

Contribuciones al análisis de la gobernanza desde el territorio iku y las prácticas femeninas de cuidado de la sangre menstrual*

Ana Milena Horta Prieto

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil – Instituto Alexander von Humboldt, Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.06>

Cómo citar este artículo: Horta Prieto, Ana Milena. 2022. “Contribuciones al análisis de la gobernanza desde el territorio iku y las prácticas femeninas de cuidado de la sangre menstrual”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 49: 135-159. <https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.06>

Recibido: 31 de enero de 2022; aceptado: 31 de julio de 2022; modificado: 3 de septiembre de 2022.

Resumen: el objetivo de este artículo es argumentar que las prácticas de cuidado de la sangre menstrual de las mujeres del pueblo indígena iku de Colombia establecen una relación particular con su territorio, que hace que puedan ser consideradas como parte de los ensamblajes que componen la gobernanza territorial. Esto tiene sentido desde una perspectiva ontológica que permite reconocer otros territorios y múltiples prácticas y saberes que introducen el cuidado como parte de la gestión de lo común y que tienen lugar en espacios íntimos, informales y no deliberativos. La investigación fue realizada en las comunidades iku de Nabusímake, entre 2016 y 2019, y Katansama en 2021, mediante observación etnográfica y entrevistas semiestructuradas. Concluyo el texto señalando que los estudios de gobernanza pueden enriquecerse desde las prácticas femeninas del cuidado de la sangre y el territorio, como prácticas complementarias a los conocimientos de los *mamos* y autoridades. Estas prácticas femeninas cuestionan la separación entre lo público y lo privado para el bien común, y resaltan la centralidad del cuidado en las relaciones entre seres humanos y extrahumanos para la continuidad de la vida. El análisis

* Este artículo fue realizado en el marco de una estancia posdoctoral desarrollada en el Instituto Alexander von Humboldt, en la línea de investigación Gobernanza y Equidad del Programa de Ciencias Sociales y Saberes de la Biodiversidad, contrato directo N.º 21-21-MADS-151PS desarrollado entre junio de 2021 y mayo de 2022. Agradezco los enriquecedores comentarios y aportes de mis compañeras y compañeros de línea a una versión previa de este texto. Agradezco también el apoyo y generosidad de Margarita Villaña para la realización de la investigación en Katansama y sus aportes y correcciones al presente texto.

presentado aporta a los estudios de la participación de las mujeres indígenas en la gobernanza territorial.

Palabras clave: gobernanza, mujeres indígenas, ontología, sangre menstrual, territorio.

Contributions to the Analysis of Governance from the Iku Territory and Feminine Practices of Menstrual Blood Care

Abstract: The purpose of this article is to argue that the menstrual blood care practices of Colombia's Iku indigenous women establish a particular relationship with their territory, which means that they can be considered as part of the assemblages that make up territorial governance. This makes sense from an ontological perspective that acknowledges other territories and multiple practices and knowledge that introduce care as part of the management of the commons and that take place in intimate, informal, and non-deliberative spaces. The research was conducted in the iku communities of Nabusímake, between 2016 and 2019, and Katinsama in 2021, through ethnographic observation and semi-structured interviews. I conclude the text by pointing out that governance studies can be enhanced by the feminine practices of caring for blood and territory, as complementary practices to the knowledge of the *mamos* and authorities. These feminine practices question the separation between the public and the private for the common good, and highlight the centrality of care in the relationships between humans and extrahumans for the continuity of life. The analysis presented here contributes to studies of indigenous women's participation in territorial governance.

Keywords: Indigenous women, governance, menstrual blood, ontology, territory.

Contribuições para a análise da governança a partir do território iku e práticas femininas de cuidado do sangue menstrual

Resumo: o objetivo deste artigo é argumentar que as práticas de cuidado do sangue menstrual das mulheres do povo indígena iku da Colômbia estabelecem uma relação particular com seu território, que faz com que possam ser consideradas como parte das estruturas que compõem a governança territorial. Isso tem sentido sob uma perspectiva ontológica que permite reconhecer outros territórios e múltiplas práticas e saberes que introduzem o cuidado como parte da gestão do comum e que têm lugar em espaços íntimos, informais e não deliberativos. Esta pesquisa foi realizada nas comunidades iku Nabusímake, entre 2016 e 2019, e Katinsama em 2021, mediante observação etnográfica e entrevistas semiestruturadas. Concluo o texto assinalando que os estudos de governança podem ser enriquecidos a partir das práticas femininas do cuidado do sangue e do território como práticas complementares

dos conhecimentos dos *mamos* (líderes espirituais) e das autoridades. Essas práticas femininas questionam a separação entre o público e o privado para o bem comum, e ressaltam a centralidade do cuidado nas relações entre seres humanos e extrahumanos para a continuação da vida. A análise apresentada contribui para os estudos da participação das mulheres indígenas na governança territorial.

Palavras-chave: governança, mulheres indígenas, ontologia, sangue menstrual, território.

En el 2011 empecé a trabajar en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), en los procesos de coordinación de la función pública para la conservación y ordenamiento de las áreas protegidas traslapadas con resguardos indígenas, como funcionaria del Área de Participación Social de Parques Nacionales Naturales. En esos espacios de interlocución política me relacionaba con líderes indígenas y *mamus*¹, principalmente hombres. Las autoridades indígenas hablaban de la complementariedad de hombres y mujeres en el cuidado y preservación del territorio, pero no veía a las mujeres sentadas en las mesas de diálogo y me preguntaba dónde quedaba esa complementariedad y cuál era el rol de las mujeres indígenas en el cuidado de la Sierra. En esos espacios percibía también que, pese a la legislación ambiental vigente, la Política de Participación Social de Parques y los esfuerzos de traducción de los líderes indígenas, estos mismos sentían que efectivamente no se lograba entender ni articular su territorio a los planes de ordenamiento y acción (Horta 2020a).

Durante los últimos diez años, me he dedicado a profundizar, desde la academia, en los territorios indígenas de la SNSM y he logrado entender que la complementariedad y el rol de las mujeres es algo que no puede desvincularse de la comprensión del territorio como un tejido de relaciones (OGT 2012), como cuerpo de la Madre Primigenia, y también como espacio geográfico que se ha luchado históricamente. Considerar que el objeto de la gobernanza, el territorio en este caso, no es una cuestión dada que se puede definir unívocamente desde una concepción de realidad que separa la naturaleza de la cultura, ni un espacio físico donde se proyectan nociones culturales, sino que esta noción de territorio naturalista (Descola 2012) coexiste con otras maneras de concebir la realidad y la existencia, añade una dimensión ontológica y pluralista al análisis de la gobernanza. En ese sentido, y apoyándome en Briassoulis (2019), llamo dimensión ontológica de la gobernanza al reconocimiento de que el objeto que es gobernado no está definido *a priori*, y que en este pueden confluir definiciones distintas relativas a formas diferentes de configurar

1 *Mamos, mamas o mamu* son autoridades tradicionales de los pueblos de la SNSM.

la existencia: mundos diversos. Estos mundos o configuraciones distintas no necesariamente responden al modelo naturalista moderno hegemónico, que encuentra en la división entre naturaleza y cultura su base ontológica (Descola 2012; Latour 2012). Desde este reconocimiento de la diferencia ontológica es posible cuestionar el carácter universal de nociones como territorio y naturaleza, así como el tipo de relaciones que de estas nociones pueden derivarse. Así, abordar la dimensión ontológica de la gobernanza es abrir una puerta para considerar otras prácticas y conocimientos que pueden estar asociados al objeto de la gobernanza, el territorio en este caso.

Quiero resaltar que no se trata de imponer un mundo sobre otro, sino de reconocer la multiplicidad de mundos que convergen y disputan sentidos. En esa línea, Torres y Verschoor (2020) señalan que incluir nociones de mundos diferentes, que confluyen en conflictos ambientales situados, aporta a una justicia ontológica y al análisis de una “gobernanza pluriversal”. Abordar otras configuraciones de existencia de los territorios permite abrirse a considerar otras prácticas, saberes y actores que desde un entendimiento unívoco suelen ser excluidos. Quiero agregar que esta dimensión ontológica permite, además, ver la diversidad dentro de esos otros mundos indígenas, para reconocer otras prácticas y saberes complementarios que suelen ser excluidos de las narrativas dominantes de esos mundos. En el caso de la SNSM, como ya lo señaló el antropólogo Uribe (1988), los estudios y análisis han estado centrados en la importantísima figura del mamo, situación que no ha cambiado notablemente y por la que poco se ha abordado el rol de las mujeres indígenas.

En este trabajo, argumento que las prácticas del cuidado de la sangre menstrual de las mujeres arhuacas, que establecen vínculos entre seres humanos y extrahumanos, aportan a la construcción y al cuidado del tejido que es el territorio, por lo cual pueden ser consideradas como parte de los ensamblajes (Briassoulis 2019) que componen la gobernanza territorial arhuaca. Parafraseando a Briassoulis, la gobernanza puede ser entendida como los procesos en los que componentes heterogéneos buscan orientar cuestiones sobre un objeto común en el que recae la acción colectiva. Estos componentes heterogéneos —humanos, no humanos y extrahumanos— se articulan en ensamblajes, articulaciones dinámicas, contingentes y posiblemente provisionales, que operan a partir de múltiples prácticas (Briassoulis 2019). A partir del concepto de *ensamblaje*², que Briassoulis toma de Deleuze y Guattari (1987, 1984), la autora resalta que la gobernanza no es un proceso unitario, sino que tiene un carácter múltiple y abierto que puede recomponerse continuamente dada su ontología del devenir.

La multiplicidad de la gobernanza puede ser interpretada, como lo hacen Torres y Verschoor (2020), como diferentes mundos que confluyen en conflictos y presentan diversas formas de gobernanza que compiten entre sí por liderar la acción colectiva. Pero también puede tratarse de una multiplicidad dentro de esos otros mundos que no necesariamente está en competencia, sino en relación de complementariedad y dependencia mutua. Las prácticas de cuidado de la sangre menstrual de las mujeres arhuacas,

2 Este término proviene del francés *agencement*, que también ha sido traducido como “agenciamiento”.

centrales para el cuidado del territorio y la continuidad de la vida, son prácticas que, junto con autoridades, manos y líderes, entre otros, componen la multiplicidad de la gobernanza del territorio al ser complementarias entre sí.

En ese sentido, mi intención es argumentar que el cuidado de la sangre menstrual de las mujeres arhuacas aporta al cuidado del territorio y de la vida, y que esta práctica puede enriquecer los estudios de gobernanza al ampliar dicha noción. El análisis en el que se basa este artículo inició con mi investigación doctoral realizada entre 2016 y 2019 con el apoyo de la CIT³, en Nabusímake, departamento del Cesar, y continuó durante el 2021 en la comunidad de Katúnsama, en el Magdalena, gracias a la estancia posdoctoral que realicé en el Instituto Alexander von Humboldt y al apoyo de Margarita Villafaña, representante de la mujer, niñez e infancia del Cabildo Arhuaco Magdalena – Guajira Sierra Nevada, y de mamo Camilo Izquierdo, líder de Katúnsama.

Si bien en ambas comunidades realicé observación etnográfica y apliqué entrevistas semiestructuradas, hubo diferencias metodológicas. En Nabusímake la investigación partió del interés por abordar el cerro Inarwa, dueño del maíz y de los conocimientos de las fases del ciclo vital, desde donde empecé a identificar la importancia de las prácticas femeninas. Fui presentada por las autoridades en asamblea y las personas sabían que tenía permiso para hablar de los temas relacionados con Inarwa. El tiempo en campo me permitió construir relaciones de confianza y amistad y facilitó la exploración de temas íntimos con mujeres cercanas y amigas. Lo que he publicado ha sido con su conocimiento y autorización. En Katúnsama, el objetivo de trabajo era profundizar en el rol de las mujeres en el cuidado del territorio, abordando la importancia de la sangre femenina. Participé en una reunión comunitaria en la que Margarita Villafaña y mamo Camilo Izquierdo me presentaron, así como al objetivo de mi trabajo, y tuve la oportunidad de conversar con las asistentes a la reunión. Retomé esas conversaciones en visitas posteriores a la comunidad, siempre con la compañía y apoyo de Margarita. Inicio mi argumento refiriéndome al mundo arhuaco y a su noción de territorio como tejido de relaciones. Continué presentando los “trabajos tradicionales” como intercambios centrales entre seres diversos para la construcción y cuidado del territorio, en cuyo marco la sangre tiene un importante papel. Posteriormente, examino el ritual de la menarquia, o “baño” llamado *munseymake*, señalando los vínculos que la sangre puede establecer en relaciones de afectación mutua e interdependencia, es decir, tejiendo territorio. En seguida, refiero brevemente otros aspectos de la participación de las mujeres arhuacas en la defensa del territorio, centrándome en cómo vuelve a emerger el tema del cuidado de la sangre. Finalmente, resalto algunos aspectos del caso en mención, que pueden aportar a los estudios sobre la gobernanza.

3 Confederación Indígena Tayrona, organización del pueblo arhuaco del departamento del Cesar.

Los pueblos iku

Conocidos por los términos iku, ika o arhuaco⁴, y autoreconocidos como pueblo wintukwa, como me señaló Margarita Villafañá, se ubican en la SNSM, un sistema montañoso costero con un alto índice de biodiversidad, fuente de agua de la región caribe y territorio ancestral de los pueblos iku, kogui, wiwa, kankuamo, yukpa y ette ennaka, en la que confluyen proyectos económicos relacionados con minería, turismo, vías e infraestructura portuaria como Puerto Brisa y áreas de conservación ambiental como el Parque Nacional Natural Tayrona y el Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta.

La comunidad de Nabusímake es considerada la capital del pueblo arhuaco y está ubicada en el departamento del Cesar, dentro del Resguardo Indígena Kogui Malayo Arhuaco. En Nabusímake está presente la huella de la misión capuchina que, con la excusa de satisfacer la solicitud arhuaca de educación, se instaló en el territorio por más de sesenta años, dando lugar a una de las épocas más violentas de la historia arhuaca (Bosa 2015). Por su parte, la comunidad de Katñnsama o Katansama (figura 1), está ubicada en el departamento del Magdalena, en una zona llamada La Lengüeta, la cual tiene una dinámica compleja, nutrida por la colonización y presencia de población flotante motivada por la gaaquería; el cultivo de marihuana⁵; la economía agropecuaria intensiva y de monocultivos; la presencia de grupos armados al margen de la ley, como paramilitares y guerrillas, y las poblaciones indígenas iku y kogui (Rodríguez 2018). Además de ser parte del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta, en 1994 fue agregada al Resguardo Indígena Kogui Malayo Arhuaco, formando su salida al mar. Katñnsama se constituyó como comunidad recientemente, con familias arhuacas que vivían por la zona, algunas de las cuales fueron desplazadas de sus comunidades de origen por la violencia.

Los principios cosmológicos arhuacos se originan de lo que llaman la Ley de Sé, o Ley de la Madre, que es el pensamiento de la Madre Primigenia Universal que se encuentra plasmado en el territorio. Los *mamu jina*⁶, hombres sabedores que reciben una formación especial desde pequeños, son autoridades tradicionales que, desde su *kunsamo* o conocimiento propio, pueden “leer” el pensamiento de la Madre en el territorio, a partir de lo cual inciden en todos los aspectos comunitarios.

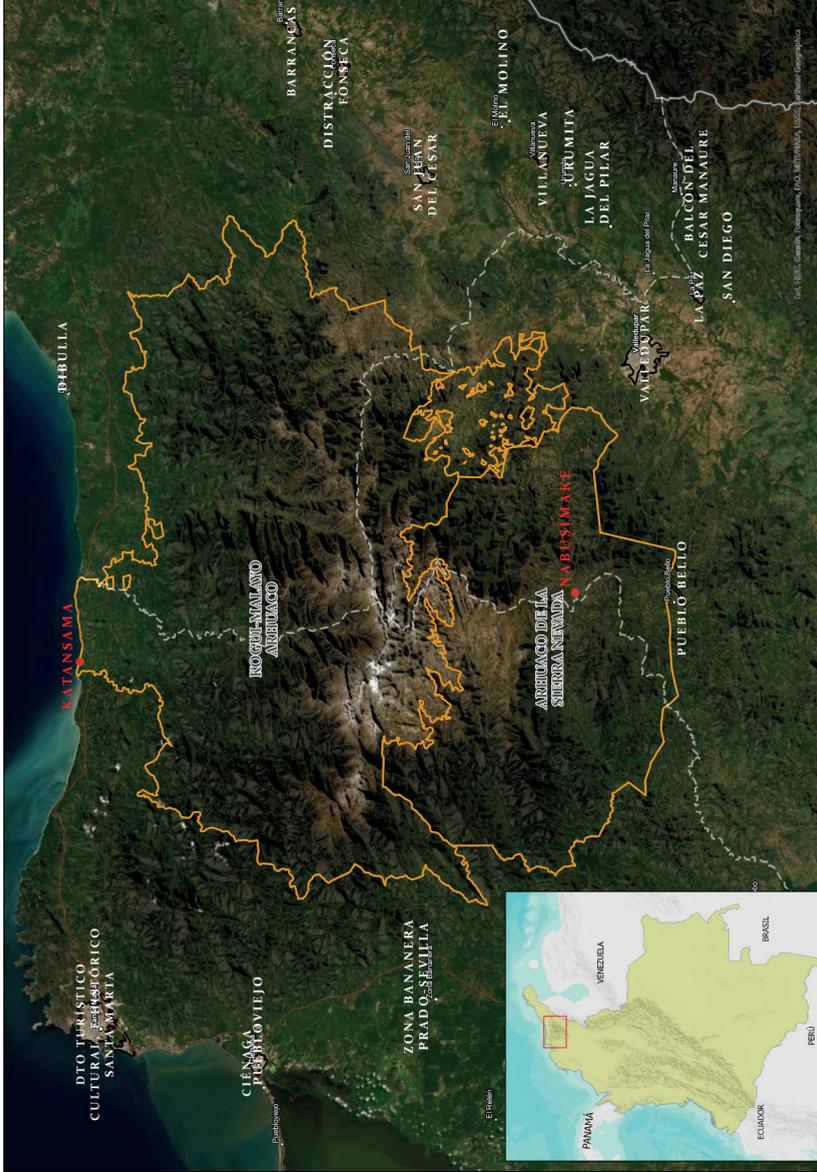
El territorio, según explican los arhuacos, es un tejido de relaciones entre los seres del cosmos (OGT 2012), los *anugwe jina*. *Anugwe* es la potencia vital relacionada con la existencia espiritual, con los pensamientos y conocimientos, y las habilidades y emociones que configuran la existencia de cada ser y que inciden en su función en el mundo. El *anugwe* tiene que ver con lo que Descola (2012)

4 Términos que usaré indistintamente en el artículo.

5 Conocida como la “bonanza marimbera”, el cultivo de marihuana fue muy fuerte en la región en la década de 1970.

6 *jina* se refiere a “grupo de”, grupo de mamos.

Figura 1. Ubicación de Nabusimake y Kantansama, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia



Fuente: cortesía de Juan Carlos Gómez, mapa creado utilizando el *software* ArcGIS Pro[®] de propiedad intelectual de ESRI y usado bajo licencia, septiembre 2 de 2022.

llama interioridades, esas características metafísicas propias de lo que se considera humano y que, en este caso, ponen en el mismo plano ontológico a seres diversos (Horta 2021, 2020b, 2020a).

Anugwe jina es el grupo de seres que tienen *anugwe*, son los seres que tienen vida, por ejemplo, los ríos, las lagunas, los árboles, los cerros, los humanos, inclusive las piedras y los monolitos. Su condición común es aquella interioridad que hace que sean considerados gente, el *anugwe*, como característica que los hace humanos, pero no los limita a tal condición pues también son otra cosa, por lo cual los entiendo como extrahumanos, siguiendo a Viveiros de Castro (2011). Según las historias de origen (Mora 2018; Reichel-Dolmatoff 1978; Tayler 1997), antes de la creación material del mundo, o antes de que el mundo amaneciera, como dicen los mamos, todo lo que existe ahora existía sin forma, como gente en *anugwe*, en el pensamiento de la Madre, donde reside la potencialidad infinita de la existencia. Al ser lo que sostiene y fundamenta la existencia, potencia vital que es corporizada y sustenta al cuerpo, el *anugwe* es entendido también como alimento que debe circular en intercambios recíprocos para mantener el tejido de la vida (Horta 2021, 2020a).

Los intercambios de la vida

142 ■ Los intercambios de *anugwe* tienen lugar tanto en rituales como en prácticas cotidianas. Por ejemplo, al usar agua para bañarse, cocinar, etc., se está recibiendo el *anugwe* del agua, por lo que hay que retribuir y “pagar”, “alimentar” al ser que es “dueño” u origen de ese *anugwe*. Esas retribuciones hacen parte de lo que se conoce como pagos o trabajos tradicionales. Se trata de intercambios con los seres del cosmos en los que, gracias a la mediación de un mamo, se retribuye el uso de las “entidades de la naturaleza”, se tratan enfermedades, se solucionan conflictos y se realizan los rituales de paso de las diferentes fases del ciclo vital. Son intercambios recíprocos de conocimientos y potencias vitales que mantienen el orden y equilibrio cósmico conectando opuestos complementarios (Horta 2021, 2020a).

Durante una comunicación personal en junio de 2018, Seykúmake⁷, una amiga arhuaca de Nabusímake, me dijo que todos necesitan de todos para subsistir, que nadie vive en aislamiento, por lo cual los intercambios son vitales. Los *anugwe jina* circulan *anugwe* y se encargan de conectar las fuerzas opuestas, no dicotómicas, que constituyen al universo arhuaco. El agua, por ejemplo, baja desde los picos nevados repartiendo alimento hasta llegar al mar, donde se evapora y con la lluvia regresa de nuevo a los picos para continuar el ciclo que permite conectar las tierras altas con las tierras bajas. Los intercambios establecen relaciones de interdependencia entre los seres, construyendo un denso tejido de conexiones y afectación mutua (Horta 2021, 2020a) (figura 2).

7 Seykúmake es un seudónimo que mi interlocutora me pidió usar.

Figura 2. Mujeres esquilando un ovejo para obtener lana



Fuente: fotografía cortesía de Amado Villafaña, octubre de 2019.

El territorio también es el cuerpo de la Madre Primigenia, los ríos son sus venas y el agua es su sangre, alimento que circula estableciendo vínculos y relaciones. La sangre, llamada *jwa* está compuesta por dos fuerzas opuestas y complementarias *duna* y *gansigna*, lo positivo y lo negativo; ambas necesarias para que la vida sea posible. Como comenté en otro trabajo (Horta 2020b), la sangre para los arhuacos no tiene atributos estáticos. Al igual que el agua, en el territorio/cuerpo de la Madre, la sangre oscila entre las fuerzas opuestas que la constituyen, pues cada fuerza se activa en diferentes campos relacionales.

Para los ikus, la sangre está relacionada con alimento, fertilidad, vida y vínculos armónicos entre los seres del cosmos, su potencia *duna* o positiva. Pero también está relacionada con enfermedades, dolor, violencia, vínculos conflictivos y muerte, su potencia *gansigna* o negativa. Esta última se ve reflejada en lo que se llama *butisinu*. *Buti* refiere al color rojo. El *butisinu* es una fuerza violenta que puede ser la causa o consecuencia de derramamiento de sangre, violencia, dolor, agresión y conflicto. El *butisinu* se produce cuando hay una muerte violenta o se agrede al territorio/cuerpo de la Madre, por ejemplo, con la minería, lo que causa más violencia y muerte.

Douglas ([1966] 2007) y Lévi-Strauss ([1969] 1981), desde otros contextos etnográficos, relacionan la capacidad de la sangre de causar daño con un potencial de peligro y contaminación. Sin embargo, dado que la sangre y la sangre menstrual específicamente suelen relacionarse con la fertilidad, la vitalidad, los vínculos de parentesco, la construcción de cuerpos y personas, y las diferencias entre hombres

y mujeres (Belaunde 2005; Fachel 1994; Lévi-Strauss [1969] 1981; Rosas 2019; VICTORA 1991), es claro que la sangre relaciona fuerzas opuestas, la vida y la muerte. A esta característica, Heritier la llama antinomia fundamental (2012, 122 citado en Rosas 2019, 84). Sin embargo, como ya mencioné, para el caso de los ikus estas fuerzas potenciales tendrán lugar según los otros seres con los que se relacionen. Así, al realizarse el *munseymake*, ritual de “limpieza de la sangre” que se efectúa en la menarquía, el potencial *butisinu* puede equilibrarse hacia la fluidez de la vida, si bien nunca puede eliminarse por completo.

Las pocas referencias que existen sobre la sangre menstrual en la SNSM figuran en algunos trabajos de Reichel-Dolmatoff (1991, 1985), en los que el autor menciona la relación de la sangre menstrual con la muerte, para los casos kogui e iku respectivamente. Reichel-Dolmatoff no le da importancia a la sangre menstrual ni a las prácticas relacionadas de las mujeres, seguramente, porque su interés estuvo centrado siempre en la figura de los mamos. El trabajo de Arenas (2016) comenta algunos aspectos del ritual de la menarquía y la importancia de la sangre como potencia vital, elementos que yo recojo y profundizo para señalar que los vínculos que establece la sangre no son únicamente de parentesco y se extienden al territorio y a los seres que lo componen (Horta 2020b). Es decir, que las relaciones que la sangre puede mediar también se dan con otros seres extrahumanos y que el entendimiento de la sangre para los ikus no debe centrarse en el cuerpo y debe abordar también sus manifestaciones y extensiones en el territorio, cuerpo de la Madre Universal.

Munseymake

Cuando una mujer menstrua lleva en su cuerpo el *butisinu*, por lo cual puede causar o intensificar una situación de dolor y violencia, puede afectar negativamente el *anugwe* de otros seres. Por esta razón, las mujeres menstruantes deben evitar ingresar a las huertas, tener relaciones sexuales y acercarse a personas enfermas o que han sufrido un accidente, pues pueden empeorar su situación. También deben evitar que su sangre llegue a los ríos, pues se expandiría por el territorio el *butisinu*. Si bien este potencial no se elimina, como ya mencioné, es necesario limpiar la fuerza de esa sangre para que no alimente situaciones negativas y se prepare para dar y cuidar la vida. Esa limpieza es conocida como el baño del *munseymake*, ritual de la etapa de la menarquía.

El profesor y antropólogo arhuaco Faustino Torres me señaló que *mun* refiere lo dulce y atractivo, como una flor que se abre y atrae con su color y aroma. Pero también es algo peligroso, pues puede “manchar”. Esa noción de mancha está relacionada con el *butisinu*. Por otro lado, *seymake* refiere a que todavía no se tuvo relaciones sexuales y, por lo tanto, se es considerado “inocente”, como me señala Margarita Villafaña.

Seykúmake me compartió sus pensamientos y experiencia sobre cuando la “picó el murciélago negro”, que es como las mujeres arhuacas llaman a la menarquía. No escuché otras referencias a los murciélagos que me permitieran profundizar en su sentido. Faustino Torres me comentó que el murciélago está relacionado con la

noche y con conocimientos profundos de la vida y el cosmos. Por otro lado, Acevedo (2016) menciona que la población de murciélagos aumenta cuando las semillas maduran y hay cosecha de frutas, lo que resuena con la madurez de la semilla femenina y la capacidad de procrear conectada con la sangre menstrual.

Seykúmake me contó que en sus cuatro primeros ciclos, durante el sangrado, pasó nueve días en aislamiento en un cuarto de su casa, sin poder recibir el sol y con una dieta de solo comida propia (*zamukia*), sin sal y sin carne. En esos días no podía ver a nadie. No podía cambiarse de ropa, lo que la hizo sentir muy incómoda. Le dijeron que debía recoger su sangre en algodón silvestre y guardarla para el baño que realizó con la guía de un mamo al finalizar los nueve días, también en sus cuatro primeros ciclos.

Seykúmake no entendía muy bien lo que estaba pasando y al principio pensó que la estaban castigando, hasta que comenzaron las enseñanzas para cuidar su sangre, prepararla para dar vida y recogerla en el parto; cuidar la casa y cuidar los animales. Le explicaron que debía cultivar en esos días lo bueno que quería para su vida, mientras hilaba y tejía lana y fique, ya que por primera vez le era permitido usar colores.

Los colores están relacionados con potencias del territorio muy fuertes, son potencias creadoras que pueden ser peligrosas y de cuyo manejo depende el equilibrio de la vida (Horta 2020b). Seykúmake dice que todos los colores de la naturaleza están contenidos en la menstruación, en los cuerpos de las mujeres menstruantes. Por eso las niñas solo pueden tejer en blanco y amarillo, solo hasta que tengan en su cuerpo la fuerza de los colores se les permite tejer en fibras de colores. Como las mujeres ya manchan, quienes tiñen las fibras son los hombres. Si una mujer tiñe, su sangrado puede hacerse más largo y puede sufrir de malestares.

La tierra también tiene diferentes colores relacionados con etapas de fertilidad, según cuenta la historia de Seynekun. En resumen, Seránkua, el Padre Creador, intentó sembrar con cada una de las hijas de la Madre: primero con la blanca, luego la amarilla, luego la roja y finalmente se robó a la hija negra. Solo con esta última creció el maíz y así crearon a Seynekun, la madre de la tierra negra, la tierra fértil.

Mamo Camilo Izquierdo, de Katansama, me explicó que la tierra tiene sus ciclos y también menstrua. En el mundo arhuaco todo necesita cuatro etapas para concretarse, así como la fertilidad de la tierra y la sangre menstrual. Por eso algunos mamos repiten el ritual en los primeros cuatro ciclos. La sangre menstrual, antes de estar lista para generar vida, tiene unos flujos previos de otros colores y potencias. Todos deben ser recogidos y guardados, preferiblemente los del primer ciclo. Los primeros fluidos, blancos y amarillos, son fuerzas *duna*, positivas, que tienen el potencial de generar vida, si bien todavía no tienen la capacidad. La sangre roja y negra es capaz de generar vida y *butisinu*.

Seykúmake reconoce que hay variaciones y cambios, algunos mamos no repiten el ritual cuatro veces, o le piden a la niña cubrir su cabeza con una pañoleta roja durante el aislamiento. Ahora hay familias que les explican a las niñas lo que van a vivenciar, para que no se asusten como ella. Seykúmake recordó su

experiencia incómoda y le pidió al mamo que le hizo el baño a su hija, que le permitiera cambiarse de ropas durante los días del encierro.

Dijo Seykúmake: “Cuando uno sangra, la tierra también sangra y todo está manchado, por eso no se puede salir. Hay que esperar al baño, que eso lo compone todo”. El baño ritual incluye el trabajo con objetos específicos del territorio para alimentar y equilibrar el orden cosmológico que fue alterado con el sangrado y sus fuerzas *duna* y *gansigna*. En realidad, se trata de un intercambio de potencias. Los objetos trabajados, llamados materiales o *a’buru*, activan potencias/conocimientos del territorio con la mediación del mamo, potencias o *anugwe* que son incorporadas por la niña menstruante. El concepto de mediación de Latour (2012) es útil en este contexto para referir que el mamo interviene con su propio *anugwe* para equilibrar el *a’buru* y la relación, afectándose y siendo parte de esta. Las potencias de la sangre femenina son equilibradas y entregadas para curar y alimentar seres, estableciendo vínculos, y fortaleciendo y sanando el territorio.

Me explico. Desde el ritual de la primera fase del ciclo vital, en el que la persona recibe un nombre y entra a hacer parte de la red de intercambio de alimentos y *anugwe*, recibe también una serie de objetos que constituyen su *murumsama*. *Murumsama* es la materialización de los conocimientos y habilidades que la Madre le va entregando a la persona para cada etapa de su vida, a fin de que cumpla su función en el mundo, por lo cual ha sido entendido como un permiso o diploma (Arenas 2016). No obstante, Faustino y mamo Miguel me señalaron que se trata de la materialización de la existencia invisible y oculta de las personas. Por esto, algunos ikus dicen que se trata de un “otro yo”, otra materialización de la propia existencia. Estos conocimientos y habilidades o *anugwe* se obtienen mediante relaciones con seres del cosmos, de manera que los objetos del *murumsama* materializan y permiten corporificar tanto los *anugwes* como las relaciones establecidas (Horta 2021, 2020a).

Para el caso del *munseymake*, las niñas púberes reciben los *a’buru* que son potencias de la reproducción de la vida materializadas en el territorio. Reciben, por ejemplo, una semilla llamada *goraba* proveniente de tierras bajas. Esta semilla debe ser envuelta en los hilos de colores trabajados durante el encierro y debe quedar completamente cubierta. Una vez la niña crezca y pueda tener relaciones sexuales, en el ritual correspondiente, deberá perforar la semilla y tejer los hilos a través de ese hueco, cubriendo la totalidad de la semilla.

También reciben una concha de mar llamada *muchuru*, que evoca la forma de los genitales femeninos. El mar es el origen de la vida para los pueblos de la Sierra y se relaciona con los fluidos sexuales. Las conchas traen esa potencia creadora, por lo que el *muchuru* es la fuerza femenina. Hay otra concha en forma cónica, llamada *zirichu*, que es la fuerza masculina, y se entrega a los hombres.

Estos materiales de *murumsama* conectan fuerzas opuestas que son incorporadas por la mujer, para equilibrar la fuerza que carga en su cuerpo y que está en el territorio, una vez que empieza a menstruar. La semilla y la concha de las tierras bajas

y calientes son equilibradas con las fibras teñidas por hombres, con colores provenientes de semillas, tallos y raíces de tierras altas y frías e hiladas por las mujeres.

Mientras se trabajan esos materiales, incluyendo la sangre recogida en algodones, el mamó actualiza el orden del universo, limpiando y alimentando a todos los seres del cosmos en el orden en que fueron creados, para que reconozcan la nueva condición de la niña púber como una mujer que mancha, que puede generar vida, si bien todavía no tiene el permiso para hacerlo, el cual obtendrá en su ritual de matrimonio (Horta 2020b).

Los algodones con sangre se reparten y van a constituir a los seres que los reciban y que hayan estado involucrados en el ritual. Algunos son conservados por la niña como parte de su *mturumsama*, siendo su protección más fuerte contra enfermedades y cualquier amenaza. Otros son entregados por el mamó a un ser del territorio que este considere que necesita esa fuerza, y otros se quedan con el mamó. El mamó incorpora la potencia de la sangre, pues gracias a ella puede protegerse a sí mismo y curar al territorio (Horta 2021, 2020a). Todos quedan vinculados con ese intercambio y lo que le sucede a uno puede afectar al otro. Por eso, es importante que la niña siga todos los consejos que le dieron y cumpla con los siguientes rituales del ciclo de vida, para que su sangre siga fuerte y continúe alimentando al mamó y al territorio. En otras palabras, la niña recibe una capacidad que debe cultivar para generar vida y, a cambio, entrega su sangre con su *anugwe* limpio y equilibrado, generando una consustancialidad entre ella, el mamó que medió su sangre y el territorio/cuerpo de la Madre. En el ritual, el potencial *butisunu* de la sangre se regula y se fortalecen las capacidades de la sangre para generar vida, vínculos equilibrados y curar (Horta 2020b).

Seykúmake reconoce que sus fluidos son un tesoro, “son como oro”, dice ella, con los cuales puede protegerse, proteger al territorio, a algún familiar o amigo que necesite una defensa o escudo fuerte contra alguna amenaza. Inclusive la sangre de las mujeres no-indígenas puede ayudar a defender el territorio. Esta sangre puede ser usada por los mamós para dirimir los conflictos con otros colectivos. Según Margarita Villafaña,

La sangre menstrual ha sido usada, por ejemplo, para fortalecer el trabajo ritual de los *mamu jina* en la orientación al pueblo arhuaco, para que no haya confrontaciones entre indígenas y no-indígenas, sobre todo con los grupos armados al margen de la ley, o situaciones que son perjudiciales para su pueblo. Los *mamu jina* siempre buscan la comprensión, el respeto a las diferencias y a la vida. La sangre de un ser seymake —que no ha tenido relaciones sexuales— en complemento con otros materiales de la naturaleza se integran para servir de banco espiritual para realizar los pagamentos —pago espiritual a la Madre Naturaleza, por la vida y por todas las cosas que provee—. (Comunicación personal, enero de 2022)

Dado que el territorio es un tejido de relaciones, al igual que los cuerpos, la sangre menstrual es una potencia poderosa que puede incidir, tanto alimentando a los seres del cosmos, como regulando las relaciones que lo constituyen, para su

equilibrio y bienestar. Según mamo Camilo Izquierdo, la tierra tiene sus ciclos y también se enferma,

[...] por eso, con los “materiales” que se recogen [en los partos y la menarquía] se sana, se armoniza y se restablece el orden en cada uno de los elementos que posee la tierra. Vivimos en ella, tenemos el deber de contribuir con el cuidado y la protección y la manera de corresponder es a través de los ciclos menstruales de la mujer. Y no sería malo que la sociedad colombiana también pudiera colaborar con estos “materiales” si lo entendiera, porque es la manera de mantener equilibrio de la naturaleza y fortalecerla. (Comunicación personal traducida por Margarita Villafaña, agosto de 2021)

El cuidado de la sangre es el cuidado de la vida, es el cuidado de la tierra, de la vitalidad y capacidad reproductora y de la regulación de relaciones en el cosmos. Es el *anugwe* que mantiene el tejido de la vida (figura 3).

Figura 3. Mujeres hilando lana



Fuente: fotografía cortesía de Amado Villafaña, octubre de 2019.

Otros aspectos de la participación femenina

Como señalé al principio, siguiendo a Briassoulis (2019), la gobernanza del territorio es múltiple en varios sentidos y así mismo lo es la participación de las mujeres en esta. Si bien el punto principal de este texto es reconocer otras prácticas de las mujeres, que dentro del mundo indígena son importantes para el cuidado y conservación del territorio y la vida como aquello que es común al colectivo, es también

importante considerar la participación femenina en espacios públicos usualmente reconocidos como aquellos donde se toman decisiones sobre el territorio. En todo caso, la cuestión de la sangre y el territorio sigue estando presente.

La participación de las mujeres indígenas de la SNSM en la defensa del territorio, específicamente en el caso del pueblo arhuaco, se ha ido incrementando y es cada vez más visible (Ulloa *et al.* 2008; Zalabata 2012). Por ejemplo, a finales del 2017 hubo una marcha en contra de la minería dentro del resguardo arhuaco y la presencia de las mujeres fue notoria. En el marco del conflicto actual de gobernabilidad arhuaco⁸, las mujeres han marchado y hecho comunicados, desde diferentes orillas políticas, pidiendo el reconocimiento de la autonomía del pueblo arhuaco y defendiendo el territorio contra megaproyectos que lo afectan negativamente⁹.

La presencia de las mujeres en las organizaciones arhuacas también ha aumentado en diversas escalas. Las dos organizaciones regionales del pueblo arhuaco, Cabildo Arhuaco Magdalena-Guajira-Sierra Nevada y Confederación Indígena Tayrona (CIT), cuentan con una representante de las mujeres. En el caso del Cabildo del Magdalena, este cargo se creó en octubre del 2020 y es ejercido por Margarita Villafaña. Las estructuras de autoridad de cada comunidad también cuentan con una representante de las mujeres, como sucede tanto en Nabusímake como en Katñnsama. Las representantes son voceras de las mujeres en las asambleas comunitarias, si bien estas también acuden. Lideran reuniones femeninas, espacios de discusión diferenciados y complementarios a las asambleas, en los que comparten sus preocupaciones y opiniones frente a lo tratado en las asambleas comunitarias. De acuerdo con lo que pude conversar con mujeres, tanto en Nabusímake como en Katñnsama, sus preocupaciones, en general, pero no exclusivamente, tienen que ver con: violencia sexual ejercida tanto por indígenas como por no-indígenas; prácticas que las mujeres ya no quieren aceptar al interior de los matrimonios; necesidad de alternativas productivas para generar ingresos para la familia; necesidad de fortalecer y valorar los saberes y rol de las mujeres, y necesidad de que los hombres participen en las tareas de la crianza y del hogar. Cada una de estas preocupaciones merecería un análisis, pero para fines de este artículo, solo quiero mencionar que la violencia sexual también es violencia contra el territorio por la relación de continuidad y afectación mutua, que he argumentado, entre los cuerpos y el cuerpo de la Madre.

Las dos últimas preocupaciones son más fuertes en la comunidad de Katñnsama, para lo cual es importante tener presente que esta se encuentra en un área de conflicto entre poblaciones con diversos intereses. En este marco, el fortalecimiento de las

8 Zarrawiko Torres fue elegido cabildo gobernador en 2020, máxima autoridad del pueblo arhuaco, en una asamblea cuya legitimidad ha sido cuestionada. Torres ha sido acusado de violencia sexual y malversación de fondos cuando dirigió la Empresa de Salud Indígena Dusakawi. Esto ha causado una profunda división del pueblo arhuaco, entre quienes apoyan su gobierno y quienes están en contra.

9 Ver por ejemplo: <https://www.comunikaribe.com/comunicado-a-la-opinion-publica-mujeres-arhuacas-de-la-snsm/>. Y desde otra orilla política: <https://www.onic.org.co/comunicados-de-otros-sectores/4370-declaracion-de-las-mujeres-arhuacas-en-la-defensa-de-la-jurisdicion-especial-indigena-a-los-derechos-colectivos-de-las-comunidades-su-autonomia-y-la-defensa-de-la-linea-negra>

prácticas tradicionales es entendido como una manera de mantener la cohesión social y hacer frente a las dinámicas de violencia local. Mamo Camilo Izquierdo, como líder de la comunidad, fomenta las reuniones y prácticas comunitarias con la participación de mujeres y hombres, adultos y jóvenes. Catalina Mejía, representante de las mujeres, en Katñnsama, me comentó que para ellas es importante fortalecer sus propios saberes, pues así tienen más herramientas para educar a sus hijas, que aprendan a cuidarse y no se dejen ilusionar por colonos o trabajadores que pasan por la región y les prometen otra vida o matrimonio y desaparecen cuando quedan embarazadas. Pero, además, porque cuidando a las hijas, enseñándoles las prácticas de la sangre y los saberes femeninos, también se cuida el territorio y lo que ella llama “la naturaleza” (Comunicación personal, agosto de 2021). Si se cuida el territorio, también habrá alimentos, animales y materiales necesarios para los intercambios que permiten la continuidad de la vida. En Katñnsama, si bien puede que algunas mujeres no hayan realizado o no recuerden las enseñanzas de los rituales de las fases del ciclo vital, saben que estos son importantes para la armonía del territorio y de sus vidas.

A mi parecer, la comunidad sabe que los conocimientos y labores de las mujeres son muy importantes para el sostenimiento de la vida, del territorio, del tejido de dependencia mutua entre los *anugwe jina*, pero ese reconocimiento no necesariamente implica visibilidad ni estatus social y menos en la cotidianidad. Considero que esto se da con matices en el pueblo arhuaco. Al contrario de los wiwa, entre los arhuacos no existe la figura de *saga*, que son mujeres sabedoras cuyas habilidades y conocimientos son valorados y reconocidos socialmente. En el pueblo arhuaco la cuestión es muy matizada, hay comunidades donde se reconoce la labor de mujeres sabias y sabedoras e incluso han apropiado el término *saga*, mientras en otras no se acepta esta labor y ese reconocimiento lo obtienen las mujeres fuera de sus comunidades. Lo que si es cierto es que las esposas de los mamos, al ser la fuerza complementaria de sus maridos y al asistirlos en sus actividades, son mujeres de las que se espera que tengan conocimientos, pues en todo caso operan con sus maridos. Recordemos que el equilibrio del cosmos arhuaco se basa en relaciones de complementariedad, interdependencia y reciprocidad entre opuestos. Hombres y mujeres tienen responsabilidades diferentes y complementarias. Inclusive en los trabajos tradicionales, hombres y mujeres hacen un aporte diferencial, pero igualmente necesario para el equilibrio de las relaciones que componen el territorio. La mujer y el hombre, al establecer un vínculo matrimonial, se convierten en la fuerza del otro, hay una interdependencia mutua. De la misma manera, los padres son la fuerza de sus hijas y las madres son la fuerza de sus hijos. Es posible que exista entre los opuestos una jerarquía, pero es claro que la dependencia y complementariedad es en doble sentido. No hay una relación de sometimiento.

Retomemos el tema de las prácticas de la sangre menstrual. Como muestra el relato de Seykúmaka, el baño de la sangre presenta variaciones de acuerdo con el concepto de cada mamo y lo que este vea en el pensamiento de la Madre sobre los ancestros y la misión de cada niña. Nuevos roles y participación en nuevos espacios

pueden implicar también desafíos para el cumplimiento de los rituales de las fases del ciclo vital, en los que figura el baño de la sangre.

Dionisia Alfaro es tal vez una de las mujeres líderes más reconocidas del pueblo arhuaco. Lideró la lucha por la defensa del territorio y la expulsión de los monjes capuchinos¹⁰, uno de los principales hitos de la historia de la lucha arhuaca. En su autobiografía, Dionisia comenta que tuvo muchos problemas de salud, tensiones con su esposo, sus hijos, con la misma comunidad y que no pudo cumplir “el destino de lo que debía ser” (Alfaro y Jaramillo 2019, 167). Con tristeza, Dionisia reflexiona que sus problemas se relacionan con el hecho de que ella no pudo cumplir con los rituales del ciclo vital. Dionisia fue raptada desde muy pequeña por la misión y obligada a estar allí hasta que se casó con un hombre guajiro, compañero de la misión. Estando allí, no pudo realizar el baño de la sangre, pues los curas prohibieron todas las prácticas indígenas; no hizo el matrimonio tradicional con su marido, pues los casó la iglesia de la misión, y al morir su marido no contaba con el tiempo ni los recursos para realizar el ritual de *eysa* o mortuoria. Este proceso, que de por sí es uno de los más largos, le implicaría aún más tiempo y materiales del territorio, pues debía limpiar su sangre primero que todo. Esta situación de Dionisia se repite en contextos diferentes. Algunas familias que tienen conocidos fuera del territorio envían a sus hijas a trabajar en casas de familia, con la promesa de que esas familias les permitan estudiar. Usualmente, estas niñas tienen su menarquía fuera del territorio y no pueden hacerse el baño. Si bien podrían guardar su sangre y hacer el ritual al regresar al territorio, no es tan fácil pues debido a la relación de consustanciación y afectación mutua que se establece en el ritual entre el mamo, el territorio y la mujer, los mamos hacen el ritual si saben que la mujer va a cumplir con todo lo que se le enseñe, de lo contrario pueden ver afectada su propia fuerza.

Margarita Villafaña tuvo una experiencia similar. Su hermano Adalberto Villafaña impulsó la conformación de la Organización Gonawindwa Tayrona (OGT), primera organización que articulaba tres pueblos de la SNSM, proceso que ella acompañó de cerca. Desde muy joven, Margarita empezó a trabajar en la Oficina de Asuntos Indígenas y a tener presencia en la organización en la ciudad de Santa Marta. Durante muchos años fue una de las pocas mujeres con un cargo en la OGT, donde estuvo coordinando el sector financiero y administrativo, labor que continuó en el Cabildo Arhuaco del Magdalena y la Guajira cuando la OGT decidió centrarse en el pueblo kogui. Margarita, descendiente de familias de mamos reconocidos, recibió una formación tradicional. Sin embargo, me contó que desde niña el mamo de la familia “vio” que ella realizaría una importante labor, tanto

10 Los capuchinos llegaron en 1917 al territorio arhuaco a dirigir una escuela que se convirtió en un “orfe-linato”, internado llamado así por los monjes, donde en las primeras décadas llevaban a niños raptados de sus familias. La misión cometió actos de violencia física y simbólica contra el pueblo arhuaco. Su expulsión del territorio tuvo lugar en 1982. Para profundizar sobre el tema, ver Bosa 2015.

dentro como fuera del territorio, para lo cual fue preparada desde su bautizo¹¹. Sin embargo, como fue enviada a estudiar en la ciudad de Santa Marta siendo muy niña, no realizó los rituales de las fases del ciclo vital, pues no estuvo cerca de la guía de su madre para cumplir con esa etapa. Margarita sabe que eso no la hace menos arhuaca, pues ella conoce bien su historia y su pueblo y ha dedicado su vida al trabajo en la organización indígena. Sin embargo, ha tenido que enfrentar cuestionamientos por el hecho de haberse casado con un hombre no-indígena.

Por su parte, su hermana María del Carmen es una reconocida partera y sanadora de la región, que siguió los pasos de su madre, Juana Villafañe, quien también era muy buena sanadora. El nombre tradicional de María es Dusanariwa, que viene de la gran fuerza para curar, que el mamo que la bautizó vio en ella. A los diez años, Dusanariwa fue enviada a estudiar a Barranquilla, donde estuvo cuatro años. También por estar lejos, no pudo hacer su baño. Se juntó con su pareja y tuvo un bebé que enfermó y los médicos no identificaban qué tenía, al punto que un médico le recomendó que lo tratara un mamo. Un tío mamo le dijo que tenía que “componer todo” por la salud de su bebé, y eso implicaba cumplir con todas las ceremonias del ciclo vital: hacer su baño, el matrimonio tradicional y el *jwa unkusi* o bautizo del bebé, procesos que le tomaron todo un año. Poco tiempo después, Dusanariwa decidió que quería estudiar enfermería, para lo cual recibió apoyo de su esposo y de su madre para cuidar los hijos. De ahí en adelante, Dusanariwa recorrió la SNSM trabajando como enfermera y aprendiendo todo lo que estuviera a su alcance, medicina alopática y medicinas tradicionales procedentes de diferentes lugares. Debido a su contacto con enfermedades y con sangres cargadas de *butisinu*, Dusanariwa tuvo que hacer trabajo tradicional para aprender a manejar esas fuerzas, devolver esa sangre a donde pertenece, retribuirla y que no le afectara a ella, para lo cual también tiene su *murumsama*. Esos trabajos tradicionales debió hacerlos con su marido, pues él es parte de su fuerza y también se vería afectado si ella se cargaba de algo negativo (Dusanariwa, comunicación personal, agosto de 2021). Y es que el matrimonio, *jwa ungavi*, es la unión de dos personas en una sola sangre. La afectación mutua se extiende también a los hijos, pues la madre es la fuerza de los hijos varones y el padre lo es de las hijas mujeres.

De estas experiencias quiero resaltar que, si bien es obvio que los ciclos menstruales hacen parte de la vida de las mujeres, es un tema que se cruza con los quehaceres y nuevos roles y espacios en los que estas incursionan y que, por tanto, merece reflexiones comunitarias situadas que consideren cómo es posible actualizar los roles y las prácticas tradicionales a la creciente y necesaria participación de las mujeres en nuevos espacios.

También quiero resaltar que las actividades de las mujeres no son algo que las interpele solo a ellas, sino que implica a sus familias y redes en dos sentidos: en primer lugar, por la afectación mutua en la que circulan *anugwes* y fuerzas que

11 Bautizo es una traducción rápida del nombre del ritual, pues en este se entrega un nombre, pero se trata de un proceso más amplio en que el cosmos debe reordenarse incluyendo la presencia del nuevo ser (ver Horta 2021).

pueden afectar a la familia y al territorio y, en segundo lugar, porque la posibilidad de acceder a otros espacios está marcada por contar con redes de apoyo y solidaridad para el cuidado de la familia, como en el caso de Dusanariwa cuya madre cuidó sus hijos para que ella pudiera estudiar. En el caso de Dionisia (Alfaro y Jaramillo 2019), su familia también la apoyó con el cuidado de sus hijos para que pudiera ir a reuniones dentro y fuera del territorio. No puedo extenderme en el tema aquí, pero las redes de solidaridad femenina que se dan entre parientes y vecinas son también muy importantes en los partos, para el cuidado tanto de la madre como del bebé (Horta 2020a).

Teniendo presente la relación entre el cuidado de la sangre en la menarquia y en los partos y el cuidado del territorio, podríamos afirmar que estas redes de apoyo femenino son entonces redes del cuidado de la vida. Esas redes están presentes también en la gobernanza del territorio desde el cuidado tradicional de la sangre y el apoyo para que las mujeres puedan ejercer otros roles. Me parece importante resaltar este carácter colectivo, para evitar pensar la participación femenina como liderazgos individualizantes que pierden de vista esa solidaridad y apoyo como condiciones de posibilidad, así como el rol de otros componentes de la gobernanza como la sangre menstrual.

Contribuciones a la gobernanza

Figura 4. Mujeres haciendo *a'buru*



Fuente: fotografía cortesía de Amado Villafaña, octubre de 2019.

Elinor Ostrom hizo un gran aporte a los estudios de gobernanza al señalar, entre otras cosas, que las personas son capaces de cooperar y regular los recursos de los cuales dependen, en función de su carácter *común*, independientemente de si se trata de

propiedad pública o privada (Osejo *et al.* 2020; Stengers 2018). Stengers (2018) señala que las contribuciones de Ostrom no solo son relevantes para los estudios de gobernanza, sino también para una democratización de las ciencias sociales, en el sentido de que invita a no imponer nociones predefinidas y a aprender de la manera como las poblaciones con las que trabajamos definen sus propios problemas. Esta invitación a observar y aprender, en vez de aplicar conceptos u obtener recetas para aplicar a otros casos, es pertinente para este trabajo. Si bien la noción de gobernanza no es una noción arhuaca, los análisis de gobernanza sí pueden aprender de las prácticas arhuacas relacionadas con el cuidado del territorio. Los análisis de gobernanza pueden abrirse a considerar otras prácticas colectivas de cuidado del territorio y sus implicaciones analíticas. A continuación, intentaré recoger algunas contribuciones a la gobernanza desde las prácticas ikus que he abordado a lo largo del texto.

En primer lugar, insisto en la dimensión ontológica de la gobernanza. A partir de los aportes de Ostrom (2015) y Briassoulis (2019), como lo han señalado Osejo *et al.* (2020), podemos entender la gobernanza como múltiples procesos colectivos de regulación y gestión de aquello que es común a una colectividad. Los procesos colectivos van construyendo y definiendo aquello que es común. El territorio, por ejemplo, no es algo dado y las prácticas que lo construyen y lo cuidan hacen parte de la gobernanza de este. Los territorios indígenas, además de ser espacios geográficos disputados históricamente, deben ser entendidos a partir de las prácticas que los construyen continuamente, dentro de lógicas particulares de ordenamiento del universo, desde las cuales se generan experiencias y sistemas epistemológicos. Pensar los territorios indígenas tiene que ver con abordar las prácticas y conocimientos que regulan la relaciones entre los seres del cosmos, una cosmopolítica si se quiere, en términos de Stengers (2005), a partir de la cual se gestiona lo que es común a los seres: la vida, con las especificidades con las cuales esta sea entendida. En otras palabras, es posible afirmar que las prácticas cosmológicas indígenas dan cuenta de lineamientos ontológicos subyacentes a las dinámicas de la gobernanza del territorio, que es múltiple y tiene lugar en contextos históricos específicos.

Reconocer esos mundos diferentes es abordar la multiplicidad de la gobernanza; reconocer los conceptos de otros mundos que han sido invisibilizados y silenciados es lo que Torres y Verschoor (2020) llaman “justicia ontológica”, pero además es una apertura para identificar otros actores, prácticas y espacios que son relevantes en la acción colectiva del cuidado de lo común. Las prácticas femeninas ikus del cuidado de la sangre menstrual gestionan relaciones entre seres del cosmos, apoyando el trabajo de los mamos, pues se trata de conocimientos y prácticas complementarias. En este sentido, contrario a lo que afirma Briassoulis (2019), las prácticas de los mamos y las mujeres, como parte de la multiplicidad de las prácticas del cuidado del territorio, no establecen una relación de competencia entre sí, sino una relación de complementariedad y dependencia mutua. Tanto las prácticas de los mamos, como las de las mujeres en el cuidado de su sangre, son políticas cósmicas del cuidado del territorio. Así, mamos, mujeres, sangre y *a'buru*, usados en el *munseymake*, son

elementos diversos que componen los ensamblajes de la gobernanza arhuaca, de los que también hacen parte autoridades y líderes que actúan en otros espacios, pero con el mismo fin de cuidar el territorio y mantener las conexiones entre seres que posibilitan su existencia (figura 4).

Las prácticas ikus de cuidado de la sangre cuestionan una noción convencional de la gobernanza presente en algunas instituciones medio ambientales que se centran en analizar la gestión, regulación y acceso a recursos en espacios físicos —polígonos con fronteras delimitadas—. Suele entenderse también que la gobernanza refiere a acciones o prácticas de tipo formal, desde organizaciones formalmente constituidas y centradas en la toma de decisiones, a partir de prácticas deliberativas e institucionalizadas. En cambio, las prácticas abordadas en este artículo son una invitación para examinar, además, otros ejes de análisis, como otros territorios, prácticas y espacios.

Para el caso en mención, vimos un territorio que se corporifica, internaliza y construye en las prácticas de cuidado de las relaciones entre los seres que constituyen el territorio como tejido. Se trata de prácticas íntimas que inciden en lo colectivo, lo cual cuestiona la separación entre lo privado y lo público frente a aquello que es común: la vida y el territorio, en este caso. Este cuestionamiento trasciende también para pensar que la participación de las mujeres indígenas en otros espacios más convencionales de la gobernanza —asambleas, cargos, educación, etc.—, es posible gracias al accionar redes de cuidado y solidaridad, generalmente femeninas, que se encargan del cuidado de la familia. Estas afirmaciones implican que es importante considerar espacios íntimos, domésticos y familiares, como espacios de práctica y conocimiento femenino que aportan a la gobernanza. Lo político y la gestión de lo común no solo tiene lugar en espacios públicos, por lo cual es importante valorar y reconocer otras prácticas y saberes. En el caso iku, y dentro de sus particularidades, tiene sentido la afirmación de Federici (2015) de que el trabajo del cuidado sostiene el funcionamiento de la sociedad. De acuerdo con los casos abordados, la participación de las mujeres en otros espacios más convencionales o institucionalizados de la gobernanza es posible gracias a la activación de redes de solidaridad femeninas que apoyan el cuidado de la familia. Además, es importante tener presente que el acceso a otros espacios puede generar tensiones respecto a las prácticas tradicionales, en este caso, de los rituales del ciclo vital. Tener en cuenta el carácter colectivo de la participación femenina, que activa a otras personas y materiales como la sangre, es importante tanto para promover como para analizar el acceso de las mujeres a espacios de participación y educación relevantes en procesos de gobernanza.

Como ha sido sugerido durante todo el texto, es importante considerar que la gobernanza no se refiere solo a procesos de toma de decisiones colectivas sobre lo común, sino que también incluye acciones de cuidado y sanación, como también lo presentan Torres y Verschoor (2020). Al considerar otro territorio, construido desde una configuración ontológica distinta, abrimos la puerta a otras lógicas que incluso pueden tener otra noción de los sujetos, espacios, elementos y prácticas relacionadas con lo político y la regulación de lo que es común. Desde esta apertura, es posible

reconocer y visibilizar lógicas distintas a la matriz dicotómica moderna hegemónica, que establece jerarquías y exclusiones atravesadas por el androcentrismo, el cual tiende a excluir de lo político aquello relacionado con lo femenino (Ulloa 2020). En ese sentido, las prácticas del cuidado de la sangre de las mujeres ikus desafían el concepto de gobernanza, mostrando sus limitaciones y abriendo un campo de posibilidades que incluye el reconocimiento del cuidado, de las relaciones de interdependencia, apoyo y afectación mutua entre seres diversos, y de la incidencia de lo íntimo en lo común, como ejes importantes de análisis.

La sangre, potencia que debe ser cuidada para la continuidad de la vida en diversas escalas, ha sido el hilo conductor de esta argumentación, que puede aportar a los estudios etnográficos de la Sierra Nevada de Santa Marta, a los análisis de gobernanza en general y a un enfoque de género feminista de los mismos, desde lógicas distintas de relacionamiento con los seres del cosmos.

Referencias

1. Acevedo Coy, Laura Juliana. 2016. "El murciélago en el material cerámico del área cultural Tairona". Tesis de maestría en antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/59650>
2. Alfaro, Dionisia y Juan Felipe Jaramillo Toro. 2019. *Dionisia. Autobiografía de una líder arhuaca*. Bogotá: Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/tp9789587843330>
3. Arenas, José. 2016. "Sembrando vidas. La persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible". Tesis doctoral en antropología social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília (UnB), Brasilia. <http://dx.doi.org/10.26512/2016.12.T.23428>
4. Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM.
5. Bosa, Bastien Andre. 2015. "Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX". *HISTORELo, Revista de Historia Regional y Local* 7 (14): 141-179. <https://doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>
6. Briassoulis, Helen. 2019. "Governance as Multiplicity: The Assemblage Thinking Perspective". *Policy Sci* 52: 419-450. <https://doi.org/10.1007/s11077-018-09345-9>
7. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
8. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1984. *What is Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press.
9. Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Douglas, Mary. (1966) 2007. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
11. Fachel Leal, Ondina. 1994. "Sangre, fertilidad y prácticas anticonceptivas". *Estudios Demográficos y Urbanos* 9 (1): 237-254. <https://doi.org/10.24201/edu.v9i1.906>

12. Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traducido por Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
13. Héritier, Françoise. 2007. *Masculino/femenino. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
14. Horta, Ana Milena. 2021. "Aportes para el entendimiento de las territorialidades indígenas. Cuerpo, persona y territorio en el caso del pueblo iku". *Desacatos Revista de Ciencias Sociales* 66: 126-139. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2077>
15. Horta, Ana Milena. 2020b. "Jwa: notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia". *Aceno Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 7 (14): 77-96. <http://dx.doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9731>
16. Horta, Ana Milena. 2020a. "Cada Cuerpo contiene el mundo'. Territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". Tesis doctoral en antropología social, Instituto de Filosofía e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/213411>
17. Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba; Bauru; Edusc.
18. Lévi-Strauss, Claude. (1969) 1981. *Las estructuras elementares del parentesco*. Barcelona: Grupo Planeta.
19. Mora Calderón, Pablo, ed. 2018. *Niwi Úmukin. Imagen y pensamiento de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Mincultura.
20. OGT (Organización Gonawindwa Tayrona). 2012. *Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta: OGT.
21. Osejo Varona, Alejanda, María Kamila Góngora, Ana María Garrido, Santiago Martínez Medina, Juan Camilo Cajigas, Diana Milena Lara, Sabina Bernal Galeano y Michael Roger Piratova Silva. 2020. *Análisis de la relación entre gobernanza, conflictos socioecológicos y conservación de la biodiversidad en la alta montaña*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Colección Ciencias Sociales y Saberes de la Biodiversidad. <http://hdl.handle.net/20.500.11761/35677>
22. Ostrom, Elinor. 2015. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Notas Etnográficas. 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
24. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Procultura; Nueva Biblioteca Colombiana; Editorial Presencia.
25. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. "The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration". *Journal of Latin American Lore* 4 (1): 5-25.
26. Rodríguez Osorio, Daniel. 2018. "Consensos, conflictos y ambigüedades en torno al territorio: exploración etnohistórica de La Lengüeta, Sierra Nevada de Santa Marta". *Maguaré* 32 (1): 171-204. <https://doi.org/10.15446/mag.v32n1.76168>

27. Rosas, Diana. 2019. "Menstruación, epistemología y etnografía amazónica". *Maguaré* 33 (1): 75-107. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>
28. Tayler, Donald. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum, Oxford University.
29. Torres, Camilo y Gerard Verschoor. 2020. "Re-Imagining Environmental Governance: Gold Dredge Mining vs Territorial Health in the Colombian Amazon". *Geoforum* 117: 124-133. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2020.09.013>
30. Stengers, Isabelle. 2018. *Another Science is Possible. A Manifesto for Slow Science*. Cambridge: Polity Press.
31. Stengers, Isabelle. 2005. "A Cosmopolitical Proposal". En *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, editado por Bruno Latour y Peter Weibel, 994-1003. Cambridge: MIT Press.
32. Ulloa, Astrid. 2020. "Ecología política feminista Latinoamericana". En *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*, coordinado por Ana De Luca Zuria, Ericka Fosado Centeno y Margarita Velázquez Gutiérrez, 75-104. Ciudad de México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. <https://libros.crim.unam.mx/index.php/lc/catalog/book/17>
33. Ulloa, Astrid, Elsa Matilde Escobar, Luz Martina Donato y Pía Escobar, eds. 2008. *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas latinoamericanas*. Bogotá: Fundación Natura; Universidad Nacional; UNODC.
34. Uribe, Carlos Alberto. 1988. "De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos". *Revista de Antropología* 4 (1): 5-36.
35. Vitora Gomes, Ceres. 1991. "Mulher, sexualidade e reprodução: representações do corpo em uma vila das classes populares em Porto Alegre". Tesis de maestría en antropología, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/109238>
36. Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En *A inconstância da alma selvagem*, autor Eduardo Viveiros de Castro, 345-399. São Paulo: Cosac Naify.
37. Zalabata Torres, Leonor. 2012. "Mujeres indígenas". *Anuario Hojas de Warmi* 17: 1-17. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180281>



Ana Milena Horta Prieto

Doctora en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Investigadora posdoctoral en el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Colombia, Programa de Ciencias Sociales y Saberes de la Biodiversidad, en la Línea de Investigación de Gobernanza y Equidad. Docente de la Universidad del Magdalena, Colombia y docente invitada externa del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), México. Entre sus últimas publicaciones están: “Aportes para el entendimiento de las territorialidades indígenas. Cuerpo, persona y territorio en el caso del pueblo Iku”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 66 (2021): 126-139, <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2077>; “Jwa: notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia”. *Aceno Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 7, n.º 14 (2020): 77-96, <http://dx.doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9731>. <https://orcid.org/0000-0002-9103-9642> ✉ anamilenahorta@yahoo.es