

Narrativas Tras la Presencia de la Misión Capuchina en Territorio Arhuaco. Un
Cuestionamiento a la Memoria Dominante en el Marco de los Diplomados
Interculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Monografía de Grado
Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Antropología

Presentado por:
Yuri Camila Tolosa Ortega

Director de Monografía
Bastien Bosa

Semestre I del 2020 Bogotá, Colombia



Contenido

Introducción: Entre el ejercicio antropológico y mi vida, ¿dónde inicia y termina cada una?.....	3
<i>Metodología de trabajo: Diplomados Interculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta.....</i>	<i>7</i>
Capítulo 1. Ejes centrales de discusión: categorías de diferenciación y narrativas sobre la misión.....	11
1.1 <i>Producción de diferencias y términos para nombrarlas: Las categorías como cuerpos y los cuerpos como categorías.....</i>	<i>14</i>
1.2 <i>“Tradicional” y “Mestizo”: categorías de diferenciación que perviven en el tiempo.....</i>	<i>24</i>
1.3 <i>Las memorias sobre la misión capuchina: campo de lucha y representación.....</i>	<i>34</i>
Conclusión.....	45
Capítulo 2. Memorias de la misión: experiencias y narrativas diferenciadas como resultado de personas, hechos y el deseo implacable del porvenir.....	46
2.1. <i>La memoria dominante y otras memorias sobre la misión capuchina.....</i>	<i>47</i>
2.2 <i>Transformaciones internas: cambios en los usos y significados de las categorías y memorias de la misión.....</i>	<i>53</i>
2.3 <i>Memorias de una mujer arhuaca: la voz más fuerte que encontré.....</i>	<i>57</i>
2.4 <i>La memoria de Eduardo: la misión también significó amor.....</i>	<i>62</i>
2.5 <i>Memoria de la misión: un recorrido entre el departamento del Cesar y el departamento del Magdalena.....</i>	<i>68</i>
Reflexiones finales.....	74
Anexos.....	78
<i>Anexo 1. Mapas que describen el resguardo del pueblo arhuaco; las zonas en las que trabajé o las zonas originarias de algunas personas con las que trabajé.....</i>	<i>78</i>
<i>Anexo 2: Dibujo de Eduardo producto del ejercicio sobre mapas corporales en la región de Umuríwun.....</i>	<i>81</i>
<i>Anexo 3. Dibujo que hizo Seynimaku para representar lo negativo de la misión.....</i>	<i>82</i>
Bibliografía.....	83
<i>Fuentes primarias.....</i>	<i>83</i>
Archivos.....	83
Publicaciones periódicas.....	83
Normas y leyes.....	83
Libros y publicaciones.....	84
<i>Fuentes secundarias.....</i>	<i>85</i>

Introducción: Entre el ejercicio antropológico y mi vida, ¿dónde inicia y termina cada una?

Mi historia personal se vincula a mi trabajo de campo desde mucho antes de saber que iba a estudiar antropología y de saber que iba a escribir este documento. Todo empezó con mi tío William Tolosa y su trabajo con la comunidad arhuaca de la región de Simonorwa. Su vínculo con Mamo Vicencio Torres y su familia hizo que, poco a poco, fueran siendo parte de nuestra familia. Desde ese momento, empezó mi cariño a la Sierra y a los arhuacos.

Viajé en dos ocasiones a la región de Simonorwa. La primera vez, viajé con mi tío en 2007 acompañándolo en su trabajo, y, la segunda vez, viajé sola, en 2010. La segunda oportunidad me quedé por dos meses con uno de los hijos de Mamo Vicencio, su esposa e hijos. Esta estancia me llevó a preguntarme sobre mi carrera y sobre mí misma como persona. Más adelante, cuando estaba estudiando antropología en la Universidad del Rosario, gracias al profesor Bastien Bosa, pude acercarme a conocer la historia de la presencia misional en el pueblo arhuaco y después decidir trabajar en torno a ello en mi trabajo de grado.

El campo de mi trabajo surgió de forma inesperada. Inicialmente, hice una visita a la región de Nabusimake en la que estaba esperando trabajar historias propias de los arhuacos en compañía de un mayor de la comunidad. Sin embargo, a medida que fui caminando la zona, conociendo personas y hablando con ciertas familias, me surgieron preguntas acerca de diferencias que encontré entre ellas, como, por ejemplo: las formas de vestir, de hablar, de ubicarse en el espacio y de hablar del pueblo arhuaco. Esta vivencia se vinculó con mi trabajo con jóvenes de diferentes regiones del pueblo arhuaco en el escenario de los Diplomados Interculturales (DI) promovidos por la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI) de la Universidad del Rosario (UR).

Al mismo tiempo, mi trabajo de campo empezó a estar acompañado por mi amor, reconocimiento y admiración por el pueblo arhuaco, pero también por mi propia historia, mi inconformidad, miedos y el deseo de transformar algo que no podía transformar y que sentía que me afectaba directamente. Con esto me refiero al sentimiento de injusticia que llegué a tener cuando entre los mismos arhuacos señalaban a una persona de ser “menos

iku¹”¹ o *tradicional*, por ser el producto negativo de la presencia misional².

Más adelante, además de las diferencias internas que vi a partir del uso de palabras para autodefinirse y definir al otro, noté que era frecuente que, respecto a la memoria misional, en los diplomados – profesores, autoridades, líderes y algunos jóvenes – hicieran referencia a la misión capuchina como un momento de oscuridad en el que la violencia ejercida por los misioneros fue lo único que existió. Sin embargo, gracias al trabajo previo que hice en Nabusimake, conocí otras versiones sobre la misión que no eran necesariamente negativas y que me permitieron contrastar lo que se presentaba en los diplomados.

A medida que fui trabajando con los grupos, me di cuenta de que mi interés principal estaba en entender dos cosas que siempre me encontraba en los espacios privados y públicos de trabajo de los diplomados. Por un lado, las diferencias internas entre los participantes, que se marcaban por las formas en que unos y otros vestían, hablaban (usando el castellano o la lengua iku) y cómo participaban de los espacios públicos y privados (unos con mayor voz que otros).

Por otro lado, por la forma en que la historia misional era presentada y narrada en los espacios públicos y en los espacios privados. I) Noté que la narración de esa historia tendía a remarcar las diferencias internas que mencioné anteriormente entre los asistentes. II) El campo también me permitió percatarme de que la narración de la historia misional, por parte de autoridades, líderes y jóvenes, buscaba hacer de esa historia la misma historia para todos.

Estos puntos, me llevaron a interesarme por las diferencias entre los asistentes a los diplomados y este interés me llevó a ampliar lo que el profesor Bastien Bosa – ya venía haciendo en anteriores Diplomados Interculturales³ – y escuchar las memorias y narrativas propias de los jóvenes acerca de la historia misional: ¿qué sabían de la

¹ Los arhuacos se denominan a sí mismos por el nombre de iku, en castellano se les conoce como arhuacos. La lengua propia lleva el mismo nombre del pueblo, es decir, “iku”.

² En este momento, estaba viviendo la desesperación de pensar que mi hija sería denigrada o rechazada en los contextos arhuacos, por tener mamá no arhuaca.

³El profesor ha propuesto ejercicios como: entrevistas, árboles genealógicos, lecturas de diarios de exploradores del siglo XX en los que se dejan ver las relaciones entre iku y misioneros, entre otros. Estos ejercicios han interpelado a personas de diferentes generaciones y estatus dentro del pueblo arhuaco, y han buscado rastrear las diversidades internas respecto a las experiencias de la misión. Sin embargo, en esta oportunidad, tuve el privilegio de trabajar de manera más personal con algunas personas y con grupos pequeños, lo que me permitió profundizar en sus experiencias, trayectorias y discusiones en torno a las memorias de la misión capuchina.

presencia de la misión en el territorio?, ¿cómo accedieron a esta información?, ¿fue en la escuela, la casa, o los diplomados? En caso de que hubieran tenido familiares que vivieron directamente este momento, ¿cómo interpela eso a los jóvenes? y ¿qué tipo de relación o imaginario tienen sobre la misión, los curas o monjas que vivieron en la misión?, ¿qué relación tienen con la religión católica?, ¿cómo perciben la versión de la historia que más hace parte de espacios como la familia, la escuela y los diplomados⁴?, ¿cómo se describen a sí mismos y a sus familiares, teniendo en cuenta su trayectoria y cercanía o antipatía con la misión?, ¿cómo se refieren a otros arhuacos que han estado cerca o lejos de la misión?, entre otras preguntas.

Por medio de estas preguntas me propuse responder a un objetivo general y dos objetivos centrales. En primera instancia me interesa analizar cómo la memoria dominante invisibiliza la diversidad de memorias sobre la misión capuchina, en el contexto de los Diplomados Interculturales⁵. Como objetivos centrales me propongo i) Analizar la producción de mundos diferenciados al interior del pueblo arhuaco, en el marco de la presencia misional a través de las categorías de *tradicional* y *mestizo*. ii) Describir las memorias diversas sobre la misión capuchina, de los asistentes a los diplomados interculturales.

La misión capuchina en territorio arhuaco y sus profundas marcas en la vida de los arhuacos La Sierra Nevada de Santa Marta ocupa tres departamentos de Colombia: el departamento del Cesar, el departamento del Magdalena y el departamento de la Guajira. Ancestralmente, este territorio ha estado ocupado por cuatro comunidades indígenas: Kankuamo, Arhuaco, Kogui y Wiwa, sin embargo, yo me centré en trabajar con asistentes a los diplomados interculturales de territorio arhuaco. Ahora bien, el pueblo arhuaco habita diferentes zonas que pertenecen a los departamentos del Cesar y del Magdalena, pero mayoritariamente del Cesar, siendo Nabusimake la capital del resguardo. Nabusimake está ubicado a, más o menos, 32 kilómetros de los picos nevados Colón y Simón Bolívar de la Sierra Nevada de Santa Marta, siendo una zona que ancestralmente se ha considerado como sagrada y de importante fuerza espiritual.

⁴ A esta memoria la denomino memoria dominante. Esto lo explicaré con mayor claridad en el primer capítulo.

⁵ Los ejercicios que propuse para visibilizar la diversidad de memorias sobre la misión, fueron una extensión del trabajo que venían realizando, el profesor Bastien Bosa y otros profesionales, en varios diplomados – incluso desde antes de mi llegada –.

En relación con esto, la Sierra Nevada de Santa Marta tuvo varias oleadas de presencia misional por parte de la orden capuchina, la cual llegó a instaurar orfanatos u orfelinatos en la Guajira: San Antonio (1910) y Nazaret (1913) y en diferentes regiones de la Sierra Nevada como lo fueron La Sierrita (1903) y San Sebastián de Rábago (1917) (hoy Nabusimake). La presencia de la misión capuchina impactó de manera abrupta la vida de los indígenas de la Guajira, de los kankuamo y los arhuacos⁶.

La misión capuchina llegó a territorio arhuaco en el año de 1916⁷. Para 1917, se formalizó el “acuerdo”⁸ de construir el orfelinato Las Tres Ave Marías entre las autoridades arhuacas de San Sebastián de Rábago - Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña - y el Obispo de Citarizo y Vicario Apostólico de la Guajira y Sierra Nevada - Fr. Bernardo María de Torrijas - que sería el director de la institución en ese momento. (Córdoba, 2012, p: 96). Para enero de 1918, se fundó el internado (Valencia, 1924, p: 271); el principal factor de transformación del pueblo ikũ, debido a las estrategias de asimilación y de aculturación que puso en práctica con los niños que educó allí.

Dicha transformación ocasionada por la institución de los misioneros - la cual afectó diferentes generaciones - produjo diferenciaciones marcadas entre los arhuacos que aún hoy siguen siendo relevantes y siguen mediando las relaciones sociales al interior del pueblo. Una de las formas de rastrear estas diferencias internas es por medio del lenguaje: de las categorías que utilizan las personas para referirse a otro arhuaco. Otra forma, es por medio de las trayectorias personales o familiares de los arhuacos en relación con la presencia misional⁹, y la última, es por medio de las memorias misionales diferenciadas de las personas. En mi trabajo, desarrollo estas tres formas – algunas con mayor profundidad que otras –.

⁶ Afectó en menor medida al pueblo Kogui - al menos de forma directa-. Sin embargo, también resultaron afectados por la pérdida de tierras – ocupadas por los arhuacos tras los esfuerzos de huir de los misioneros -.

⁷ Gracias a algunos textos producidos por los mismos misioneros capuchinos, es sabido que en el siglo XVII hubo misioneros capuchinos que caminaron la zona y evangelizaron de manera itinerante (Bosa, 2015 y Córdoba, 2012, p:60). Sin embargo, me centro en el periodo que va entre 1916 y 1983, ya que durante este tiempo la presencia capuchina se vuelve permanente en el territorio.

⁸ Esta palabra está entre comillas debido a que no se conocen las circunstancias en que se dio el convenio, y tampoco si ambas partes tenían el mismo propósito con la impartición de la educación por parte de los misioneros y la creación del orfelinato.

⁹ El profesor Bastien Bosa ha trabajado a profundidad este tema en los Diplomados Interculturales y en entrevistas con mayores de la comunidad.

Metodología de trabajo: Diplomados Interculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta

Los Diplomados Interculturales de la Universidad del Rosario son una propuesta pedagógica que surge desde la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI), que busca ser un ejemplo de educación intercultural, en el que se promueva la comunicación y construcción de saberes y conocimientos en doble vía, entre comunidades e instituciones de educación superior (Janus, 2019). La EIDI lleva más de 11 años trabajando en territorio con diferentes grupos indígenas, especialmente con el pueblo arhuaco, proponiendo y construyendo con las comunidades módulos temáticos que van acordes con las necesidades y fenómenos nacionales y locales.

Los DI realizados con el pueblo arhuaco son escenarios de encuentro entre personas con trayectorias de vida, que muchas veces están alejadas unas de otras, cosa que hace muy interesante estos encuentros, pues permite a los jóvenes y mayores conocer más acerca de las especificidades y diferencias de ellos como pueblo arhuaco. Por ejemplo, hacer los diplomados en zonas que quedan por fuera del resguardo indígena, ha permitido a los mismos arhuacos acercarse a las historias de vida – de violencia y resistencia – de las personas que no tienen como vecinos a otros arhuacos, sino que deben encontrar formas de negociar y mediar con campesinos, grupos armados, empresas con intereses extractivos, etc.

Esta metodología, está conformada por siete días de trabajo en territorio que tiene dos partes. Por un lado, la presentación de un tema particular por parte de profesores o profesionales de la EIDI y por autoridades o estudiantes de las comunidades. Por otro lado, un tiempo para trabajar en los temas introducidos por los profesionales, autoridades o estudiantes. Este tiempo de trabajo está pensado para que los participantes tengan la oportunidad de cuestionar; trabajar en grupo en torno a los temas presentados; interpelar dichos temas con sus propios conocimientos; y generar procesos de investigación que puedan llegar a ser – en la medida de las posibilidades – extendidos para ser trabajados en sus comunidades y por sí mismos, y así generar continuidad en los procesos y mayor comprensión y construcción de conocimiento e ideas alrededor de los temas que eligen trabajar en los diplomados.

Ahora bien, mi trabajo de campo lo realicé participando en cinco diplomados, los cuales

se dieron en el transcurso de dos años (entre 2017 y 2018), en varias regiones del territorio arhuaco: Nabusimake, Jimain, Umuriwun (corregimiento de Azúcar Buena –La Mesa), Gunaruwun (Sabana Crespo) y Simonorwa, a los que asistía población de diferentes edades y regiones¹⁰.

Cada una de estas zonas tiene características diferentes: i) Nabusimake se considera la capital del pueblo arhuaco y se caracteriza por ser una de las regiones en las que las autoridades son más estrictas en la búsqueda de mantener la conservación cultural. ii) Jimain es una zona ubicada cerca de la vía principal que conecta a Valledupar con el Municipio de Pueblo Bello. Los arhuacos llegaron ahí después de comprar esas tierras, con el fin de ampliar la zona de vida arhuaca. Es una población que tiene que convivir con los campesinos y población no arhuaca. iii) Umuriwun es una zona que está cercana a una cárcel de Valledupar y ha sido muy golpeada por el conflicto armado. IV) Gunaruwun es una zona cercana a Valledupar, en la que históricamente ha habido conflictos con los Kankuamo, Kogui y de presencia armada. V) Simonorwa es una región cercana al Municipio de Pueblo Bello, se fundó en el periodo de presencia de los misioneros capuchinos y fue una de las regiones en la que tuvieron lugar dos ejercicios de resistencia de los arhuacos frente a los misioneros: i) la Liga Indígena (una organización que se creó para presentar sus exigencias al gobierno y exigir sus derechos)¹¹, ii) La escuela propia que surge como una forma de recuperar la soberanía sobre la educación. Teniendo en cuenta estas diferencias, la población asistente a los diplomados era diversa y tenía experiencias diferenciadas respecto a la presencia misional.

Los grupos de jóvenes con los que trabajé variaron en cantidad entre uno y otro diplomado. En total, mi trabajo de campo lo realicé con 9 personas y con tres de ellos realicé entrevistas a profundidad. Adicionalmente, fueron elementos importantes de mi trabajo: las notas de campo, los debates incentivados durante los talleres entre los asistentes, la realización de mapas corporales, teatralizaciones de los debates, ejercicios escritos¹², las interacciones de los asistentes, las conversaciones y los discursos que daban

¹⁰ Para comprender de manera más clara las zonas del territorio que conocí y a las que pertenecen las personas con las que trabajé, consultar el Anexo 1.

¹¹ La historiadora Kelly Ariza (2019), de la Universidad del Rosario, explica el contexto y surgimiento de esta organización arhuaca, en su monografía de grado *Estrategias de lucha contra el despojo: interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972* (p.43)

¹² Estos ejercicios los propuse con el fin de que las personas pudieran abordar el fenómeno de la misión

las autoridades y mayores.

Al tercer diplomado al que asistí, mi acercamiento al tema fue más personal, pues en mi vientre llevaba una hija de 5 meses que era producto de una relación de pareja con un joven arhuaco que conocí en Bogotá¹³. Esto quiere decir, que mi trabajo de campo estuvo también acompañado por mi historia personal. Desde este momento, la historia de la misión, que había considerado – más que todo negativa – empezó a matizarse y a encontrar en mí el interés de entenderla de una manera diferente¹⁴.

Ahora bien, adicional al trabajo de campo y las técnicas que utilicé, mi trabajo se nutre de la revisión de fuentes primarias y secundarias que menciono a continuación: 1. La revisión de informes misionales – del siglo XIX y el siglo XX –, entre ellos, los informes de Fr. Eugenio de Barcagente (1892); Obispo José Romero y Vicente Rizo (1891); Segismundo Real de Gandia (1912); Atanasio Soler Y Royo (1915); Fray Atanasio Vicente (1918); Fray Fidel de Montclar (prefecto apostólico) (1919); Fray Atanasio Vicente Soler (obispo y vicario apostólico) (1921); Fray Bienvenido María de Chilches (Provicario Apostólico) (1922); Padre José de Vinalesa (1952); Jesualdo M de Bañeres (1964), entre otros.

2. Memoriales, cartas, informes, actas y telegramas escritos por personas de diferentes regiones del pueblo arhuaco, autoridades o exalumnos de la misión, dirigidos a diversas

desde una perspectiva académica y también desde sus propias trayectorias familiares. Dichas estrategias fueron la continuación del trabajo previo realizado por el profesor Bastien Bosa en los DI, en el que, así como expuso los hallazgos obtenidos tras la búsqueda de archivos de la historia de los arhuacos, llevó a cabo varios ejercicios con jóvenes y mayores, como, por ejemplo, los árboles genealógicos.

¹³ Deseo aclarar que este joven lo conocí por fuera del marco de los diplomados. Era amigo inicialmente de mi papá y, posteriormente, nos conocimos. Mi relación con este joven arhuaco no era bien vista debido a que su familia ha sido históricamente educada bajo la importancia del mantenimiento de la cultura y del rechazo al mestizaje cultural. En el presente, las autoridades de Nabusimake siguen hablando de cómo las relaciones entre iku y “bunachu” (ósea yo), *debilitan* la comunidad y no deben ser permitidas. Esta *debilidad* que significa, no sólo mi relación con él sino la existencia de mi hija fue una de las cosas que me encontré en el trabajo de campo durante los DI.

¹⁴ Mi posicionamiento en el campo está marcado por un antes y un después en mi vida: 1. Por un lado, desde mi formación y transmisión familiar se me inculcó valorar los pueblos indígenas, afro y campesinos por encima de actores como la iglesia católica y diferentes gobiernos que ha tenido Colombia. Asimismo, me familiaricé con una familia de Simonorwa desde muy pequeña, gracias a mi tío William Tolosa – quien trabajaba en la Asociación de Trabajo Interdisciplinar (ATI) –, y me llevó a conocer la región. En este momento, yo idealizaba al pueblo arhuaco y lo leía como un grupo homogéneo; un grupo homogéneo que había sido víctima de la misión y por lo tanto, mi acercamiento al campo empezó por sobrevalorar a los opositores de la misión, del pasado y del presente. 2. Por otro lado, la relación con mi compañero arhuaco y mi hija, me llevó a cuestionarme y a querer indagar más por los matices internos de la población, las trayectorias diferenciadas sobre la misión y las categorías que se usaban en el presente y que se remitían a procesos y construcción de la diferencia ocurridas en el contexto de la misión. Al final, este trabajo me permitió poder ver más a las personas y menos las categorías con que se las definía.

instituciones públicas o jefes de estas: de la Comisión de Asuntos Indígenas; el Ministerio de Economía Nacional; el Inspector de bosque o tierras baldías; el Ministerio de Agricultura; la Secretaría de Gobierno; la División de Baldíos; la Sección de Resguardos de Indígenas y el Ministro de Gobierno, entre otros.

Tanto el trabajo en campo como la revisión de fuentes, me permitieron llegar a los siguientes puntos: Por medio de la revisión de fuentes primarias y secundarias, pude dialogar con el pasado de la presencia misional y conocer las formas en que las personas se referían a la misión; las luchas que hubo frente a ella; cómo leían los misioneros el contexto arhuaco y cómo diferentes actores participaron en dicho contexto – académicos, instituciones del Estado (de diferentes épocas), movimientos sociales, etc. –. Pude comprender cómo fue el ejercicio de producción de diferencias al interior del pueblo arhuaco a partir de la misión capuchina y el proceso de nombrar y producir dichas diferencias.

De igual forma, me permitió situar las tensiones internas de los arhuacos en relación con la misión y leer el posicionamiento de la memoria dominante como el resultado de un proceso histórico que surge en la historia misional y que se materializa en la expulsión de la misión. En dicho contexto – histórico y del presente –, fortalecer la cultural y retomar la cultura han estado presentes y le dan forma a lo que denomino memoria dominante.

Esta idea la desarrollo apoyándome en Elizabeth Jelin (2002) quien me permitió arriesgarme a proponer que la memoria dominante surgió en un contexto político y social de transición, que tiene lugar gracias a procesos previos – explicados en el primer capítulo –, de tensión y luchas entre la población, y que oculta o no visibiliza memorias alternas que están presentes en los diplomados, que no corresponden a las narrativas de la memoria dominante sobre la misión y sus efectos en el pueblo arhuaco. De esta forma, la lectura del campo a partir de Jelin (2002) y las técnicas utilizadas en campo, me permitieron concluir que existen experiencias diferenciadas y memorias diversas sobre la misión, y al mismo tiempo, que esta diversidad refleja la heterogeneidad que constituye al pueblo arhuaco.

El trabajo de campo me permitió rastrear cuatro cosas: 1. Las categorías con que se habían leído y nombrado las diferencias internas en el pasado misional, siguen vigentes y siguen llamando a las nociones de diferenciación del tiempo de la misión. 2. Las categorías que se utilizan en el presente no son claras en cuanto a lo que se refieren o describen y que sus significados y usos están sufriendo cambios. 3. Las categorías que se han utilizado,

tanto en el pasado como en el presente, para describir las diferencias internas, son polarizadas, limitadas e insuficientes para explicar las relaciones internas; la diversidad de trayectorias; experiencias, y las formas en que cada persona se auto-identifica en su ser arhuaco y en su relación (o ausencia de relación) con la misión capuchina. 4. Las memorias sobre la misión reflejan la diversidad de experiencias de vida de las personas arhuacas en relación con la misión.

La relación entre el campo y la revisión de fuentes me permite postular que la misión no se ha ido del pueblo arhuaco y que sigue presente a través de las categorías de diferenciación que se siguen utilizando en clave del pasado misional y, que por lo tanto, siguen produciendo las diferencias internas a partir de las lógicas del pasado – haciendo las veces del “efecto bucle” o “Looping effect” que propone Hacking (Tsou, 2007).

Ahora bien, todos estos hallazgos serán comprendidos a través de los dos capítulos que constituyen este trabajo. Habiendo presentado la introducción al documento, proseguiré a desarrollar cada uno de los objetivos presentados anteriormente.

Capítulo 1. Ejes centrales de discusión: categorías de diferenciación y narrativas sobre la misión

Como objetivo central del capítulo, me interesa analizar la producción de mundos diferenciados al interior del pueblo arhuaco en el marco de la presencia misional a través de las categorías de *tradicional* y *mestizo*. Hago un recuento sobre algunas de las categorías que pude identificar a través de la revisión de archivos, con el fin de que el lector entienda a grandes rasgos, el proceso de producción de la diferencia interna – a través del tiempo y con la presencia de diversos actores –, y la forma en que se han nombrado dichas diferencias.

Seguido de esto, analizo las categorías de *tradicional* y *mestizo*, las cuales son utilizadas en el presente por los diplomantes y también tienen un pasado histórico. Me interesa cuestionar la polaridad tácita con que se han expuesto estas categorías en textos académicos de los años setenta y bajo las cuales se ha leído el mundo indígena arhuaco desde entonces, siendo muy poco debatidos por las disciplinas que han estudiado el mundo arhuaco y por los mismos integrantes del pueblo.

Después, describo la configuración de lo que yo llamo la memoria dominante como el resultado de las diferenciaciones internas producidas por la misión; considerando como punto central de su legitimación la expulsión de la misión. La memoria dominante entendida como el resultado de una lucha de poderes, en el que hubo una memoria que terminó triunfando dentro de la disputa interna por la representación sobre los arhuacos y su historia.

Con el ánimo de no ser repetitiva respecto a lo que otros autores ya han trabajado a profundidad, voy a mencionar únicamente algunos aspectos de la misión capuchina en territorio arhuaco que permitirán comprender mejor el tema de esta monografía. Después de que, en 1917, los misioneros instalaron el Internado u Orfelinato “Las Tres Ave Marías” en San Sebastián de Rábago - hoy conocido como Nabusimake-, la población sufrió una transformación profunda e importante.

Describiré tres momentos que me parecen importantes y ejemplifican mejor el impacto de la misión en el pueblo: 1. Las primeras generaciones formadas con los misioneros en el internado; 2. Las diferencias internas de la población tras el Internado; 3. Las luchas internas entre los que favorecieron la misión y los que no.

1. Desde el inicio del Internado, los misioneros quisieron que todos los niños de la región se educaran allí con el fin de alcanzar su objetivo civilizatorio y de asimilación de la población, empezando por los infantes, – ya que la aculturación hacia los adultos ya había fracasado en el pasado, por medio de la evangelización itinerante –. Frente a la inconformidad que sentían las familias respecto a la educación de los misioneros y sus negativas para entregar sus hijos al Internado, los misioneros implementaron medidas fuertes para tener niños en la misión: robo de niños – extrayéndolos de sus propias casas – o amenazando con castigos a los padres que se negaran a entregar sus hijos.

Frente a este y otros abusos, como, por ejemplo, las violencias ejercidas contra los Mamos y la comunidad en general, hubo familias que huyeron hacia diferentes zonas – llegando incluso a territorio kogui y regiones del Magdalena –. Adicionalmente, hubo niños que se fugaron del Internado, padres que ayudaron a sus fugas y a ocultarlos para que no pudieran ser llevados de nuevo. En retaliación,

los misioneros llevaron a cabo persecuciones para encontrar los niños fugados y raptar a más niños.

2. Después de que varias niñas y niños se habían criado en la misión, se produjeron matrimonios entre ellos. Por lo tanto, en la comunidad empezaron a existir familias que hablaban mejor el castellano que la lengua propia; que usaban ropa de civil en lugar de la manta propia; que practicaban ritos católicos y que llevaban mucho tiempo alejados de sus prácticas propias, como, por ejemplo, visitar al Mamo y hacer los trabajos *tradicionales*.

Adicionalmente, desde este momento las familias constituidas desde el Internado y fieles a los misioneros empezaron a ser favorecidas por la misión de diferentes formas: recibiendo tierras para vivir, siendo protegidas por los misioneros – quienes tenían en su poder la justicia en la comunidad y regulaban absolutamente todo –. Esto generó una distancia muy importante entre los *iku* que se formaban con los misioneros – o que los apreciaban – y los *iku* que no los respetaban y/o que no se habían educado con ellos.

3. Desde la década de los cuarenta en adelante, la población se complejizó y se empezó a hablar de grupos acentuados al interior del pueblo arhuaco y cada vez menos, de un único mundo arhuaco. Las diferencias internas estaban marcadas y se expresaban de manera más clara entre dos grupos: 1) las personas cercanas a la misión¹⁵ y 2) las personas que estaban en contra de ella. Sin embargo, dichas diferencias también se expresaban de formas menos claras, por ejemplo, por medio de personas que, aun habiendo sido criadas por los misioneros, querían su expulsión del territorio¹⁶. La expulsión de la misión se dio en 1982: varios *iku* se tomaron la misión y, después de esto, los misioneros dejaron territorio arhuaco para no volver. Este periodo y este hecho se dieron en un contexto complejo en el

¹⁵ Por ejemplo, aparecen categorías que expresan esas polaridades o posiciones de la población: el término de *exalumnos* para hablar de las personas que se habían educado con la misión y que la respetaban y defendían de los ataques de otros arhuacos. En oposición a estas personas, estaban los que luchaban contra la misión, quienes fueron llamados *comunistas, o contradictores de la misión*. (Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.)

¹⁶ En los Diplomados Interculturales es posible encontrar varias personas con estos perfiles. Hubo varias familias que en un principio apoyaban a la misión y después lucharon en contra de ella.

que la población arhuaca no estaba igualmente interesada en la expulsión de la misión. Esto se verá ampliado y debatido a lo largo del texto.

La presencia de la misión capuchina entre 1916 y 1983 fue trascendental para la producción de mundos diferenciados al interior del pueblo indígena: quebró lazos familiares, culturales, simbólicos y subjetivos de los arhuacos, creando diferentes mundos arhuacos al interior del pueblo. Esto se traduce en que el contexto arhuaco se vio complejizado por varias razones, entre ellas las diferencias en sus trayectorias de vida. Dentro del abanico de posibilidades, era posible encontrar misioneros y misioneras que fueron queridos por los ikũ y otros que fueron rechazados y temidos; familias favorecidas por la misión y otras profundamente violentadas. Todo ello, traza escenarios de vida diferentes para los integrantes del pueblo ikũ, lo que, a su vez, implica memorias diferenciadas sobre la misión.

Ahora bien, uno de los efectos que vino con la creación de mundos diferenciados entre las personas arhuacas, fue la necesidad de etiquetar por medio de términos o categorías la forma en que cada persona era considerada en dicho contexto: diferenciando entre las personas más allegadas a las costumbres introducidas por los misioneros – conocidas como *mestizas* – y las personas que luchaban por expulsar a los misioneros, llamadas *tradicionales*.

1.1 Producción de diferencias y términos para nombrarlas: Las categorías como cuerpos y los cuerpos como categorías

Al respecto de las categorías que surgieron para nombrar las diferencias internas de la población, presento un bosquejo general de algunas que pude identificar y que tuvieron lugar en el tiempo de la presencia de la misión. Dicho ejercicio de análisis lo hice por medio de los documentos de archivos, informes misionales, cartas de correspondencia, etc., que mencioné anteriormente.

En esta investigación tuve hallazgos que en este momento introduzco, porque me ayudan a dar sentido a lo que seguiré diciendo en este capítulo y en el segundo capítulo. También, porque es un tema que me pareció fascinante y que me habría gustado profundizar, de haber contado con más tiempo. Cada uno de los puntos que presento están íntimamente ligados y los expongo según el orden en que considero que tienen coherencia argumentativa e histórica.

Ahora bien, no es nuevo considerar que la producción de la diferencia al interior del pueblo arhuaco tuvo como actor predominante la misión capuchina a raíz de su permanencia en el territorio por décadas y, especialmente, a la construcción del orfelinato de San Sebastián de Rábago. Varios académicos de diferentes épocas han trabajado sobre el tema – sólo nombraré algunos –: Dolmatoff (1961)¹⁷, Campos (1976), Schlegelberger (1995), hasta épocas recientes con documentos del profesor Bosa¹⁸ y Córdoba (2012), entre otros.

Sin embargo, quiero llamar la atención sobre las diferencias que existían entre los iku, incluso antes de la construcción del Internado. Antes de la llegada del orfelinato al pueblo arhuaco, la comunidad no era homogénea: existían relaciones comerciales con personas no indígenas¹⁹, estaban vinculados con hacendados por medio de relaciones de explotación, y, desde siglos anteriores, ya habían tenido contacto con las evangelizaciones itinerantes de los capuchinos, entre otras cosas. En este sentido, para el siglo XX los iku no eran un grupo apartado o no contactado – como ha pasado con algunas comunidades indígenas del sur de Colombia–.

Si aceptamos esto, entonces tenemos que pensar la posibilidad de que existieran entre arhuacos y no arhuacos relaciones de amistad, de familiaridad, uniones maritales, y también relaciones desleales, de enemistad, con diversos actores – pero al fin y al cabo, relaciones –. En consecuencia, las trayectorias de vida entre los iku también fueron diferentes y las prácticas entre unos y otros no fueron homogéneas. Sin embargo, el Internado de la misión impactó de manera radical algunas familias y logró crear varios mundos diferentes al interior del mundo arhuaco.

Ahora bien, producto de la creación de mundos diversos al interior del pueblo arhuaco, surgieron categorías o términos para nombrarlas. Dichas categorías no eran estáticas, su significado variaba dependiendo de la época y de la persona que las utilizaba; se fueron

¹⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.

¹⁸ Entre los documentos que ha escrito referentes al pueblo arhuaco y su historia misional quiero exponer los siguientes: "Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX" (2015); "Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca" (2016); "Miradas sobre el pasado arhuaco. Las historias de familias como herramientas para la investigación histórica" (2012).

¹⁹ El arhuaco Vicencio Torres (1966), describe relaciones comerciales con personas provenientes de Valencia de Jesús - un corregimiento cercano al municipio de Pueblo Bello-.

transformando a lo largo de los siglos XX y XXI. Ahora bien, adicional a la misión capuchina, también hubo otros actores que tuvieron lugar en la historia del pueblo arhuaco y que aportaron a su complejidad y a la construcción de categorías para nombrarlas.

Estas transformaciones sucedieron en el marco de: i) el impacto de fenómenos sociales del contexto nacional y local, como por ejemplo, el surgimiento de organizaciones campesinas, indígenas y obreras; grupos guerrilleros en Colombia; ii) las políticas de los gobiernos – que varían dependiendo de su relación con la Iglesia – ;los intereses políticos de cada época; las formas de gobernar los pueblos indígenas; las instituciones creadas para operar como intermediarios entre el gobierno y los grupos indígenas. iii) Las formas de acomodación, ruptura o resistencias que tenían los ikũ frente a los otros factores que acabo de mencionar.

Haciendo un ejercicio retrospectivo, se puede decir que los misioneros tuvieron la intención de crear un mundo diferenciado a partir de la aculturación, asimilación y transformación de la cultura ikũ por medio de la educación en el internado y el control de la población desde diferentes frentes, como: el control de la justicia, del territorio y de las prácticas culturales. La alianza entre la orden capuchina y el Estado tuvo como punto de conexión, el ideal de trabajar por el progreso del país; el pueblo ikũ debía hacer parte de dicho proyecto, lo que sería alcanzado por medio de su transformación hacia un estado de “civilización”²⁰.

El Orfanato pretendía ser un medio de civilizar y de cambiar la cultura arhuaca, sin embargo, no lo logró hacer por completo. Con el paso del tiempo, se hicieron evidentes rupturas internas, en parte, se llegó a crear un *pueblo nuevo*²¹ – del cual hicieron parte los simpatizantes o exalumnos de la misión –. Pero, también hubo una gran población de arhuacos que mantuvieron su resistencia frente a los misioneros y sus prácticas.

²⁰ Los procesos de construcción de los Estados-nación en América Latina son similares: a propósito de las estrategias utilizadas para acabar con la diversidad poblacional de cada nación, buscando la cohesión y uniformidad, la cual permitiría un mayor control y aprovechamiento de la población y los territorios. (Bosa, 2015, p.155)

²¹ Varios misioneros, entre ellos Fray Atanasio Vicente Soler (1921, p.79)- obispo y vicario apostólico - expresan su objetivo de crear nuevas poblaciones al interior de las comunidades indígenas utilizando como estrategias los internados, y más tarde, los matrimonios entre los exalumnos y la ubicación de sus viviendas en espacios específicos, con el fin de que todos los exalumnos construyeran un *pueblo nuevo* en el que la marca del cristianismo y las prácticas introducidas por los misioneros, estuvieran presentes.

El internado no fue exitoso en cuanto al ideal de crear una población enteramente fiel a la misión, a las prácticas e ideales de los misioneros; con prácticas no indígenas y creencias no indígenas. Pues, aun cuando sí tuvo un gran impacto en la población y logró que varias generaciones de iku crecieran desconociendo muchas prácticas internas, también hubo líderes, mujeres y hombres iku criados y casados en el Internado que lucharon por proteger su identidad indígena y sus derechos como pueblo.

De allí que sea tan complejo analizar la población, que hayan surgido diferentes categorías para nombrar las diferencias y, que incluso ellas, no sean suficientes para entender o dar lugar a la diversidad de situaciones, relaciones interpersonales y formas de autoidentificarse o identificar al otro. Con esto presente, me gustaría hacer un leve recuento temporal sobre las categorías que más llamaron mi atención en mi investigación de archivo, y algunas de las conclusiones que pude encontrar al respecto: 1) Las categorías de civilización y salvaje fueron más utilizadas entre finales del siglo XIX y la década de 1920, refiriéndose al mundo indígena como ignorante y bárbaro, fundamentalmente, y refiriéndose al mundo no indígena como correcto, trabajador, superior y más humano.

En varios escritos del Obispo José Romero (1891), quedaron plasmadas preocupaciones sobre la misión de la guajira y sobre los arhuacos. El obispo escribía a los misioneros españoles que estaban a punto de llegar a Colombia lo siguiente:

(...) Vuestra voz será allí (...) el consuelo y salvación de los salvajes; porque los indios, como los demás americanos, son gente de buen corazón. ¡Felices los que traigais á buen camino aquellas almas extraviadas y abandonadas! (Imp. de J. B. Cevallos, 1891, p.29)

A continuación, un párrafo que expresa la perspectiva de un escritor – de tendencia conservadora – sobre los orfanatos, en la que, de nuevo, está presente la idea de que los indígenas son inferiores. Adicional a ello, está presente el argumento de que la reducción de los indígenas también permite el aprovechamiento de los territorios que habitan.

De este modo es como se puede no sólo civilizar las tribus benignas que habitan la hermosa Sierra Nevada, tribus benignas y accesibles a la reducción, sino explotar la rica naturaleza de esa montaña, que vale tanto como todo el sistema orográfico de Colombia. (Loaiza, Lanao, 1912, p. 40)²²

²² José Ramón Lanao Loaiza, fue un escritor de la década de los treinta y Conservador oriundo de la Guajira. Escribió sobre los pueblos indígenas y sobre la política en Colombia. Resaltando los siguientes textos: *Las pampas escandalosas* (1936) y *Mirando las izquierdas* (1935). Sin embargo, anterior a esta época publicó “Indios arhuacos” en el *Boletín de historia y antigüedades* en 1912.

Desde la conformación de los primeros matrimonios del Internado y de sus hijos, las formas de nombrar a la población empezaron a cambiar. Surgieron categorías como semicivilizado, semisalvaje, más civilizado, fruto de civilización, entre otros. Estas categorías hacían evidentes los cambios culturales entre las generaciones arhuacas y entre las generaciones formadas en la misión y las que no.

El Padre José de Vinalesa (1952) expresó lo siguiente a propósito de los cambios que empezaba a notar en la población y la forma en que lo describía:

Los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta se encuentran actualmente en un estado semisalvaje. La obra de los Misioneros y la entrada de los blancos en la región indígena, han ido poco a poco introduciendo algunos cambios, que se aprecian en las costumbres, en las herramientas y utensilios, y hasta en su propio idioma (p.137)

Ahora bien, estas categorías fueron modificándose y surgiendo nuevos términos – en coherencia con los cambios en la población y con la forma en que los misioneros hablaban sobre ellos –: los términos de *exalumnos* o *amigos de la misión* se utilizaban para referirse a los arhuacos que se habían formado en la misión y que además habían creado un vínculo de respeto y aprecio hacia los misioneros. Esto, en oposición a los arhuacos *enemigos de la misión* que seguían rechazando la influencia de los frailes y monjas.

El uso de los términos de *exalumnos* y *enemigos de la misión* los encontré con más fuerza en la década de los 60, momento en el cual se dan tres situaciones: i) los arhuacos que seguían resistiendo a la misión se habían nutrido del conocimiento de la Federación de Trabajadores del Magdalena (FTM) y, por ende, adquirido mayor conocimiento sobre el sistema estatal y cómo proceder para exigir por sus derechos. Además de adoptar un lenguaje más socialista. ii) La población arhuaca que se había acercado a la FTM era tildada de ser comunista, esto en un contexto en el que los misioneros tenían temor por las nuevas ideologías que estaban llegando a Colombia y que estaban significando mayor poder por parte de la población para la exigencia de sus derechos, lo que amenazaba con el proyecto misional. iii) La población que se había educado con la misión y que simpatizaba con ella, se había fortalecido a partir de los beneficios que recibían por su cercanía con la misión; la relación de amistad que había entablado con frailes y monjas; y la conversión cada vez más profunda a la religión cristiana y los valores adquiridos de los misioneros.

A propósito de la división entre las categorías de exalumno y enemigos de la misión, una

carta escrita en 1961 por algunos arhuacos – en la que se llaman a sí mismos exalumnos –, dirigida al Jefe de División de Asuntos Indígenas, Gregorio Hernández de Alba²³, exponía lo siguiente:

Los suscritos indígenas de la Sierra Nevada y exalumnos del Internado de San Sebastián de Rábago lo saludamos y le queremos decir esto. Que aquí se han metido los comunistas y además de fregarnos con sus mentiras están engañando a todos los indios que no saben nada. Que nosotros que nos hemos levantado en la religión católica estamos resentidos porque estos tipos no respetan nada de esto. El padre nos ha dicho que usted doctor es el que se encarga de todo lo que se refiere a los indios y por eso le escribimos para que nos ayude a resolver esto o si no lo resolveremos nosotros por nuestra cuenta.²⁴

En esta carta se hace evidente la obediencia que rendían los *amigos de la misión* a los curas y la relación entre ser simpatizante de la misión y estar en oposición a los arhuacos que luchaban por los derechos que consideraban vulnerados – no sólo por parte de los misioneros sino del Estado en general –. Más tarde, las categorías de *civilizado* y de *salvaje* empezaron a ser utilizadas de maneras diferentes para referirse a los propios ikũ: el estado de *civilización* ya no estaba tan alejado de las formas de ser de los *exalumnos* de la misión. Por lo tanto, el *civilizado* ya no sólo era el mundo no indígena, también podían ser arhuacos que vivían muy cercanos a las formas no indígenas. El término de *salvaje* dejó de ser preponderante en el lenguaje de las instituciones del gobierno²⁵ y también se vio reducido en el lenguaje utilizado por los misioneros. Por otro lado, como vimos anteriormente, apareció la categoría de *comunistas* o *procomunista* para hacer referencia a los ikũ que habían entrado en contacto con procesos organizativos de otros

²³ Gregorio Hernández de Alba fue el precursor de la institucionalización del saber etnológico y antropológico en Colombia, debido a una inquietud - en principio histórica y más adelante indigenista - acerca de las diversas comunidades de Colombia. En 1935 funda el Servicio Arqueológico Nacional, más adelante, junto con Paul Rivet fundan el Instituto Etnológico Nacional (Botero, 2012). En 1941 se crea el Instituto Indigenista de Colombia promovido por el primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México) en 1940. (Rubio, 2007, p.22). Esta situación coincidió con el interés que Hernández de Alba tenía por el indígena, por su conocimiento e incorporación a la sociedad. (Botero, 2012, p.39). Aquí es importante tener en cuenta que - como jefe de la Comisión de Asuntos Indígenas - Gregorio Hernández de Alba aparece en diversas cartas e informes como uno de los interlocutores que mayor atención prestó a los arhuacos, en relación con diferentes asuntos que preocupaban a la población. De igual forma, atendía con igual interés a la población cercana a la misión y a la población que no lo era.

²⁴ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.

²⁵ El término de *salvaje* o de *tribu salvaje*, muy común en el siglo XIX desaparece poco a poco del lenguaje jurídico. Ambos términos se pueden encontrar en las siguientes leyes: La ley 89 de 1890; La ley 64 de 1914; La ley 45 de 1915 o la Ley 39 de 1903. Sin embargo, en la Ley 111 de 1931 sobre división de resguardos indígenas, los términos más utilizados son *indígenas* y *tribus indígenas*. Vale la pena aclarar, que aún cuando el uso de los términos cambió, eso no implicó que el proyecto de *civilización* y *asimilación* de los grupos indígenas hubiera terminado. Más bien, las estrategias para transformar las comunidades tuvieron otras expresiones.

grupos indígenas, obreros y campesinos y que no deseaban seguir bajo el mandato de los misioneros, luchando por exponer sus abusos y lograr su expulsión.²⁶

Ahora bien, las categorías *de indio, arhuaco, indígena y tribu* también sufrieron cambios. En general los misioneros utilizaban *indio* la mayoría de las ocasiones para referirse a los ikũ en todas las épocas. El término de *tribu* era cada vez más utilizado por los mismos ikũ para hablar de sí mismos y, en menor medida, por los misioneros. Desde la década de 1960 en adelante, los arhuacos se llamaban a sí mismos *indígenas, comunidad indígena*²⁷, *pueblo indígena* o *tradicionales*.

Lo que tienen en común estos términos es que se alejan de los términos que habían estado presentes a partir de la misión, es decir, que obedecían en su mayoría, a la presencia misional. Parece que, poco a poco, con las luchas ganadas por algunos ikũ, su lenguaje también adquirió mayor independencia del contexto misional, acercándose a otros elementos del contexto nacional/latinoamericano y gubernamental. Por ejemplo, la emergencia de movimientos indígenas, campesinos y obreros, las ideologías marxistas, nuevos paradigmas de la academia – en especial de la antropología – y los cambios y acomodaciones gubernamentales en relación con este contexto²⁸.

Finalmente, entre 1960 y 1970, surgieron categorías como *mestizo* y *tradicional*. Teniendo en cuenta la limitada información que consulté, pude notar que, la categoría de *tradicional* pudo tener como antecedente un proceso de lucha, defensa y reivindicación por la cultura ikũ por parte de varios arhuacos, desde épocas tempranas. Uno de esos momentos, lo sitúo en la primera comisión de arhuacos que viajó en 1916 a Bogotá a

²⁶ En varias cartas escritas por arhuacos amigos de la misión se menciona el nombre de Dionisia Alfaro - hoy considerada líder arhuaca- como una de las *comunistas* que le estaba haciendo daño a la comunidad. (Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.)

²⁷ “Señor Ministro de la Economía Nacional, Bogotá.-Los suscritos, indígenas miembros de la **comunidad indígena** de “El Manon” en la Sierra Nevada de Santa Marta” (Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena “Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)”, f.)

²⁸ Svampa (2016) analiza el *indigenismo e indianismo* en América Latina a partir de cuatro países: Bolivia, México, Argentina y Perú. Aunque no aborda el caso de Colombia, es posible encontrar similitudes, en tanto que la mayoría de los países latinoamericanos tuvieron procesos cercanos en la construcción de los Estados- nación, la búsqueda por “mejorar la raza”, en general, los procesos de negación de la población indígena, entre otras cosas.

comunicar al presidente su compleja situación. Allí, Duane Villafaña expresa que sus prácticas culturales se están viendo vulneradas por las autoridades locales no arhuacas, quienes les impiden ponerlas en uso, aún cuando hacen parte de su ley *tradicional* (El Nuevo Tiempo, 1916).

Más adelante, entre las décadas de los cuarenta y los cincuenta, los arhuacos siguieron haciendo referencia a su derecho *tradicional*²⁹ de habitar y decidir sobre la zona que habitaban – tras diversos conflictos de tierras con colonos, el Estado y los misioneros – y empezaron a describirse en la correspondencia que tenían con instituciones del Estado, como indígenas que conservaban sus *tradiciones* a pesar del contacto que habían tenido con los *civilizados*³⁰

Esto lo pude evidenciar, más que todo, en el marco de un conflicto dado entre los arhuacos y los misioneros, tras la creación de una Granja Ovina³¹ que quisieron instalar, entre los misioneros y los hacendados de Pueblo Bello, en el Mamón – territorio arhuaco –. Hay diversas cartas de comunicación entre la comunidad del Mamón, el Jefe del Departamento de Tierras y el Jefe del Departamento de Ganadería, en las que están presentes la categoría de tradición.

Durante este pleito, para el Departamento de Tierras y Ganadería, era central entender cuál era el territorio que ocupaban los arhuacos, qué características tenía este grupo indígena, y a partir de allí, poder denominar a este grupo como indígena o no indígena – lo que a su vez, le otorgaría o negaría derechos a los *ikū* sobre la tierra que reclamaban como propia, y que estaba siendo ocupada por la granja ovina –³². Es por ello, que

²⁹ “El doctor de la cruz nos ha propuesto que le vendamos nuestras parcelas, negociación que nosotros no aceptamos, pues nuestros **tradicionales** y sagrados derechos que nos vinculan con amor al terreno en donde nuestros antepasados...” (Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f.

³⁰ “Al manifestar que somos indígenas puros, estamos manifestando que seguimos todavía las viejas **tradiciones** de nuestros mayores, alteradas un poco por el influjo de la civilización; pero en sí, la tradición es la misma y así se manifiesta por nuestro vestir, nuestra general indumentaria, nuestro dialecto arhuaco, nuestras vivienda o bohios y por último nuestra civilización indígena.” (Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.)

³¹ Es importante tener en cuenta que la configuración al respecto de dichas categorías y sus significados fueron cambiando en consecuencia con el tiempo, los actores presentes en el contexto arhuaco y los cambios progresivos de la población.

³² Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f.

encuentro muy posible que los arhuacos se empezaran a denominar como *tradicionales* para demostrar su “autenticidad” como indígenas y como legítimos reclamantes de sus tierras.

Esto lo entiendo como un posible antecedente que pudo haber dado origen al término de *tradicional*, que para la década de los setenta – y hasta el presente –, tendría tanto uso por parte de diferentes actores internos y externos a la población. Sin embargo, mi interés con este trabajo no es buscar la veracidad de ello, simplemente me sirve para entender el contexto en el que tenían lugar las categorías para diferenciar a la población.

Lo que seguiré de las categorías de *tradicional* y *mestizo* en el presente capítulo es que empezaron a utilizarse – por Sánchez (1976) y Campos (1977), quienes se apoyan en la forma en que los mismos arhuacos utilizaban estas categorías – para diferenciar a dos tipos de población: i) el término de *tradicional* describe una población que ha venido, por herencia familiar o por interés personal, luchando por reivindicarse a sí misma como *auténticamente* indígena, a pesar de la influencia y presencia de la misión y ii) el término de *mestizo* describe una población que ha venido transformándose, a la fuerza y también por voluntad propia, a partir de la presencia misional y que adoptó sistemas sociales y económicos aprendidos y patrocinados por los misioneros.

Los usos que tienen estas categorías en el presente nos muestran un escenario cada vez más complejo al interior del pueblo ikũ, teniendo en cuenta las nuevas características que pueden generar diferencias internas: diferencias que tienen que ver con el acceso a educación superior, con mayor o menor acceso a la tierra y a su aprovechamiento; relaciones o nexos sociales y políticos que aumentan las posibilidades de recibir reconocimiento o acceso económico, entre otras. Estos términos son muy importantes para mi trabajo y los retomo a lo largo del documento, utilizando como fuente mi trabajo de campo, algunas entrevistas y observaciones en el marco de los Diplomados Interculturales.

Ahora bien, con la expulsión de la misión en 1983 se complejiza aún más el universo ikũ. Los últimos eventos que llevaron a su expulsión no necesariamente son un reflejo de que

todos los *iku* hubieran tenido el deseo de sacar a los misioneros³³, olvidarse del catolicismo, y volver a vestir de manta, entre otras cosas. En lugar de eso, la expulsión de la misión puede ser un reflejo de la complejidad que significaba para ese momento, el universo arhuaco que se había creado tras el Internado y la presencia misional durante tantos años. La posibilidad de adaptación, de cambio, de transformación de cada uno de los arhuacos, de las familias arhuacas y del pueblo, fue diversa. Esto lo veremos mejor más adelante, por medio de los relatos de algunos miembros del pueblo arhuaco.

Hoy en día, es complejo entender los usos y significados de las categorías que existen para nombrar el mundo arhuaco y el mundo no arhuaco, por parte de los diversos actores existentes: instituciones estatales, la comunidad indígena, las universidades (incluida la Universidad del Rosario), etc. Es por eso que fue tan importante para mí rastrear las categorías que acabo de nombrar, a partir de la interacción y de los ejercicios de campo que realicé con los diplomantes. Mi interés en este tema inició con las preguntas que me surgieron al no comprender la interacción entre las personas del pueblo arhuaco, las categorías que utilizaban para nombrarse y de no entender cómo yo hacía parte en ello y también mi hija.

Ahora bien, durante mi trabajo de campo, pude notar que las categorías usadas para nombrar las diferencias también producen diferenciaciones. En la medida en que una persona se identifica a sí misma como *tradicional* o como *mestizo*, reproduce este sistema de pensamiento y de diferenciación al señalar a otra persona a partir de estas categorías, restándose a sí misma y a la otra persona la posibilidad de construirse a partir de otros parámetros e ideas³⁴.

De esta forma, la producción de la diferencia – que inicialmente se dio en el contexto de la presencia misional y, que aún sigue vigente – ha constituido una parte fundamental

³³ Este momento, es descrito por diferentes personas de Nabusimake - incluyendo a Javier Rodríguez, ex capuchino colombiano y uno de los últimos directores de la misión de San Sebastián de Rábago, a quien tuve el privilegio de entrevistar en 2018) - como un momento de desilusión, en el que simpatizantes de la misión y opositores encontraron como punto de convergencia, el hecho de que los misioneros no aceptaran a los líderes arhuacos como tomadores de decisión y que hayan expulsado a varias monjas franciscanas que se habían ganado el respeto y el cariño de diferentes arhuacos - sin importar su posición frente a la misión - debido a que su trabajo trascendió el tema religioso y se desarrollaban ejecutando actividades sociales, de salud y atención general a las familias. (Testimonio de Sonia -una mujer arhuaca con la que trabajé en los DI; de Álvaro Torres (2012, p.) y Javier Rodríguez).

³⁴ En el segundo capítulo, describo esto de una manera más profunda, utilizando como insumo las experiencias de las personas con las que trabajé en los diplomados y las entrevistas que realicé.

para marcar distancias o cercanías entre las personas ikũ. A partir de las trayectorias de vida se generaron diferencias de vida entre las personas del pueblo arhuaco, y también a partir de las formas de *nombrar* esas diferencias se generaron y se siguen *produciendo* diferenciaciones entre ellas. Considero que funciona lo que Ian Hacking ha llamado un “efecto bucle” (looping effect³⁵) entre las palabras y las personas categorizadas: al *nombrar* la diferencia también se genera o se *produce* la diferencia; y cuando se produce la diferencia, entonces también surge la necesidad de nombrarla.

Por esta relación, aunque la misión capuchina ya no está en el territorio, las personas siguen viviendo su impacto y siguen reproduciendo en el presente, los efectos que tuvo la misión en el pasado. Es así como se vuelve necesario nombrar la diferencia – en clave de la historia de la presencia misional – y, al hacerlo, las generaciones que no vivieron la presencia de la misión capuchina siguen atrapadas en ese ciclo de diferenciación en relación con las experiencias de las personas que vivieron la presencia de la misión. Esto es lo que he observado en las relaciones de las personas en Nabusimake y en los Diplomados Interculturales llevados a cabo con diferentes personas y generaciones de personas ikũ.

Habiendo concluido esta primera parte, lo que sigue es desarrollar lo siguiente: en la primera parte, analizo las categorías de *tradicional* y *mestizo* – a partir de dos antropólogos y misioneros de las décadas de los setenta – y, en la segunda parte, expongo y describo lo que denomino *memoria dominante*.

1.2 “Tradicional” y “Mestizo”: categorías de diferenciación que perviven en el tiempo

Mientras que mis compañeras y compañeros trabajaban en los diplomados temas de justicia transicional y construcción de memorias sobre el conflicto armado – lo que yo consideraba como los temas “duros”, de mayor trascendencia y de mayor peso político interno y externo –, yo estaba trabajando las memorias sobre la misión capuchina, lo que,

³⁵ El texto de Jonathan Y. Tsou (2007) desarrolla la propuesta de Ian Hacking acerca del *Looping effect*, en relación con el efecto que tienen las categorías para describir enfermedades mentales en las personas y cómo desde dicha clasificación se ve afectado el comportamiento de las personas. (p.329)

en un principio, consideré como un tema de poca relevancia para el presente arhuaco.

Sin embargo, descubrí que la misión aún seguía presente en las personas del pueblo arhuaco y en los diplomados: en las formas de hablar entre sí, de distinguirse o diferenciarse, por los lugares en los que viven las personas, la relación de los jóvenes con generaciones pasadas y cómo esas relaciones son utilizadas para categorizar a los mismos jóvenes dentro del marco de lo *tradicional* o lo *mestizo*.

Los horarios de descanso de los diplomados eran muy agradables para mí: podía respirar, decantar un poco lo trabajado; esforzarme por hacer consciencia de las formas en que me afectaba el tema y ver cuándo intentaba dirigir las conclusiones a mis propias miradas del tema. Es decir, verme y reflexionar en un contexto que cada vez se hacía más retador para mí, con el crecimiento de mi hija en mi vientre.

Adicionalmente, los descansos me permitían conocer otros momentos o formas de relacionarse de los asistentes a los diplomados. Eran los espacios en que se hacía más evidente cómo se agrupaban las personas, quiénes se acompañaban a comer, charlar o pasear, cuáles eran los grupos más pequeños y marginados y cuáles los grupos más extrovertidos y seguros; cuáles jóvenes compartían más con líderes y mayores de manera cercana, y quiénes no; qué tipo de conversaciones se tenían, etc.

Las horas que le seguían a los desayunos, almuerzos o comidas, la mayoría de veces, eran momentos de compra de confetis o dulces. Allí era donde se armaban de forma evidente los combos y parches de personas más cercanas entre sí, pues por lo que vi, no a cualquiera se le compartía un confeti o se le compraba algo de comer.

A grandes rasgos – con obvias excepciones –, durante estos descansos, las personas se dividían por: 1) lugares de residencia: entre los que vivían en el resguardo, los pueblos talanquera y los que viven en ciudades o fuera de los dos primeros. 2) Conocimientos de la lengua iku y del castellano: los que hablan sólo en iku, las personas bilingües, y los que sólo entienden y hablan el castellano. 3) Apariencia o vestimenta: Uso único de la manta, el uso único de la ropa de civil y las personas que usan ambas dependiendo del contexto. 4) Religión: católico, protestante, *tradicional*, o el que alterna entre *tradicional* y católico y/o protestante.

Las categorías más presentes en el lenguaje de los jóvenes y mayores para nombrar las diferencias internas eran “*tradicional*” y “*mestizo*” – alternadas con *arribero* y *abajero* que funcionaban como sinónimos de *tradicional* y *mestizo* en ese orden –. Al primer grupo pertenecen las personas que no se reconocen dentro de la lógica bunachu, es decir, que se reconocen como conservadores y practicantes de la cultura *iku* – anterior a la misión – y no aceptan la influencia de la misión como algo positivo. Y en el segundo grupo, se encuentran los descendientes de personas que fueron educadas en la misión – inicialmente por la fuerza – y luego voluntariamente.

En el apartado anterior, he intentado esbozar el origen de estas categorías en términos históricos. Quisiera presentar ahora dos documentos y un fragmento de otro documento, que me permitieron rastrear una de sus temporalidades de uso y la forma en la que eran entendidas. El primero es una cita sobre el documento “Primera fase del anteproyecto de transformación del centro misional de San Sebastián de Rábago 1970-1971”, que utiliza Naranjo (2015) en su texto *El cerro Inarwa: despojo territorial vs. Reclamación autonómica arhuaca*³⁶. En esta cita, los padres capuchinos se expresan a propósito de las dificultades – que aun en esa época – seguían teniendo con el proyecto misional en el pueblo arhuaco:

Se reconoce y constata la creciente animosidad y resistencia de muchos nativos (*Mestizos* e *Indígenas*) a la obra de la Misión. Animosidad que al parecer ha existido siempre; por algunas fallas de metodología misional y que en los últimos años se ha agudizado por las incomprensiones de algunos funcionarios oficiales de la Comisión Indigenista que han creado barreras de segregación racial entorpeciendo e incluso anulando el proceso de culturación e integración humana promovida por la Misión en más de cincuenta años (Naranjo, 2015, p.39)

En este anteproyecto, escrito por los misioneros capuchinos, se describe la antipatía que algunos arhuacos habían tenido por la misión en el pasado y que permanecía para ese momento. Se pueden resaltar también las categorías utilizadas para describir a la población: de manera interesante, la categoría *nativos* incluye a dos grupos, uno calificado de ser *indígenas* y otro de estar conformado por *mestizos*. Esto sirve de evidencia para mostrar el impacto de la misión en el pueblo arhuaco, la diversidad interna que generó y lo complejo que era nombrar las diferencias – que, para este momento, – ya estaban marcadas en la población. La cita nos introduce a otra tensión: los autores afirman que la

³⁶ El documento fue presentado para obtener el título de Maestro en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social (México).

Comisión Indigenista fue responsable de incrementar las distancias entre el pueblo ikũ y la misión, así como en retrasar el proceso de asimilación que se había alcanzado desde el Orfelinato.

Estudiantes de antropología de la década de los setenta manifestaron una perspectiva complementaria al respecto, agregando que la Comisión Indigenista fue responsable de acentuar las problemáticas y diferencias internas del pueblo ikũ por el tratamiento diferenciado que dio a unos y otros. Mauricio Sánchez³⁷(1977), para ese momento estudiante de antropología de la Universidad de los Andes, escribió en su tesis de pregrado titulada *Kagamu: la tierra y los ick+ de la Sierra Nevada*, que, en fechas cercanas a 1963, la Comisión de Asuntos Indígenas (CAI) con sede en Valledupar, intervino en el pueblo arhuaco incrementando la discordancia entre *mestizos* y *tradicionales*:

“En sus programas de fomento económico y capacitación, la CAI buscó preferencialmente a la gente ‘*tradicionalista*’. Por su parte, la Misión hizo lo propio creando una cooperativa en Nabusimake, cuyos socios eran en su gran mayoría ‘*mestizos*’. (p.160)

La Comisión de Asuntos Indígenas, como la llaman los autores anteriores, hace referencia a la Comisión de Asistencia y Protección Indígena – una de las Comisiones que se crearon por parte de la División de Asuntos Indígenas en la década de 1960 para atender el problema indígena del país –. Es importante aclarar que las diferentes oficinas que se fueron creando desde la década de los años cincuenta para atender el tema indígena, tenían la intención de buscar nuevas estrategias de integrar a la sociedad a las poblaciones indígenas, que en el ejercicio de defensa de su cultura, representaban un obstáculo para el progreso del país. (Correa, F., y Acero, S, 2013).

La Jefatura de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena, además de cumplir las funciones que la Ley 81 de 1958 (...) sería la intermediaria entre las comisiones locales y el jefe de la División de Asuntos Indígenas. Debería dirigir y coordinar el trabajo técnico y administrativo de las Comisiones, capacitaría al personal y realizaría visitas periódicas de inspección. (...) se encargarían de ejecutar las campañas de protección y mejoramiento indígena y elaborarían los censos. Las Comisiones se localizaron en la Guajira, Boyacá, Tolima, Magdalena, Antioquia, Cauca, Putumayo y Nariño. Cada una estaba compuesta con un equipo de trabajo que incluía un Jefe, director de estudios previos y de la ejecución de los programas,

³⁷ Mauricio Sánchez es un antropólogo que estudió al pueblo arhuaco en el marco de su tema de tesis. Sin embargo, su acercamiento a la comunidad no fue estrictamente académica, participó – junto con la Unión de Seglares Misionales – del proceso de creación de un modelo pedagógico bicultural de educación y salud, después de que se da la expulsión de la misión del territorio arhuaco. Adicionalmente – según su testimonio – se relacionó con líderes arhuacos de la época y trabajó en el Instituto de Desarrollo de los Recursos Naturales Renovables (Inderena).

un práctico agrícola, una mejoradora de hogar, dos maestros de artesanía y, eventualmente, obreros a jornal. (Correa, F., y Acero, S., 2013, p. 89)

Ahora bien, aun cuando la División de Asuntos Indígenas y las Comisiones que operaban en su interior se regían por estamentos jurídicos y políticas particulares que operaban bajo el precepto de buscar la aculturación y la integración de las comunidades indígenas al Estado, no significa necesariamente que todas las oficinas hayan sido homogéneas en cuanto a la forma de operar, de relacionarse con las poblaciones indígenas, o de asumir su rol como intermediarios de la División de Asuntos Indígenas y los pueblos.

Habiendo dicho esto, para la década de los setenta, la CAI parece haber trabajado por favorecer la población arhuaca que era considerada como la más “desfavorecida”, en relación con los procesos históricos y sociales que había vivido – la presencia de la misión, de colonos, hacendados, etc. – (Correa, F., y Acero, S., 2013, p. 94). Sin embargo, la inclinación que pudo haber existido frente a los *tradicionales*, y el poco apoyo que dio a la misión capuchina, no son suficientes para decir que esta Comisión estuviera absolutamente preocupada por respetar la cultura propia e interna de los arhuacos; más bien pudo haber sido un reflejo de la forma en la que antropólogos, académicos y funcionarios estaban asumiendo su rol como institución y los métodos de trabajo que debían seguir.

Ahora bien, esta manera particular de expresarse acerca de la diversidad interna del pueblo arhuaco, es posible encontrarla en otro antropólogo contemporáneo de Mauricio Sánchez (1977). Yesid Campos³⁸, antropólogo de la Universidad de los Andes, realizó su trabajo de grado en 1976 con un documento que llevó el título de *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta: estudio del poblado de Nabusimaque*. En su monografía describe que los arhuacos

³⁸ Yesid Campos, al igual que el caso del antropólogo Mauricio Sánchez (1977), se involucró con el pueblo arhuaco trascendiendo su actividad como académico. Desde 1976 trabajó en el Instituto Colombiano de Antropología en proyectos de investigación - acción participativa con el pueblo arhuaco y los Koguis. Incluso en el presente, mantiene una relación con la Confederación Indígena Tairona (CIT), y apoya los procesos de denuncia de vulneración de sus derechos y ejercicios de visibilización de los mismos. Participó del evento organizado por el profesor Bosa en el año 2018 *Magnicidios indígenas y no indígenas en Colombia, en el panel ¿Un crimen sin respuesta? 27 años después del triple asesinato de la directiva del pueblo Arhuaco*. En donde se expuso el asesinato de tres líderes arhuacos, caso que aún no se ha esclarecido y en el que los arhuacos encuentran como único responsable al Estado colombiano.

sufrieron un proceso de desculturización tras la presencia misional (p.28) y describía de la siguiente forma a la población:

En Nabusimake, encontramos la población indígena formando dos grupos (...) los ‘arriberos’ o los de ‘manta’, quienes conservan en lo fundamental los rasgos culturales propios. (...) Por otro lado, tenemos a los ‘abajeros’, los de mentalidad ‘mestiza’, los que ya se han civilizado. En ellos es evidente la influencia cultural de la sociedad dominante. (p.31)

Para este autor, una de las cosas que más diferenciaba a los dos grupos era que, para el primero, lo más importante es el Mamu y la kankurwa, mientras que, para el segundo, lo más importante era el misionero y la iglesia (Campos, 1977, p.31). Más adelante, para hablar de la diferenciación cultural en Nabusimake, llamará a unos “*tradicionales*” y a otros “*mestizos*” o “*deculturizados*” (Campos, 1977, p.32).

En su documento, indica que las diferencias entre ambos se pueden señalar en términos de prácticas, de creencias y por las formas de trabajo que desarrollan. En este último punto, describe a los *tradicionales* como personas preocupadas en trabajar en torno a la huerta y artesanías de elementos *tradicionales*, y los *mestizos*, por trabajar en cultivos extensos y ocupaciones que les significaran un beneficio económico. Es importante tener en cuenta que el autor analiza la realidad social de los arhuacos bajo el paradigma marxista y esto determina también la forma en que describe y comprende a la población *ikũ* del momento. Lo expresa con sus propias palabras en el marco teórico de su texto, cuando deja entender que su aspiración habría sido que su texto fuera materialista y dialéctico, pero que para eso, aún le faltaba adquirir más experiencia y conocimientos para alcanzar un estado más avanzado al respecto (Campos, 1977, p.22).³⁹

Hasta ahora, por medio del análisis de Campos (1976), se podría asumir que habían dos

³⁹ La década de 1970 fue un momento particular para la antropología y las ciencias sociales. Las disciplinas de las ciencias sociales y humanas adoptan un carácter más crítico y participativo (Svampa, 2016. 87 - 88) y se deja de distinguir entre el ejercicio investigativo y el ejercicio político de las disciplinas.

“En la década de 1970 se vivieron importantes cambios en [la antropología de las Universidades Andes, Nacional, Cauca y Antioquia] los acontecimientos presentados en la época han llevado a su caracterización como: “antropología del debate” (Arocha & Friedemann, 1984), “revolución estudiantil” (Pineda C, 2004), “antropología y marxismo” (Correa F. , 2006a) o de “articulación con otros sectores sociales y derechos indígenas” (Correa F. , 2006b), entre otras. En términos generales, se vivió una introducción del marxismo a la formación en antropología, que promovió una actitud radical y beligerante por parte de las nuevas generaciones. La tendencia generalizada apoyó el fin político de las ciencias sociales y desde allí generó un movimiento en cuatro líneas de acción: se hizo una crítica contundente a la formación antropológica y al ejercicio profesional seguido hasta ese momento, se difuminaron las fronteras entre la Antropología y otras ciencias sociales y entre academia y política, se gestaron grandes críticas al gobierno y a las políticas estatales, y se buscó la participación consciente de las y los estudiantes en la lucha de clases y la transformación nacional.” (Gamboa, 2011, p.15)

mundos arhuacos claramente divididos: diferenciados por sus prácticas, por las zonas en las que vivían, por su cercanía o enemistad con la misión, entre otras cosas. El antropólogo Mauricio Sánchez (1977) menciona lo siguiente a propósito de las categorías de *tradicional* y *mestizo*. Nos muestra cómo se leía la diferencia interna a partir de ellas.

El resultado tangible [de la intención de los misioneros de transformar por completo la cultura iku por medio del Internado] fue la división interna de la Comunidad: aquellos adiestrados por la Misión, (...) la mayoría significativa, renegaron abiertamente de su identidad indígena (aunque por debajo de cuerda, cuando se enfermaba un miembro de su familia, primero se dirigían a un mamo). Los “*mestizos*” (así se vinieron a llamar) emulaban el modo de vida “colombiano – cristiano” (...) un sector de indígenas deculturados que copian sus gestos, posturas, y elucubraciones. Y oponiéndose a los “*mestizos*”, se encontraría aquella parte de la comunidad Arhuaca que decidió rechazar a la Misión y conservar su modo de vida *tradicional*. (p.149)

Quiero resaltar dos cosas de esta cita: por un lado, al igual que Campos (1976), el autor sigue hablando del pueblo iku en términos de polaridad y opuestos; por otro lado, nos permite rastrear una de las zonas intermedias que existían en ese contexto, aun cuando el autor sólo la menciona como información adicional que no se destacaba, como sí lo hacían las polaridades presentes en el pueblo arhuaco. Cuando dice: “(aunque por debajo de cuerda, cuando se enfermaba un miembro de su familia, primero se dirigían a un mamo)”, nos da una información que considero valiosa en este ejercicio de llamar la atención sobre las zonas grises o intermedias; las relaciones más sensibles y menos burdas de las personas arhuacas.

Esta información nos ayuda a ser conscientes de lo reducido que puede ser entender el panorama del pasado arhuaco y sus relaciones, a partir de categorías que tienen la característica de ser estrictamente polares y estáticas – fenómeno que, de alguna manera, sigue presente en las relaciones de los arhuacos y los no arhuacos –. Comprendo que, debido al contexto en el que estaba escribiendo y al marco teórico que estaba utilizando (al igual que Campos (1976)), el foco de análisis fuera la diferenciación interna de manera general.

La trayectoria de ambos antropólogos al interior de las dinámicas del pueblo arhuaco, nos permiten pensarlos no sólo como reproductores de las formas preexistentes de *nombrar* las diferencias internas de la población, pero que en su mismo ejercicio de categorizar contribuyeron a la *producción* de la diferencia. En este sentido, su ejercicio también se convierte en un medio por el cual las categorías que polarizaron a la población se

mantengan y permitan que se sigan dando ejercicios de discriminación mutuas al interior del pueblo arhuaco.

Como hemos visto, los contenidos que ambos antropólogos le dieron a las categorías de *tradicional* y *mestizo*, los hicieron a partir de diferenciaciones en las prácticas culturales, vinculadas a las diferenciaciones en las formas de producción y la cercanía o distancia con los misioneros entre ambos grupos. De esta forma, dichas categorías siguen haciendo eco a las ideas de que existen unas personas que son *más cercanas a la cultura ikũ* y otras personas *que se sienten más atraídas por la acumulación y el incremento de sus ingresos económicos*; personas *que defienden el mantenimiento de su cultura*, y otras personas que *desean el progreso del pueblo* bajo la lógica del Gobierno, que implica explotar la tierra y los recursos humanos y no humanos. Es así, como las categorías se mantienen en el tiempo, y de allí la *producción* permanente de la diferencia en clave de ese pasado misional, del cual hicieron parte diferentes actores.

Hasta ahora, he presentado algunos de los actores que hicieron presencia en el pueblo arhuaco en esta época, que ayudaron a configurar relaciones de diferenciación internas y que aportaron a los procesos de nombrar y producir las diferencias internas. La misión capuchina, La Comisión de Asistencia y Protección Indígena y los antropólogos – para resaltar únicamente lo que he expuesto hasta el momento – se relacionaron de maneras particulares con las personas que conformaban el pueblo arhuaco de ese momento. Esto implica pensar, que la influencia de las instituciones del Estado y de sectores académicos o sociales, aportaron a las transformaciones internas de la población y a las trayectorias de vida diferenciadas que surgieron tras la implementación del orfelinato de San Sebastián de Rábago en la población ikũ.

Adicional a esto, la necesidad de nombrar esas diferencias que seguían teniendo lugar en la población fue teniendo nuevos públicos y productores de diferencias. Con esto no quiero decir que sólo una persona tenga el poder o la influencia suficiente para ser responsable de producir o nombrar las diferencias internas de los ikũ; sin embargo, es posible afirmar que los contextos locales, nacionales, internacionales; así como las personas de cada uno de esos contextos, influyó en alguna medida en nombrar las diferencias y en producirlas.

Para concluir esta sección acerca de las categorías de “*mestizo*” y “*tradicional*”, quiero dar voz a una persona del pueblo arhuaco. Juan Felipe Jaramillo, un joven estudiante de medicina en la Universidad de Antioquia, con 21 años de edad viajó a la Sierra Nevada

para entrevistar a Dionisia Alfaro, quien, para ese momento, se desempeñaba como secretaria de la Casa Indígena en Valledupar. Esta mujer fue raptada de su hogar cuando tenía dos años por los misioneros, creció y se educó en la misión. Salió del internado a partir de su matrimonio con un joven guajiro criado en el internado y, más adelante, en la década de 1960, fue señalada de ser comunista por parte de los simpatizantes de la misión y de los misioneros, debido a que luchó permanentemente por denunciar ante el gobierno los abusos de los misioneros. Gracias a las entrevistas y a la publicación de ellas por medio del libro *Dionisia: autobiografía de una líder arhuaca* (Alfaro & Jaramillo, 2019), hoy podemos conocer cómo fue la vida de esta mujer que dedicó casi toda su vida a su comunidad y a la lucha de sus derechos.

En un apartado de las entrevistas, Dionisia relata que a pesar de haber dedicado su vida a la comunidad, no recibió apoyo por parte de la comunidad ni de su familia, en los momentos de enfermedad y necesidad que tuvo. En la siguiente cita, relata un comentario que le llegó a través de su hija:

Entre los *mestizos*, un día, decían entre chistes que yo, que era la que más me movía por todos, ahora, que estaba tan enferma, ¿quién era el que me cuidaba? “Los que menos se pensaba son los que la cuidan. Qué pena da verla en esas condiciones.” Eso me contó Antonia que había escuchado (...). (p.181)

La cita de Dionisia nos permite ver cuán difusa era la categoría de *mestizo* y cómo era utilizada en la década de los ochenta por parte de un integrante del pueblo arhuaco. Como hemos venido viendo – por medio de los planteamientos de los antropólogos –, la categoría de “*mestizo*” hacía referencia a las personas que se habían alejado de la cultura propia, adoptando las formas de ser de los civilizados: vistiendo con ropa de civil, hablando el castellano, entre otras cosas.

Sin embargo, Dionisia Alfaro no se reconocía como “mestiza”, aun cuando había vivido muchos años en el Orfanato y aprendió el castellano, además de hablar la lengua *ikũ*. Esto quiere decir, que no todas las personas se identificaron con la misión de la misma forma; se identificaron con lo *ikũ* de la misma forma, o, dejaron de identificarse con lo *ikũ* en el mismo grado o la misma intensidad.

Las categorías que hemos visto ocultan las posibilidades que existían entre las relaciones sociales de los *ikũ*: sus posturas, sentimientos, alianzas, negociaciones, transformaciones – como personas o como familias –, etc. Es decir, la oposición binaria – a través de las categorías de *tradicionales* vs. *mestizos* – impide ver y entender un mundo que no era

binario. Una persona puede ser considerada inicialmente de una forma y luego ser considerada diferente – dependiendo de sus acciones, de su estatus, de su forma de relacionarse con el pueblo, etc. –. Esto se verá más a fondo en el segundo capítulo por medio del trabajo de memoria misional con los jóvenes.

Traigo esto a colación, porque a pesar de que dichas categorías parecen haber tenido gran impacto en las décadas de los setenta y ochenta, también siguen siendo importantes en el presente: siguen vigentes en el léxico para definir a una persona, familia o asentamiento; para encontrar puntos de encuentro o de desencuentro entre las personas. Encuentro que, tanto en relación con el pasado como con el presente, dichas categorías binarias dificultan entender las diferencias internas: teniendo en cuenta que se cuestionan desde la misma cotidianidad, los favores, los beneficios, los acuerdos, las acomodaciones que existen y que podrían romper con las polaridades desde las que se suele hablar.

Ahora bien, antes de seguir con la contextualización de lo que llamo la memoria dominante de la misión capuchina en el contexto de los diplomados interculturales, me gustaría cerrar con unos puntos. En la historia del pueblo arhuaco, la misión capuchina ha sido el factor determinante de transformación interna, modificando toda una estructura cultural y agregando aspectos culturales propios de la religión católica y de las formas de ser no indígenas. Las diferencias internas surgidas a partir del Internado de la misión capuchina se nombraron a partir de términos o categorías para identificarlas y al mismo tiempo, estas categorías fueron produciendo diferencias entre las personas.

Más tarde, las categorías para nombrar las diferencias internas se fueron transformando, fueron cambiando sus usos, en relación con la temporalidad y a las personas que las utilizaban. La interacción del pueblo arhuaco con otros actores diferentes a los misioneros también influyó en ese proceso de transformación de las categorías y de la producción de la diferencia en la comunidad: académicos, otros grupos misioneros – como USEMI –, instituciones como la División de Asuntos Indígenas y sus Comisiones, adicional a los procesos locales, nacionales e internacionales – como las organizaciones de campesinos, indígenas y obreros, pronunciamientos de organizaciones internacionales al respecto del tema indígena, etc. –.

Por último, las categorías que se utilizan hoy en día para nombrar las diferencias entre unos y otros – en el contexto de los diplomados – hacen alusión a categorías que surgieron en el contexto de la presencia misional y de su proceso histórico. Al mismo tiempo, son

categorías que, por su naturaleza, delimitan y empobrecen la comprensión de las relaciones internas de la población arhuaca.

A continuación, introduzco los elementos más importantes de mi trabajo de campo: mis observaciones sobre cómo era abordada la historia de la misión capuchina en los Diplomados Interculturales a los que asistí; la perspectiva intergeneracional al respecto, es decir, cómo los jóvenes y los mayores abordaban la memoria, y la relevancia que tenía hablar de una misma historia para referirse a la presencia de la misión capuchina.

1.3 Las memorias sobre la misión capuchina: campo de lucha y representación

La memoria sobre la presencia capuchina en el pueblo arhuaco estuvo presente en los diplomados interculturales en los que participé y también antes de mi llegada a ellos. La memoria que tenía mayor fuerza en los diplomados la llamo dominante. La autora Elizabeth Jelin (2002) en su texto *Los trabajos de la Memoria*, utiliza el concepto de “memoria dominante” para referirse a los procesos de memoria que son construidos, impuestos o institucionalizados por parte de los Estados.

Con esto en mente, me refiero a una *memoria dominante* al interior de los diplomados, considerando los diplomados como una institución con un nivel de poder importante por varias razones: por ser dirigida por una universidad de Bogotá – que al mismo tiempo es la capital del país, lo que es considerado por muchas zonas y regiones del país como el centro de autoridad y excelencia académica –. Adicionalmente, tiene la característica de estar orientada por profesores de universidad y por ser organizada y desarrollada por autoridades y líderes del pueblo arhuaco.

Ahora bien, esta memoria dominante explica la historia de la presencia de la misión en el pueblo como un evento desafortunado que generó solamente destrucción y violencia. Sin embargo, al interior de los grupos de trabajo que acompañé y, por medio de mi trabajo de campo observando las dinámicas internas de los diplomados, pude ser testigo de otras memorias que existen y que no son discutidas, enunciadas o habladas. Me di cuenta, de que, en la necesidad de fortalecerse como comunidad, la *memoria dominante* sobre la misión era una de las herramientas que tenían los líderes y autoridades para hablar de un

pasado común y de hacer un camino conjunto desde un sufrimiento y un triunfo comunes.

Fue recurrente para mí escuchar, por parte de los arhuacos que asisten a los diplomados – políticos, autoridades, líderes, jóvenes – hablar de la necesidad de *fortalecer la cultura*. Este fortalecimiento de la cultura también ocupa un lugar importante dentro de la construcción de la memoria dominante en materia de la historia de la misión capuchina. Es algo así como la base de una casa: es lo que sostiene y le da sentido a dicha memoria.

El pueblo arhuaco ha tenido una lucha muy larga en la búsqueda de reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena⁴⁰: se puede rastrear por medio de las luchas y ejercicios de resistencia frente a la presencia misional y por las tensiones entre los arhuacos que estaban a favor y en contra de la misión durante el siglo XX. Parte de los aspectos que han planteado – en diferentes épocas como vulneraciones a su cultura – y que han querido *recuperar*, son: la práctica de la salud y la educación, poder habitar el territorio que reconocen como propio, la implementación de su propia justicia y, por ende, el reconocimiento de sus autoridades – por parte de la misión capuchina en el pasado y del gobierno y empresas en el presente –.

Es posible ser testigo o rastrear estas luchas por medio de los archivos, los cuales nos permiten conocer experiencias como la primera comisión de arhuacos que viajó a Bogotá en 1916 para reclamar por sus derechos. Poco a poco, sus luchas fueron tomando forma y orden a partir de palabras específicas que son usadas reiterativamente en los diplomados y que son muy poderosas en los discursos de mayores, líderes y jóvenes arhuacos, como son: soberanía, autonomía política, defensa del territorio, defensa de la cultura y la independencia económica.

La lucha por el fortalecimiento y por la recuperación de prácticas y formas de vida anteriores a la llegada del Orfanato tuvo como momento de “triumfo”, la expulsión de la misión del territorio arhuaco. La palabra *triumfo* la pongo entre comillas, puesto que es una sensación que no fue compartida por la totalidad de la población iku. Al respecto,

⁴⁰ Esto es posible seguirlo, de manera más evidente, por medio de las cartas emitidas por los arhuacos que estaban dirigidas a las instituciones del Estado.

propongo pensar la expulsión de la misión como uno de los momentos más álgidos en cuanto a la materialización de las luchas y peticiones que venía teniendo gran parte del pueblo arhuaco desde mucho tiempo atrás.

Tras un proceso largo de reclamación por parte de algunos arhuacos frente a autoridades del gobierno – en diferentes épocas – por la presencia de los misioneros capuchinos en su territorio, finalmente los misioneros dejan el territorio iku en 1983 tras la “toma de la misión”. Esta se dio, después de que la población que estaba en oposición a la misión no pudo llegar a ningún acuerdo con los evangélicos para que se les respetaran sus autoridades propias y su derecho a implementar la educación desde sus propios términos.

Convocaron a una Asamblea General, a la que acudieron arhuacos de todas las regiones y decidieron tomarse el internado para lograr la partida de los misioneros de esa edificación. Según me contaron algunos mayores y jóvenes de la zona llamada El Pantano⁴¹, varios “arhuacos” llegaron a las instalaciones de la misión, prendieron un fogón, prepararon alimentos, tocaron música y se pusieron a bailar.

Una serie de entrevistas realizadas a Álvaro Torres - miembro del pueblo arhuaco - realizadas por varios académicos de la Universidad del Rosario en el marco de un Diplomado Intercultural que tuvo lugar en Nabusimake, permiten acercarnos a una de las historias relacionadas con la expulsión de la misión. Álvaro comenta que la toma de la misión había tenía como propósito presionar a los misioneros por medio de una presencia masiva y de forma pacífica. Según sus palabras, esta acción tuvo lugar después de dos cosas: la imposibilidad de llegar a acuerdos con el obispo, quien no estaba dispuesto a negociar o a respetar a las autoridades iku como tomadoras de decisiones en temas de la comunidad, y, tras la expulsión que hizo la misión de un grupo de monjas terciarias capuchinas de nacionalidad colombiana que fueron reemplazadas por monjas españolas.

Las monjas terciarias capuchinas colombianas habían sido muy respetadas y queridas por

⁴¹ El Pantano es una zona que hace parte de la región de Nabusimake. La misión capuchina ubicó allí a las familias producto del internado, por lo que, tanto en el pasado como en el presente, se reconoce como la zona en la que viven los *mestizos* o *abajeros*. Ambos términos se refieren a las personas que simpatizaron con la misión y que se han alejado de las prácticas arhuacas, anteriores a los capuchinos. Me refiero a las prácticas anteriores a los capuchinos, teniendo en cuenta que, en el presente, el *ser* arhuaco tiene muchos matices y las personas se identifican como arhuacos sin seguir un mismo patrón o estereotipo.

las personas de Nabusimake y su expulsión hizo que, incluso los ikũ simpatizantes o protectores de la misión, no estuvieran de acuerdo con la misión, lo que por primera vez había hecho que simpatizantes y no simpatizantes estuvieran de acuerdo – en alguna medida – en rechazar el accionar de la orden capuchina.

Esto es a lo que yo le llamo personalmente como el “florero de Llorente”, porque si bien antes había líderes y personas que no estaban de acuerdo con la administración de la educación y la salud por parte de los misioneros, había una población importante que la respaldaba. (...) (...) Por primera vez se generó un ambiente generalizado de crítica a la labor misionera y un sentimiento unificado de que la Misión no estaba haciendo las cosas bien. (Rodríguez, Rojas y Santamaría, 2012, p.57)

Expulsar la misión significaba que ésta ya no estaría a cargo de regir en la comunidad o de ser máxima autoridad – con mayor poder que las autoridades ikũ –; ya no sería la “mediadora” entre el pueblo y los colonos o el Estado; ya no estaría a cargo de impartir la educación oficial a los niños y tampoco de seleccionar a los encargados del tema de salud en la comunidad. Es decir, la expulsión de la misión fue la materialización – en cierta medida – de los derechos que, desde 1916, había estado buscando el ikũ: ser reconocidos, respetados y tener el control sobre su pueblo y sus decisiones internas.

El momento que llegó después de la expulsión de la misión trazó un escenario particular: fue desterrado el principal actor que ejercía su poder sobre los ikũ, y, en especial, sobre los opositores de la misión. Por ende, los simpatizantes de la misión también empezaron a ocupar un lugar diferente en la comunidad. Se dio un proceso de reorganización de poderes en el que hubo actores que perdieron fuerza y otros que sobresalieron.

Los arhuacos que lucharon en contra de la misión empezaron a adoptar con más poder su rol como autoridad, adoptando medidas sociales y políticas que estaban acordes con el interés de robustecer las prácticas y formas de pensamiento de los ikũ: retomar con más fuerza el trabajo con los Mamos, buscar estrategias para pensar la educación y la salud desde un ejercicio propio y desde un fortalecimiento de lo propio; tratar de unificar la población que, hasta ahora, se había venido dividiendo – sin embargo, más adelante veremos que no siempre fue de forma pacífica–. De igual forma, las personas que habían venido trabajando con los misioneros perdieron los beneficios que los misioneros les habían dado: ser figuras de autoridad, tener beneficios económicos, laborales y penales sobre el resto de los arhuacos.

Es importante tener en cuenta que aún en este punto tampoco existieron divisiones binarias; en los relatos que escuché, a propósito de ese contexto, las posturas al respecto no son claras, tampoco se describen posturas fervientes y opuestas. Lo que encontré en las narraciones, es que para nadie ha sido un proceso sencillo, y que muchos han cambiado sus posturas respecto de la importancia de la misión en el pueblo o de la importancia de las tradiciones iká en el pueblo.

Lo anterior, no es contrapuesto a que se haya llegado a un momento de ruptura y de reorganización de poderes – que se puede describir casi como una revolución –. Algunos de los simpatizantes de los misioneros, que ya habían venido teniendo lugares de liderazgo en la comunidad, siguieron siendo reconocidos como líderes y personas importantes del pueblo arhuaco. Asimismo, debido a los privilegios otorgados a algunos arhuacos por parte de la misión, éstos contaban con recursos económicos, sociales – y demás – que les permitieron seguir sobresaliendo en la comunidad; sea porque sus recursos podían seguir siendo útiles a los intereses del pueblo, o porque siguieron teniendo un estatus mayor a muchas personas de la comunidad.

Ahora bien, los arhuacos que se resistieron a la permanencia de la misión en el pueblo, que lucharon y lograron su expulsión del territorio, configuraron y establecieron una memoria dominante. Al respecto de esto, quiero traer algunas reflexiones que hizo Catalina Muñoz (2012) en su texto, cuando hace referencia a los sentidos y usos que se le dan a la memoria misional arhuaca, en su caso, a partir del uso de dos fotografías que reposan en la casa de reuniones del Pueblito de Nabusimake.

La primera foto muestra a una niña en manta que tiene amarradas las manos a una soga que está sujeta a un palo de madera encima de su cabeza. La segunda fotografía muestra a un arhuaco que está siendo peluqueado por un hombre vestido de civil mientras que otro arhuaco los observa. Cerca de esta escena se encuentra un misionero capuchino y otros hombres de civil. Estas fotografías son unidas en un mismo espacio como queriendo dar una secuencia de hechos en el marco del ejercicio de los misioneros en Nabusimake.

Para la autora del texto, no era importante descifrar “la verdad” sobre las fotos y si el castigo a la niña había sido ejecutado por los misioneros o no. Su interés estaba en

preguntarse por la intención que se tuvo cuando se instalaron ambas fotografías en una de las casas de reuniones más importantes de Nabusimake; las interpretaciones del pasado que se buscaban producir con esas fotos (p.83); las “formas de relación de la comunidad con el pasado en la actualidad” (p.84); las jerarquías de unos sobre otros para organizar la memoria “de unos” por encima de la memoria de otros. También expresa su interpretación sobre las fotografías de la siguiente manera: “me parecieron una declaración de independencia y una forma de legitimar un nuevo orden” (p.87).

Decidí resaltar a esta autora y su reflexión, porque llama la atención sobre la importancia de tener en cuenta la construcción histórica que hacen algunos arhuacos sobre la misión y cómo ello puede estar incluyendo o excluyendo otras perspectivas posibles de la historia misional. Y a propósito de ello, lo que he decidido llamar la *memoria dominante* va ocupando lugar desde acciones cotidianas en la comunidad y desde acciones institucionales como relatar la historia misional desde la perspectiva de las personas que lucharon por su expulsión.

En cuanto a las acciones cotidianas, mayores y jóvenes de Nabusimake me relataron algunas historias al respecto: algunas autoridades tuvieron la intención de presionar a los simpatizantes de los misioneros a que hicieran el esfuerzo de aprender la lengua Ika, vestir la manta y asistir a las Asambleas, buscando así *recuperar* lo que la misión les había arrebatado.

Sin embargo, varias personas que no estaban de acuerdo se negaron a cumplir con dichas exigencias y fueron amenazadas con ser expulsados de la comunidad – (aunque, hasta donde sé, ninguno fue expulsado por ello) –. Helman, un hombre que vivió esta época, me contó que cuando se fueron los misioneros, las cosas fueron duras para los civiles porque los “*tradicionales*” los estaban obligando a ponerse la manta, hacer trabajo con el Mamu y casarse por medio del Mamu.

Me comentó que los “*tradicionales*” llegaron a su casa amenazando con que iba a tener que irse si decidía no seguir las decisiones de las autoridades. Como respuesta a dicha amenaza, Helman respondió: “Sáquenme, pero yo no lo voy a hacer”. Según él, como no era una persona conflictiva, no le hicieron nada y no lo volvieron a molestar. Me decía: “¿Cómo iba a hacer algo con lo que nunca me habían educado?”. Sus papás también se habían formado en la misión y allí se casaron. Él dice que desde ese momento hasta el

presente, no se entera de nada, no sabe de las asambleas, no sabe del trabajo *tradicional*: “el sólo está ahí, ni pa’ un lado, ni pal otro”. Me dio la sensación de que alguna forma, tras la expulsión de la misión, se desvinculó un poco de la comunidad, siguiendo las normas y evitando hacer lo que le puede traer problemas.

Cuando yo llegué a entrevistarlo se mostró nervioso y reacio a conversar conmigo. Miraba para varios lados, como si quisiera asegurarse de que nadie había sido testigo de que yo estuviera en su casa. Primero me preguntó si yo era evangélica, y que si lo era no le interesaba hablar conmigo. Después de que me presenté y le aseguré que no era evangélica, me comentó que las autoridades estaban haciendo mucho control al respecto; expulsaban de la comunidad a los evangélicos que estuvieran haciendo predicas y también imponiendo sanciones a los habitantes que les permitieran el ingreso o les dieran hospedaje, de allí su temor a recibirme.

Me di cuenta de que las regulaciones sobre el ingreso de personas evangélicas se habían visto fortalecidas por el proceso de lucha y reivindicación de autoridades *ikũ* de años anteriores. De allí, que considero que la historia de la misión capuchina aún no ha abandonado a los arhuacos: los esfuerzos de *fortalecimiento* siguen vigentes y tienen diferentes formas de operar para lograrlo – que, a mi parecer, parecen ser medidas que se van tomando con la marcha del camino y que se van poniendo a prueba –, como por ejemplo, la medida de cerrar el ingreso de extranjeros a Nabusimake en diferentes momentos del año.

A partir de la expulsión de la misión, se vio exaltada la versión de que la misión había sido absolutamente violenta y negativa para los *ikũ*, y se manifestaba desde diversos espacios del pueblo *ikũ*: el colegio, las familias, los discursos de los mayores y los diplomados. Adicionalmente, las personas que participaron de las luchas ganadas frente al gobierno y la misión en 1982 y empezaron a ser concebidos como una suerte de héroes.

Se exaltan los actos de agresión y de control abusivo de los misioneros, pero no se describen los procesos de reconfiguración de los poderes al interior del pueblo arhuaco. Sin embargo, encuentro que no enaltecer los conflictos que pudieron haber existido en el proceso de reorganización de poder al interior de la comunidad tiene sentido en un mundo indígena arhuaco, en el que, más allá de los conflictos internos que han existido, también ha estado presente el esfuerzo por mantenerse como unidad.

Encuentro que los *iku* de alguna manera, han tenido la característica de mantenerse como una unidad – para enfrentar los retos o situaciones que los ponen en peligro y que provienen de actores externos –, a pesar de las diferencias internas. Encuentro que esto tiene relación con el hecho de que las diversas categorías que han existido para nombrar las diferencias internas no han llegado a señalar a nadie como “NO ARHUACO”. Las categorías que han existido han sido funcionales para describir las diferencias internas, pero no se han utilizado para expulsar a nadie de su identidad arhuaca.

Al respecto, encuentro que, así como lo aborda Jelin (2002), – refiriéndose a casos de dictaduras de Estados –, la memoria dominante sobre la misión capuchina tiene sentido en un contexto de luchas que se venían librando con un actor externo (la misión capuchina), pero que también se libró con integrantes del mismo pueblo (los que querían la misión). La construcción de la memoria de la misión tiene la característica de enaltecer la versión de los que querían su expulsión y de silenciar las memorias de los que sintieron afecto por la misión – que, aun teniendo diferencias con ella, se sintieron dolidos por su partida–.

Al respecto, Jelin (2002) me permita abordar un poco más lo que Muñoz (2012) menciona al respecto de la memoria misional en el pueblo arhuaco. Jelin (2002) aclara el proceso de construcción de narrativas del pasado en contextos diversos (durante cambios ideológicos de Estados, entre otros).

El olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección. (...) Esto implica un primer tipo de olvido ‘necesario’ para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos ‘usos’ y sentidos. (p.29)

Durante el tiempo en el que acompañé los diplomados, pude ver cuán importante era para los mayores arhuacos que la población joven empezara a involucrarse de las preocupaciones y necesidades del pueblo arhuaco en temas como la justicia, la participación política, la memoria propia, pues todos estos temas están siendo actuales y tienen la necesidad de ser atendidos por los arhuacos.

Álvaro Torres es un arhuaco que tuvo la experiencia de crecer con los misioneros y que, posteriormente, se convirtió en uno de los referentes más importantes al ser uno de los hombres que, por medio de sus reflexiones propias, decidió no apoyar la misión. Gracias a un relato dado por él a la EIDI de la Universidad del Rosario, podemos conocer un poco más sobre el contexto de los diplomados y la expectativa inicial de algunos arhuacos sobre ellos:

Al iniciar la EIDI, el cabildo gobernador fue claro. Tenemos una crisis de gobernabilidad y necesitamos nuevos líderes que aporten a consolidarnos como organización, así que vimos esta Escuela como un posible mecanismo para lograr esto. Tratamos de seleccionar personas que tuvieran cierta visión o vocación para este proceso. (Santamaría, et al, 2012, p. 53)

La participación de los jóvenes en los diplomados es importante porque los forma para desempeñar un papel político en el pueblo. Los diplomados son escenarios que permiten a líderes, mayores y jóvenes trabajar en afianzar conocimientos que consideran importantes en el momento. También es un espacio en el que la Universidad participa de un intercambio de saberes – de contenidos y de formas de trabajar – con el pueblo arhuaco.

Dentro de las dinámicas propias de los diplomados, la perspectiva de triunfo de los arhuacos tras la expulsión de la misión del territorio está presente. Quizás no lo es de una manera explícita, pues nunca escuché decir cosas parecidas a: “Expulsar la misión fue un acontecimiento victorioso”. Sin embargo, ese mensaje se vive implícitamente en los discursos que hacen líderes y políticos en los diplomados; en los contenidos que se presentan a los jóvenes para que conozcan – desde una perspectiva académica y pedagógica – los documentos, archivos, es decir, la historia escrita y visual del pueblo arhuaco, que, en la mayoría de los casos, hace referencia al pasado misional.

Es muy posible que esto ocurra debido a que el pasado de los arhuacos está marcado por una larga presencia de la misión capuchina y muchos aspectos de su cotidianidad, relaciones sociales, económicas y políticas se ve atravesada por esa historia. Sin embargo, es un contenido histórico y social que muchos jóvenes no conocen y que permite pensar el pasado misional como un escenario de injusticia y, la expulsión de la misión y el presente, como un escenario de justicia, libertad y de *recuperación de la cultura*.

Al mismo tiempo que esto ocurría, el profesor Bastien Bosa incentivaba la reflexión en torno a las diferentes historias familiares y personales que era posible encontrar en cada uno de los asistentes a los diplomados. Para ello, invitaba a los participantes a hacer sus árboles genealógicos identificando las experiencias de sus familiares en torno a la misión: si habían sido raptados por los misioneros, si se habían educado o no en la misión, si sus familiares eran solamente arhuacos o tenían parentesco con guajiros, kankuamo, bunachu, colonos o no se sabía, entre otras cosas. Estos ejercicios, ayudaban a introducir en las personas la realidad acerca de experiencias diversas de las personas en torno a la historia de la presencia misional.

Adicionalmente, el profesor llevaba fotografías antiguas, leía los diarios de los expedicionarios que viajaron a la Sierra Nevada en las décadas de los veinte y los treinta del siglo XX y relataba historias sobre líderes arhuacos que había investigado con anterioridad – como es el caso de Dionisia Alfaro –. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, los ejercicios y las invitaciones a reflexionar que hacía el profesor Bastien Bosa en los espacios públicos de discusión; primaban las trayectorias de vida; las experiencias cotidianas y las formas en que las personas se relacionaban entre sí. Las cuales, seguían actuando como lupas o brújulas de pensamiento y de acción al interior de los diplomados. Por ello, y aprovechando los espacios privados de trabajo con los jóvenes – en los que encontré que era más fácil aterrizar de forma explícita varias ideas al respecto de las experiencias diferenciadas de la misión –, lo que más me interesaba era buscar estas memorias contrastadas e insistir y conversar acerca de la existencia de una tensión.

En el proceso de los talleres, me di cuenta de que la forma en que se interioriza el proceso de memoria de la historia de la misión es de tal magnitud, que, por ejemplo, los jóvenes con los que trabajé no concebían que su propia historia de vida, sus propias conclusiones, reflexiones o preguntas, fueran válidas, y más aún cuando su visión difería de la *memoria dominante* de los diplomados, presente también en sus familias y escuelas.

Esto se hizo explícito en todos los ejercicios que hicimos: la primera respuesta que surgía, de manera automática, eran palabras que parecían haberse escrito con sangre en cada uno de ellos: “la misión capuchina fue violenta y nociva para el pueblo arhuaco”. La mayoría hacía referencia a memorias que estaban alejadas de sí mismos y de sus familias. Por

ejemplo, el primer día del diplomado en Gunaruwun⁴² al iniciar la conversación al respecto de la presencia capuchina en el territorio, la primera reacción de Carlos – joven proveniente de la región de Nabusimake – fue decir que la misión había sido negativa para el pueblo porque había acabado con muchas cosas de la cultura. Se veía enfático en ello, con seguridad en sus palabras.

Sin embargo, el último día del diplomado, les pedí a los jóvenes que escribieran algo sobre la misión. Para este momento ya habíamos debatido, deconstruido la *memoria dominante* y hecho ejercicios de construir una nueva memoria grupal, y yo esperaba que ello hubiera aportado a abrir sus rangos de pensamiento acerca de la memoria de la misión capuchina. Aquí, un fragmento del escrito de Carlos:

En el tiempo que perduró la misión capuchina dentro del territorio arhuaco pasaron muchos cambios dentro de la cultura (en cuanto a la tradición, costumbre propia, el lenguaje, la vida social). (...) Mi padre estuvo dentro de la misión por varios años, según lo vivido por él, dice: que era una vida dura, estricta, pero lo educaban bien. Le enseñaban costumbres occidentales más en la parte religiosa. Se crio sin aprender la lengua propia, sin usar el vestido, sin saber de los principios, y todo eso influyó en uno. Aunque se trate de retomar las costumbres, es muy difícil porque nadie en la niñez nos habló de lo que pasó. Hoy en día lo sabemos y buscamos la forma de retomarla poco a poco, y la idea es de lograr de por lo menos no perder la cultura. Sabemos que es difícil pero no imposible.

Este fragmento nos muestra a un joven que, por herencia, creció como si hubiera estado en el orfanato: que no habla la lengua ikũ, viste de civil, está educado bajo la espiritualidad católica. También nos muestra a un joven comprometido con su ser ikũ y que viene de una familia que ha vivido en el espacio intermedio entre tres formas de ser y estar: 1) Ser parte de la misión. 2) No rechazar la misión. 3) Y sentir aprecio por su pueblo y por sus formas de ser anteriores al orfanato. Asimismo, en él está presente el discurso y el ideal de retomar o recuperar lo que significaba ser ikũ antes de la misión, elemento presente en el discurso de muchos jóvenes que participaron de los diplomados.

⁴² El nombre en castellano de esta zona es La Mesa y está ubicado muy cerca de Valledupar.

Me interesa señalar a Carlos como ejemplo porque nos permite aterrizar lo complejo que es el universo arhuaco, haciendo conciencia de la diversidad interna que existe y de la dificultad que implica calificar a Carlos como “*mestizo*” o “*tradicional*”: se podría argumentar que es “*mestizo*” por la trayectoria de vida de su familia y la herencia que recibió de lo aprendido por sus antecesores. También se le podría señalar de ser “*tradicional*” por el compromiso que siente hacia su cultura, la intención que tiene de integrar a su forma de ser más prácticas que le eran propios a los iku antes de la llegada del Internado; y por el liderazgo que quiere ejercer como parte de la comunidad, para impulsar mayor acceso a educación – entre otras cosas que me comentó –. Aun así, dejando la complejidad que existe, en los diplomados Carlos era llamado “*mestizo*” por todos los que no se consideran *mestizos*.

Conclusión

A modo de conclusión de este primer capítulo, me gustaría retomar los puntos tratados en el texto. Las categorías que han existido en el contexto arhuaco para referirse a las diferencias internas de la población son producto de la historia local, nacional y global; de las relaciones sociales internas y de personas externas que han interpelado la cotidianidad del pueblo arhuaco: como por ejemplo, las instituciones del gobierno, las lógicas estatales para hablar de los indígenas, la antropología y otras disciplinas, entre otras.

Las categorías de *tradicional* y *mestizo* tienen un origen histórico y son el consecuente de otras categorías – las cuales, en el tiempo, sufrieron cambios respecto a sus usos y significados –. Dichas categorías se han utilizado para diferenciar a la población iku en el último periodo de la presencia misional y siguen siendo utilizadas en el presente. Ahora bien, las categorías que han existido y que se remiten al pasado misional limitan la comprensión de un mundo indígena complejo y diverso, en el que las posiciones y experiencias en torno a la misión no son binarias. De allí, el valor de resaltar los procesos de negociación, de acomodación o las zonas intermedias que hay entre las posiciones más radicales y que los términos de *tradicional* y *mestizo* no alcanzan a abarcar o describir.

La búsqueda de *fortalecimiento* y de *recuperación de la cultura ikꞌa*, fueron fundamentales para la construcción de la *memoria dominante* que dicta que la misión sólo representó cosas negativas para TODO el pueblo arhuaco. La expulsión de la misión la considero como el punto álgido en el que tiene lugar el posicionamiento de la *memoria dominante* que, a su vez, tiene sentido dentro de un reordenamiento de poderes, en el que la memoria sobre el pueblo se vuelve vital como ejercicio de poder y como una forma de crear una auto representación del mundo arhuaco.

Los Diplomados Interculturales en los que participé, son uno de los espacios en los que las ideas de *fortalecimiento* y *recuperación de la cultura ikꞌa* están presentes, y donde la *memoria dominante* sobre la misión es preponderante e invisibiliza otras memorias posibles. En el próximo capítulo veremos que la invisibilización de otras memorias, hace muy difícil para los jóvenes, específicamente, expresarse de maneras diferentes sobre el pasado misional y sus efectos en el pueblo arhuaco.

Capítulo 2. Memorias de la misión: experiencias y narrativas diferenciadas como resultado de personas, hechos y el deseo implacable del porvenir

“El pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras. Tanto en términos de la propia dinámica individual como de la interacción social más cercana (...), parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias, y otros de silencios o aun de olvidos.” (Jelin, 2002, p.18)

Traigo a Jelin (2002) a mi texto porque me permite entender el tema de la memoria histórica y me ayudó a entender cómo mi propia historia se veía ligada con la historia de los jóvenes arhuacos. En coherencia con ello, en este capítulo sostengo que la historia misional no es una sola, sino que hay múltiples narrativas acerca de la presencia de la misión capuchina en el territorio arhuaco. Esto, a partir de las memorias contrastadas

sobre la misión entre los jóvenes – que a su vez se ven contrastadas con la *memoria dominante* para algunos casos –. Paralelo a ello, me interesa dar cuenta de que las diferentes narrativas tienen sentido dentro del mundo social y temporal en el que han sido construidas, reproducidas o sentidas.

Con este trabajo no pretendo decir que hay unas narrativas correctas y otras incorrectas, o que existen historias personales más valiosas que otras. Mi objetivo es, por medio de diferentes voces – archivos, documentos, entrevistas, observaciones de campo y las narraciones que los jóvenes hacen de la historia – hacer un llamado para ver la gran diversidad de experiencias, perspectivas, trayectorias, posturas y transformaciones al interior del pueblo arhuaco, que dificultan leer el mundo arhuaco a partir de categorías fijas, como lo han hecho algunos académicos y actores estatales e incluso personas del pueblo arhuaco.

2.1. La memoria dominante y otras memorias sobre la misión capuchina

Hacía bastante calor, quizás se debía a la cercanía con Valledupar – una de las partes bajas de la Sierra Nevada de Santa Marta – estábamos en Gunaruwɛn⁴³. Había pocos árboles que pudieran dar sombra a los salones con techo de zinc en los que estábamos trabajando, pero la recompensa llegó cuando fue hora de ir a la casa de reunión donde estaríamos todos los asistentes al diplomado: jóvenes, mayores, mujeres, autoridades, profesores arhuacos y profesores de la Universidad del Rosario. Esta casa, así como todas las casas *tradicionales*, era construida en barro y techada con paja⁴⁴, dando una sensación de frescura muy agradable.

Y allí estaba yo, parada en frente de todos los asistentes al diplomado. Ya era nuestro turno. Mis compañeros arhuacos debían exponer lo que habíamos trabajado durante ese día. Me puse en pie, organicé las diapositivas, pero cuando levanté la mirada ninguno de mis compañeros se había acercado al frente.... Estaba sola... Sentí las miradas de los

⁴³ Nombre en lengua iku o arhuaca, y en castellano se le conoce como Sabana Crespo

⁴⁴ El tipo de paja que se utiliza para dichas construcciones se llama “bechu” en lengua iku

profesores, de mis compañeros y del público en general puestas en mí, me sentí incómoda. Pasaron unos minutos – que fueron eternos para mí –, busqué y miré a mis compañeros con dificultad desde la distancia; sus cuerpos se lograban camuflar entre las más de cien personas que estaban como público, pero sus miradas se encontraban con las mías sin poder evitarlo.

Después de unos minutos de haberlos mirado, llamado y esperado, se fueron levantando uno por uno de sus asientos y llegaron donde yo estaba, al frente del público. Estando ahí, pasó lo que yo menos me imaginaba: se volvieron a separar en dos grupos. En un lado, estaban los arhuacos que usaban manta, hablaban lengua iku y que provenían de Karwa; y, en el otro lado – parados detrás de mí –, los arhuacos que vestían ropa de “civil”⁴⁵ – pantalón de jean y camisa –, que no saben hablar la lengua y que son nacidos en Nabusimake.

Los arhuacos que vestían de civil se veían mucho más inquietos que los otros compañeros. Estaban sudando, les temblaba la voz, movían las manos de forma nerviosa y se ubicaban detrás de mí cuando llegaba su turno de hablar. Cuando llegó el momento de exponer, opacaron todas sus reflexiones propias y repitieron el mismo relato de la historia misional que se cuenta en los colegios y que suelen dar los mayores.

Como dije en el primer capítulo, a pesar de los intentos de transmitir una historia compleja por parte del profesor Bastien Bosa y de su equipo de trabajo, las personas volvían a la historia sencilla, la visión dominante de la historia misional que suele estar presente en los diplomados – más que todo – en el tono de hablar de mayores y líderes arhuacos. Los jóvenes se ocuparon en decir que la misión había afectado profundamente a la cultura, había sido violenta y había transformado las prácticas culturales, de tal forma que hoy, por ejemplo, se ha debilitado el hecho de creer y trabajar con el Mamo.

Esto sucedió aun cuando, en el espacio privado del salón en el que habíamos estado trabajando, habían logrado llegar a reflexiones propias y de grupo⁴⁶ acerca de la historia misional y la forma en que ellos concebían que los había impactado y que había impactado

⁴⁵ Este es un término utilizado con frecuencia por las personas del pueblo arhuaco, para referirse a todo lo que proviene o hace parte del mundo no indígena.

⁴⁶ El hecho de verlos trabajando en conjunto me emocionó puesto que, al iniciar el trabajo, cuando no nos conocíamos, la división que se generó en el salón era muy evidente, entre los iku de Karwa y los de Nabusimake. Fue muy interesante el proceso que llevamos para que, finalmente, estos jóvenes lograran pensar como grupo y escucharse mutuamente sin negar al otro, sino más bien buscar complementarlo desde las experiencias y las consideraciones propias.

a la comunidad, con una profundidad mucho mayor a la narrativa dominante y con mucha más riqueza en términos de detalles y de emociones.

Los comentarios que daban eran sobre la visión dominante de la historia, pero también sobre otras visiones. Llegaron a decir cosas como: “la misión nos ayudó mucho”, “la religión y el trabajo de Mamo se complementan”; y sin dejar de lado la visión dominante: “los misioneros nos hicieron mucho daño”. Desafortunadamente, esta diversidad fue silenciada al momento de exponer. En ese momento, sentí nostalgia por no poder escuchar sus propias versiones o memorias sobre la misión.

Entendí que el tema de la historia de la misión capuchina, o más que eso, el hecho de compartir con el grupo – los mayores y las autoridades – sus propias formas de entender y narrar esta historia y las diferentes consecuencias que para ellos tuvo la misión en la comunidad y en sus familias, no era un ejercicio sencillo de hacer, pues podía confrontar las versiones dominantes. Y también invitar a conversar sobre algo que desde hace mucho que no se hace explícito: la diversidad que habita al interior del pueblo arhuaco; cómo esa diversidad se vincula con la historia misional; y los procesos de reorganización social internos que tuvieron lugar con la expulsión de la misión.

Durante varios ejercicios privados y públicos que tuve con los jóvenes y los mayores en el marco de varios diplomados, se hizo evidente cuán difícil era para ellos hablar en público sobre sus posturas personales y experiencias sobre la misión, cuando su acercamiento al tema no estaba inclinado a apoyar fielmente la *memoria dominante*. Sin embargo, también era posible ver que algunos líderes eran conscientes de la diversidad de trayectorias de vida de los jóvenes que estaban en los diplomados y de sus vínculos con la historia misional.

Entre los liderazgos que más reconozco al respecto es a Saúl Mindiola, un joven que fue elegido para liderar el pueblo arhuaco desde la esfera política municipal, aspirando a que fuera el alcalde del municipio de Pueblo Bello. Su participación en los diplomados fue vital, así como su voluntad para organizar la logística, la participación y asistencia de la mayor cantidad de jóvenes de diferentes zonas y estatus. Más adelante, profundizaré acerca de la proyección que daba como joven, líder e impulsor de liderazgos desde una postura abierta e integradora de las diferencias internas de la población arhuaca - así como de la relación entre arhuacos y no arhuacos-.

Ahora bien, uno de los temas en los que encontré una barrera que no permitía contradecir u opacar la *memoria dominante*, fueron las historias sobre lo que sucedió posterior a la

expulsión de la misión. Una de las personas que entrevisté en El Pantano mencionó a Manuel Chaparro como uno de los líderes que amenazaba a los *mestizos* que no querían vivir de forma *tradicional*. Hubo varios momentos en que encontré grandes muros frente a este tema: con jóvenes de los diplomados que venían de familias que habían simpatizado con la misión – quienes tomaban actitudes esquivas y nerviosas a la vez, cuando les preguntaba, sin lograr obtener una respuesta –, de líderes o mayores que tampoco entraban en detalles o decían “eso es lo que dicen algunos, pero no fue tan así” (Isaías Torres⁴⁷ en Sabana Crespo).

Incluso llegué a preguntarle a un nieto de Manuel Chaparro al respecto, pero en todos los casos tuve la misma sensación, como si hubiera una clase de pacto que impide a los arhuacos hablar mal de los arhuacos o de sus líderes con un bunachu. Sin embargo, también parece existir un tipo de vergüenza por parte de los que apoyaron la misión por haber sido beneficiados durante su estancia en la comunidad. También, vale la pena anotar que su posición cambió: pasaron de ser los favorecidos a ser los vencidos, aun cuando las amenazas por parte de los llamados *tradicionales* de tener que devolver las tierras que les habían sido entregadas por los misioneros, o ser expulsados al no acatar las órdenes de retomar las prácticas anteriores a la misión, no se cumplieron.

De igual forma, para el caso de los *tradicionales*, el momento de reacomodación de poderes parece no haber sido sencillo, esto teniendo en cuenta que así como las categorías no expresan las relaciones cotidianas y las trayectorias de las personas; este momento quizás puso de frente a personas que por la *producción* de la diferencia que se había dado hasta el momento y por la forma en que era *nombrada*, parecían estar en lados opuestos y de discordancia, pero en la cotidianidad – es decir, en las relaciones familiares, de amistad, de lealtad en el trabajo, etc.– la situación no era tan sencilla de *nombrar*. Así, parece que las acciones de amenaza y de dureza frente a la población que apoyaba la misión o a los *mestizos*, no son para enorgullecerse.

Me atrevo a decir esto, después de notar en las narraciones de mayores y jóvenes, así como de Javier Rodríguez⁴⁸, que las categorías eran funcionales en momentos para narrar

⁴⁷ Isaías Torres era un mayor de la comunidad de Nabusimake, con un conocimiento amplio sobre la historia del pueblo y que estaba muy interesado por las historias propias de los iku. Lo recuerdo con mucho cariño y lo honro; fue un mayor que me acompañó en campo como un padre y que me dio su cariño y estima.

⁴⁸ Javier Rodríguez llegó a la misión de San Sebastián de Rábago en 1969, y fue el Director del Internado hasta 1974, año en que decidió renunciar a su vida como parte de la orden capuchina -debido a diferencias importantes de perspectiva con la orden, acerca del pueblo arhuaco y de la forma en que se debía trabajar con la comunidad-. Durante los años en que estuvo en el territorio como misionero capuchino, simpatizó

hechos en los que las diferencias eran claras, evidentes, y se querían resaltar. Pero, asimismo, cuando sus narraciones dejaban de enfocarse en contar hechos de discordancia y se olvidaban las categorías, tenían lugar relatos de amistad, de juego, de familiaridad con personas que según sus propios parámetros estaban en oposición a sí mismos - por ser *tradicionales* o por ser *mestizos*-. Se ven casos de personas opuestas a la misión que han contado el aprecio que sintieron por monjas o frailes de la misión; historias de los *mestizos* que resaltan los liderazgos de los *tradicionales*, o historias de Javier Rodríguez en las que se destacan sus profundas relaciones de amistad con algunos *mestizos* y al mismo tiempo, su profunda admiración y relación de amistad con algunos *tradicionales*.

Ahora bien, este trabajo de grado resultó complejo para mí, porque implica abordar un tema que sigue presente en las personas del pueblo arhuaco. El contexto que dio origen a la *memoria dominante* sigue vigente – de alguna manera – en las personas del pueblo: por medio de las diferenciaciones que se siguen haciendo entre sí; por medio de las categorías que surgieron en la historia de la presencia y expulsión misional; o porque las familias e identidades individuales siguen estando sesgadas por experiencias del pasado en relación con la misión.

Debatir o exponer las memorias no habladas puede ser considerado por algunas personas como *peligroso*. En este caso, prefiero hablar de *peligro*, en lugar de *riesgo* social, *vulnerabilidad social* o *discriminación social*, porque estas últimas conceptualizaciones tienden a enfocar sus análisis en fenómenos amplios, estructurales, pero no a las relaciones más cotidianas y cercanas entre las personas. Es por ello, que no recurrí a ninguna de ellas para hablar sobre el *peligro* que corren los arhuacos que contradicen versiones “oficiales” o dominantes sobre la memoria de la misión capuchina – al menos, en el contexto de los diplomados –.

Hablar de *peligro* me permite abordar el contexto de una o varias personas que no se pueden expresar de forma libre por las consecuencias que eso les puede ocasionar: sea en términos de violencia directa o física, amenazas u otros riesgos o violencias menos

con diferentes personas de la comunidad - entre *tradicionales* y *mestizos* -; su prioridad había dejado de ser instruir las misas y la palabra de Dios, y en lugar de ello, cerró el internado en 1970 y ayudó a construir centros de salud y de educación en diferentes regiones del pueblo arhuaco. Todo esto, apoyado por monjas franciscanas y laicas que estaban muy interesadas en aportar a la comunidad. Finalmente, en 1973, devuelve las tierras que la misión había usurpado a los arhuacos y decidió dejar de trabajar como misionero capuchino. En el presente conserva relaciones de amistad y respeto con varios arhuacos, especialmente, de la zona de Nabusimake.

visibles. Entre ellas: la discriminación, el aislamiento, la pérdida de estatus, pérdida de reconocimiento o respeto, ser señalado, sancionado socialmente o incluso expulsado de la comunidad, entre otras posibilidades.

Dentro de los *peligros* que corren los asistentes a los diplomados⁴⁹ está el hecho de no volver a ser convocados para los siguientes diplomados; recibir llamados de atención por parte de las autoridades; ser excluidos de otros procesos de aprendizaje o formación política; no acceder a escenarios de representatividad arhuaca; ser señalados en su cotidianidad, entre otras. Esto lo supe por los comentarios que hacían los diplomantes con los que trabajé cuando expresaban temor de exponer sus propias opiniones a todo el grupo. También lo noté en los trabajos y proyectos que querían hacer los diplomantes, en los que prevalecía la intención de agradar a los mayores y líderes, y, en los comentarios de felicidad que expresaban después de haber recibido comentarios de reconocimiento por parte de los mayores sobre los trabajos que hacían, puesto que significaba que podían seguir en el proceso o incluso avanzar un poco más. Como, por ejemplo, llegar a estudiar becados en la Universidad del Rosario, entre otras expectativas que mencionaron.

No puedo conocer hasta qué punto estos *peligros* son reales o no lo son. Sin embargo, la misma forma de relacionarse de los jóvenes a través del miedo con los temas de estudio y con los mayores, hacen que las imaginaciones o sensaciones de los jóvenes pasen a ser realidades que viven las personas; en el que unas personas se sienten amenazadas y otras personas se sienten con poder (mayores y líderes).

Los grupos de personas con los que trabajé estaban constituidos por personas que son llamadas *mestizas* y *tradicionales*. Personas que conocen el mundo bunachu y también el mundo ikũ, que hablan el castellano y la lengua ikũ, que visten de manta, y que conocen el sistema educativo bunachu por haber estudiado en colegios como los del Municipio de Pueblo Bello. La población de jóvenes que llega a los diplomados es diversa: existen familias que tras la expulsión de la misión rompieron todo vínculo con la comunidad y viven en aislamiento y familias que a pesar de haber querido a la misión tienen mucho poder al interior del pueblo. Y es acerca de esta diversidad que seguiré hablando a continuación.

⁴⁹ La categoría de *peligro* surge de mi análisis a la interlocución, entrevistas y observaciones de campo. No es una categoría propia que hayan utilizado las personas que conocí.

2.2 Transformaciones internas: cambios en los usos y significados de las categorías y memorias de la misión

Teniendo en cuenta la diversidad de jóvenes que asistían a los diplomados, los ejercicios para contrastar sus memorias misionales nos permitieron adentrarnos en las diferencias de cada uno: las trayectorias de vida de sus familias, las experiencias de sus regiones, etc.; y la forma en que cada uno – por dichas variables mencionadas- habla de la presencia de la misión capuchina en la comunidad.

Para mí, los mejores momentos eran cuando podía trabajar a solas con los jóvenes: sin compañía de profesores, autoridades o líderes. Al respecto, me recuerdo a mí misma pensando en uno de los diplomados – o en varios –: “¡Menos mal se fue!”, refiriéndome a que algún mayor o líder de la comunidad abandonara mi espacio interno de trabajo con los jóvenes. Esto lo sentí en repetidas ocasiones porque el trabajo con los jóvenes tomaba otro carácter cuando algún mayor o líder de la comunidad – que además siempre era un hombre –, llegaba a participar en el grupo.

Se volvía casi imposible escuchar las opiniones, preguntas o iniciativas de los jóvenes; y lo que debía ser un espacio de discusión entre ellos se convertía en un espacio de cátedra en el que la única voz activa era la de este hombre que menciono, hablando desde la *memoria dominante*. Fui testigo de la diferencia que producía sobre el grupo la ausencia o presencia de mayores o autoridades; su creatividad, participación y preguntas encontraban más espacio cuando no había ninguna figura de autoridad iku en el grupo. En este sentido, ocurrían dos cosas: por un lado, estaba presente la dominación masculina y de los mayores; por otro lado, el tipo de historia que cuentan.

Con esto, no quiero decir que todos los líderes o mayores actuaran igual, relataran la misma historia o se relacionaran de manera dominante con los jóvenes. Sin embargo, era evidente cómo en los espacios públicos y privados, los jóvenes se sentían regulados por los mayores y eso inhibía sus conclusiones, observaciones o preguntas propias. Asimismo, debido a la importancia de la *memoria dominante* dentro del orden que se había establecido desde la expulsión de la misión, era normal encontrar en los mayores discursos que siguieran reforzando dicha idea.

Por ello, es poco frecuente escuchar en los espacios de discusión – abiertos o públicos de

los diplomados⁵⁰ – y en los espacios de trabajo interno con jóvenes y mayores de la comunidad, posturas sobre la misión que se refieran a ella como positiva o que hablen de las diferencias que creó como beneficiosas. Sin embargo, la *memoria dominante* – mediadora de las relaciones entre los iku –, ha ido cambiando debido a procesos nuevos que se están dando al interior del pueblo arhuaco: mayor interés de participar en procesos políticos nacionales; mayor acceso a ofertas económicas como son los proyectos financiados por entidades nacionales e internacionales; mayor oferta de servicios de la cultura iku al exterior – Mamus trabajando con bunachu –; aumento de la población que desea tener una profesión por fuera del pueblo. De igual forma, el paradigma de la educación ha ido integrándose en las mentes de los arhuacos cada vez más, de tal forma que las nuevas generaciones conciben que el mayor beneficio para ellos, sus familias y la comunidad es tener una profesión que les permita acceder a un salario.

El nuevo giro que ha ido tomando el pueblo arhuaco, da espacio a que se dé un proceso de cambio que afecta todo. Según lo que he podido entender, la organización política del pueblo ha ido cambiando, de tal forma que la autonomía de los Mamus y su importancia en las decisiones del pueblo han disminuido y se ha fortalecido el poder de los líderes o políticos que entienden más la cultura bunachu o las lógicas del mundo no arhuaco.

Estos cambios, no sólo afectan de manera material a las personas, sino que poco a poco van haciendo que los paradigmas de relacionamiento interno cambien: se va desdibujando aquello que contenían las categorías de *tradicional* y *mestizo*, en la medida en que el aumento de prácticas y formas de vida diferentes a las arhuacas va en aumento y más personas quieren acceder a esas formas de vida. Asimismo, las connotaciones negativas o positivas por tener características de bunachu o de no indígena también van cambiando. No es una decisión racional o calculada, más bien, es el producto de lo que hoy enfrenta el pueblo arhuaco.

Por esto, al mismo tiempo que en los diplomados está presente la *memoria dominante*, también han empezado a surgir nuevas formas de hablar del pasado misional y de las diferencias internas del presente. Esto tiene que ver con intereses específicos de los iku

⁵⁰ Con espacios abiertos, en el contexto de los diplomados, me refiero a los momentos de reunión de todos los asistentes en los que una o varias personas se dirigen a los diplomantes, profesores y asistentes. En estos espacios usualmente la palabra es tomada para exponer un tema (usualmente por un profesor de la universidad, integrante del equipo de trabajo de la EIDI, o una autoridad), anunciar un mensaje a la comunidad (especialmente por parte de autoridades, líderes o miembros del pueblo arhuaco), o exponer un tema particular que se haya trabajado en la semana (por parte de los diplomantes).

en el presente y que interpelan el ejercicio de los diplomados. Por ejemplo, en la intención que tienen algunos arhuacos de entrar a participar de la política del municipio de Pueblo Bello⁵¹, salió elegido Saúl Mindiola para representar a los arhuacos desde la Alcaldía de Pueblo Bello.

Saúl Mindiola es un ejemplo contemporáneo de lo complejo que es nombrar una persona en términos de *tradicional* o *mestizo*; su origen y trayectoria de vida lo hacen complejo. Su padre es considerado como un arhuaco “*tradicional*” y su madre es nativa de España; se casaron y tuvieron varios hijos. Saúl Mindiola, estudió administración de empresas en la Universidad Nacional de Colombia y más recientemente se ha preparado como el candidato de los arhuacos y de las personas de Pueblo Bello para ser elegido como su alcalde.

Su trayectoria de vida lo ha llevado por diferentes ámbitos de la vida cultural, social y política del mundo arhuaco y del mundo no arhuaco. Viste la manta arhuaca, poporea, habla el castellano y también la lengua ikũ; estudió en Bogotá, trabajó dos semestres con Oxfam y ha trabajado de la mano con otros líderes y mamos arhuacos en el proyecto político que se han dispuesto. De allí, que al verlo y conocer su vida, sea complejo elegir entre *nombrarlo mestizo* – por tener madre española, por haberse profesionalizado por fuera de la comunidad, por hablar el castellano –, o *tradicional* – por tener un padre “*tradicional*”, por haber vivido en su comunidad, aprendiendo la lengua propia, vistiendo con la manta *tradicional*, trabajando y liderando intereses de los arhuacos –.

Ahora bien, en los periodos en los que se intentó que Saúl Mindiola alcanzara la mayoría de votos entre los arhuacos y los bunachu para ser alcalde, su participación fue constante en los diplomados. En los diplomados, pude notar dos cosas en relación a su participación y presencia: I) Su discurso arhuaco no se centraba en encontrar diferencias internas, sino más bien en reconocer las diferentes formas de ser arhuaco y unificar las personas desde las similitudes, teniendo como objetivo el *fortalecimiento* del pueblo a través de la participación política con él a la cabeza del proceso.

II) Saúl también era un referente de un joven que impulsaba a otros jóvenes a aprender y

⁵¹ Teniendo en cuenta de que es una zona habitada mayoritariamente por población arhuaca

trabajar como líderes del pueblo, era un referente de los espacios y posibilidades que podrían alcanzar otros jóvenes. Al mismo tiempo, era una oportunidad para cuestionar las ideas de *tradicional* y *mestizo*, y cómo ello se volvía difuso en medio de su forma de trabajar para la comunidad.

¿QUÉ FUE LA MISIÓN CAPUCHINA?

Camila: ¿Qué palabra, sentimiento o idea se les viene a la cabeza cuando les digo “misión capuchina”?

Oscar: “La misión capuchina me ha gustado mucho para entender, y quiero adelantar un poquito más”.

Seykarin: “Pensativo”

Sonia: “Espiritualidad”

Ricardo: “La misión capuchina viene siendo genocidio”

Eduardo: “Amor”

Estas frases y palabras surgieron en el marco del diplomado de octubre de 2017 en la zona de Umuriwun, y fue la forma en que iniciamos el taller. El grupo de trabajo estaba compuesto por personas de diferentes regiones o zonas del territorio arhuaco, y, por ende, sus trayectorias de vida eran diferentes entre sí. Sin embargo, también había diferencias entre personas de la misma zona.

Este es el caso de Sonia y Eduardo. Sonia es una mujer de la zona de Nabusimake, allí ha vivido su familia, la cual fue obligada a estar en el orfanato, a excepción de ella, quien se educó con los misioneros por elección de sus padres. Eduardo es un joven que no supera los treinta años, también es de la zona de Nabusimake; él y su familia se sienten cercanos de la religión católica y de la comunidad. Su padre estuvo ligado a la misión y también fue autoridad de los arhuacos. Eduardo recibió la educación cristiana de su padre y la educación cultural de los arhuacos, a pesar de no hablar la lengua ikꞤ.

Ambos son de la zona de Nabusimake, sus familias también, pero sus emociones y las experiencias de sus familias frente a la misión son muy diferentes. Primero relataré la experiencia de Sonia y luego describiré a Eduardo para señalar sus cercanías y diferencias. Ahora bien, a partir de las palabras que cada uno entregó al grupo, discutimos sobre la

misión y aterrizamos en la pregunta de ¿qué es lo que hace a una persona ser ikũ y que no?

Mi intención con esta pregunta, era que el grupo hiciera conciencia de que definir la identidad de una persona a partir de una lista de características era simplificar el problema; pasaban dos cosas: i) las características que para ellos hacían parte de un arhuaco, corresponden con la forma en que se suelen identificar, y ii) a veces una persona tiene algunas de esas características pero no todas, y eso no era una condición para dejar de ser un arhuaco. En medio del debate, Sonia se vio conflictuada y lo noté por el cambio radical que tuvo en su forma de participar; al principio participaba de manera activa e impulsando a los demás a participar – incluso haciendo preguntas o haciendo aclaraciones sobre comentarios de sus compañeros –, pero, cuando llegamos al punto en que ya no sabíamos cómo definir a un arhuaco, empezó a sobresalir el silencio en lugar de la palabra.

Poco a poco, a todos les fue pasando lo mismo: dejó de ser suficiente decir “ser arhuaco es vestir la manta”, cuando a su lado había un Eduardo que no la usaba; o decir que “ser arhuaco es hablar la lengua ikũn”, cuando una persona como Sonia entiende un poco ikũn pero no lo habla, y así sucesivamente. El grupo fue el mejor espejo en el que se podían ver entre sí y darse cuenta de lo complejo que es decir qué hace a unos ser ikũ o qué no. También se debatieron las ideas de *tradicional* y *mestizo*; y cuán difícil era etiquetar a ese otro que, en su historia de vida no sólo ha sido arhuaco, sino que también ha tenido influencias de la misión, de los bunachu – y su mundo económico, sensorial, académico, etc. –.

2.3 Memorias de una mujer arhuaca: la voz más fuerte que encontré

Ahora bien, Sonia es una mujer que hoy tiene 45 años y su historia se vincula con la misión desde varias generaciones. Es una mujer de carácter fuerte, habla con fuerza y determinación, – al respecto me dijo lo siguiente –: “Me gustan las cosas calientes o frías, pero no tibias”. No ha tenido problemas con las autoridades a pesar de que dice cosas que incomodan a muchas personas. Antes de contextualizar su entorno familiar, quiero iniciar citando unas frases que me dijo en medio de una de las conversaciones/entrevistas que tuvimos acerca de la discusión del taller sobre las categorías que hoy siguen presentes para hablar de las diferencias internas.

Sonia: “Soy de las mal llamadas *mestizas*. En algunas asambleas he dicho cosas sobre la *tradicción* que no se están cumpliendo y entonces, hasta los *tradicionales* dicen: “Ella dice la verdad a pesar de ser *mestiza*”. A mí me parió una arhuaca y una bisabuela que era *saga*⁵²: la familia materna viene de ahí. Pero a mí hoy me dicen *mestiza*. Por todo esto, siento que los misioneros no se han ido.” (Entrevista realizada el 3 de mayo de 2020)

Este elemento de identidad *iku* que trasciende las categorías con las que se suelen hablar de las personas o sus diferencias, estuvo presente durante todo mi trabajo. Y, así como lo he venido mencionando anteriormente, por medio de cada persona, familia y sus trayectorias, es más claro entender lo complejo que es leer la población *iku* desde las categorías de *tradicional* o *mestizo* – por mencionar las categorías que son utilizadas con mayor preponderancia en el presente –.

Ahora bien, la familia que ha estado presente en la vida de Sonia ha sido, en gran mayoría, la línea materna: los referentes que más nombró en la entrevista y en los ejercicios de los talleres que realizamos fueron a su bisabuela, su abuela y su madre. Todas, incluida ella, pasaron por la misión y sufrieron las consecuencias de maneras diferentes.

Sus bisabuelos fueron obligados a estar en el Internado: su bisabuelo fue raptado de la alta guajira cuando era un niño e internado en el Orfanato de Nabusimake y su bisabuela también fue raptada de su hogar; estando en el internado los casaron. Luego, a su abuela se la robaron de su casa cuando tenía 7 años junto con una hermana – una de las hermanas logró esconderse en el monte –. Estando allí su abuela estaba enamorada de un arhuaco, pero la obligaron a casarse con otro señor, que sería el abuelo de Sonia.

“Los curas eran los que manejaban todo lo que tenían las personas que capturaban... tierras, animales. A la abuela le dijeron que si no se casaba no le daban las tierras ni las vacas – que eran bastantes –. Ellos les daban una parte y la otra se la robaban ellos.” (Entrevista realizada el 7 de mayo de 2020)

Posteriormente, su madre fue puesta en la misión, pero cansada de recibir tanto maltrato se escapó en tres ocasiones: las dos primeras veces la lograron encontrar y llevar de nuevo a la misión, la tercera ocasión decidió irse hasta Valledupar para que no la pudieran encontrar. Estando allí, quedó embarazada de Sonia. Más adelante, Sonia también estudió

⁵² “Saga” es una mujer Mamo que tiene mucho conocimiento acerca del funcionamiento de las leyes espirituales del pueblo arhuaco.

con los misioneros: me sorprendió que cuando abordamos el tema se expresó como si estuviera viviendo aún en ese tiempo. Me relató historias sobre ser castigada y obligada a hablar con imágenes católicas como la Virgen: “a las que les rezaba y les cantaba todos los días y aun así no me respondían”. Pero lo primero que dijo al iniciar su relato al respecto, fue: “¡Curas de mierda!”, y lo dijo con una fuerza tal, que alcancé a sentir su rabia o indignación. En general, Sonia no tiene recuerdos agradables sobre los misioneros durante su formación con ellos.

Ahora bien, no todas las relaciones ocurridas en su entorno con la misión se pueden describir como “blanco” o “negro”, existen zonas grises también que son importantes en su trayectoria. Durante un tiempo, su bisabuelo fue cocinero del internado, y esto le permitía recibir un trato diferenciado, en comparación con los otros estudiantes. En otro sentido, en el último periodo de presencia de los misioneros en el territorio, Sonia recuerda que hubo algunas personas de la misión que fueron cálidas y que ayudaron a las personas del pueblo.

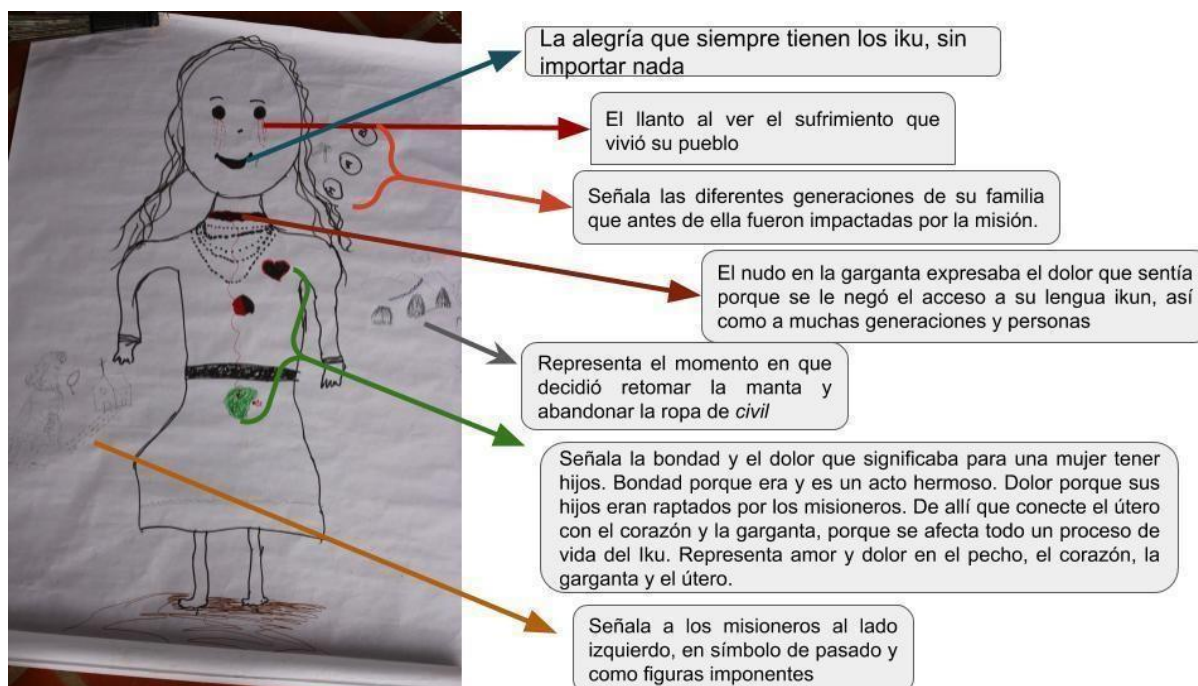
“Recuerdo que a mi madre la visitaban unas monjitas franciscanas. Ellas eran muy amorosas y humanitarias, estaban del lado de la gente... pero fueron las últimas que llegaron y los curas al darse cuenta del trato que ellos nos daban a todos las hicieron ir.... cuentan que a mucha gente le dolió la partida de ellas y que también eso pudo ser un motivo más para la toma de la misión.

Hubo un cura colombiano que ya en 1980 más o menos, vio todo lo que sucedió y se opuso al maltrato y luego dejó el trapo que se ponen.... mejor dicho, dejó de ser sacerdote y empezó a trabajar con los indígenas y ha estado en las luchas... Todavía vive y se llama Javier Rodríguez. Siempre viene a visitar Nabusimake, a los Mamos y a la gente.” (Entrevista realizada el 3 de mayo de 2020)

La historia familiar y sus experiencias con la misión permiten evidenciar que, durante varias generaciones, primó la violencia ejercida por los misioneros. De igual forma, esta violencia llevó a que hoy Sonia no conozca la lengua arhuaca y que conozca muy poco de su familia en la guajira. Es evidente la desestructuración cultural que sufrieron varias mujeres que la antecedieron. Sin embargo, me gustaría también evidenciar que, aun así, no fue satisfactorio el proyecto – de Estado/Iglesia – de transformar a estas personas en fieles a la misión, teniendo en cuenta que ninguna consideró la misión como un factor positivo.

DIBUJO DE SONIA SOBRE SU MEMORIA MISIONAL⁵³

⁵³Entre los ejercicios que hicimos fueron obras de teatro, escritos y mapas corporales. En este ejemplo,



Aquí vemos que la memoria misional de Sonia remite a un pasado doloroso, que le produce rabia, nostalgia sobre lo que pudo haber tenido y le fue arrebatado – una serie de características lingüísticas y de prácticas –, e indignación sobre el trato de los misioneros hacia las primeras generaciones de iku que fueron obligados a estar en el Orfanato.

Según la exposición que hizo sobre su dibujo frente a todo el público del diplomado, en su dibujo quiso plasmar una cronología en la que ella aparece en el medio: 1) Inicialmente, muestra la llegada de los misioneros por medio del dibujo de un cura; 2) Después, utilizando la figura de su cuerpo, expresa las emociones de lo que significó esa historia para su familia y para ella; 3) En la parte de la derecha, dibujó casas *tradicionales* como una forma de expresar la resistencia iku. Adicionalmente, en su exposición nos contó que durante su infancia ella no utilizaba la manta, y fue hasta que se hizo mayor que tomó la decisión de *volver a retomar eso tan importante que hace parte de su cultura*⁵⁴.

Posterior a la exposición de los dibujos, el grupo siguió con la presentación de una obra de teatro que organizaron como otra forma de exponer lo que habíamos debatido. Sonia representaba a la madre de dos niños, en una época parecida a la del presente, en el que

muestro el mapa corporal de Sonia en relación con sus emociones y recuerdos con la misión capuchina. La idea era asociar ambos elementos por medio de una representación de ellos mismos.

⁵⁴ Durante una entrevista me contó que adicional al uso de la manta, decidió cambiar su nombre de bautizo católico de su cédula, por el nombre que le fue dado en el bautizo con el Mamo.

diferentes prácticas culturales *ikũ* se estaban dejando de lado. En la primera escena, se muestra a los niños alistándose con gusto para ir a la escuela; parecía que el profesor tenía más autoridad de conocimiento que los Mamos *ikũ*. Sin embargo, al llegar a la casa, Sonia le ordenaba a sus hijos ir a llevarle algunas cosas de comer al Mamo, como una forma de retribuir su rol en la comunidad. Los niños se mostraron perezosos y se quejaban con su madre de tener que ir a visitar al Mamo. Sonia los regañaba y al final los jóvenes visitaban al Mamo.

Al final de la interpretación, Sonia explicó que su intención había sido representar los cambios de prioridades que se habían venido teniendo; prefiriendo los conocimientos externos y menospreciando los conocimientos propios y del Mamo. Recuerda la importancia que tuvo la misión en disminuir la fortaleza espiritual y de comunidad que tenían los arhuacos; recordó el daño que habían hecho y la importancia de tener presente las cosas que era conveniente recuperar como *ikũ* para seguir siendo fuertes.

Sonia hoy viste con manta y faja negra. No habla el *ikũn*, pero se expresa en español acerca de su comunidad, de los conocimientos propios y de la historia propia. Así como esta *gwyat*⁵⁵, hay varias personas que a pesar de no hablar la lengua arhuaca, no son relegadas y no hacen parte de la población dominada; son personas que se consideran con igual derecho y respeto que cualquier otra, o incluso, que son reconocidas, respetadas y tienen poder al interior del pueblo arhuaco.

Me interesa evidenciar los contrastes que existen en los diplomados, ya que mi intención no es decir que la población *mestiza* es absolutamente dominada o que necesita ser “rescatada” del abuso. Teniendo en cuenta que hay personas que, a pesar de ser defensores abiertos de la misión, también son reconocidos como autoridades o personas respetables debido a la entrega y dedicación con que han trabajado con la comunidad, desde diferentes cargos de autoridad. De la misma forma, no quiero decir que todos los que son considerados *tradicionales* tienen poder, son reconocidos y tienen alto estatus en la población *ikũ*.

⁵⁵ Significa “mujer” en lengua arhuaca.

El argumento que he pretendido desarrollar es que existe un proceso histórico que tuvo como producto una historia dominante acerca de la misión capuchina en el pueblo arhuaco, que se configuró tras un reordenamiento de poderes entre las personas, y que ello, ha terminado configurando las relaciones al interior del pueblo; enalteciendo la imagen de unas personas llamadas *tradicionales* y cuestionando – desde los relatos – a los *mestizos* como colaboradores de los misioneros y a favor de la *aculturación* iku.

Ahora, Sonia tuvo un proceso de transición en el que fue buscando acercarse a lo que, de forma nostálgica y con rabia, sentía que le habían arrebatado a ella y a su familia. Gracias a este ejercicio que ha hecho; a la manera en que ello se exterioriza por medio de su interés en participar de temas importantes para el pueblo iku, es lo que ha permitido que desde hace un tiempo se haya ganado un lugar de respeto y reconocimiento dentro de su pueblo.

Lo que yo llamé *nostalgia* – después de escucharla – es complejo en tanto que no hace referencia a la melancolía que le genera la partida de los misioneros; su nostalgia está centrada en algo que le fue parcialmente negado a su familia. A partir de la memoria misional que ella particularmente tiene, fue lo que la impulsó a buscar los aspectos de la cultura que sentía que le habían sido negados, y con ello, participar de la vida comunitaria.

2.4 La memoria de Eduardo: la misión también significó amor

Al igual que la mayoría de las personas con las que he trabajado en espacios individuales en el marco de los diplomados, Eduardo – un joven que nació y creció en Nabusimake – era muy tímido. Tenía una perspectiva sobre la misión capuchina que difería de la mayoría de las personas del grupo. Cuando empezamos el taller, se le veía reservado y aislado del grupo; era el único que vestía una ropa diferente a la manta y tampoco hablaba la lengua iku. Participaba con dificultad, expresaba con mucha timidez sus opiniones.⁵⁶

Su participación a lo largo de mi trabajo fue muy importante, porque fue una de las personas que me permitió acercarme a las narraciones de personas y familias que simpatizaban con los misioneros capuchinos, tanto en el tiempo en que la misión estuvo en el territorio, como en la actualidad.

⁵⁶ Su mapa corporal está disponible en el Anexo 2.

Gracias a que sabía escribir y a que le gustaba dibujar, pude conocer no sólo lo que pensaba acerca de la presencia de la misión capuchina en territorio arhuaco, sino lo que ha vivido en su familia desde que eso sucedió. Me contaba que, para él, los elementos de la tradición iku – la sabiduría de la cultura, el trabajo con el Mamo, la forma de concebir la vida, la naturaleza y la comunidad – y los elementos de la religión católica – las enseñanzas que guían a la persona a sentir amor, y a desarrollar la espiritualidad – se complementan. A continuación, cito un apartado que escribió en el contexto del trabajo en los diplomados:

Tal vez pueda significar para [unos] (...) una suplantación de una estructura mental por otra que se impone [hablando de la estructura mental traída por los misioneros capuchinos]; más en nuestro contexto, fue una fusión que retroalimentó lo que ya teníamos por tradición; esto entendido en la capacidad que nos brindan para alcanzar un bienestar psíquico y espiritual como es estar en armonía con nosotros y el universo. Hallarnos “limpios de energía negativa” en el indígena, y “perdonados de nuestros pecados” en el catolicismo. (Escrito de Eduardo realizado en el diplomado de 2018 en Gunaruwun – Sabana Crespo –)

Ahora bien, aunque Eduardo se haya referido por medio de su escrito a la misión capuchina como algo no enteramente negativo, no fue común para mí escucharlo decir lo mismo en espacios públicos de participación o de exposición, en donde había mayores, líderes y mujeres de la comunidad escuchando. Como ya he venido diciendo, expresarse de esta manera para hablar de la misión⁵⁵ genera cierto sentido de “peligro”. La *memoria dominante* sobre la misión atraviesa los cuerpos arhuacos – más particularmente en Nabusimake⁵⁷– y transgredirla tiene implicaciones sociales en la cotidianidad de las personas.

Ahora bien, para entender el fragmento escrito por Eduardo, es importante comprender dos cosas: 1. El contexto actual de Eduardo, implica pensar en la misión y el mundo de oposición a la misión en clave de “reconciliación”, debido a los eventos que cambiaron las estructuras de poder y de relacionamiento en el pueblo iku, tras la expulsión de la

⁵⁷ Me refiero a este contexto porque es el que más conozco. Adicionalmente, porque al considerarse como la capital del pueblo arhuaco, es mucho más radical cultural y políticamente, en comparación con otras regiones, que según las palabras de los mismos arhuacos se “han desordenado mucho”. Adicionalmente, es de las zonas donde la misión más impacto tuvo.

misión.

A continuación, presento un cuadro de síntesis de los elementos principales de la presencia de la misión y su expulsión para tenerlos en cuenta dentro del análisis:

Tiempo de la misión	Expulsión de la misión	Tiempo después de la misión
Robo de niños para internar en la misión	Arhuacos que durante mucho tiempo venían luchando para expulsar la misión – sin importar que hubieran sido estudiantes de los misioneros o no –.	Reorganización de poderes al interior del pueblo arhuaco: Los que anteriormente habían sido favorecidos por los misioneros dejaron de tener mejores condiciones que el resto de las personas.
Negación de prácticas propias en el internado: cabello largo (en el caso de los hombres), tejer mochila (en las mujeres), hablar la lengua ikꞵ, uso de la manta propia. Impedir el regreso a sus hogares.	Arhuacos que estaban en desacuerdo con algunas formas de operar de los misioneros, pero que no querían su expulsión.	La expulsión de la misión representó un momento de triunfo frente a la historia de lucha de algunos arhuacos. Además, significó retomar, de alguna manera, las riendas sobre el pueblo: autoridades propias que no impuestas por los misioneros; profesores elegidos por los arhuacos y educación no evangélica; mayor población arhuaca trabajando en el tema de la salud propia, etc.
Imposición de su autoridad por encima de las autoridades propias y Mamos	Personas que estaban totalmente en contra de la expulsión de la misión.	Lo que yo llamo la institucionalización de la memoria dominante acerca de la memoria misional, que impone como memoria única y compartida por TODOS, que la misión únicamente significó destrucción, agresión y daño para la comunidad.
Creación de mundos ikꞵ por medio de matrimonios producto del internado, casas construidas en terrenos que entregaba la misión – sin ser	Toma de la misión: acontecimiento que se dio en hechos confusos, en los que no todos tenían la misma intención y tampoco	Un escenario complejo de convivencia, en el que las categorías de <i>tradicional</i> y <i>mestizo</i> – en clave de la historia misional –, se siguen utilizando para nombrar las diferencias internas y, asimismo, producir diferencias en

sus poseedores –.	conocían los efectos posibles sobre dicha acción.	personas que no supieron qué fue el Internado en funcionamiento.
-------------------	---	--

2. Antes de Eduardo y su percepción de la historia, existieron sus padres y sus abuelos. Lo que ellos vivieron en el tiempo de la misión ha tenido una influencia indudable sobre las percepciones particulares de este joven sobre el conocimiento *tradicional* y el conocimiento católico.

Los abuelos de Eduardo fueron producto de la intención de los misioneros por “eliminar lo arhuaco” en las personas y reemplazarlo por otros valores y prácticas – como ya expuse anteriormente– por medio del orfelinato. Su matrimonio se dio cuando eran estudiantes del orfelinato y, de ahí en adelante, las diferentes generaciones tuvieron como herencia estudiar y formarse con los misioneros. Esto quiere decir que aprendieron a hablar el castellano en lugar de aprender la lengua ikꞤ, no usaron la manta arhuaca, sino que siempre vistieron de civil y aprendieron una espiritualidad que provenía del mundo occidental, y bajo una construcción de lo indígena concebido como despreciable, *salvaje*, atrasado, y vergonzoso.

Posteriormente, Ignacio recibió esa herencia cultural y social: aprendió la religión católica, creció apreciando a la población evangélica; sus formas de vestir y hablar mantuvieron la herencia de sus antecesores: no habla la lengua ikꞤ y tampoco viste de manta. Adicionalmente, ocupó diferentes cargos de autoridad y liderazgo en la comunidad. Tuvo una posición dominante durante el tiempo de la misión y también después de su expulsión. Posteriormente, sus hijos también han ocupado posiciones de liderazgo: siendo profesores, asesores de la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y concejales.

No me interesa dar datos sobre nombres, lugares o cargos específicos que hayan ocupado, pues más allá de eso, lo importante es entender que tanto Ignacio como sus hijos han ocupado espacios importantes dentro del pueblo, a pesar de la historia familiar que han tenido y las posiciones particulares que los distinguen frente a la misión capuchina y la religión católica. Me interesa dar a entender que la *memoria dominante* funciona en un sentido macro y que efectivamente vive en las relaciones de muchas personas del pueblo, y que, al mismo tiempo, no explica todas las formas de relacionamiento cotidiano y las configuraciones de poderes que han existido y que existen hoy.

De hecho, las categorías utilizadas para definir al tipo de familias como el de Ignacio,

suelen ser las de *abajero* o *mestizo*, haciendo referencia a familias alejadas de la cultura propia y cercana a los misioneros o procesos de aculturación. Sin embargo, si ponemos atención a la trayectoria de vida de Ignacio y sus hijos – y de su hijo Eduardo, que más adelante voy a seguir describiendo –, será más complejo entender a esta familia desde las categorías que acabo de mencionar. Hasta el día de hoy, Ignacio sigue protegiendo la religión católica y es uno de los que apoya la permanencia de la capilla y la visita de un cura en las fechas más importantes – según el calendario católico –. Adicionalmente, algunos de sus hijos han sido centrales en la ejecución de los diplomados interculturales, lo que evidencia el liderazgo interno que tienen y poder de decisión frente a algunos asuntos.

Ahora bien, basándome en los talleres y conversaciones que tuve con Eduardo, pude notar que sus antecesores tuvieron una educación en la que se les enseñó a considerar lo que dejaron atrás como algo inferior, equivocado y que debía desaparecer – correspondiente a la visión que tenían el Estado y la misión sobre las poblaciones indígenas –. Esto cambió tras la expulsión de la misión, cuando empezó a predominar la idea de la “complementariedad”, entre los llamados *tradicionales* y los llamados *mestizos*. De allí, que su padre Ignacio – líder de los *mestizos* y habitantes del Pantano – trabajara de la mano de Manuel Chaparro – líder de los *tradicionales* –.

Manuel Chaparro fue un líder considerado *tradicional* por la lucha que mantuvo frente al mestizaje cultural que incentivaron los misioneros en la comunidad. Su lucha frente a los misioneros y su deseo que expulsarlos no fue un secreto para nadie, y hoy es reconocido como uno de los líderes que luchó más fuerte por su expulsión. De igual forma, tenía una relación muy importante con la práctica espiritual arhuaca, es decir, el trabajo *tradicional* con el Mamo. Esto, es lo que – para su hija y uno de sus nietos –, fue vital en su rol como líder para enfrentar a los misioneros y ser fuerte frente a las amenazas de los habitantes que estaban en oposición a su liderazgo – más que todo la población mestiza⁵⁸–.

Ahora bien, según el relato de la hija de Manuel Chaparro, la relación entre su padre e Ignacio era de oposición durante el tiempo en que estuvo la misión. Sin embargo, en el tiempo en que se hizo evidente la fuerza de los “iku” – un tiempo antes de expulsar la misión – empezaron a trabajar en conjunto “por el bien de la comunidad”: se

⁵⁸ Su fortaleza espiritual estuvo relacionada al trabajo tradicional que hacía con su hermano Juan Marco Pérez - uno de los Mamos más reconocidos en la historia reciente-.

convirtieron en equipo de trabajo y cada uno ayudaba a resolver los problemas internos “que le eran más familiares”, de tal forma que Ignacio mediaba en los problemas que tenían lugar desde la *zona centro* (entendida como la parte del pueblito de Nabusimake) hacia la *zona baja* (La zona del Pantano) lugar habitado en su mayoría por *mestizos*. Manuel Chaparro se ocupaba de atender los problemas de la *zona centro* a la *zona alta*, conocida como la zona habitada por *tradicionales* o *arriberos*.

Según lo que me comentó esta mujer, las discusiones y diferencias entre ambos líderes no dejaron de existir y “se regañaban cuando tocaba, pero después hacían como si nada y seguían”.

A pesar de que – según la versión de la hija de Manuel Chaparro – la relación de estas dos autoridades fue pacífica siempre, no todas las personas se relacionaron de esta forma respecto a la población que consideraba su oposición. La *memoria dominante* sigue en las personas que sufrieron la violencia por parte de los misioneros, así como la *inferiorización* que tuvieron que sufrir los llamados *tradicionales* por parte de los *mestizos*, y esto es lo que permite explicar la incomodidad que puede subsistir frente a las personas que presentan la misión por medio de la palabra “amor”.

El hecho de que la formación católica proveniente de los misioneros hubiera hecho parte de diferentes generaciones de la familia, así como los beneficios materiales y simbólicos que traía consigo ser “fiel” a los misioneros – en términos de tierras, prestigio, sentimiento de superioridad, poder político–, hace que la historia de la familia de Ignacio y Eduardo sea diferente a la de otras personas y familias que, en algún momento de sus vidas, y por diferentes situaciones o razones, decidieron no seguir en el Internado o apoyando a los misioneros.

Con esto me refiero a las personas que decidieron no ser fiel a la misión, no trabajar para ella, no enviar sus hijos al internado o incluso luchar para lograr su expulsión; todo esto, a pesar de haber sido raptadas de sus hogares por los misioneros, obligados a permanecer en la misión y ser educados allí. Personas que rompieron con el “vínculo” que tenían con la misión: huyendo del internado, educando de forma diferente a sus hijos y nietos, etc.

Los diplomados son espacios que reúnen personas con trayectorias diferentes en un mismo espacio: tanto mayores como jóvenes vienen de experiencias que los vincularon con la misión de forma directa y también de experiencias en las que rompieron la relación

con la misión. Álvaro Torres relata que “estuvo internado entre 1961 y 1967 en el Orfanato Las Tres Avemarías de Nabusimake” (EIDI, 2012, p.36) y menciona que, por dos generaciones anteriores a él, su familia estuvo siguiendo la línea de los *civilizados*. A pesar de eso, dejó de apoyar la misión en el momento de la toma de la misión, aun cuando había sido nombrado inspector de policía por los mismos misioneros.

Ahora bien, a pesar de que la familia de Eduardo haya incorporado una serie de disposiciones, de las cuales es muy difícil – para no decir imposible – deshacerse, como por ejemplo la relación con Dios y la misión; al mismo tiempo siguió viviendo en territorio arhuaco, interactuando con personas arhuacas que rechazaron la misión y la cotidianidad que implica seguir compartiendo las formas de ser y estar de lo no-católico: amistades, eventos sociales y culturales propios, el rol político que describí anteriormente, entre otras cosas.

Eduardo e Ignacio expresaron de la siguiente forma su sentir en cuanto sus diferencias al interior del pueblo arhuacos: “Somos arhuacos y nos criaron vistiendo así, pero somos arhuacos” (Entrevista a Eduardo en julio de 2017 en Nabusimake). Esta frase hace evidente la complejidad que hay en trazar experiencias a través de categorías fijas que no permiten acercarse a los detalles que las hacen difusas y menos estáticas.

Ahora, hasta el momento, hemos abordado las perspectivas de dos personas de Nabusimake, que se refieren a la misión desde posiciones y memorias diferenciadas, evocando emociones y recuerdos que parecieran no corresponder con la misma presencia misional capuchina. Sin embargo, es una expresión de las diversas trayectorias de vida que hay entre mayores y jóvenes del pueblo en relación con el mundo misional capuchino.

2.5 Memoria de la misión: un recorrido entre el departamento del Cesar y el departamento del Magdalena

Seynimaku es otro joven con el que trabajé y su historia y sus perspectivas incluyen elementos nuevos y diferentes a los casos anteriores. Su niñez la vivió: una parte en la comunidad de Gumake (ubicada en el departamento del Magdalena) y otra parte en Palomino – en donde lo cuidaba su tía, mientras que sus papás estudiaban y trabajaban. Ahora, con 26 años viajó a Bogotá para estudiar derecho en la Institución Universitaria de Colombia, esto después de haber reflexionado que debía hacer algo que le permitiera

tener una vida “juiciosa, ordenada y con rumbo”. Se describe a sí mismo como una persona que quiere mejorar, que quiere honrar lo que su padre siempre le ha dicho – y que es lo mismo que su abuelo le dijo a su padre –: “lo único que te voy a dejar es el estudio”.

Su familia vive actualmente en la zona de Gumake. Sin embargo, su bisabuelo paterno era de Nabusimake y su abuelo paterno de Simonorwa. Seynimaku es uno de los jóvenes que menos timidez tenía para trabajar. Se expresaba con seguridad en general, aunque decía “saber muy poco” del tema de la misión capuchina. Lo que menos conocía eran los detalles acerca de las fechas, de los nombres de las personas, y los detalles que conocen los historiadores como Bastien que han estudiado el tema desde diferentes fuentes. Lo que conoce un poco mejor, es la *memoria dominante* de los colegios que también estuvo presente en los diplomados – como ya expliqué con anterioridad– y lo que conoce aún más, es la historia de su familia, la cual coincide en diferentes niveles con la *memoria dominante*.

En una entrevista individual que hice con él me dijo lo siguiente:

La iglesia tenía el poder ante la educación y todo esto, ¿entonces qué pasó?, por mucha estafa de los colonos hacia los indígenas, los engañaban mucho, entonces unos líderes decidieron como pedirle al gobierno que le dieran educación donde la lectura, lecto-escritura y matemáticas. Para saber leer y escribir y también saber matemáticas para que no lo engañaran tanto. Entonces por ahí como en el año 1914 se vinieron acá unos cuantos líderes y le pidieron al gobierno de acá de ese entonces. Entonces ellos le dijeron que sí. Entonces fue en 1916 que creo que es cuando llega la misión. Allá en un principio todo normal, pero como ya sabemos que ellos eran de otra religión, entonces como ellos manejaban la educación y eso, entonces ellos querían como imponer esa religión, no tan radicalmente, pero como ellos manejaban la educación entonces impusieron eso, todo el modelo. Y eso fue lo que pasó.

Camila: ¿Y esa historia dónde la aprendiste?, ¿En el colegio?

Seynimaku: Eso me lo ha contado más la familia, inclusive... Mi abuela por parte de padre, ella se crio ahí en la misión, se crio con ellos.

Camila: ¿Ósea que ella salió casada de ahí?

Seynimaku: No, ella no se casó ahí. En un principio, no se había casado, pero sí se

casó por ese medio, cuando salió.

Camila: ¿Y ella te contó cómo eran las cosas en la misión?

Seynimaku: Si claro, a ella le tocó duro. Si hablaban la lengua eso era castigo que le daban. Pero ella nunca olvidó eso, ella cambió todo, pero nunca olvidó la lengua. Y ella hablaba la lengua perfectamente. Eso es algo que yo admiraba: que muchas personas olvidan eso, y eso que era niña. Ella se crio prácticamente allá.

No tejía porque lo prohibían... todo, todo... Por eso mi abuela no vestía... sólo de civil. Y, cuando salió, seguía de civil, se acostumbró así. Primero, se casó con un bunachu de apellido Almanza y tuvieron hijos, ahí en Nabusimake. Y después, eh, se separó y mi abuelo la conquistó.

Con el bunachu tuvieron 4 o 5 hijos.

Mi abuelo era adolescente y la conquistó (ella ya era adulta, era mayor). (...) tuvieron varios hijos, y de allí nació mi papá. Vivieron en las Cuevas [nombre en castellano de la región de Simonorwa], en Chinchikwa... En aquel entonces con la misión y más los evangélicos... mi papá era católico también en aquel entonces.

Camila: Pero iba a misa y eso o era más... Seynimaku: Iba a misa y todo eso, normal.

Camila: ¿Tu papá hablaba la lengua?

Seynimaku: Actualmente sí. Después que se casó con mi mamá, aprendió la lengua iku y tampoco usaba manta. Ese fue el impacto que tuvo la misión. Entonces ellos no hablaban la lengua, no vestían... No... Y mi abuelo sabía la lengua y mi abuela también, pero no le inculcaron eso [a los hijos].

La historia de su familia incluye procesos de resistencia, unos más evidentes que otros. Por ejemplo, el bisabuelo de Seynimaku fue uno de los niños que estuvo en la misión capuchina, se escapó, volteó el nevado y estuvo con los Kogui, vivió ahí, se casó y tuvo hijos. En este viaje, llegó a la zona de Palomino en donde inició un poblado arhuaco en la zona conocida como Gumake. Más tarde sería la autoridad de este lugar y regularía las relaciones internas entre los iku; la relación con los Kogui y los campesinos de la zona. Viajó a Valledupar, se conoció con Aurora – bisabuela de Seynimaku – y se casaron. Atravesó dos espacios culturales diferentes a los iku, el orfanato y los Kogui, pero siguió volviendo al mundo iku.

Otro ejercicio de resistencia, que no es tan evidente, es el hecho de no haber olvidado la lengua ikũ – a pesar de que no la enseñaron a sus hijos –, pues la lengua implica todo un sistema de pensamiento que, a mi parecer, el sólo hecho de no olvidarla en alguna medida, es vivir el sistema de pensamiento ikũ. En la historia de su familia, como en todas las familias que fueron directamente afectadas por la presencia de la misión, también hay momentos de ruptura con la “tradicición”⁵⁹. Más complejo aún, es pensar que tanto las rupturas como las continuidades tienen lugar en una sola persona.

Un ejemplo de ello es la vida de Zarei, el padre de Seynimaku. Organicé su vida en dos momentos con relación al tema de la misión, a partir de lo que interpreté de las palabras de Seynimaku sobre su papá. Quiero resaltar que, aun cuando decidí nombrar las zonas de ruptura y de resistencia, eso no implica que no existan zonas intermedias entre ellas.

Por un lado, está la historia de vida con sus padres y hermanos, de la cual hizo parte el uso del castellano, la vestimenta considerada bunachũ o de “civil”, la devoción a la religión católica y, en su caso particular, el estudio. Después de que se graduó para ser docente, se enamoró de la mamá de Seynimaku, la señora Gunewia, pero como Gunewia venía de una familia *tradicional* – con un padre que era autoridad de la zona de Gumake – para poder estar con ella debía aprender la lengua ikũ, vestir la manta, hacer trabajo con los Mamus, y llevar una vida social, política, cultural y cotidiana vinculadas a la cultura ikũ⁶⁰. A partir de ese momento, Zarei empezó a ser un hombre arhuaco diferente al que había sido. Ahora bien, desde la perspectiva de Seynimaku, el hecho de que Zarei haya pasado por esa transición no implicó que él o sus abuelos – que dejaron de vestir la manta, hablar la lengua ikũ, entre otras cosas – fueran menos arhuacos.

Es decir, el hecho de ser o no arhuaco, en términos de lo expone Seynimaku, no está mediado por la forma en que se vistan, hablen o las prácticas que tengan o no tengan sus familiares. Sin embargo, cuando se refiere a otras personas que no son sus familiares, como no *tradicionales*, lo justifica por medio de expresiones como: “son muy mestizados o aculturizados”; o diciendo que son personas que han perdido elementos del pueblo ikũ, de las prácticas propias, entre otras cosas.

⁵⁹ Como se suele describir o nombrar el hecho de no hablar la lengua, no vestir la manta, no ser devoto de los Mamus y los pagamentos, entre otros

⁶⁰ Al final, incluso se dejó crecer el cabello.

Ahora, la lógica de pensamiento que tiene Seynimaku la he encontrado en la mayoría de las personas, sin importar su edad, género o rango en el pueblo arhuaco. En ocasiones, implica hablar de las otras personas de manera discriminatoria, o describiéndolas como: “menos arhuacas”, “culpables de la pérdida de la tradición”, mestizas, aculturizadas, “menos fuertes espiritual o culturalmente”.

En cambio, cuando se refieren a sí mismas, no importa si la formación con la misión haga parte de sus historias, o los matrimonios con personas kogui, kankuamos, de la guajira, bunachu, entre otros; estas cosas no se resaltan. Se resaltan más los procesos de resistencia, los vínculos y procesos con la *tradición*, los esfuerzos que personal o familiarmente se han hecho, es decir, todos los elementos que les permiten llamarse ARHUACOS.

Después de haber conversado sobre la familia de Seynimaku y de cómo su familia tuvo contacto con la misión, le pedí que dibujara en una cartulina lo “bueno” de la misión capuchina y lo “malo”. Dividí de esta manera el ejercicio porque, para ese momento de mi trabajo de campo, mi capacidad de autorreflexión era mucho menor a la que adquirí con el paso del tiempo: fue un ejercicio que hizo surgir una visión dicotómica del mundo, lo bueno por un lado y lo malo por el otro, fortaleciendo así la *memoria dominante*.

Para ese momento, las emociones más personales me conquistaban y ello se veía implicado en mi trabajo de campo. No era fácil para mí ser una mujer bunachu que estaba embarazada de un bebé a quien yo no sabía cómo explicarle su situación. Esto en un contexto familiar en el que mi papá me preguntaba si mi hija era *ik#* o *bunachu* y mi suegra le decía *bunachu* en público e *ik#* en privado⁶¹. Por lo tanto, yo me empecé a preguntar cómo debía llamarla: ¿mestiza?, ¿bunachu?, ¿ik#?, o si era necesario nombrarla de alguna forma en particular.

El hecho de que no me agradara esta situación, paradójicamente me llevaba a entender el panorama desde la polaridad: tratando de encontrar a aquellos que “querían a la misión” y a aquellos que “no la querían”. Quizás esto se debía a mi situación familiar y personal, y los choques que empecé a tener entre ambos en mi interior a partir de mi hija y de mi trabajo de campo. Por un lado, tengo unos papás que me enseñaron desde muy pequeña que los españoles violentaron profundamente a los indígenas y los africanos

⁶¹ Esto también tuvo diferentes momentos y fue cambiando en el tiempo. En un principio era más fácil encontrar que a mi hija le dijeran *bunachu* en la familia paterna, pero con el tiempo, se fue presentando la idea de *ik#* con mayor frecuencia.

(posteriormente afrocolombianos); seguido de esto, fui muy cercana a un tío paterno que trabajó en la Asociación de Trabajo Interdisciplinario (ATI) – una asociación que tuvo en sus orígenes un profundo vínculo con los arhuacos que estaban en oposición a la misión – y conocí la Sierra a partir de sus ojos, de sus relaciones con los arhuacos de Simonorwa y con sus conocimientos de la comunidad y su historia.

Ahora, en el espacio que separé para que Seynimaku dibujara lo “negativo” de la misión, dibujó a un cura que sostenía en su mano izquierda un látigo, en la mano derecha una biblia y sonreía mientras que golpeaba a una *gwyaty* que estaba amarrada por las manos a un palo⁶². El espacio dispuesto para dibujar lo “positivo”, lo dejó en blanco. Se quedó pensando por mucho tiempo qué poner hasta que finalmente le dije que podía dejarlo en blanco, si es que ninguna imagen se le venía a la mente.

Quizás todo ello interpeló mi trabajo de campo. Ahora bien, Seynimaku no dibujó nada en el espacio que yo denominé como “positivo” respecto a la misión, y a pesar de que en ello estuvo presente mi error al direccionar el ejercicio de esa manera, también considero que no dibujó nada por las historias que conoce de su familia; las cuales se basan en el sufrimiento que vivió su abuela y la migración de su bisabuelo que dio como resultado que hoy, una parte de los *iku* estén viviendo muy cerca de los Kogui y cerca de los *bunachu*.

Sin embargo, su dibujo acerca de lo “malo” de la misión también se remite a una imagen que es familiar para los *iku* de Nabusimake, la misma imagen que analizó Catalina Muñoz (2012) y que traje a colación en el primer capítulo. Una foto de una niña vestida de manta, con las manos amarradas y sujetas a un palo. Al lado de esa foto, había una foto de un misionero; un arhuaco al que están peluqueando y hombres de *civil* en la escena. Da la impresión de que Seynimaku hubiera juntado esas dos fotografías para representar sus emociones y referencias acerca de la misión. Sin embargo, esta “coincidencia” no la pude corroborar, debido a que encontré el texto de Muñoz (2012) después de haber hecho el trabajo con este joven.

Ahora bien, para finalizar este apartado, me gustaría resaltar que las trayectorias de vida de Sonia, Eduardo y Seynimaku y las memorias misionales que conservan, son

⁶² Anexo 3.

absolutamente ricas en cuanto a la diversidad que expresan. Permiten dar cuenta del proceso más homogéneo que está acompañado de la *memoria dominante*, como lo son los ideales acerca del *fortalecimiento de la cultura* y su *recuperación*. Pero también, dejan ver los aspectos más particulares y únicos de cada una de las experiencias y reflexiones que tienen de manera individual.

El ejercicio de contrastar las memorias misionales de estas personas, así como de las tensiones que han hecho parte de ellas, como por ejemplo, las categorías que han existido para definir a los arhuacos – resaltando sus diferencias desde el pasado misional –, permiten ampliar el margen de posibilidades sobre las formas en que cada persona se define, y las dificultades que implican para las personas, referenciarse desde dichas categorías en la vida cotidiana.

Reflexiones finales

Me gustaría mencionar una idea general y dos ideas centrales que desarrollé en este texto. Como idea general, me propuse revisar cómo la memoria dominante invisibiliza la diversidad de memorias sobre la misión capuchina, en el contexto de los Diplomados Interculturales. Como ideas centrales, me propuse, por un lado, analizar la producción de mundos diferenciados al interior del pueblo arhuaco en el marco de la presencia misional a través de las categorías de *tradicional* y *mestizo*. Y, por otro lado, describir las memorias diversas de los asistentes a los talleres que acompañé en el marco de los diplomados interculturales, sobre la misión capuchina.

Ahora bien, para entender estas discusiones que desarrollé, fue importante entender algunas de las dimensiones en las que la misión capuchina afectó el pueblo arhuaco con su presencia y acciones. Las marcas que dejó en los cuerpos, las mentes y los espacios físicos siguen presentes en muchos de ellos; de los que fueron afectados de manera directa y de los que se resultaron afectados indirectamente. ¿Por qué? Considero que, aún sin haber sido afectado directamente por la misión, el impacto de ella se vive en las relaciones cotidianas, a través de las categorías de diferenciación interna, que aún en el presente, siguen remitiéndose a la historia misional y la producción de la diferencia que en ese tiempo tuvo lugar.

Cuando hablo de los espacios físicos, me refiero a la apropiación que hicieron los misioneros del territorio arhuaco – las decisiones que tomaron para configurar su nuevo orden sobre el mismo – con el objetivo de construir el *pueblo nuevo*, acentuando las diferencias internas que produjeron por medio de su especialización. Cuando hablo de las afectaciones corporales y mentales me refiero – no sólo a las afectaciones que tuvieron las personas cuando sufrieron los castigos y acciones violentas por parte de los misioneros–, también, a los que en el pasado y presente, no comprenden cuál es su posición: ¿*mestizos*, *tradicionales*?, ¿otro?

Con esto en mente, en el primer capítulo me ocupo de seguir dos consecuencias que tuvo la misión capuchina en el pueblo arhuaco. En primer lugar, dio lugar a que se diera la configuración de categorías o términos que buscaban *nombrar* las diferencias internas *producidas* por la misión. Con el paso del tiempo, las categorías tuvieron usos y significados particulares, como consecuencia de que, por un lado, diferentes actores han interpelado el mundo arhuaco, y por otro lado, fenómenos sociales – nacionales e internacionales – también participaron en ese proceso de transformación de los términos usados para nombrar las diferencias internas del pueblo arhuaco.

Por ejemplo, las categorías de *tradicional* y *mestizo*, especialmente en la década de los setenta, fueron leídas por dos antropólogos de la época – Mauricio Sánchez (1977) y Yezid Campos (1976) –, como polaridades de la población: siendo los *tradicionales* los más cercanos a la cultura propia y los *mestizos* los más cercanos a los misioneros y la cultura no arhuaca. Ambos antropólogos, no sólo describieron las relaciones y categorías que encontraron en su campo de investigación, sino que participaron en la construcción de sus usos y significados en la medida, en que, adicional a su trabajo de investigación académica, se involucraron con algunos arhuacos para apoyar procesos internos en temas de tierras y educación.

En mi trabajo de campo encontré que ambas categorías se siguen utilizando, haciendo referencia a las ideas de diferenciación del contexto misional, obviando las complejidades y diversidades al interior del pueblo arhuaco en el presente. Considero que entender la población a partir de dichas polaridades estáticas y binarias – tanto en el pasado como en el presente – invisibiliza posibilidades indeterminadas de posibilidades, de posturas

personales, experiencias, es decir, de zonas intermedias en las que las relaciones y la cotidianidad de las personas, no era ni son, tan sencillas.

Ahora bien, así como las categorías varían dependiendo de su contexto y de los actores que las utilizan, la memoria misional también es diversa y tiene todo tipo de matices. Sin embargo, la *memoria dominante* sobre la presencia de la misión invisibiliza u opaca la existencia de toda serie de posibles narrativas alternas que los arhuacos pueden tener al respecto.

Esto tiene sentido si consideramos que la *memoria dominante* es el resultado de una lucha de poderes internos que se venían gestando con las marcadas diferenciaciones internas producidas por la misión en la población. Tras un largo periodo histórico en el que hubo arhuacos que apoyaron a la misión y otros que no; periodos de conflicto interno entre la población y de conflictos con misioneros, finalmente, la expulsión de la misión se convierte en una situación general para todos los arhuacos – sin importar su simpatía o no con la misión – que implicaría un reordenamiento de poderes interno en el que empezarían a dominar con más fuerza los opositores a la misión.

Dicho reordenamiento de poderes, ocurrido en el pasado, tiene lugar en el presente de los Diplomados Interculturales en los que hice mi trabajo de campo. Allí era posible encontrarse con una narrativa predominante sobre la misión y mucha dificultad de escuchar diferentes versiones al respecto. Tanto en los espacios públicos de trabajo como en los espacios privados de trabajo con los grupos, me encontré con la *memoria dominante*. Esto no implicó necesariamente que otras narrativas no tuvieran lugar en los Diplomados, pero sí eran mucho menos comunes de escuchar y se presentaban con menor regularidad.

Es por esto, que mi trabajo se centró en hacer evidente que la memoria misional no es una sola, sino que existen diversas memorias al respecto, memorias que a su vez están relacionadas con las trayectorias de vida y experiencias diferenciadas de las familias y de las personas en relación con los misioneros. Dichas diferenciaciones también evidencian que el lenguaje que se ha venido utilizando para *nombrar* a la población, no solo tiene un origen misional, sino que tiene un efecto circular en el que al momento de *nombrar* a una persona como *tradicional* o *mestizo* también se está *produciendo* la diferencia al interior

de la población en clave de la época de la presencia de la misión.

Las personas con las que trabajé en los talleres discutieron acerca de dichas categorías y se hizo evidente lo alejado o insuficiente que pueden ser dichos términos para describir las formas en que cada persona se identifica con su forma de ser arhuaco. A partir de allí, me interesa mostrar las limitaciones que han tenido, a lo largo del tiempo, las categorías utilizadas para hablar de las diferencias entre los arhuacos en tanto que simplifican las experiencias, las trayectorias, las negociaciones internas que puede tener una persona con su pasado misional y su presente, etc. En este sentido, rescato la importancia que tiene hacer énfasis en la diversidad que existe al interior del pueblo arhuaco en términos de trayectorias con el pasado misional y en términos de las memorias diferenciadas que existen en coherencia con ello.

En una de las entrevistas con Sonia, ella me comentaba de las difíciles relaciones que hay en Nabusimake entre los llamados *mestizos* y los *tradicionales*, siendo el centro del conflicto, los intereses de poder que tienen los *mestizos* sobre los recursos económicos del pueblo arhuaco. Cuando terminó su relato me volvió a decir que por esas cosas sentía que los misioneros no se habían ido. Yo coincidí con ella, considero que la misión sigue presente como fruto del tiempo que duró en el pueblo y de las acciones que llevó a cabo; logrando transformar la población y afectarla de manera indefinida.

Por medio de las memorias de las personas con las que trabajé y más particularmente de Sonia, Eduardo y Seynimaku, pretendo visibilizar las diferencias internas que integran al pueblo arhuaco, la diversidad que hay en términos de experiencias sobre la misión y de memorias sobre la misión. Asimismo, el contraste entre estas personas nos permite pensar de manera más compleja las categorías o términos que se siguen utilizando entre las personas, las cuales marcan diferencias entre sí y al mismo tiempo *producen* dichas diferencias. Los usos que tienen estas categorías no son claros, son cambiantes y se adaptan a diversas situaciones de las personas. Sin embargo, a pesar de su poca firmeza y estabilidad, son parámetros que se usan para diferenciarse y que terminan siendo discriminatorios.

Como reflexiones más personales al respecto, considero importante e interesante empezar a rastrear las nuevas acomodaciones que se están haciendo en relación con la memoria

misional, con las categorías que señalan las diferencias y las relaciones internas, teniendo en cuenta los nuevos contextos nacionales e internos que están generando transformaciones. En este sentido, me gustaría aclarar que a pesar de que en este documento utilizo el concepto de *memoria dominante* para debatir mis hallazgos en relación con las memorias en pugna en el contexto de los Diplomados Interculturales, considero relevante generar nuevas reflexiones, propuestas metodológicas y teóricas para acercarse desde otras perspectivas y conceptos a este tema.

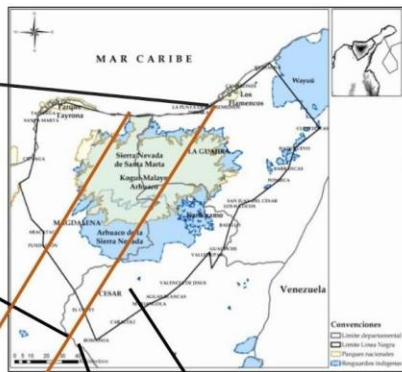
Por otro lado, como consecuencia de este trabajo, finalmente soy consciente de que es importante para mí, hacer mi máximo esfuerzo, para lograr que mi hija tenga como marco de referencia en su vida a su familia paterna y materna, sin importar las diferencias que existen entre ambas y sin necesidad de nombrar su experiencia con una categoría en particular.

Anexos

Anexo 1. Mapas que describen el resguardo del pueblo arhuaco; las zonas en las que trabajé o las zonas originarias de algunas personas con las que trabajé.



1



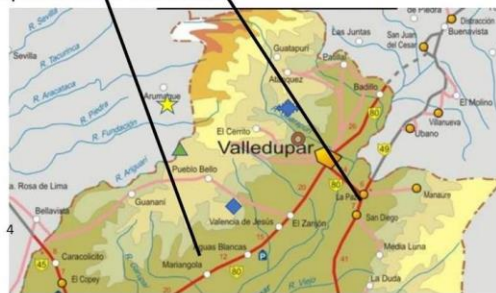
2

Departamento del Magdalena



3

Departamento del Cesar



4

CONVENCIONES. DEPARTAMENTOS CESAR Y DEL MAGDALENA

Símbolo	Nombre en Arhuaco	Nombre en Castellano	Departamento
★	Nabusimaque	San Sebastián de Rábago (Departamento del Cesar)	Cesar
▲	Simonorwa	Las Cuevas	Cesar
◆	Gunaruwun	Sabana Crespo	Cesar
⊙	Umuriwun	Azúcar Buena, La Mesa	Cesar
◆	Jimain	Jimain Granja Agro Acuicola	Cesar
⊕		Palomino	Magdalena
⊗	Bunkwimake		Magdalena
◆	Gumake		Magdalena

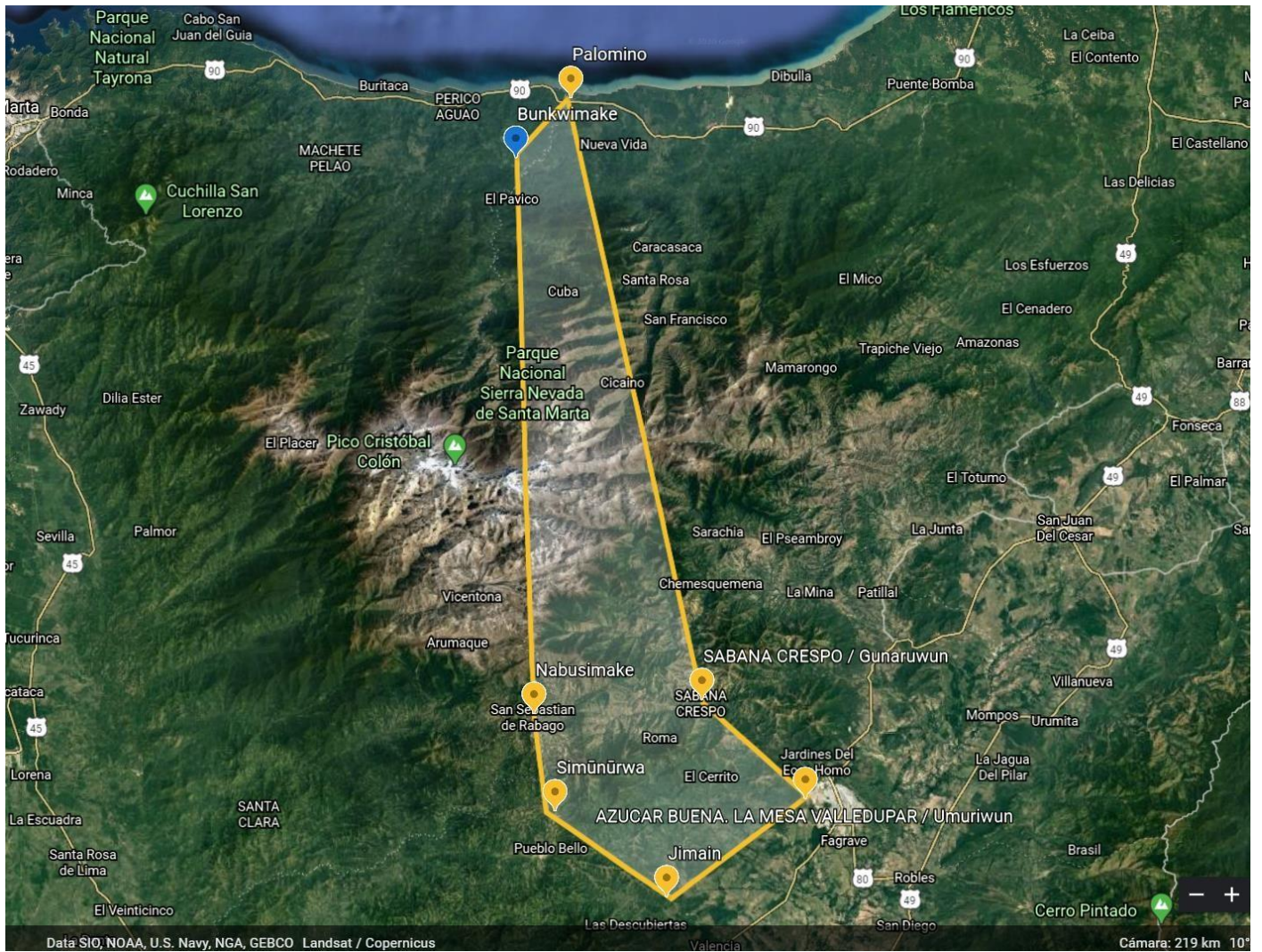
¹ IGAC, 2008; Instituto Colombiano de Antropología e. Historia - ICANH, 2005; INCODER, 2005. Áreas con predominio de Grupos Étnicos.

² Pérez-Valbuena, G. J., Higuera-Mendieta, I. G., Bonilla-Mejía, L., Bonilla-Mejía, L., & Pérez-Valbuena, G. J. (2017). P. 7

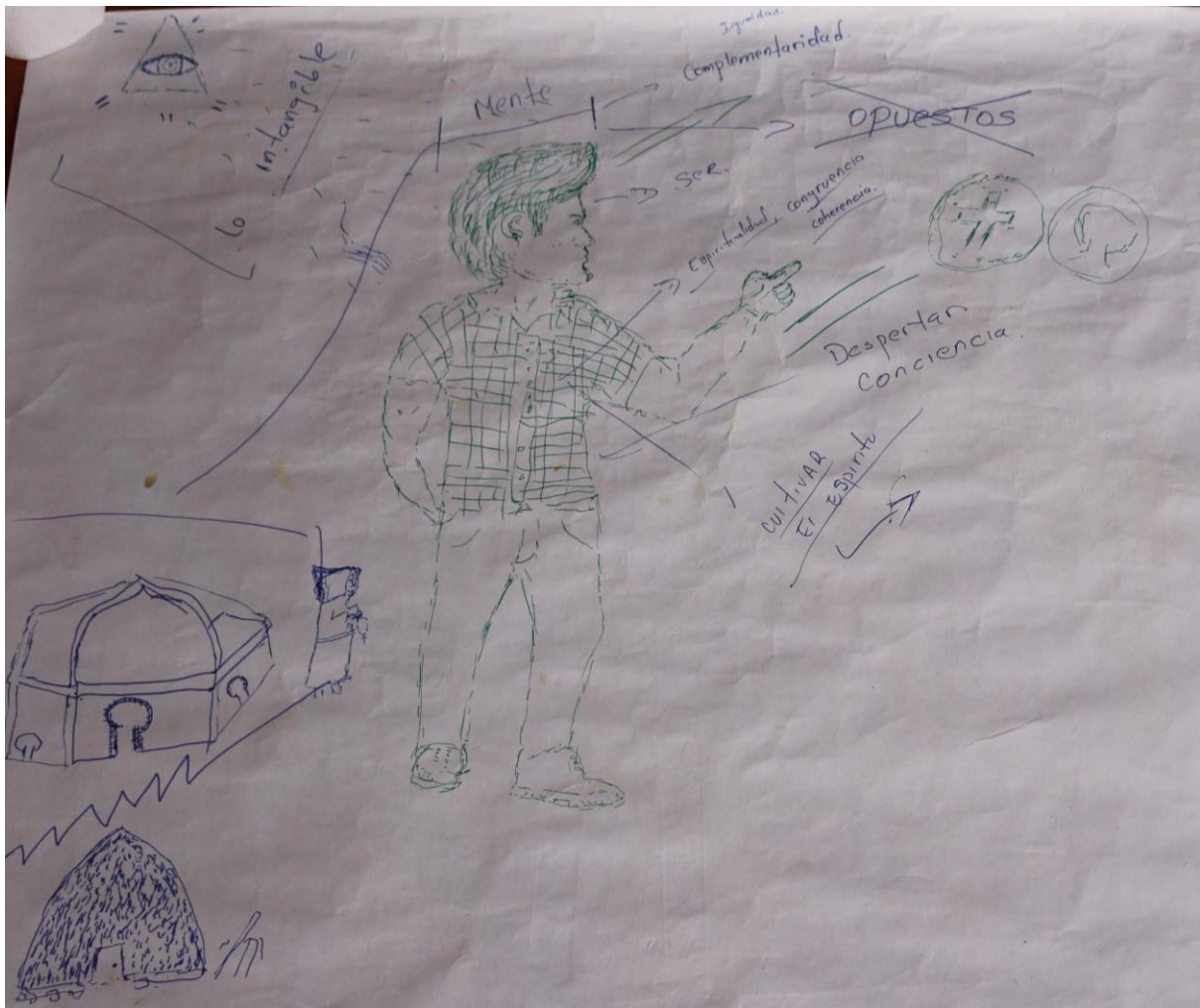
³ Mapa físico del Departamento del Magdalena. 2016. Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Mapas Departamentales Físicos de Uso Escolar. Disponible en: <https://geoportal.igac.gov.co/contenido/mapas-departamentales-fisicos-de-uso-escolar>

⁴ MapaCarreteras.org. Gestión Media.com. Mapa de carreteras y vías en Cesar. Disponible en: <https://www.mapacarreteras.org/e756-cesar.html>

Mapa realizado en Google Earth. Ejemplifica visualmente, las personas con las que trabajé y sus diferencias en términos de ubicación espacial.



Anexo 2: Dibujo de Eduardo producto del ejercicio sobre mapas corporales en la región de Umuriwan.



Eduardo escribió diferentes palabras que parecen hacer alusión a lo que produjo la misión en el contexto iku:

1. Lo intangible
2. Mente (lo ubica en la zona de la cabeza y lo vincula a lo iku y a la palabra “complementariedad”)
3. Igualdad
4. Complementariedad
5. Ser (lo ubica en el entrecejo)
6. Opuestos (tachado por dos rayas)
7. Espiritualidad (lo ubica en el pecho o corazón)
8. Congruencia (lo ubica en el pecho o corazón)
9. Coherencia (lo ubica en el pecho o corazón)

10. Despertar
11. Conciencia
12. Cultivar el espíritu (lo ubica en su pecho o corazón)

Dibuja elementos diferentes como complementos: Un árbol junto a una cruz; una casa iku junto a un símbolo que hace referencia a la religión. Es interesante cómo ubica en la parte izquierda del dibujo aspectos de la cultura iku y de la religión; luego, hacia la derecha se dibuja a él; y como si él hubiera sido una máquina en la que los dos “ingredientes” o influencias culturales y religiosas se hubieran introducido, expresa a su derecha, todo lo que piensa que se produjo a partir de ambas cosas.

Anexo 3. Dibujo que hizo Seynimaku para representar lo negativo de la misión



Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago.

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia.

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena.

Publicaciones periódicas

El Nuevo Tiempo. (Bogotá, Nov. 5 de 1916). Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Duane Villafaña. Editores A Cortés M. Serie XXXII, Año II (316).

Normas y leyes

1. Decreto 68, de 1916.
2. DIARIO OFICIAL NÚMERO 11,931 viernes 30 de Octubre de 1903 LEY 39 DE 1903 (26 DE OCTUBRE) sobre Instrucción Pública. El Congreso de Colombia: https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-102524_archivo_pdf.pdf
3. Ley 89 de 1890: Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>

4. Ley 64 de 1914: Por la cual se dictan medidas para la reducción y civilización de unas tribus indígenas: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1615862>
5. Ley 45 de 1915: Por la cual se decreta una exención, se manda devolver una suma y se reforma la Tarifa de Aduanas: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1599467>
6. Ley 111 de 1931: Por la cual se aclara la Ley 19 de 1927, sobre división de resguardos de indígenas: <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1644175>

Libros y publicaciones

Asociación de los Doce Apóstoles. (1923). *La misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones; ante sus amigos y adversarios*. Bogotá, Colombia.

Bañeres, J. (1964). *Los arhuacos : respuesta de la Comunidad Capuchina (Misión de Valledupar) a un informe contra ella rendido por el Sr. Juan Friede y publicado por la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional*. Bogotá, Colombia, Prag.

Congreso. Senado. (1914). *Informe sobre el proyecto de ley relativo a la reducción y civilización de los indios Motilones, Goajiros y Arhuacos*. Bogotá, Colombia, Imprenta Nacional.

Lanao, Loaiza, J. (Junio 1912). Indios Arhuacos. *Boletín de historia y antigüedades*. N° 85 (8): pp. 39-42.

Fray de Barcagente, Eugenio. (1892, 6, 7, 8 de julio). Goajiros y Arhuacos. *Las Noticias*.

Rizo, V (compilador). (1891). *Misiones de la Goajira y Sierra Nevada*. Santa Marta, Colombia. Imp. de J.B. Cevallos.

Fray de Vinales, José. (1944). El indio de la Sierra Nevada. [S.l]: Contraloría General de la República. p. 76 - 89.

———. (1952). *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Colombia: Ed. Iqueima.

Real de Gandía, Segismundo del. (1912). *La Sierra Nevada y los Orfelinatos de la Guajira*. Colombia. Imprenta Nacional.

———. (1912). *Tribus que poblaron la Costa y modo de civilizarlos*. Colombia. Imprenta Nacional.

Soler y Royo, Atanasio. (1918) *Informe que el suscrito Vicario Apostólico de la Goajira rinde al ilustrísimo y reverendísimo señor doctor Don Bernardo Herrera Restrepo Arzobispo: sobre los trabajos de los RR. PP. Capuchinos misioneros de La Goajira, Sierra Nevada y Motilones durante el año 1918*. Escuela Tipográfica Salesiana.

———. (1915). *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos; exposición del Vicario Apostólico*. Bogotá, Colombia. Imprenta Nacional.

———. (1921). *Informe que el suscrito Vicario Apostólico de la Goajira rinde al ilustrísimo y reverendísimo señor Arzobispo Doctor Don Bernardo Herrera, primado de Colombia y Presidente Honorario de la Junta Arquidiocesana Nacional de la Obra de Misiones católicas en la República*. Bogotá, Colombia. Imprenta Nacional.

Fray de Montclar, Fidel & Fray Vicente, Atanasio. (1918). *Informe que rinden el Vicario Apostólico de la Goajira y el Prefecto Apostólico del Caquetá y Putumayo al Ilmo. y Rev. Señor Arzobispo: sobre los trabajos realizados por los misioneros en los respectivos territorios de su jurisdicción, 1917-1918*. Bogotá, Colombia. Imprenta Nacional.

Fray de Montclar, Fidel. (1919). *Las Misiones católicas en Colombia: labor de los Misioneros en el Caquetá, Putumayo, La Goajira, Magdalena y Arauca; Informes: año 1918-1919*. Bogotá, Colombia. Imprenta Nacional

Torres, Vicencio. (1978) *Los indígenas arhuacos y “la vida de la civilización”*. Bogotá: América Latina.

Fuentes secundarias

Ariza, K. (2019). *Estrategias de lucha contra el despojo: interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972*. (Tesis de pregrado). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.

Bernal G. E. (2011). *Los terrenos antropológicos en Colombia en la década de 1970: resonancias y disonancias en la búsqueda ansiosa por un nuevo estado, una nación igualitaria y una antropología contra-hegemónica*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/8160/1/elizabethbernalgamboa.2011.pdf>

Botero, G. H. (julio-diciembre 2012). La pasión por la tierra: Gregorio Hernández de Alba y Antonio García Nossa en la fundación del Instituto Indigenista de Colombia. *Baukara Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, N° 3: pp. 29-41. Recuperado de:

[http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_06_Garcia%20Botero\(29-41\).pdf](http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_06_Garcia%20Botero(29-41).pdf)

Bosa, Bastien. “¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca.” *Revista colombiana de antropología* 52, N° 2 (2016): 107–38.

———. “Miradas sobre el pasado arhuaco. Historias de familias como herramientas para la investigación histórica”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*, 35–64. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.

———. “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *Revista de Historia Regional y Local* 7, N. ° 15 (2015): 141–79. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/historelo/article/view/46767/5>

Campos, Y. (1976). *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad indígena Arhuaca de la Sierra Nevada: estudio del poblado de Nabusimake*. (Tesis de grado). Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia.

Correa, F., & Acero, S. (mayo 2013). Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas. *Baukara Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. N° 3: pp. 83-98. Recuperado de: http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara3_10_CorreaAcero.pdf

De La Hoz, J. V. (diciembre 2018). En busca de nuevas tierras y vecinos: Proceso de colonización en la Sierra Nevada de Santa Marta, Serranía de Perijá y Zona Bananera del Magdalena. *Cuadernos de historia económica*, N° 49: pp. 2-69. Recuperado en: https://repositorio.banrep.gov.co/bitstream/handle/20.500.12134/9539/CHE_49.pdf?sequence=6&isAllowed=y

Alfaro, D y Toro, J. F (2019). *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Bogotá, Colombia, Editorial Universidad del Rosario.

- Duarte Muñoz, J. (2018) Expulsión de los misioneros capuchinos por la comunidad arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Recuperado de: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/39400>
- Muñoz, C. (2012). Fotografía e historia: una reflexión en torno a los usos del pasado en el caso de la Misión Capuchina en Nabusimake. En C. Rodríguez, P. Rojas & Á, Santamaría. (Ed), *Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Memoria, Derecho y Participación. La experiencia del pueblo arhuaco, Nabusimake, Sierra Nevada de Santa Marta.* (pp. 79 -95). Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.
- Pérez-Valbuena, G. J., Higuera-Mendieta, I. G., Bonilla-Mejía, L. (abril 2017). La Línea Negra y otras áreas de protección de la Sierra Nevada de Santa Marta: ¿ han funcionado? *Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional; N° 253: (pp.1-43)*
- Naranjo, R. (2015). El cerro Inarwa: despojo territorial vs. reclamación autonómica Arhuaca.(Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Rodríguez, A. C., Rojas, P., Santamaria-Chavarro, A. D. P., Acosta, M., Aparicio, M., Basset, Y.... & Flórez, J. (2012). *Escuela intercultural de diplomacia indígena memoria, derecho y participación: La experiencia del pueblo Arhuaco, Nabusimake, Sierra Nevada de Santa Marta.* Bogotá, Colombia. Editorial Universidad del Rosario.
- Rubio, F. C. (2007). La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré*, N° 21: pp. 1-46. Recuperado en <http://www.bdigital.unal.edu.co/15704/1/10391-19556-1-PB.pdf>
- Sánchez, M. (1977). Kagamu: la tierra de los Ica de la Sierra Nevada (Tesis de grado). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Edhasa.
- Tsou, J. (2007). Hacking on the looping effects of psychiatric classifications: What is an interactive and indifferent kind? *International Studies in the Philosophy of Science*, N°21, (3), pp: 329-344.

