

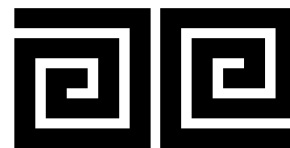
Memorias de oficio

| 2020 |



TEJEDURÍA

SIERRA NEVADA
DE SANTA MARTA



artesanías de colombia

MEMORIAS

de oficio · Tejeduría

Sierra Nevada de Santa Marta

ARTESANÍAS DE COLOMBIA S.A

Ana María Frías Martínez
Gerente General

María Mercedes Sánchez Gil
Jefe de la oficina Asesora de Planeación
e Información

Camilo Ernesto Rodríguez Villamil
Especialista en Gestión del conocimiento

EQUIPO DE TRABAJO

Luis Aldemar Rodríguez Cifuentes
Investigador

Camilo Ernesto Rodríguez Villamil
Coordinador

María Gabriela Corradine Mora
Corrección de estilo

Sandra Milena Gutiérrez González
Diseñadora Gráfica

FOTOGRAFÍAS

Iván Ortíz
Luis Aldemar Rodríguez
Archivo fotográfico Artesanías de Colombia

Nota aclaratoria:

El presente documento pertenece a la colección “memorias de oficio” que ha desarrollado Artesanías de Colombia S.A. desde 2016. Como el resto de los documentos de esta colección busca relatar cómo los oficios artesanales del país han ido cambiando y evolucionando con el paso de los años, así como indagar por los sentidos y significados que tienen los oficios en sus comunidades.

La investigación que sustenta el documento se realizó en el año 2020, en el contexto de la emergencia sanitaria provocada por el Covid-19. Acatando las recomendaciones sanitarias que de ella provienen, y entendiendo que la protección de la población es prioritaria, se restringió el trabajo presencial en las comunidades artesanales por parte del equipo de Artesanías de Colombia. Reconocemos que esto implicó una gran limitante en la forma y profundidad de la información recolectada, y esperamos poder hacer una próxima versión del presente documento que cuente con mayor diversidad y fuerza en las voces de artesanos y artesanas.



Memoria de oficio Pueblo Arhuaco

Entre los pueblos indígenas de Colombia, quizás el más reconocido a nivel mundial es el pueblo Arhuaco, uno de los cuatro pueblos hermanos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Recubiertos por un velo de misticismo que les brinda su gran apego a la tradición, también tienen una amplia disposición a la conversación con los bunachis¹, el ampliar los diálogos para el cuidado de la naturaleza, y la convivencia con buenas prácticas.

La mochila, uno de los elementos esenciales de su vestimenta, esconde a la vista de todos una historia personal y de un pueblo. Cada mochila arhuaca retrata en sus puntadas una tradición milenaria de un pueblo, la lucha contra las colonizaciones, la perseverancia del cuidado a la tierra en sus múltiples dimensiones y las tradiciones transformadas, las apropiaciones a los hermanos menores.

El pueblo Arhuaco está lejos de ser una comunidad “anclada” al pasado, ha comprendido lo cambiante del mundo, de las tecnologías, los cambios sociales y políticos que ha ocurrido a

¹ También llamados hermanos menores, se refiere a todas las personas no indígenas.

lo largo de los siglos. Los procesos de resistencia, de cooperación y de construcción de mejor sociedad se ha armonizado con el hecho de ser los guardianes de la tierra, y que la tierra misma surgió de la Sierra nevada de Santa Marta, y que con sus pueblos hermanos, los Wiwa, Koguis y Kankuamos, deben proteger la tierra, que a su vez es espíritu y sabiduría.

El pueblo Arhuaco: un breve recuento histórico

Santa Marta. La primera conquista

Las comunidades del territorio americano existían mucho antes de los procesos de colonización europeos y desarrollaron grandes civilizaciones en todo el territorio, cada una de ellas con diversos desarrollos tecnológicos, artísticos y políticos, entre otros. En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNDSM) se data el desarrollo de la civilización Tairona desde el año 200 de nuestra era con lo que se ha denominado el periodo nahuage. Estas primeras comunidades que tenían una gran vocación de orfebres, así como de agricultores y

pescadores, se ubicaron en las vertientes norte y occidental de la SNDSM. De este periodo de la civilización destacan las múltiples figuras de cerámica, así como de aleaciones de oro y cobre llamada tumbaga, con diversos personajes de su mitología, como serpientes de dos cabezas, aves y murciélagos.

Para el año 900 inicia lo que se denominó periodo tairona, el cual se caracterizó por el desplazamiento de gran parte de la población a los valles profundos de la serranía, en donde levantaron grandes ciudades de piedra con caminos enlozados y drenajes, con grandes terrazas que sirvieron para el cultivo de maíz, yuca y aguacate (Red Cultural del Banco de la República en Colombia, s.f.). Entre estas construcciones destaca Ciudad Perdida o Tenuya, la cual fue construida entre los siglos VII y VIII y que fue abandonada hacia el año 1600 por sus pobladores, dejándola en el abandono hasta que fue redescubierta en 1973.

Lastimosamente no tenemos un gran registro de cómo eran las sociedades de Taironas, debido a que en términos de conservación arqueológica la zona de la Sierra Nevada de Santa Marta tiene unas condiciones de conservación adversas, haciendo que cosas como tejidos o rastros óseos fácilmente se descompusieran, a lo que se suma que los conquistadores y los posteriores colonizadores se encargaron de destruir gran parte de la cultura material de las comunidades que habitaban estos territorios.

En el caso de la SNSM el proceso de conquista inició en 1501 en cabeza de Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa, quienes recorrieron las costas del atlántico de Colombia hasta el Urabá, aunque no es sino hasta 1514 cuando Pedrarias Dávila llega a las costas de Santa Marta, quien lucha con comunidades que habitaban lo que hoy se conoce como Taganga (Morales, 2016). En 1525 Bastidas logra fundar la ciudad de Santa Marta en lo que se llamaría Bahía de Gaira, después de innumerables batallas con las comunidades indígenas de la zona (Dolmatoff 1953).

El nombre de Tairona se atribuiría posteriormente por el cronista Antonio Herrera (1549 – 1624), quien aunque nunca visitó el territorio, se basó en fuentes documentales para describir a las poblaciones que habitaban el territorio. Se empezó a utilizar para las comunidades que habitaban lo que hoy en día se conoce como la rivera del Río Don Diego, al que posteriormente llamaron Valle Tairona, ampliándose a todas las comunidades que habitaban la región, desde la zona costera hasta lo más alto de Sierra.

Luego de 75 años de guerra contra los conquistadores (1525-1600) la población indígena disminuyó notablemente, las causas de sus decesos se basaron en enfrentamientos por los territorios donde los españoles gracias a sus armas de fuego obtenían la ventaja. Aun así, dicen los cronistas

que la población se vio más fuertemente afectada por las pestes que traían los colonizadores. Los sobrevivientes debieron adaptarse transformando su sociedad y sus cultivos, llegaron así a la Sierra Nevada, el plátano, la caña de azúcar y el café. (Bentancourt, 2018)

Conforme se establecía la ciudad de Santa Marta, el proceso de aculturación iba en aumento. Con una población indígena altamente diezmada por las pestes y por las guerras de control territorial, los indígenas fueron aceptando y asumiendo diversos conocimientos y prácticas tales como el cultivo de plátano, la caña de azúcar y la crianza de ovejos, cuestión que fue crucial para las comunidades que se veían cada vez más arrinconadas y se veían obligadas a ascender a la sierra para resguardarse de los conquistadores.

En este contexto de despoje territorial, el gobernador de Santa Marta García de Lerma, emprendió la búsqueda de piedras y otros materiales para poder consolidar la naciente ciudad, durante la cual encontró gran parte del material mortuorio de las comunidades Tairona desplazadas y es así, como embelesados por la gran cantidad de oro, emprendieron la búsqueda y saqueo de diversos lugares sagrados, iniciando la exploración del Dorado que posteriormente abarcaría a todas las Américas (Morales, 2016)

Vale aclarar que desde el siglo XVI se extiende el uso del término Arhuaco o aruaco para describir a todas las poblaciones indígenas de la serranía. Este tratamiento indistinto entre los diversos pueblos fue popularizado en 1688 por Lucas Fernández en la historia General del Nuevo Reino de Granada. El uso de la palabra Arhuaco se daba para diferenciarlos de los grupos que habitaban en las tierras bajas como los Wayuu (antes denominados guajiros), los Ette (antes denominados chimilas) o los Yukpa (antes denominados como motilonos). Según los cronistas de la época las principales diferencias entre estos grupos humanos era que los Arhuacos eran indios de montaña lo que los hacía mansos, en contraposición a los indios abajeros que eran considerados bravos o propensos a la lucha. Así mismo a los habitantes de las tierras bajas se les relacionaba con las tribus caribes, las cuales eran denominadas así por la asociación existente entre ellos y el canibalismo (Uribe, 1993).

Para finales del siglo XVI la exploración de territorios había avanzado bastante y se habían disputado batallas para la conquista de las comunidades indígenas en diversas regiones del país, especialmente en el norte del territorio. Una de ellas fue emprendida por el Capitán Luis de Tapias, quien después de librar una batalla en el Valle de Upar (hoy Valledupar) con los indígenas Tupe bautizó la zona como San Sebastián de Taironaca. Según Morales (2016) de esta misma época data el nombre de San



Sebastián de Rábago (hoy Nabusimake), por lo cual se infiere que para finales del siglo XVI se establecieron las primeras encomiendas en los territorios sagrados de la comunidad Arhuaca. Estas luchas dieron como resultado el apremio y tortura de muchos de los líderes indígenas que se resistieron a la conquista española, lo que a su vez propició de manera radical el aislamiento de las comunidades sobrevivientes en lo alto de la SNSM. Una de las principales herramientas que utilizó la corona para emprender la lucha en contra de las comunidades de la Sierra era acabar con todo su sustento material, eliminando todos sus cultivos. Poco les importaba que Santa Marta quedase desprovista de alimentos, ya que por su comunicación con Santo Domingo podían pedir provisiones, cuestión que ocurrió algunas veces (Uribe, 1993).

A partir del siglo XVII, los indígenas Arhuacos, Koguis, Wiwas y Kuankamos, descendientes de los derrotados y cuasi exterminados Tayronas, comenzaron a reagruparse protegidos por las montañas, la selva y las cañadas de su territorio y a reorganizar su vida tal y como sus antepasados les habían enseñado. Unos provenían de las costas y habían sido pescadores y recolectores de sal marina, otros agricultores, buenos orfebres, tejedores, constructores de caminos, terrazas agrícolas y ciudadelas de piedra. Entre unos y otros, habían mantenido por siglos importantes

redes de comunicación y comercio, a través de las cuales se intercambiaba oro y tejidos por pescado y sal marina, y se cumplía con los “dictados sagrados de la exogamia” mediante el intercambio de mujeres en matrimonio (Morales, 2016 Pág 73)

Vale la pena resaltar que la geografía de la SNSM es de muy difícil acceso, razón por la cual las expediciones para dar con las comunidades indígenas sobrevivientes no fueron arduamente impulsadas desde la gobernación de Santa Marta, la cual no tenía una destacada importancia en el contexto de la Nueva Granada, optando por enfocar sus esfuerzos en territorios de más fácil acceso; sin embargo con el paso de los años las fronteras naturales que separaban a los valles de la zona montañosa se fueron reduciendo, permitiendo la entrada de colonos a los territorios de las comunidades, así como la incursión de misioneros y comerciantes.

Para el siglo XVII los colonizadores centraron sus esfuerzos en la consolidación de sus provincias, las cuales eran muy distantes entre ellas, destacando todo el sistema que rodeaba a la isla de Mompóx, Valledupar, el área de influencia de Riohacha, y la región costera de Santa Marta, lo cual traería consigo un breve tiempo de paz entre las comunidades y los colonos, ya que la mayor parte del territorio por las comunidades indígenas del norte del país, a saber, la Sierra Nevada de Santa Marta, alta

Guajira, Serranía del Perijá, y la zona conocida como tierra de los chimilas en el costado sur occidental de la sierra, se encontraban fuera de la frontera de colonización (Uribe, 1993).

La relativa paz que existía entre las fronteras indígenas y las fronteras de los colonos no implicó en ningún momento que la colonia no demostrara su hegemonía y dominación. Los procesos de encomienda fueron instaurados desde finales del siglo XV, y existen registros de que en el año de 1627 ya existían por lo menos 2.169 “indios tributarios” (Uribe, 1993). Algunas de las encomiendas más importantes en el territorio Arhuaco eran las de Pueblo Nuevo (hoy en día Pueblo Bello), y la de San Nicolás de Cañaveral, quienes debían tributar a la corona en mochilas, y hamacas de algodón (Uribe, 1993).

A inicios del siglo XVIII desde la ciudad de Mompo se emprende una lucha contra los pueblos Arhuacos y Chimilas del costado sur de la SNSM, en las riberas del río Cesar y el Río Ariguani. Esta lucha de “pacificación” fue emprendida por José Fernando Mier y Guerra, quien tenía por finalidad despejar estas zonas que conectan la isla de Mompo con Valledupar, el cual era un paso estratégico para llegar a Cartagena que se encontraba constantemente asediada por los piratas ingleses.

Esta lucha por el control de la vertiente sur de la Sierra se alargaría por casi todo el siglo XVIII,

y tendría como hitos la fundación a nombre de la Corona Española los pueblos de San Sebastián de Rábago (Nabusimake) en 1750 y San Luis Beltrán de Córdoba en 1752 en el margen occidental del río Córdoba (Morales, 2016). La fundación de San Luis Beltrán de Córdoba tuvo que ser suspendida por las protestas de los indígenas de la antigua encomienda de la Ciénaga, mientras la presencia de San Sebastián de Rábago tendría una gran importancia para el desarrollo de la cultura y de las comunidades Arhuacas.

Nabusimake: las luchas del pueblo Arhuaco

Con la orden del Virrey Pizarro en 1750 de fundar San Sebastián de Rábago en el corazón de la Sierra en inmediaciones del Río San Sebastián, y en cabeza del prefecto de la misión capuchina de Fray Silvestre de Bata y José Fernando Mier y Guerra, quien encabezaba la lucha contra los Arhuacos y Chimilas, se reinició el proceso de colonización del pueblo Arhuaco. La compañía colonizadora contaba el acompañamiento de 28 familias provenientes de Cartagena, Mompo, Tamalameque y Santa Fe, y construyeron 30 viviendas así como un camino que comunicaba la población con Valledupar (Voloria, 2005).

Este poblamiento por parte de los colonos no fue muy fructífero, y para el año de 1756 tan sólo persistían cuatro familias en el territorio, la incursión total de la colonia en el territorio indígena dio pie a la consolidación de diversas parroquias indígenas en la inmediación de la SNSM, propiciando así la progresiva incursión del modelo colonial en la población indígena. Algunas de las poblaciones fundadas con este fin fueron la de San Isidro de Atánquez, Marocaso, El Rosario, San Pedro (Bongá), San Antonio, San Miguel y San Carlos de la Fundación, siendo esta última clave para los procesos de colonización de las poblaciones chimila de vertiente occidental de la SNSM, y la primera para la aniquilación cultural de los indígenas Kankuamos.

Se puede decir que en ese momento las comunidades de la Sierra vivieron un proceso de encerramiento. La base de la Sierra fue completamente tomada por los colonos, sobreponiéndose a la línea negra, que corresponde a la delimitación que tienen las comunidades de la sierra sobre su territorio. El encontrarse completamente rodeadas en sus tierras bajas cambió aún más sus prácticas sociales y económicas que ya se encontraban afectadas desde el proceso de conquista. El acceso a tierras bajas para la obtención de productos, así como a los sitios sagrados se empezó a mediar por las comunidades de colonos.

Durante el siglo XIX con los procesos de independencia del país y la consolidación de la república, la comunidad Arhuaca se vio medianamente resguardada de los procesos de colonización por las constantes luchas entre los ejércitos realistas y republicanos, así como los consecuentes guerras civiles que tuvo la recién nacida república.

Encontrarse al margen de lo acontecido en el siglo XIX no excluyó a las comunidades indígenas de los nuevos procesos. En primer lugar desde 1820 se promulgaron leyes que buscaban eliminar la figura de resguardo indígena que había sido concedido en el marco del virreinato (Mejía, 2004); con la promulgación de la constitución de Cúcuta (1821) de corte liberal, la propiedad privada tomaba fuerza como única vía para el desarrollo económico, imponiendo impuestos y tributos a las comunidades indígenas, aunque pasados pocos años los tributos serían eliminados. Posteriormente con la promulgación de la constitución de 1886 de corte conservador se iría minando la supervivencia como pueblo, ya que se pusieron las bases para iniciar un proceso “civilizatorio” que afectaría el desarrollo y la existencia de los pueblos indígenas en el territorio colombiano.

El proceso “civilizatorio” tenía como fin el exterminio de las expresiones culturales de los pueblos indígenas, así como concluir la labor de las misiones cristianas de adelantar la evangelización de las poblaciones no católicas. Este



proceso incluía el reconocimiento de la población indígena como menores de edad, quienes debían estar bajo la potestad del estado (elites criollas), y debían ser integrados a los modelos de producción de la tierra, principalmente el minifundismo. Es decir, las comunidades debían someterse al trabajo asalariado y a las condiciones de vida del hombre criollo o del campesino para así ganar su valía como ciudadanos (Duarte, 2018)

Los indígenas, por lo tanto, durante el siglo XIX y XX, no contaron con ningún tipo de apoyo de parte del estado, las elites, y la iglesia, sino al contrario fueron duramente tratados y menospreciados a raíz de los imaginarios erróneos que permanecían en la sociedad. Por esta razón se necesitaba intervenir en su cultura. “Para borrar la influencia nefasta, que según la iglesia y las elites, representaban los indígenas para la sociedad colombiana se propusieron y ensayaron varios procedimientos: exterminio, reducción en misiones, y el cruce de razas” (Duarte, 2018, pág. 11)

Durante el cambio de siglo y con la guerra de los mil días de fondo, en la Sierra se iniciaron diversos proyectos de inversión extranjera, especialmente para la siembra de café, propiciando que los colonos se fuesen apoderando de más territorio, sin embargo por el mismo contexto de la guerra de los mil días y el posterior inicio de la guerra mundial, estos proyectos de

inversión en la Sierra fueron dejados de lado (Uribe, 1993)

El siguiente gran movimiento en la historia del pueblo Arhuaco se daría en 1916, con la instalación de la Misión Capuchina en San Sebastián Rábago, cuyo verdadero nombre era Nabusimake. La llegada de esta misión fue en respuesta a una comitiva del pueblo Arhuaco que viajó hasta Bogotá con el fin de reunirse con las autoridades civiles del país para solicitar se instalase una escuela en el territorio, ya que durante varios años habían visto cómo los colonos habían aprovechado su desconocimiento del español así como de principios básicos de aritmética para sacar provecho en el comercio con las comunidades (Morales, 2016). Si bien la solicitud del pueblo Arhuaco era una escuela, por medio de la convención contratada con la Iglesia Católica en Diciembre de 1902, se disponía a la Iglesia como la encargada de llevar a cabo el proceso civilizatorio en las comunidades. En síntesis, la solicitud del pueblo por tener educación sirvió como excusa al Estado y a la Iglesia para iniciar el proceso civilizatorio en la comunidad.

Para 1917 la orden de Capuchinos ya había establecido el orfanato en la comunidad cuya verdadera función era la de internado, ya que según los capuchinos al ser los niños y niñas Arhuacos no creyentes en el dios católico eran carentes de padres.

El proceso de dominación del pueblo Arhuaco con la misión capuchina tuvo múltiples etapas y diversos conflictos, entre los cuales es válido destacar algunos para entender la magnitud de la violencia a la que fue sujeta el pueblo Arhuaco desde el punto de vista físico como cultural. Pero así mismo es necesario destacar los procesos de resistencia que tuvieron.

Una práctica usual entre las misiones capuchinas era el secuestro de los menores de edad, siendo común que los curas fueran casa por casa buscando a los menores para llevarlos al orfanato. Tanto a las familias que se resistían, como a los menores que se escapaban del orfanato, se les aplicaban castigos físicos que eran tan temidos por la comunidad, que muchas veces preferían irse de la zona de influencia de la misión. Por esta época fueron muchos los pobladores de Arhuacos que se mudaron con el fin de huir de las misiones, viviendo cada vez más aislados y en zonas más altas.

Muchos indígenas fueron violentados en dichos trabajos y asesinados cuando trataban de huir a las montañas, existen narraciones muy bien documentadas por los mismos indígenas en sus ejercicios de memoria, donde enumeran la sistematicidad de agravios a los que eran sometidos por parte de los monjes. Aun así, algunos indígenas lograron preservar su cultura huyendo a tierras más altas e inhóspitas donde fundaron un nuevo pueblo, al que

llamaron -Pueblo Serankua-, en ese lugar se forjó parte de su resistencia y se convirtió en un repositorio de sus costumbres y creencias. (Morales, 2016, pág. 53)

La misión capuchina de igual manera empezó a usurpar gran parte de las tierras productivas, convirtiéndolas en propiedad privada para la producción agrícola y para la tenencia de animales, convirtiéndose en el principal mediador para los procesos de comercialización (Zabalata, 2008).

La prohibición de la lengua, así como de las prácticas tradicionales so pena de castigos físicos también se hizo usual dentro del territorio Arhuaco, que junto con la catequización de la población, debilitó los procesos de cohesión de la comunidad, aunado con matrimonios convenidos por los padres de la misión (Morales, 2016).

Gran parte de los Mamos que se oponían a la ocupación por parte de los misioneros eran perseguidos, pero a su vez la misión capuchina logró cooptar a algunos de los dirigentes de la comunidad, para poder así ampliar su margen de influencia (Uribe, 1993).

Por otro lado, los indígenas consientes de la amenaza a sus tradiciones y su cultura, fundaron en 1937 su primera institución de educación propia, poniendo los cimientos de una re-

sistencia cultural desde sus prácticas propias. Esta institución desembocaría en lo que posteriormente se llamó la Liga Indígena de la Sierra Nevada que, con apoyo en la Federación de Trabajadores del Magdalena, lograría hacer las principales y más fuertes denuncias sobre los excesos de la misión de capuchinos en el territorio. Estas denuncias, sumadas a las de múltiples antropólogos que por ese entonces trabajaban en la región, tuvieron una gran victoria cuando lograron hacer presión suficiente para dar cierre del orfanato.

El orfanato no demostró ser el método de evangelización ideal, ya que, entre 1967 y 1968 cuando llegaron los misioneros Javier Rodríguez y Guillermo Rozo, este se acabó definitivamente, puesto que, alejaba mucho al indígena de su ambiente. El orfanato lo remplazaron por escuelas regionales compuestas por un pequeño centro de salud. Estos sacerdotes manejaron la misión más abiertamente y con nuevos criterios, iniciando el proyecto de construcción del hospital de San Sebastián de Rábago, impulsando varios programas educativos, promocionando a varios indígenas para que estudiaran fuera de la Sierra, y devolviendo a los arhuacos varias extensiones de tierra y cabezas de ganado. La eliminación del orfanato fue un cambio positivo, puesto que, los indígenas ya no se alejaban de sus familias pudiendo aprender sobre su cultura en sus casas (Duarte, 2018, pág. 49)

La expulsión final de la misión capuchina del territorio Arhuaco se realizó en 7 de agosto 1982 por consenso de la comunidad en cabeza de los Mamos, esta expulsión fue completamente pacífica y se logró la recuperación de cerca de 10.000 hectáreas que habían sido tomadas por la misión (Duarte, 2018)

Con una comunidad cultural y organizativamente debilitada por la incursión de las misiones, y con los periodos denominados La Violencia y el Frente Nacional, la ampliación de la frontera agrícola volvía a interponer con las selvas protectoras de la serranía. En estos dos periodos se impulsó en todo el país la toma de “lotes baldíos” por parte de la población desplazada de los conflictos internos, especialmente de la zona andina.

Los procesos de los colonos durante la segunda mitad del siglo XX tuvieron diversas caras, por un lado el debilitamiento de la línea negra y los flujos de productos entre las zonas altas y bajas de la tierra, y una creciente dependencia a un modelo de trabajo en las nacientes haciendas y fincas, donde a los indígenas se les pagaba con licor de caña su trabajo de manera injusta, básicamente repitiendo el modelo que a inicios del siglo XX había servido como excusa para que llegara la misión capuchina (Uribe, 1993)

los sembradíos de café estaban por encima. La tierra optima estaba por encima de los 1.500 metros. La población de las veredas se triplicó, eran regiones muy apetecidas por tener excelentes condiciones naturales y estar alejadas de la vigilancia policial (Molano, Contribución a una historia de la colonización de la Sierra , 1988, pág. 13)

La aparición de los cultivos de marihuana desde los años 60, llamada la bonanza marimbera, trajo consigo la llegada de los grupos armados irregulares a la región. La Sierra Nevada de Santa Marta por ser un territorio independiente de la cordillera de los Andes, además de su intermediación con el mar Caribe, el desierto de la Guajira, la serranía del Perijá y la frontera venezolana, se convirtió en un punto de control indispensable para la circulación de mercancías ilegales. Las luchas por el control territorial se dieron de forma paralela a presión que la población arhuaca ejercía para la salida de los capuchinos, complejizando aún más la autonomía por el territorio.

“...el problema no es una mata, ninguna mata, mata. Ninguna mata es el problema, es lo que se hace con eso. Primero que todo la marihuana hay que decir no es una planta nativa de los pueblos indígenas, de acá de por lo menos de América, y menos de la sierra nevada de santa Martha.... entonces en ese momento cuando llegó esa planta, que llegó por medio de semillas de

los colonos antioqueños, caldenses, muchos colonos se instauraron acá. Se sabe que en la década del 60 fue el tema de la violencia que había en el país, mucha gente se desplazó hacia la Sierra y claro vieron los territorios aptos para sembrar, y ahí se empezó digamos la colonización ...se apropiaron de territorios indígenas, desplazando a los indígenas a la parte alta... porque la marihuana tampoco se da en un clima frio, se da en un clima medio hacia abajo tirando más a caliente, entonces digamos esas zonas ocupadas para sembrar marihuana fue por el Magdalena más que todo, por la zona del rio Magdalena por la cuenca del rio fundación, lo que llaman los territorios que están anclados en la Sierra, en el municipio de Ciénaga arriba, lo que llaman San Pedro de la Sierra, Palmor de la Sierra, y las partes bajas, digamos así por el lado del magdalena. Entonces digamos que eso hay que decir que a titulo de los colonos, los colonos y muchas personas que llegaron del interior del país, y también personas de la costa caribe cogieron tierras de los Arhuacos, de los koguis, de los Wiwa para realizar este tipo de cultivos que en primer lugar es un cultivo que no hace parte de los cultivos indígenas, no hace parte de nuestras tradiciones ancestrales, entonces digamos que esta planta llegó y de forma masiva la sembraron y generaron daños, en las cuencas hidrográficas, en todo (Betancourt, 2018, pág. 58)

Para mediados de los años 80 la guerrilla de las FARC hace su incursión en la Sierra, tomando especial atención en algunos puntos del macizo montañoso del costado occidental. El “fin” de la guerrilla era la limpieza de la población, eliminando de la población a los marimberos y asaltantes, sin embargo, en poco tiempo lograron deponer las autoridades civiles y tradicionales que ejercían en la zona. De manera paralela en la vertiente sur oriental de la Sierra empezó a hacer presencia la guerrilla del ELN, que se enfocó en la destrucción de infraestructura de los proyectos mineros, como el de carbón en La Jagua, por tal razón fortaleció su presencia en la Serranía del Perijá (Betancourt, 2018).

La usurpación de la autoridad por parte de las guerrillas hizo que estas fueran las mediadoras en el territorio para la resolución de los conflictos, lo cual a su vez permitió que incurrieran en diversas formas de violencia, restringiendo la movilidad de los colonos e indígenas en el territorio, impidiendo completamente el ejercicio de la cultura de los pueblos. Ante esto la comunidad logró organizarse y hacer la expulsión de dichos grupos de su territorio, participando hasta 400 indígenas simultáneamente para exigir la salida de los los campamentos guerrilleros. En este proceso recuperaron a los jóvenes víctimas de reclutamiento forzado, a secuestrados, y destruyeron los campamentos de las guerrillas. Gracias a esta acción contundente por parte de la comunidad fueron des-

pejando lentamente el territorio de los grupos guerrilleros (Zabalata, 2008)

La bonanza de la marimba no fue duradera y al poco tiempo se desplazó su cultivo por el de la hoja de coca (Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019), . Es necesario aclarar que el cultivo se desarrollaba de forma tradicional y milenaria en la sierra nevada por parte de las comunidades indígenas desde una perspectiva ritual, ya que la coca, “ayu” para los indígenas Arhuacos, es una planta sagrada, de variedad diferente a la planta utilizada para extraer cocaína.

En el macizo de la sierra nunca se logró una extensión de plantaciones como en otras regiones del país, sin embargo, por la posición estratégica de la sierra sí fue sometida por diversidad de grupos armados irregulares de corte paramilitar, tanto grupos independientes de narcotraficantes que deseaban el control de las rutas, así como por Las Autodefensas Unidas de Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019).

La permanente disputa por el territorio entre los grupos armados (regulares e irregulares) en contravía de los intereses y el bienestar del pueblo Arhuaco tuvo como consecuencia el permanente hostigamiento de la comunidad, apareciendo múltiples formas de violencia, des-



de la simbólica hasta la física, a las autoridades tradicionales, y especialmente a las mujeres.

Los paramilitares ejercieron casi las mismas presiones sobre los indígenas, con casi las mismas consecuencias energéticas que las de las guerrillas o los mismos capuchinos. Muchos niños indígenas nacían de violaciones, Mamus que no podían ir de un lugar a otro para hacer los debidos pagamentos, presiones y robo de ganado y cultivos, asesinatos y algunos actos barbares absolutos, como el caso del engaño a una familia a la que obligaron a cocinar y después comer una “carne de monte” que resultó ser el hígado de su familiar asesinado, el señor Julián Crespo. Los trabajos de los Mamus eran insuficientes para el nivel de horror que se vivía más abajo, la incomunicación con los sabios de arriba, paso su factura, al respecto nos contarían; “el Mamo estaba arriba limpiando, pero no podíamos llegar a él, entonces los que sufrimos en impacto más fuerte fuimos los de abajo, la incomunicación, los caminos, las cosas, controlaban todo, el café de su finca para poder cobrarle a usted la vacuna, cuando las fincas indígenas, pueden ser que produzcan algo de café, pero es que son para todos, hay familias de 12 personas y esas 12 personas tiene hijos. Entonces no alcanza, entonces la gente mira, ¡a no! usted le sobran sacos de café; denos entonces. Así pasaban, los campe-

sinos lo mismo, cuánta plata nos sacó y acá lo mismo cuantos plátanos sacó y a cada uno contaditos, ósea eso es un crimen, controlarle a la gente las cosas que es con su sudor, ¡Eso es violencia! Fuera de que el estado cobra impuestos, ahora los otros vinieron, ósea eso es feo” (Betancourt, 2018, págs. 65-66)

Al igual que las guerrillas en su momento, los bloques paramilitares lograron cooptar en sus filas a algunos dirigentes del pueblo Arhuaco, al igual que autoridades civiles y a muchos jóvenes, a quienes reclutaron en sus filas.

La guerra desatada por los grupos armados no tardó en llamar la atención del Estado, que también hizo incursión en el territorio ya reconocido de la población indígena. Teniendo de presente un antecedente que aún hoy en día es motivo de lucha por parte de la población arhuaca, el cerro del alguacil o Inarwa Tuma en lengua Ika, el cual es uno de los puntos más sagrados en la cosmovisión de la comunidad (Morales, 2016).

El cerro del alguacil que fue cedido por el municipio de Valledupar desde 1964 al ministerio de guerra de ese entonces, en el año 2006 se convirtió en la base militar para el Batallón de Artillería N° 2 La Popa,

aun desconociendo la normativa vigente para 1964 y 2006, en que se reconocía la pertenencia del cerro a las comunidades, y en el segundo caso, la necesidad de realizar consultas previas (Molano, En defensa del alguacil, 2013).

“(…) tener en cuenta que los puntos sagrados si cumplen una función importante para la vida, sino todo se va a ir el materializando y se va a ir consumiendo todo. El Cerro alguacil de Inarwa Tuma es un cerro donde toda la vida se hizo pagamento, es un punto sagrado para los alimentos. Allá están instaladas las antenas, esas son otras formas de ver la violencia y la manera de recuperarlas ha sido hasta ahora solamente con los trabajos más espirituales que hemos hecho y si es cierto que se requiere del mismo estado, el respaldo para que nuestros trabajos se hagan de una manera más efectiva y que el estado reconozca también que ese proyecto nos afectaría a todos”. (Betancourt, 2018, pág. 67)

Oficialmente las estructuras paramilitares fueron desmontadas en 2006 con el proceso de paz con las AUC, sin embargo, en la región quedaron muchos grupos paramilitares sin desmovilizar, y con ellos muchas de las estructuras de narcotráfico intactas, las cuales siguen afectando a la población indígena de la Sierra, sobre todo por medio de la cooptación de diversos cargos públicos, extorciones y de asesina-

tos de líderes y lideresas de las comunidades. Hoy en día Los Pachenca, La Oficina del Caribe, el Clan del Golfo, y el ELN siguen haciendo presencia en el territorio como actores armados (Torres, 2020)

Adicionalmente las comunidades indígenas de la Sierra también han estado en una constante tensión con las autoridades civiles del Estado por el irrespeto a las delimitaciones territoriales, que han tenido como máxima expresión las intenciones de construcción del puerto multipropósito Brisa, en Dibulla, así como los intentos de construcción del Embalse de Los Besotes. Estos dos proyectos en particular han tenido como característica el desconocimiento de la normativa vigente para las consultas previas con los pueblos indígenas de la zona de afectación.

En la actualidad el pueblo Arhuaco se encuentra en una disputa con las entidades territoriales y nacionales por el reconocimiento total del resguardo, en armonía con la línea negra.

Cosmovisiones: La espiral ascendente

“Al principio solo estaba la oscuridad y todo existía solo en el pensamiento; existía una dimensión amplia que se manifestaba en la nada. Luego apareció la sombra y en la penumbra se reflejaba la oscuridad. Entonces apareció Jweru en forma tocable, como preámbulo a su transformación hacia la etapa de oro. Esta etapa fue la más importante, ya que se concretó la luz para convertirse en corazón o parte vital del mundo y de los seres. Las cuatro etapas anteriores aún transcurren en oscuridad... Al entrar en la quinta etapa los pares definen al padre Bunkwakukwi para que se produzca la luz, pero dominando por los padres Dwiawiku - Seyawiku, es decir la representación de las fuerzas negativas y positivas originando los Cambios día y noche...” (Confederación Indígena Tayrona)

La cosmovisión de los pueblos de la Sierra Nevada de Santamarta tiene una raíz común, que les permite reconocerse entre sí y emprender trabajos en común para el desarrollo y cuidado de las comunidades y el territorio: la Ley de Origen. Los pueblos Kogui, Wiwa, Kankuamo y Arhuaco son hermanos, pero de distinta len-

gua y distinta tradición. A cada uno le fue dado un encargo según la Ley de Origen, y todo el desarrollo de sus actividades cotidianas, como espirituales, se da en búsqueda de ese diseño.

Para entender la Ley de Origen debemos aclarar que no es una serie de reglas o designios rígidos dados a priori a la comunidad, aunque sí están dados desde el inicio de los tiempos, sino que es más una comunicación que se establece entre el territorio y la comunidad por intermediación de los Mamos, que por usando la adivinación, la meditación y la contemplación establecen una interpretación de la Ley de Origen que les ayuda a vivir en el cotidiano, la Ley de Origen también es la que ordena a la naturaleza y a los demás pueblos del mundo, dándoles una labor específica en su contexto, les provee una razón de ser. A diferencia de otras cosmovisiones, en el universo Arhuaco los bunachis² o personas no indígenas también tienen una función en el universo y fuera de la Sierra.

La Ley de Origen o Ley Sé es un mandato de origen espiritual que permite a los indígenas wintukua de la SNSM, dar cuerpo explicativo a su sistema de pensamiento, también entendido como ley espiritual que marca el orden. Es mandato que consigna los conocimientos suficientes para ordenar el pensamiento, el territorio, las comunida-

² Generalmente también se refiere a las personas no indígenas como los hermanos menores.

des, las familias y las personas. El mundo material está sostenido por el mundo espiritual, principio esencial para entender que el orden universal depende del cumplimiento de la Ley de Origen. El equilibrio y la armonía que buscan diariamente los indígenas wintukua son precisamente conducidos hacia el mantenimiento del orden y “es por eso que restablecer el pensamiento mayor significa restituir también el orden natural inscrito en la Ley de Origen” (Barbosa, 2011 en (Salmon, 2018)

Los Mamos son quienes tienen la habilidad de escuchar la Ley de Origen y de ellos proviene la autoridad espiritual para la comunidad; son quienes organizan la comunidad desde lo espiritual para llevar a cabo la vida cotidiana, se encargan de ser los médicos tradicionales y guardan todo el conocimiento cultural de los pueblos.

Los Mamos tienen una formación especial que inicia desde su propia concepción, ya que el Mamo debe provenir de ciertas castas y sus padres deben completar diversos ritos para que sea engendrado, todo esto en la compañía de un Mamo experimentado (Morales, 2016). Una vez nace el Mamo, su dieta, cuidado, y aprendizaje está mediado por otros Mamos, a fin de que pueda establecer una comunicación profunda con el territorio y así pueda “leer” la Ley de Origen.

El conocimiento de los Mamos no se restringe únicamente a lo esotérico, sino que también tienen una gran fuerza e influencia en lo exotérico, ya que es con su guía que se sabe en qué lugares y en qué tiempos se pueden hacer ciertos cultivos y se constituyen como los principales asesores en el momento de realizar una acción o declaración política por parte de los cabildos (Morales, 2016)

Una de las principales labores que tienen los Mamos es la protección de la línea negra, es decir, del territorio de los pueblos de la sierra. Ellos buscan su protección no sólo desde la no usurpación del territorio, sino también desde el pago, que es la actividad por la cual cuidan el territorio, “alimentando” ciertos puntos o fuentes energéticas desde donde se equilibra ciertas acciones del mundo.

Según la sabiduría tradicional Arhuaca, la Sierra Nevada de Santa Marta o Corazón del Mundo está compuesta por un gran sistema de hitos o lugares terrestres y aéreos interconectados, considerados sagrados en su conjunto, de donde surgió y se recrea continuamente la cultura indígena de manera integral. Dichos hitos conforman algo parecido a un campo magnético, y al igual a como ocurre con el cuerpo humano, cada uno de dichos puntos tiene una función energética específica, como si fueran teclas de una computadora universal o engranajes de cualquier otro artefacto. Así



funcionan los hitos dentro de su espacio sagrado. Interconectados desde el límite del territorio ancestral (Línea Negra), hasta los picos nevados, incluyendo los minerales que yacen en su interior, hasta el centro del planeta, y los diferentes puntos de conexión a nivel nacional o internacional que corresponden a una inmensa variedad de energías, cuya naturaleza, según ellos, está determinada por su posición en el espacio en relación con los puntos cardinales, los movimientos de las constelaciones, las estrellas, y los planetas en cada época del año, etc. Esto es lo que se supone que conoce y maneja el Mam̃ (Morales, 2016, págs. 162 - 163)

La línea negra, desde el punto de vista más trivial, podríamos decir que es la frontera existente entre el territorio de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y el resto de la población, sin embargo esta definición quedaría corta para la significancia que tiene esta noción para el pueblo Arhuaco, ya que la línea negra no es sólo un sistema de coordenadas referenciadas que dividan un territorio u otro, sino que la línea negra es la misma noción de territorio y así mismo de divinidad, porque a diferencia de nosotros, el territorio se configura como el actor principal de la vida en la sierra, y no sobre el cual se ejerce la vida. Es el mismo territorio, y la comunicación con este el que permite la adivinación, el pago, la existencia del pueblo (Wilches, 2010).

El territorio es entonces el lugar donde el indígena de la Sierra nace, se desarrolla, cumple con sus pagos, teje, poporea, se conecta y en términos más mundanos, viven su vida. Pero aparte de esta concepción más tradicional, está la otra donde el ser indígena se relaciona con su territorio desde el concepto de su propio cuerpo, es así, que los ríos son venas por las cuales la vida es posible, esas venas se riegan por la tierra negra de la madre, llamada Seneke, y la misma, hace germinar la semilla, que es parte de ellos mismos también. Todo lo que habita su territorio cumple una vital función. Hasta las rocas son importantes y los sabios mayores les piden a los niños no jugar con ellas, ellas son los espíritus de las abuelas que se quedan en la tierra para alimentar la capa fértil de la tierra, para guardar su humedad. Todo hace parte del frágil ciclo de la vida. Todo está íntimamente relacionado, todo se necesita con todo (Betancourt, 2018)

De la mano de los Mamos se encuentran las Sagas o Mamas, sin embargo su rol dentro de la comunidad es mucho más complejo, ya que se dice que con el paso de los años y la misión capuchina, el rol de las sagas se fue reduciendo, dejando casi excluida su labor en el marco cultural (Betancourt, 2018).

“la influencia occidental en las relaciones entre la mujer y el hombre ha sido muy severa, en el sentido de considerarlas menos

que los hombres. Hoy no existen mujeres Mámës o de altos rangos ceremoniales y ello se debió básicamente a la aculturación que se dio en las centurias pasadas. Al investigar en la Ley de Origen y la Ley tradicional, las relaciones entre mujer y hombre eran mucho más equitativas y es a partir de la influencia religiosa capuchina y evangélica que llega a la desaparición de la mujer Mámë. Pero hoy en día se está recuperando la figura del AKU MÁMË o mujer Mámë, permitiendo que las mujeres vuelvan a los rangos de autoridad”. (Entrevista - Salamanca, 2008) (Wilches, 2010, pág. 66)

El rol de las mujeres dentro de la comunidad ha cambiado mucho con el paso de los años, desde la invasión capuchina, pero más hoy en día con el regreso de las mujeres al espacio público y de discusión política, ya que estas cuestiones que desde el marco occidental pueden ser reivindicaciones, desde la cosmovisión arhuaca son más redescubrimientos, develar cómo eran sus comunidades muchos años antes, en que las mujeres tenían grandes cargos. Esto no se debe entender como si no existiera una diferenciación de labores por género, todo lo contrario, en el marco de lo Arhuaco los roles de género tienen grandes implicaciones, lo que se ha intentado hacer es desmontar las jerarquías entre los roles.

La cuestión de la mujer... estoy convencido que el Ika reparte muy bien los roles, de

lo masculino y lo femenino, sin que haya una superioridad de uno sobre otro... porque básicamente la misma ley dicta lo que debe hacer un hombre y que debe hacer la mujer. Como las mujeres son las únicas que tejen las mochilas. El equivalente del hombre es el poporo. La mujer tampoco saca el fique, el hombre es el único que puede tejer el gorro o Tutusoma, y su vestido, por lo que se pone un telar así, en esta posición (sentado en el piso o en butaca bajita, entre las piernas se pone el telar, con las piernas abiertas) y ha sido una enseñanza y eso es el Kunsamu o sustento teórico o teoría que se trasmite a través del Kanamu que es la palabra. Entonces la diferencia entre géneros está dado por los roles que hay que cumplir y depende también de la etapa o edad en que se esté... (Wilches, 2010)

Sin embargo, es de resaltar el notable aporte de las mujeres indígenas como en el caso de los wíntukua, las cuales desempeñan un papel relevante en la elaboración y construcción del pensamiento ancestral indígena; además de ser las primeras en permitir una relación de interculturalidad, que podríamos llamar “interculturalidad simbólica” por el impacto del valor significativo de la mochila wíntukua –aunque muy a menudo desconocido por las personas externas a aquel pensamiento vivido. Son ellas quienes tejen y elaboran las

mochilas durante los encuentros y círculos de palabras (ver foto 10). De manera cotidiana, tejen los diseños, colores y figuras que observamos en las mochilas. La división fundamental entre las mujeres y los hombres está en que la mujer va tejiendo pensamiento y el hombre fecunda este mismo pensamiento en su poporo. (Salomon, 2018)

Otro de los elementos esenciales de la cultura arhuaca es el Ayu que se consume en el poporo, medio utilizado por los hombres para entrar en comunicación y reflexión con el mundo.

El ayu son hojas de coca que se cultivan en el territorio bajo estrictos trabajos de los Mamos, esta variedad de coca es distinta a la que se utiliza para la elaboración de la cocaína, ya que la concentración del alcaloide es muchísimo menor que la presente en otras sub especies de coca (Rudgley 1999).

La forma tradicional de consumo del ayu es con el Jo´buru (poporo), un calabazo que en su interior tiene harina de conchas de mar pulverizadas. Las hojas se meten en la boca en una gran bocanada y la harina hace contacto con las hojas a través de un palo de madera fina llamado so´kunu. La harina sobrante en el palo es esparcida con un sonido rítmico en la cabeza del calabazo. De ese ejercicio queda una suerte de escritura que se va pegando al Jo´buru haciéndole crecer (Betancourt, 2018)

El consumo del ayu también es una muestra de las formas de relación que tienen los indígenas con su territorio, ya que para su elaboración se requieren elementos de todo el territorio de la Sierra, desde las conchas del mar (que también se encuentran dentro de la línea negra) hasta las plantaciones de media y alta montaña de coca y calabazo.

TUTU

Origen de la mochila

Cuando Muney Maku (espíritu masculino) dueño de las artes del tejido aún no tenía compañera dada por el espíritu creador, las arañas y el gusano de seda desempeñaban este papel dando al hombre los hilos, que además, estas hilaban y ayudaban a tejer los vestidos. Luego cuando el espíritu creador le dio compañera al hombre, Ati Nawowa (espíritu femenino,) su mujer (amia), que sería la primera mujer arhuaca en tejer la mochila con la ayuda de los pájaros como el oropendo, el macua y otros, dieron inicio al tejido de la mochila (Tutu) arhuaca (Iku). Toda esta sabiduría de los hilos y el tejido fueron entregados a Ati Nawowa (primera mujer) por el espíritu creador para que ella lo diera a conocer a toda la generación de los Iku (Arhuaco (Iku)s). Cuando Ati Nawowa, se relacionó con otros espíritus fue dejando parte de estos conocimientos en todas partes del mundo



sobre todo entre los hermanos menores. Ella recorrió el universo en espíritu cumpliendo la misión asignada por el espíritu creador. De esta forma, Ati Nawowa, diseñó la forma y tamaño de la mochila arhuaca (Tutu lku) al igual que el vestido (Muku) del hombre y de la mujer. Cuando el mundo empieza a ser poblado, Los primeros tejidos de la mochila fueron entregados al Mam̄ (sabedor Arhuaco (lku)), quien sería en adelante el guardián y cuidador de todos estos conocimientos, es así que, los primeros tejidos y diseños en las mochilas fueron: la Tutu Chakeai que es la mochila del Marunsama (poder de Mam̄), la Kau Jina que es la mochila toda blanca tejida en algodón que también pertenece al Mam̄, la Chigue Kunu que es la mochila personal del hombre y la Tutu Gawu que es la mochila personal de la mujer. Después se fueron tejiendo las mochilas con los diferentes diseños como el Kunsamunu A'mia (pensamiento de mujer) y Kunsamunu Cheyrua (pensamiento de hombre)". (Morales, 2016)

Según los Mamos antes de que todo existiera materialmente, ya existían en el pensamiento los animales, las plantas y los humanos. Arwawiku, Serankwa, Maku Tantana, Ñankwa, Dugunawi y Seynekun vieron la necesidad de hacer las cosas materiales e hicieron el pensamiento algo físico y lo ordenaron de acuerdo a lo espiritual (Ley de Origen). En este mundo

espiritual crearon una pareja que tuvo 9 hijas, cada una de ellas siendo un color de la tierra. Para materializar la tierra, los creadores hablaron con los padres de las niñas y les aclararon la finalidad de hacerlas tierra para que pudieran germinar en ellas las plantas. Así, de las primeras 8 emergió la tierra roja, la tierra blanca, el morado, el gris, el naranja, el amarillo, el vinotinto y el verde, pero en ninguna de ellas germinaban las semillas.

Ya que NAWOWA la madre creadora del tejido de la mochila, ella les había enseñado desde el mundo invisible a los espíritus que no estaba materializados, a tejer el orden natural mediante las figuras, ellos aprendieron hacer las mochilas la más preciosa con figuras perfectas representando la Ley de Origen, cada figura representaba cada cosa de la creación, ellos buscaban la estrategia de convencer a SERANKWA para el apilamiento de la tierra y fue entonces que con la mochila y con la figura preciosa mandaban a una mujer joven, la más linda del mundo físicamente para que ella se acercara a él y le aceptara la mochila con el fin de ampliar la tierra pero no se la recibió y rechazó la condición. Los espíritus intentaron 8 veces de la misma manera tratando de convencerlo con distintas mujeres hermosas, distintas mochilas y figuras

No encontraban otras alternativas, los espíritus tuvieron que acercarse a la prime-

ra pareja que tuvo 9 hijas y las 8 fueron convertidas en tierra, ya que a esa pareja les quedaba una hija, entonces ellos buscaron convencer a la pareja para que pudiera soltar la única hija que le quedaba, los padres no querían soltarla, mientras tanto los espíritus estratégicamente les conversaban hasta que lo lograran, decían los padres de la muchacha ¿será que serankwa si irá a recibirle la mochila a mi hija, Porque ella es la más fea y de piel oscura, si ya le mandaron mujeres hermosas del mundo y no lo lograron convencer, eso es imposible?, de todas formas, los padres convencidos mandaron a su hija SEYNEKUN a hacer una mochila con figura que representaba a SERANKWA. Después de terminar la mochila con su figura SEYNEKUN se acercó a SERANKWA, él entonces le recibió la mochila a la que menos pensaban que le iba recibirle el tejido, y SEYNEKUN fue convertida en tierra fértil donde si germinaba la semilla, ella ocupaba el número 9, su piel representaba color negro. Entonces, allí todos los espíritus empezaron a materializarse como plantas, alimentos, animales, también nacieron los pueblos originarios y por último los blancos (no indígena), todos llegaron en forma humanos como las plantas, alimentos y animales, allí también nació NAWOWA la creadora de los tejidos para entregarle el tejido a cada pueblo y a cada especie de animales.

La creadora del tejido, entregó a las aves y también a los pueblos originarios para que allí se escribiera la historia de origen y la memoria de un pueblo. En el caso de las aves, el tejido de sus casas de distintas formas para que guardaran la historia de la creación. También en los gusanos de seda y en las arañas, a estos les entregaron sus propios hilos, para tejer su memoria de origen y la forma de alimentarse, atrapando sus presas. En ese tiempo cuando ellos eran también personas, tejieron juntos con NAWOWA escribiendo los principios de la creación el orden natural, de la vida, mediante la mochila y figuras sagradas (Izquierdo, 2019, pág. 37).

Como se puede ver el origen de las mochilas se encuentra completamente inmerso en el surgimiento del mundo para los Arhuacos, lo cual hace que las mochilas sean una cuestión inmanente en la cosmogonía del pueblo, y no sólo un objeto accesorio o utilitario.

Cuando el mundo estaba recién creado los sabios usaban diversas plantas para tener comunicación con el mundo espiritual, sin embargo, estas plantas no tenían el poder suficiente para lograr una buena conexión. Sólo una persona lograba tener la fuerza suficiente para conectar con el mundo espiritual, esta persona tenía dos hermosas hijas. Un sabio, curioso por las niñas, se convirtió en colibrí y las siguió, descubriendo

que tenían un espacio en el cual sacudían su cabello y de allí caían las hojas de Ayu para llevárselas a su padre. En una de sus caminatas, el colibrí se acercó a las muchachas, quienes curiosas por el ave se acercaron a acariciarlo y una de ellas lo besó, en ese momento le cayó del cabello una semilla que el colibrí recogió y guardó en su mochila, llevándola a Makutama, un lugar sagrado, donde sembró la primera planta sagrada. Desde entonces los hombres utilizan la mochila para cargar el Ayu, su planta sagrada, y también aprendieron a intercambiar Ayu siempre que se encuentran con otro hombre, como una forma de conexión con su historia y una manera de intercambio de sabiduría y respeto (Izquierdo, 2019)

Las mochilas arhuacas

“Dicen que la Madre Universal, esencia de todo lo creado, clavó su gran huso de hilar en los picos nevados, de él desprendió la punta del hilo y trazó a su alrededor un círculo; la región comprendida la entregó a sus hijos mayores para que allí habitaran ellos y su descendencia. Los picos nevados, el punto donde la Madre clavó el huso, quedó como corazón del mundo [...] a la circunferencia trazada por la Madre se le ha llamado la línea negra y tiene

numerosos guardianes con apariencia de piedra (Botero, 1987)”.

El tejido ha formado parte fundamental de las comunidades que habitan la sierra nevada de Santa Marta, sin embargo, poco se sabe de los antecedentes que tiene el tejido en la zona debido a que las condiciones de preservación en la zona no son favorables. Una de las piezas que más cuenta sobre la tradición del tejido dentro de las comunidades se encuentra en el Museo del Oro de Bogotá - n° inv. MO H141 -, que corresponde a una figura tallada en hueso que representa a un personaje con una pequeña mochila a su lado. Esta figura fue realizada en el período Nahuanje, hace unos 1100 o 2000 años. (Devia, Schrimpff, Devia, & Niño, 2016)

La presencia de las mochilas como formas de tejidos tradicionales realizadas con diversas fibras naturales desde los inicios de la civilización Tayrona también denotan el profundo enraizamiento que tiene el tejido en la cultura arhuaca y las culturas hermanas de la Serranía. Tan profunda ha sido la relación entre las mochilas y la región, que no son un objeto exclusivo de las comunidades indígenas, sino que su uso ha sido popular en todos los valles de la costa Caribe. Hasta mediados del siglo XX la principal mochila que se usaba en la región era la fabricada con fibra de fique, ya fuera por comunidades indígenas o por comunidades campesinas (Dussán de Reichel-Domatoff, 1960).

Dentro de la comunidad Arhuaca las mochilas tienen diversos usos, están elaboradas en diferentes materiales y tienen distintos significados, además de múltiples diseños, que le dan a cada mochila un nombre y una simbología específica. Las mochilas son elaboradas especialmente en tres materiales: fique, algodón y lana, siendo esta última resultado de los procesos de sincretismo cultural que se desarrollaron en el territorio después de la colonia y con las misiones cristianas.

De acuerdo a su uso tenemos diversas mochilas (Carmenado, 2011)

- Tutugavu: De uso personal de la mujer.
- Pusa: Donde se mete al niño para transportarlo a la espalda y para trabajar y labrar la tierra, siendo sujeta a la cabeza. Está hecha de algodón o hilaza.
- Chegekuano: De uso personal del hombre, con una dimensión grande. En el interior de esta mochila guardan otras mochilas más pequeñas, como la mochila Yo'buru mäsi y la Ziyu.
- Yo'buru mäsi: Se usa para guardar el poporo.
- Ziyu: Se usa para guardar el Ayu.
- Kuku: Sirve para depositar las hojas de coca recolectadas.
- Cargueras: Son grandes mochilas hechas de fique de hilada ancha y abierta, donde suele meterse lo recolectado como yucas, malangas, racimos de plátanos, entre otros.

- Forradoras: Son las mochilas que forran algunos objetos como calabazas o botellas y suelen guindarse o colgarse a una mochila más grande.
- La del mulo: Es una mochila que cuelga al cuello del animal de carga y dentro de ella se le deposita comida, sobre todo en época de verano. No se utiliza en todas las regiones de la Sierra Nevada.

Otra forma de clasificar las mochilas es de acuerdo con las puntadas utilizadas para su tejido. Las principales son (López, 2015):

- Tutu Juru: Esta puntada se relaciona con el nido de la oropéndola.
- Tutu Ama'kunu: El nombre de esta puntada proviene de un insecto y lo representa.
- Tutu Jukurumu: Es el armadillo y la puntada se asemeja a su concha.

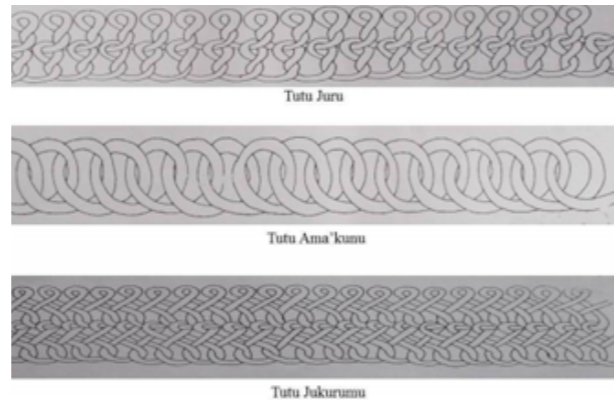


Ilustración 1. Tipos de puntada. Tomada de López 2015



El tejido de la mochila

“Las mujeres arhuacas no tejemos como lo hacen las artesanas, para nosotras es difícil pensarnos el tejer como si fuera un trabajo, porque tejiendo es que mantenemos nuestra cultura viva” Judith Torres (Entrevista, 2020)

El tejido de las mochilas arhuacas se realiza desde muy jóvenes, según las entrevistadas, quienes no pueden recordar el momento exacto en que iniciaron con la labor de la tejeduría, ya que desde que estaban en el vientre, su madre estaba tejiendo y eso se les iba transmitiendo.

Muchas de las mujeres que se encargan de comercializar y hablar de la mochila arhuaca, indican que la elaboración de la mochila no puede ser tomada como un oficio en el marco de lo que los hermanos menores entendemos un oficio, ya que el fin último de las mochilas no es obtener un producto final comercializable, sino que es una forma de conexión permanente de la mujer con su ser, con su territorio y con su tradición. La comercialización de las mochilas pasa a un segundo plano en este sentido.

[...], desde la cultura IkꞮ, la mochila no es un elemento de artesanía, como se conoce en el resto del país o en el mundo. Es un elemento constante de reproducción cultural y ritual teológico que da sentido a la propia vida y es parte del armónico

conjunto del equilibrio entre el ser humano y la naturaleza (Salamanca, 2012, pág. 420)

Según Wilches (2010) en sus entrevistas encontró que si bien, la labor de tejer se puede realizar independientemente del territorio, en el caso de las mochilas arhuacas es indispensable la conexión, la noción del territorio, de la línea negra, y el cumplimiento de la Ley de Origen, que están presentes en el cotidiano de los indígenas Arhuacos.

Las gwati o mujeres como son las tejedoras por excelencia dentro de la comunidad, son las encargadas desde temprana edad de inculcar, como parte de su tradición y cultura, el arte de tejer a las niñas. “Solamente las niñas ya de a partir de 6 años pa’ arriba ya les enseñan a tejer, cómo es la puntada, cómo hay que hacer el añadir o empatar porque el hilo se trabaja cada pedazo, eso le va enseñado poco a poco las madres o las abuelas le enseñan a tejer. ¡ahí van aprendiendo!... Como la mamá está trabajando siempre y cuando uno nace porque nosotros no tenemos juegos, muñequita, que de esto, no! Es la mochila”. Los pueblos indígenas son de enseñanzas de generación en generación y el pueblo Arhuaco no es la excepción, con el fin de que perduren y se genere la continuidad de sus valores como pueblo. Tejer no es solo parte de su cotidiano vivir y expresión

del plano espiritual, es parte de su ser, de su esencia, tejer una mochila representa la vida misma en comunidad (Pachón & Vásquez, 2018, pág. 76)

La pertenencia y relación con las mochilas no es exclusiva de las mujeres, sino que en toda la comunidad existe una fuerte relación con ellas, por ejemplo, es tradicional que las madres entreguen a sus hijos, a la edad de 2 o 3 años una pequeña mochila, para que empiecen a guardar allí todo lo que da vida, lo cual es muy importante, ya que las mochilas dentro de la tradición no pueden ser usadas para cargar algo que haga daño o pueda causar la muerte, un ejemplo de ello es que no se permite que se carguen dentro de ellas armas o el machete. (Izquierdo, 2019)

Cuando las mujeres aprenden a tejer la mochila, es tradición que esta le sea entregada a alguno de los Mamos para que la pueda bendecir y poner en ella semillas de algodón de manera que a la mujer nunca le falten semillas para sembrar. Existen otra serie de ritos en que las mochilas, especialmente las de algodón, se ven involucradas, un ejemplo es que después del parto, el cordón umbilical suele ser guardado en una mochila de algodón que es enterrada en la comunidad para que la persona siempre tenga la conexión con su territorio.

El aprendizaje de las mujeres a tejer es “sen-

cillo”, puesto que desde el nacimiento se encuentran completamente relacionadas con la tejeduría en toda su diversidad de puntadas, sin embargo, generalmente empiezan tejiendo el plato de las mochilas, con la ayuda de una mujer mayor para el “empiece” que suele ser de las partes más complejas. Estas primeras mochilas suelen ser de un solo color, y es sólo con el paso de los años y con el fortalecimiento de la técnica que empiezan a realizar diversos diseños en las mochilas (Ortiz, 2013)

La diversidad en la mochila arhuaca

Uno de los aspectos más complejos para abordar las mochilas arhuacas son sus diseños, pues si bien existe variedad de mochilas de acuerdo al uso o a la puntada realizada, es más sencillo diferenciarlas por su material, a sabiendas que las mochilas de lana son las que más se han popularizado como las “verdaderas mochilas arhuacas” y son las que están sujetas a cadenas de comercialización.

Mochilas de fique

Las mochilas de fique son usualmente realizadas con diversas técnicas y hoy en día la gran mayoría se hacen con técnicas de anudado que les permite expandirse bastante. Estas mochilas usualmente se utilizan para cargar alimen-



tos, recipientes y otras cosas grandes, por su gran resistencia al peso y a la deformación. Estas mochilas de fique son realizadas tanto por hombres como por mujeres, ya que en el marco de la cosmovisión arhuaca pertenecen a un plano más “banal”, aunque en diversos relatos de la primera mitad del siglo XX, se les dio una mayor jerarquía.

La primera cosa que hay que aprender al tejer en fique, es que la fibra es obtenida del maguey. Las abuelas nos enseñan cómo rasparla y extraer el fique, luego a lavarlo, ponerlo al sol hasta que se desenrede y luego hacer hilos con él. Esta fina fibra se puede manejar muy bien. Las abuelas nos enseñan a hacer girar el fique sobre nuestras piernas. Cuando tenemos el material listo, nos enseñan a usar la aguja con cuidado para no pincharnos. Nos enseñan a hacer puntadas grandes y a manejar la aguja. Luego nos muestran un “mochilón”, una bolsa grande y sencilla de fique, que utilizamos para llevar plátanos y yuca. Con la ayuda de las abuelas, las niñas tienen qué hacer grandes “mochilones” para nuestras familias, y si demostramos que podemos hacerlos, podemos seguir y aprender a tejer mochilas, no antes. . (Rodríguez-Burgos, y otros, 2016)

³ Traducción del original: “The first thing to learn when knitting fique is that wool is removed from maguey. Grandmothers teach us to know the plant and scrape it to extract fique, then wash it, place it in the sun until it unravels and then make rows of wool from it. This thin wool can be handled very well. Grandmothers teach us how to spin fique spinning on our legs. When we have the material ready, we are taught to use the needle carefully not to sting ourselves with it. We are taught how to make thick stitches and handle the needle. Then we are shown a “mochilón”- a big and simple bag from fique - used to carry bananas and yuca. With the help of their grandmothers, the girls have to make big “mochilones” for our families, and if we demonstrate that we can make them, then we can go ahead and weave bags, not any sooner”

Las mochilas de fique fueron muy populares en toda la región Caribe y su elaboración de basa en la extracción de la fibra de fique. Tradicionalmente se hacía con dos varillas por las que se hacía pasar las hojas de fique para que así fuese sacando toda la pulpa separada de la fibra. Una vez se finalizaba, esta fibra se lavaba y dejaba secar.

Para elaborar los hilos de cabuya se utiliza la carrumba, herramienta manual que permite hilar a gran velocidad la cabuya, mediante su giro continuo.

Las mochilas de fique solían tinturarse de diversos colores, sin embargo, conforme la mochila de lana fue posicionándose a lo largo del siglo XX y se fueron introduciendo algunos hilos como el orlón que viene con color, esta práctica se fue abandonando. No obstante las mochilas especiales siguen siendo tinturadas de forma tradicional, con plantas de la región y con métodos que pertenecen al aspecto místico de la comunidad.

De tal manera que en la dimensión mítica, el ser que dio origen a los colores para el teñido fue Serankwa en su lucha con Juntana, y la primera mujer en desteñir, fue Ati Noawia, de quien se originan las plantas teñibles. En los tintes se manifiestan los colores de las mujeres-tierra: Bunnekun, Munnekun, Gunnekun y Seynekun. Estos colores, interpretados como la sangre de los árboles, son utilizados para teñir el ma-

guey y el algodón en el caso de los tejidos o de algunas ofrendas. Dentro del carácter ritual encontramos que para teñir se necesita practicar una serie de rituales conducentes al equilibrio natural y así cumplir con la Ley de Origen mediante la guía de un Mamꞥ, dado que es el ser humano el que destiñe las plantas y no estas al hombre.

Tenemos, entonces, que en la base para desarrollar este procedimiento mítico y ritual de teñir, se encuentra la etno ciencia arhuaca, en la cual existe una racionalización compleja de las plantas que se definen como tintóreas y sus partes: hojas, flores, frutos, corteza, cáscara, raíz, etcétera. (Morales, 2016)

La mayor parte de las plantas que se utilizan para la tintura son para el rango de color del rojo al púrpura, además de amarillo, café, negro y verde. Algunas plantas utilizadas para la labor tinte se denominan chunna, chane, sibubu, noura, uchava, siyuta, barrasin, cascarrillo, kassira, uru,dinga, murita, sícúra, kogwini, din`á, yunisai y yegana (Devia, Schrimppff, Devia, & Niño, 2016). Muchas de las plantas utilizadas para teñir los materiales también son utilizadas para los pagamentos.

Mochilas de Algodón

Las mochilas de algodón generalmente están asociadas con las mochilas que portan los Mamos de la comunidad. Estas son realizadas bien sea por sus esposas o por otras mujeres de la comunidad. Se dice que antes estas mochilas eran usuales en la población en general pero con la invasión de los colonos de las tierras bajas de la Sierra, la obtención del algodón se hizo cada vez más difícil pues se da en zonas cálidas (Betancourt, 2018).

En torno a la mochila de algodón existe gran mística, puesto que esta planta tiene una profunda conexión espiritual con la comunidad.

Los ancestros la destinaron como una herramienta para nuestra defensa; cumple esa función, en sí la semilla nos representa a nosotros mismos, esta semilla posee una variedad, algunas son pegadas o unidas y se parecen a un riñón del cuerpo humano, por esto tienen la función de proteger ese órgano, como también el del sistema reproductor y el del sistema urinario, por lo tanto es necesaria la semilla del algodón en la cultura IKU como enseñar todo esto mediante una práctica (Izquierdo, 2019, pág. 41)

El algodón, desde su siembra pasa por una serie de rituales de armonización a cargo del

Mamo, lo cual muestra la importancia del cultivo en el contexto de la comunidad. La siembra del algodón generalmente se acompaña de la siembra de calabazos, usados para elaborar los poporos con los que se consume el Ayu.

Cosecha de algodones: se recoge en la mañana en ayuno para atrapar la sabia de la planta junto a la cosecha, porque ese es el espíritu de la madre tierra, esa energía permite nutrir las prácticas ancestrales mágicamente. En esta cosecha también se abren los procesos de teñidos utilizando variedades de plantas para distintos colores y luego el hilar los algodones de colores, los colores representan el color de la vida, color de arcoíris y los colores de nuestros órganos del cuerpo, espiritualmente cada color representa los planetas, los astros, la vida tienen colores e incluso la oscuridad en la profundidad de ella lleva multicolores, entonces cuando se hila el algodón de colores se hila la vida, los caminos de los ancestros y la sabiduría, es hilar conexión con el universo. Así se comprende la vida y el mundo, donde mucho de los ancestros pronosticaba lo que iba pasar desde la visión astral. Los algodones hilados para iniciar el tejido de la mochila: antes de iniciar el tejido, se debe estudiar el lugar adecuado para el proceso, por lo tanto se construye la KUNKURWA, casa de sabiduría de hombres y de mujeres. Esta tiene dos puertas

direccionadas, una por occidente y la otra por oriente, se entra por la puerta del occidente y la salida es por la de oriente, en el interno de la casa se prende el fuego de un mineral llamado GUN (piedra traída de un sitio sagrado) en representación de los ancestros y en el corazón de KUNKURWA, el dialogo se hace alrededor del fuego, aquí dependiendo del caso y autorizado por el sabio se pueden compartir los espacios femeninos y masculinos. Quiero decir que en estos lugares es donde se inicia el tejido de la mochila, alrededor de las historia de origen donde se tienen en cuenta los principios pedagógicos de la madre tierra (silencio, escucha, sentir, observación y tejido), en el caso de las niñas, la sabia les dice que tienen que pensar mientras tejen en espiral, les cuenta historias y su relación con la tierra, es donde también les enseñan hacer la primera figura que representa a la hoja de AYU (coca) construyendo el lenguaje, voces espirituales. La segunda figura es la de los caminos esto es como construir caminos de las palabras y de sus propósitos. La tercera figura es del KUNSUMUNU de un significado más amplio y de conocimiento profundo, así sucesivamente con todas las figuras aprendiendo y conociendo su función para cada cosa. (Izquierdo, 2019, págs. 41 - 42)



Mochila de lana

La mochila realizada en lana por la comunidad arhuaca es, quizás, la más popular de todas las mochilas del país, llegando a tal punto que muchos la conciben como la única mochila del pueblo arhuaco y exclusiva de este pueblo, lo cual dista de la realidad, siendo definitivamente un malentendido.

La lana, así como los ovejos, fueron introducidos en la Sierra Nevada de Santamarta en el siglo XVI, con la consolidación de las colonias españolas en Santa Marta. Conforme la presión hacia las comunidades indígenas se hacía más fuerte por la usurpación del territorio, los ovejos fueron cada vez más indispensables para sobrevivir en los climas que proporcionaba la altura de la serranía. Con climas como el de páramo, y de nieves perpetuas, la obtención de la lana fue cada vez más importante para la comunidad hasta que llegó a tener un lugar privilegiado en la comunidad.

A inicios del siglo XX se data que era muy común que las familias que vivían en zonas altas tuvieran ovejos para la obtención de la lana, ya sea para realizar sus ruanas en telar o para elaborar mochilas.

A ciencia cierta no se sabe en qué punto las mochilas en lana tomaron la fuerza que hoy en día tiene, según Devia et al (2016) y Aroca

(2007) fue probable que la lana se ampliara en su uso para realizar mochilas desde la entrada de la misión de Capuchinos en 1916, o incluso desde finales del siglo XIX, sin embargo aclaran que no existe soporte documental para sustentar esto. De cualquier manera, e independientemente de la forma en que la crianza de ovejos se haya popularizado entre las comunidades de Arhuacos, el diestro manejo que ya tenían sobre el fique y el algodón les permitió fácilmente asimilar esta fibra y hacer de ella algo propio.

De igual manera también es motivo de controversia el uso de los colores en la mochila de lana, ya que según muchos estos rompen con la tradición, sin embargo esto se sustenta más en patrones estéticos construidos en las últimas décadas, que a un análisis de las tradiciones y costumbres del pueblo Arhuaco. Según las entrevistadas para realizar este documento, el uso de mochilas tinturadas es algo completamente usual dentro de los resguardos indígenas Arhuacos, ya que los colores sumados a los diseños permiten ampliar los significados de las mochilas. Tal como pasa con el algodón y con el fique, existe una tradición de tinturado sobre las fibras que tiene una representación en la cosmogonía del pueblo. Según las mismas entrevistadas la presencia o ausencia de colores es más una cuestión de gustos.

Simbología de las mochilas

La diversidad en los grafismos que se utilizan para representar la simbología del pueblo Arhuaco es muy amplia, y como en el uso de cualquier otro lenguaje, no existe un consenso total sobre el significado de todas las piezas, ya que dependiendo de la comunidad específica o del Mamo al que se le pregunte, este puede explicar diversas cosas del significado de la mochila, algunas veces incluso puede ser contradictorio con el dado por otro Mamo. Esto sin embargo no es algo que preocupe a la comunidad, ya que ellos en diversos procesos de consolidación de la cultura propia han adelantado, y siguen adelantando formas de sistematización de los símbolos que utilizan.

Gwirkunu - cerros y lagunas



Representa a los padres a través de la altura y a las madres como la profundidad.

Urumu, caraco



Representa la creación del mundo, la concepción del tiempo.

Haku - serpiente de cascabel



La culebra cascabel es el animal símbolo por excelencia del tiempo y del espacio [...] Es la culebra un calendario viviente. El diseño o grabado de la piel de la misma serpiente es el esquema del mapa o división del espacio Arhuaco. Y en el zigzag del desplazamiento de la culebra encierran los indígenas la idea de movimiento.

Kanzachu, hoja de árbol



Hoja de árbol representa los árboles y plantas, particularmente, la hoja de coca que se utiliza por los Mamos para el ayu.

Garwa, padre de los caminos



Garwa corresponde a un ser mitológico que realizó el trazado de los caminos y por ende los construyó inhóspitos y difíciles de transitar para que sólo puedan ser dominados por los indígenas.

Sariwuwu, los meses del embarazo



Esta mochila es la que debe tejer la mujer arhuaca durante su embarazo para luego entregarla en el bautizo. De esta manera, por cada mes que transcurre se agrega una franja horizontal como símbolo de la gestación. Cuando está terminada, esta se entrega al Mamo quien la emplea en los rituales para el beneficio del futuro bebé.

Gamako, rana



Algunos animales tienen la responsabilidad de cantarle a las madres, padres y fenómenos como es el caso de la rana, que se plasma en las mochilas. Sin embargo, también está la posibilidad de que esta figura provenga de grabados que se han encontrado en las piedras.

Zikamu, gusano ciempiés



Representa los animales que habitan dentro de las viviendas y para los Arhuacos este animal tiene la posibilidad de que haya sido Mamo antiguamente en otra vida y ahora está cumpliendo otra misión en la Sierra. Sin embargo, este también guarda relación con la muerte.

Kambiru – garabato/ cola de alacrán



Herramienta antigua y autóctona que es utilizada para diversas actividades como limpiar potreros y cultivos, como gancho o “guinda” en el interior o exterior de las viviendas en las que se cuelgan las mochilas de carga o de uso personal.



Kaballu inguna
Camino de caballo

Makuru, gallinazo



Se encuentra relacionado con la muerte, con el espíritu encargado de liberar a una persona.

Kutía /Semilla sagrada /Costilla



Es firmeza, cimiento, fundamento, no sólo de animales y objetos, sino también de la misma cultura (...) es figura combatiente al servicio de lo máspreciado, la identidad cultural, la “Ley Tradicional”

KUNSUMUNU CHEYRWA / Pensamiento de hombre



Es firmeza, cimiento, fundamento, no sólo de animales y objetos, sino también de la misma cultura (...) es figura combatiente al servicio de lo máspreciado, la identidad cultural, la “Ley Tradicional”



Gamako
Símbolo de fertilidad

Elaboración de las mochilas

Hoy en día hay pocas familias que se encargan de toda la cadena de valor de la elaboración de las mochilas. Generalmente compran la lana ya hilada, bien sea a los habitantes de las zonas de alta montaña, quienes son los que suelen tener mejor calidad en la lana, o en Valledupar con intermediarios. Esto, sin embargo no elimina el trabajo de hilado la mayor parte de las veces, ya que para que la mochila quede realizada en el marco de la tradición, debe tener un proceso de hilado doble para complementar el flujo de las energías.

En primer lugar se hace un entorche de cada hilo de manera individual en el sentido contrario de las agujas del reloj, posteriormente los dos hilos se entorchan en el sentido contrario para que así no se desprendan. Este doble sentido del entorchado es esencial para que la mochila quede bien echa no sólo desde un aspecto técnico, sino también espiritual, ya debe tener ambos flujos energéticos para que así esté equilibrada.

El inicio de la mochila llamado “plato”, consiste en realizar un pequeño círculo inicial de base, sobre el cual se van tejiendo lazadas simples haciendo crecer el tejido avanzando en forma de espiral con ayuda de una aguja capotera. Las vueltas se van tejiendo con crecidos, es

decir, con puntos adicionales de aumento hechos con dos puntadas sobre un mismo punto, los cuales, colocados de forma regular, hacen que la superficie vaya quedando plana y crezca proporcionalmente. El inicio debe ir completamente cerrado. Su elaboración puede tomar hasta 1 día.

Cuando el diámetro del plato ha alcanzado el tamaño requerido, se inicia el tejido del cuerpo de la mochila manteniendo el número de puntos hasta allí tejidos. En el cuerpo de la mochila se pueden encontrar diferentes tipos de dibujos tradicionales que se van desarrollando según cantidad de puntos y color.

Una vez finalizado el alto de las paredes de la mochila (que corresponde a la profundidad), se procede a tejer el borde o boca con lazadas tipo punto cruzado, en el cual el hilo atraviesa sobre el borde de la boca formando cadenetas entrelazadas. Este hilo va corchado con cuatro cabos. Esta labor puede tomar un promedio de 12 días.

Tejido de la gaza o cargadera: La gaza o colgadera es una faja larga que se elabora con un tipo especial de trenzado. Para su tejido se montan desde un extremo (generalmente el dedo gordo del pie) hasta otro extremo (un dedo de una mano) una serie de hilos, que pasan por ambos extremos de forma circular y continua, hasta lograr el ancho requerido.

Posteriormente, estos hilos se reparten en dos secciones (uno en cada mano de la tejedora) y teniendo como eje de sujeción el dedo gordo del pie, se comienzan a entrelazar estos planos y cada hilo de forma rítmica, manteniendo cruces entre ellos para que se produzca el tejido. Esta actividad se realiza con ayuda de aguja capotera y su elaboración puede tomar aproximadamente 1 día

La gaza se une a la mochila con una aguja capotera, cosiéndola sobre el borde en sus dos costados. La unión se realiza cosiendo a manera de ochos, iniciando desde el centro de la gaza hacia un borde, volviendo entre los ochos formados hacia el centro y cosiendo luego hacia el otro borde. Es importante que el pegue resulte tupido y que sea igual en ambos costados. Esta labor toma alrededor de medio día.

Trabajos citados

Betancourt, J. (2018). Aportes de Memoria de la Comunidad Indígena Arhuaca De La Sierra Nevada de Santa Marta A La Construcción De Memoria Histórica En Colombia (Tesis de Maestría). Bogotá: Maestría de Paz y Resolución de Conflictos, Pontificia Universidad Javeriana.

Botero, S. (1987). Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. En Antropología, introducción a la Colombia amerindia (págs. 39-50). Bogotá: ICAN.

Carmenado, C. (18 de julio de 2011). ANTROPOLOGIA: ARTE Y COSMOGONIA DE LA MOCHILA IKA Comunidad Indígena Arhuaca, Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). Obtenido de <http://zesarino2676.blogspot.com/2011/07/antropologia-arte-y-cosmogonia-de-la.html>

Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia. (2019). Tiempos de Vida y Muerte. Memorias y Luchas de Pueblos Indígenas en Colombia. Bogotá: CNMH-ONIC.

Confederación Indígena Tayrona. (s.f.). Documento de trabajo “Plan de vida Iku.

Devia, B., Schrimpff, M. C., Devia, C., & Niño, C. (2016). Aproximación al conocimiento de los colorantes en la comunidad indígena Ika de la

Sierra Nevada de Santa Marta (Departamento del Cesar, Colombia). Nuevo Mundo, Nuevos Mundos. Obtenido de [HTTP://journals.openedition.org/nuevomundo/69205](http://journals.openedition.org/nuevomundo/69205)

Duarte, J. (2018). Expulsión de los Misioneros Capuchinos por la Comunidad Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta 1982 (Tesis pregrado). Bogotá: Departamento de historia, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.

Dussán de Reichel-Domatoff, A. (1960). La mochila de fique: aspectos tecnológicos, socio-económicos y etnográficos. *Revista folklore*, 139-148.

Izquierdo, I. (2019). Tutú: la mujer que teje la vida y la memoria iku para recordar y vivir la cultura desde el tejido de la mochila (tesis de Grado). Medellín: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.

López, M. (2015). El arte de tejer mochilas Arhuacas. Una experiencia con las mujeres indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (tesis de grado). Medellín: Escuela de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD.

Mejía, D. (2004). Leyes Republicanas de Indios: Aportación de la independencia a la legislación civil en pro de los indígenas. Antecedentes y período de 1821 a 1843. *Diakion* Vol 18 Num 13, 39 - 54.

Molano, A. (1988). Contribución a una historia de la colonización de la Sierra. Bogotá: Fundación Pro Sierra.

Molano, A. (5 de Octubre de 2013). En defensa del alguacil. *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/nacional/en-defensa-del-alguacil/>

Morales, G. (. (2016). El Libro de los Mamos: Apuntes sobre la historia, la geografía y la sabiduría de una cultura de paz y armonía en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Pueblo Bello.

Ortiz, M. (2013). Hilos Narrativos. Apropiación de la Mochila Wayuu y Arhuaca en el Contexto Colombiano y el Diseño de Modas (Tesis Pregrado). Bogotá: Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana.

Pachón, J., & Vásquez, S. (2018). Relación económica y cultural de la mochila desde la perspectiva del pueblo arhuaco. Beneficios económicos de la elaboración y comercialización de la mochila Arhuaca (tesis de grado). Bucaramanga: Facultad de Economía, Universidad Santo Tomás.

Red Cultural del Banco de la República en Colombia. (s.f.). Tairona. Recuperado el 10 de agosto de 2020, de Enciclopedia Banco de la República en Colombia: https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Tairona#Per.C3.ADodo_Nahuange

banrepcultural.org/index.php/Tairona#Per.C3.ADodo_Nahuange

Rodríguez-Burgos, P., Rodríguez-Castro, J., Bojacá-Rodríguez, S., Izquierdo-Martínez, D., Amórtegui-Lozano, A., & Prieto-Castellanos, M. (2016). Knitting Mochilas: A sociocultural, developmental practice in arhuaco indigenous communities. *Europe's journal of psychology* Vol 12(2), 242-259.

Salamanca, R. (2012). Creatividad y abstracción de lo sagrado. En C. E. Duque, *Lenguaje creativo de etnias indígenas de Colombia* (págs. 414-423). Medellín: Sudamericana.

Salmon, T. (2018). Memoria y vida cotidiana: aproximación a la comprensión del pensamiento ancestral Wintukua en las relaciones interétnicas e interculturales de la Sierra Nevada de Santa Marta (Tesis de Maestría). Universidad Francois-Rabelais- Universidad Nacional de Colombia.

Torres, F. (08 de Marzo de 2020). Así está el panorama de los paramilitares en la Sierra Nevada de Santa Marta. *El Universal*. Obtenido de <https://www.eluniversal.com.co/colombia/asi-esta-el-panorama-de-los-paramilitares-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta-IF2520947>

Uribe, C. (1993). Sierra Nevada de Santa Marta y Tierras Adyacentes. En C. Uribe, O. Jaramillo, V. Socorro, & H. Correa, *Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena* (págs. 7-216). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Voloria, J. (Julio de 2005). Sierra Nevada De Santa Marta: Economía de sus recursos naturales. Obtenido de Banco de La República: https://www.banrep.gov.co/docum/Lectura_finanzas/pdf/DTSER-61-VE.pdf

Wilches, L. E. (2010). El Reencuentro con "lo otro": alteridad y sistema de pensamiento de la cultura Ika o Arhuaco en el Caribe colombiano. (Tesis Maestría). Bogotá: MAestría Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Zabalata, L. (2008). La memoria como forma cultural de resistencia. Valledupar: MAPP OEA.