mantiene atados a nuestro pasado y al origen de las cosas. Hay una carga emocional que se concibe en la cosmovisión del mundo *Wiwa*, es decir como parte integral de su pensamiento indígena, y es precisamente el origen de la deuda que se adquiere con la vida por el solo hecho de la vida.

Ramón Gil se encuentra preparando a uno de sus hijos para *mamo*, este joven se llama Juan Ramón, y entre los aprendizajes que su padre le transmite está la necesidad de que el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe* aprenda el sentido del *Aganguashi* como una conducta que nos lleva hacia altos grados de convivencia entre hermanos mayores y menores (no indígenas). Solo la purificación de la deuda en sus dos sentidos permitirá el equilibrio. Por un lado, está la deuda con la vida por el solo hecho de estar vivo, deuda que se asume desde el mismo momento en que somos concebidos. Esta es la deuda transmitida por padre y madre. Una segunda deuda corresponde a la responsabilidad de cada individuo. Los conflictos o los *bugingumas* tienen su origen en estas dos formas de interpretar las deudas pasadas e individuales. Los *Wiwa* interpretan la totalidad de sus actividades socioculturales mediante la deuda y la depuración que mantendrá el equilibrio entre los mundos material y espiritual. El *Aganguashi* garantiza la aplicación de la ley de *Seránkua*, la búsqueda constante de la historia *Wiwa* que entrega la sabiduría necesaria para entender el compromiso de saldar la deuda.

Seránkua

La *ley de Origen* o ley de *Sé* dictamina toda una normatividad del Universo *Wiwa* que es articulada con la cosmovisión cultural, conocimiento tradicional, autoridades tradicionales, los sitios sagrados, los dueños o seres espirituales de los sitios, la práctica del *Aganguashi*, la consulta, pagamentos, etc. Este pensamiento y todas estas prácticas que hacen parte de un contexto de rituales, rodeados de señales y augurios que determinan la práctica sociocultural *Wiwa*, estructuran todo el andamiaje del sistema de justicia indígena. La noción del territorio y las prácticas socioculturales a partir de esta noción, son determinantes para comprender la interpretación propia y la aplicación de justicia, de acuerdo con la normatividad seguida mediante la ley de *Sé*. El mito, la noción de territorio, los seres espirituales y las autoridades tradicionales, se encuentran integrados en una totalidad del sistema de justicia indígena que para su mejor comprensión intentaremos describir a partir de la visión indígena de lo que representa la ley de *Origen* o ley de *Sé*.

“La ley de *Sé* es la ley del conocimiento y el cumplimiento en espíritu de las leyes que mantienen en orden el universo. A los pueblos indígenas de la Sierra nos dejaron la ley y la misión de pagar tributos de todo cuanto existe, árboles, agua, piedra, lluvia, atmósfera, laguna y todos los *Mama* recibieron este compromiso. Esta ley es el principio y la creación de la ley de origen espiritual, es el pensamiento nuestra ley de origen, la protección, la construcción permanente para nuestra fortaleza, es en últimas el ciclo de la vida.” (Jangwa pana, 2001: 38).

Si la misión es restaurar un orden, o restablecer la misión indígena de pago de tributos a toda existencia, de alguna manera estamos hablando de ciertas relaciones de conflictividad permanente en el marco de las actividades socioculturales *Wiwa* que se derivan de este pensamiento indígena. Concatenada a estas actividades socioculturales *Wiwa* se encuentra la noción de territorio abstraída del pensamiento mítico que determina la geopolítica *Wiwa*. Veamos una aproximación que determina las relaciones interculturales e interétnicas en el contexto de la geopolítica indígena a partir de un ser espiritual llamado *Seránkua*.

“A *Seránkua* se le encomendó organizar el mundo material, este mundo según la ley de *Sé*. Lo primero que hizo fue organizar a *Gwi*, la roca, la estructura, el sostén, la columna para darle consistencia y fortaleza. Luego *Seránkua* cruzo un hilo de pensamiento por centro y lo levanto, apareciendo el cerro de *Go*...

nawindúa que era cerro arriba y cerro abajo y empezó a funcionar así como un motor. Luego, en cada punto o en cada extremo ubicó a *kadukwa*, *shukwakula*, *shendukwa* quienes sostendrían el mundo material, en cada una de las cuatro esquinas puso a un guardián para que el mundo material gire con un ciclo que siempre revitaliza la vida.”(Idem., 38).

Sin duda alguna, los indígenas de la SNSM ven este cerro (*Gonawindúa*) como un todo integrado de su cosmovisión particular, contextualizando la particularidad de cada pueblo (*Arhuaco*, *Koguí*, *Kankuamo* y *Wiwa*) en el marco de la relaciones interétnicas e interculturales. Cada uno de los puntos que sostienen la pirámide de *Gonawindúa* son los pueblos *Arhuaco*, *Koguí*, *Kankuamo* y *Wiwa*²⁴ que dentro de sus diferencias étnicas se articulan a un pensamiento común de la Sierra como región indígena. Esta visión de región indígena describe unas relaciones interculturales con sujetos culturales diferenciados no-indígenas, llamados *hermanitos menores*. La relación con los sujetos culturales diferenciados no-indígenas pone en evidencia constantes regímenes de dominación que abarcan procesos históricos desde la Colonia hasta la Modernidad, entendida esta última como un proyecto de continuación de la colonialidad que tiene una condición global. Esta condición global de la colonialidad en la modernidad reconfigura la lucha indígena, y replantea las relaciones interétnicas e interculturales a través del mito. Del lado de las relaciones interétnicas encontramos el papel que desempeña el mito de *bosolí* y *dushambu*²⁵ (entre los *Wiwa* de *Duklindúe*). Y del otro lado, (de las relaciones interculturales) encontramos el discurso indigenista en documentos como “*la visión ancestral indígena para el reordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*”²⁶ entre otros documentos de carácter político que ratifican el compromiso de la misión indígena para con su región serrana. Este discurso indigenista esta fundamentado en el conocimiento tradicional propio de los *mamos* de la SNSM, quienes describen la historia indígena (*Wiwa*) desde el mito.

En este proceso de desentrañar el sistema de justicia *Wiwa* en el contexto de su jurisdicción y competencia dentro de sus límites autónomos, los seres espirituales o dueños de las cosas, junto con los sitios sagrados, son fundamentales para que los *mamos* encuentren a

24. Entre esas diferencias encontramos la vestimenta, la lengua, el territorio, etc.

25. Este es el mito que determina la territorialidad koguí en el páramo (lo frío) y wiwa en las faldas de la Sierra (en lo caliente).

26. Este es un documento interno del consejo territorial de cabildos indígenas de la SNSM.

través del *Zhatúkwa*²⁷ las formas de resolución del conflicto interno (en el pueblo *Wiwa* de *Duklindúe*) y externo (con los *hermanitos menores* en un plano de lo local, nacional e internacional). Entonces tenemos que *Seránkua* al recibir la semilla para organizar el mundo en el plano de lo material, designó a seres espirituales para que se hicieran responsables de determinados centros de poder (sitios sagrados, sitios de pagamentos o *Ezwama*), dándoles el estatus de autoridades. Los dueños de las cosas y los sitios de pagamentos van articulados a un ritual de consulta *Zhatúkwa* realizado por los *mamos*, lo que es determinante en la resolución de conflictos (*bugingumas*) entre los *Wiwa*.

Conozcamos algunos dueños de las cosas:

“*Kalashy Kalawia*: los jefes de los árboles, del bosque. *Nimakuy Ñimekun*: las autoridades del agua, de los pescados. *Gonduwashwi*: del aire. *Mamatungwi*: del sol. *Zarrymun* y *Zairiwmun*: del mar. *Sananiy Zarekun*: de los animales domésticos y salvajes. *Ulukukwi y Ulukun*: de la culebra. *Seaga*: de los tigres y los leones. *Kakuzhikwi*: de las hormigas”.

Algunos sitios de pagamentos:

“*Java Nakeiuwan*: del río Buritaca, hasta llegar a la desembocadura del río Guachaca, madre de todos los animales cuadrúpedos. *Jate Telugama*: del Río Guachaca hasta llegar al Parque Tayrona, madre del oro. *Java Nakumuke*: del parque Tayrona a Chengue, madre de la sal. *Java Nekun*: de Taganga hasta Santa Marta en los muelles, punta Betín, madre de las autoridades espirituales. *Ugeka*: del río Ariguani, hasta al pueblo del Copey, pagamentos para evitar la guerra. *Gwi`Kano*. De Mariangola hasta llegar al pueblo de Aguas Blancas, pagamentos para controlar enfermedades. (Idem., 35,36).

Los sitios sagrados y los seres espirituales son correlativos unos con otros, y determinantes para la práctica sociocultural *Wiwa* de la resolución de conflictos (*bugingumas*), donde los *ezwama* (sitios sagrados de alta concentración de energía) son visitados por los *mamos* para el ritual de pago que manifiesta una deuda con determinado ser espiritual. El *Zhatúkwa* es la posibilidad de consulta que realiza un *mamo* para recibir

27. Un ritual de consulta y adivinación que permite la comunicación con *Seránkua*, y determina la aplicación de la ley de Sé dependiendo del conflicto si es el caso.

el conocimiento de lo que debe hacer de acuerdo con el *buginguma* que se presente. Ya sea una enfermedad, la tala de los árboles para construir las casas, el robo de una mujer, peleas entre indígenas, etc., generan deuda con los seres espirituales que solo puede mediar el *mamo* a través de su conocimiento tradicional, que le permite conocer los sitios sagrados correspondientes de acuerdo con el conflicto que se presenta.

A manera de conclusión, podemos decir que la visión *Wiwa* del conflicto es entendida a partir de una relación histórica con sujetos culturales diferenciados en el marco de lo no-indígena. Estas relaciones se caracterizan por un intento de dominación del ser, del saber y del poder que asegura la intervención en el territorio de la SNSM desde la Colonia hasta nuestros tiempos. Para los indígenas el conflicto existe a partir de estas relaciones, traducidas en un sujeto cultural diferenciado que trajo a sus tierras las enfermedades, muertes, talas de árboles, etc., y que ahora toca remediar con el seguimiento de la ley de *Sé*, la práctica de *Aganguashi*, la consulta al *Zhatúkwa*, el pagamento a los seres espirituales y las ofrendas a los *Ezwama*, etc. Estas prácticas socioculturales de los *Wiwa* son la fuente jurisdiccional del territorio de la SNSM (Gonawindua) de acuerdo con los preceptos de la *ley de Origen* o ley de *Sé*, que definen toda la estructura del andamiaje de rituales para la resolución de conflictos (*bugingumas*).

BIBLIOGRAFÍA

- Arenas, Pedro. 2004. "Perspectiva histórica del desarrollo en el espacio de la Vertiente Norte de la Sierra Nevada de Santa Marta." Sin publicar.
- Consejo Territorial de Cabildos (CTC). 1999. Declaración Conjunta de las Cuatro Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la Interlocución con el Estado y la Sociedad Nacional. Valledupar. C.T.C.
- Fajardo, Luis y Juan Gamboa. 1999 *Los Wiwa: Multiculturalismo y Derechos Humanos*. Bogotá:
- Organización Indígena Gonawindúa Tayrona. La ilusión de Serankua. Documento interno.
- Rawitscher, Peter. 1990. Un grupo de la tribu indígena Arsario. Santa Marta: Fundación Pro-sierra.
- Ulloa, Astrid. 2004. La construcción del nativo ecológico. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH- Colciencias.
- Villegas, Marta. 1999. *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Santa Marta: Universidad de los Andes.
- Zambrano, Carlos. 2002. "Nación y pueblos indígenas en transición. Etnopolítica radical y fenómenos políticos culturales emergentes en América Latina. En: Zambrano (ed.), *Etnopolíticas y racismo*. 151-172. Bogotá: Universidad Nacional.
- , 2001. "Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del Macizo Colombiano." En: Archila y Pardo. (ed.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*, 260-287. Bogotá: Litocamargo.
- Arenas, Pedro. 2004. "Perspectiva histórica del desarrollo en el Espacio de la Vertiente Norte de la Sierra Nevada de Santa Marta." Sin publicar.
- Fajardo, Luís Alfonso. Gamboa, Juan Carlos. 1992. *Los Wiwa de la sierra Nevada de Santa Marta: Prolegómeno para una comprensión de su situación contemporánea*.

OWYB, OIK, CIT, OGT. 2001. Declaración conjunta de las cuatro organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional. *Jangwa Pana* 1: 29-51.

Villegas, Marta. 1999. *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Santa Marta: Universidad de los Andes.