

Vida y muerte en el pensamiento indígena ikꞑ (arhuaco)*

Ginna Marcela Rivera Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia

<https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.01>

Cómo citar este artículo: Rivera Rodríguez, Ginna Marcela. 2025. “Vida y muerte en el pensamiento indígena ikꞑ (arhuaco)”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 58: 3-28. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.01>

Recibido: 15 de mayo de 2024; aceptado: 20 de septiembre de 2024; modificado: 12 de octubre de 2024.

Resumen: la pregunta por la comprensión de los sentidos de la vida y de la muerte entre las y los indígenas ikꞑ (arhuacos) de la Sierra Nevada de Santa Marta, ubicada al norte de Colombia, da origen a este artículo, cuyo contenido recoge los resultados de una investigación de presencia sostenida en el territorio indígena entre 2018 y 2020, que permitió la aproximación a concepciones, prácticas materiales y espirituales que las y los arhuacos movilizan cotidianamente en torno a estos dos conceptos. A partir de la elaboración del trabajo etnográfico y de la revisión de la producción bibliográfica de la antropología sobre la Sierra Nevada, el artículo tiene como objetivo desarrollar lo que propongo entender como vitalidad ikꞑ, una noción que expresa la relación intrínseca entre la materialidad y la espiritualidad en el mundo arhuaco, que guarda una especial continuidad con la idea de la muerte y que en el ejercicio de la experiencia en el territorio adquiere diferentes expresiones, susceptibles de ser leídas por la sistematicidad de la convivencia etnográfica, gracias a distintas prácticas culturales que el pueblo arhuaco despliega para el manejo ritual y social del deceso de lo material. Esta elaboración acoge los principios metodológicos y epistemológicos de una antropología atenta al lugar que, en contextos de muerte y violencia, se dispone a la escucha, la comprensión y la visibilización de las interpretaciones locales que emergen como factores

* Este artículo es producto de la investigación “Experiencias de violencia y repertorios terapéuticos indígenas desde la relación con el escenario transicional colombiano”, desarrollada en el territorio indígena arhuaco en Colombia, en el marco del Doctorado en Antropología de la Universidad de los Andes. La investigación y el doctorado fueron financiados mediante la Convocatoria Nacional para Estudios de Doctorado en Colombia n.º 567 de 2012. El estudio fue sometido al Comité de Ética de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, cuyo concepto de aval directo fue emitido en noviembre de 2017. Tanto la investigación como este artículo cumplen con los criterios de confidencialidad y consentimiento informado.

comprensivos de las fracturas de la vida, así como de las formas, tiempos, espacios y recursos sociales que quedan para enfrentarlas y recomponerlas.

Palabras clave: labor etnográfica, manejo ritual de la muerte, muerte violenta, pueblo indígena arhuaco, vitalidad ikꞑ.

Life and Death in Ikꞑ (Arhuaco) Indigenous Thought

Abstract: This article explores the understanding of life and death among the Ikꞑ (Arhuaco) Indigenous people of the Sierra Nevada de Santa Marta, in northern Colombia. The content presents the findings of research conducted within the Indigenous territory from 2018 to 2020, which facilitated an exploration of the conceptions, material and spiritual practices that the Arhuacos engage in daily around these two concepts. Through ethnographic work and a review of anthropological literature on the Sierra Nevada, the article exposes what I propose to understand as Ikꞑ vitality, a notion that expresses the intrinsic connection between materiality and spirituality in the Arhuaco worldview. This connection has a particular continuity with the concept of death and, through experiences in the territory, takes on different expressions that can be interpreted systematically through ethnographic coexistence and various cultural practices employed by the Arhuaco people for the ritual and social management of material loss. This work follows methodological and epistemological principles of an anthropology that, in contexts of death and violence, is dedicated to listening, understanding, and highlighting local interpretations that emerge as comprehensive factors of life's fractures, as well as the forms, times, spaces, and social resources available to confront and reconstruct them.

Keywords: Arhuaco Indigenous people, ethnographic work, Ikꞑ vitality, ritual management of death, violent death.

Vida e morte no pensamento indígena Ikꞑ (Arhuaco)

Resumo: a questão de entender os significados da vida e da morte entre os indígenas Ikꞑ (Arhuaco) da Sierra Nevada de Santa Marta, localizada no norte da Colômbia, dá origem a este artigo, cujo conteúdo inclui os resultados de uma pesquisa de presença sustentada no território indígena entre 2018 e 2020, que permitiu a abordagem de concepções, práticas materiais e espirituais que os Arhuaco mobilizam cotidianamente em torno desses dois conceitos. Com base na elaboração do trabalho etnográfico e na revisão da literatura antropológica sobre a Sierra Nevada, o artigo tem como objetivo desenvolver o que proponho entender como vitalidade Ikꞑ, uma noção que expressa a relação intrínseca entre materialidade e espiritualidade no mundo Arhuaco, que tem uma continuidade especial com a ideia da morte e, no exercício da experiência

no território, ela adquire diferentes expressões, suscetíveis de serem lidas pela sistematicidade da convivência etnográfica, graças às diferentes práticas culturais que o povo Arhuaco emprega para o tratamento ritual e social da morte do material. Essa elaboração retoma os princípios metodológicos e epistemológicos de uma antropologia atenta ao lugar que, em contextos de morte e violência, está disposta a escutar, compreender e tornar visíveis as interpretações locais que emergem como fatores abrangentes das fraturas da vida, bem como das formas, dos tempos, dos espaços e dos recursos sociais que restam para enfrentá-las e recompô-las.

Palavras-chave: morte violenta, povo indígena Arhuaco, trabalho etnográfico, tratamento ritual da morte, vitalidade Ikꞵ.

Nosotros no somos raza para morir con armas, ni fusiles, no pertenecemos a la clase de morir a plomo, por eso los que quedamos necesitamos seguir viviendo.

(Asamblea del Pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta 1991)

La mirada atenta a la Sierra

La Sierra Nevada de Santa Marta, territorio ubicado al norte de Colombia, que comprende los departamentos de Magdalena, Cesar y La Guajira, ha sido objeto de los más diversos esfuerzos analíticos y, en especial, de estudios arqueológicos y etnográficos (Ardila 1984; Cadavid y Groot 1987; Cardoso 1986; Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff 2012; Giraldo 2010; Oyuela 1986; Reichel-Dolmatoff 1991, 1985, 1967; Uribe y Osorio 2002) que han dado cuenta del complejo y rico universo simbólico-material (Arenas 2016; Barbosa 2011; Campos 1976; Ferro 2012; Horta 2015; Orozco 1990; Serje 2008; Viloría 2005) que se gestó en medio de las características ambientales, continuidades y transformaciones históricas de este territorio y de su gente (Schlegelberger 2016; Ulloa 2004; Uribe 2019, 1998, 1997b, 1991, 1990): “la gran sociedad indígena serrana”, integrada por los ikꞵ, kogi, wiwa y kankuamo (Uribe 1997a, 4).

Reconociendo estos antecedentes y a partir de mi experiencia de trabajo con el pueblo *ikɨ*¹, en el marco de una investigación² cuyo objeto era dar cuenta de los manejos y desequilibrios constitutivos de la violencia en contextos indígenas (Rivera 2023, 2022), en este artículo presento, en primer lugar, una aproximación etnográfica a los sentidos de la vida y de la muerte desde la perspectiva del pueblo arhuaco y analizo algunas de las concepciones culturales y prácticas rituales que encontraron una escenificación concreta en la Sierra Nevada de Santa Marta, y que fueron susceptibles de ser leídas con la presencia etnográfica sostenida en el territorio arhuaco. En segundo lugar, a partir de una lectura de elementos e intercambios materiales y espirituales que las y los arhuacos movilizan cotidianamente, expongo el concepto de vitalidad *ikɨ* que propongo como una noción que expresa la continuidad de la vida y la muerte desde la perspectiva arhuaca.

Hablar de lo que planteo aquí como vitalidad *ikɨ* resulta una tarea compleja en términos escriturales y etnográficos, porque en ella se entrecruzan constantemente planos referidos a la materialidad y la espiritualidad, como pretendo mostrar en los siguientes apartados, al hacer referencia a la densidad de relaciones, concepciones y prácticas que las y los indígenas arhuacos movilizan en distintos aspectos de su desarrollo cotidiano personal y colectivo.

Al acercarse a los mecanismos y registros en que las comunidades de lugar desarrollan sus nociones y sentidos de la muerte y de la vida, lo cotidiano surge como “el universo de encuentros estructurados cara-a-cara”, como reciprocidades que obedecen a reglas y “patrones de interacción social” (Castillejo 2015, 19). Ritualidades, lenguajes y sensibilidades hacen parte de estos encuentros estructurados que se pueden distinguir en la observación de contextos localizados y desde los cuales es posible identificar también los espacios y tiempos que quedan para la recomposición de la vida en medio de la muerte.

En este marco, en el primer apartado me ocupo de la relación de las y los indígenas arhuacos con los seres y sentidos de la vitalidad *ikɨ*. Argumento que esta es mutuamente constitutiva de la vitalidad territorial, en tanto para las y los indígenas, la Sierra Nevada de Santa Marta proporciona todo lo que necesitan y es sustento primordial y suficiente para su pervivencia como pueblo. Alrededor de este vínculo intrínseco presento algunas de las regulaciones y especialidades que dentro del

1 El nombre arhuaco es de uso frecuente, tanto en el contexto académico como social, para referirse a uno de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. En el idioma indígena *ikɨn*, la palabra propia para denominar al pueblo es *ikɨ*. Este artículo hace uso de las dos denominaciones indistintamente.

2 En términos metodológicos, la investigación consideró un ejercicio de análisis documental sobre material de prensa, escritos y documentos producidos por el pueblo arhuaco que se resguardan en su archivo propio, así como la lectura de referentes pertinentes a las preguntas de estudio frente a la amplia etnografía sobre la Sierra Nevada de Santa Marta. De igual manera, gracias a la presencia sostenida en el territorio arhuaco entre los años 2018 y 2020 adelanté conversaciones en profundidad con hombres y mujeres indígenas en distintas comunidades arhuacas ubicadas en los departamentos de Cesar y Magdalena, para conectar sus historias y relatos personales con sucesos de la historia del territorio serrano y de sus entornos regionales y nacionales relevantes.

conocimiento arhuaco sostienen los tiempos y espacios de la vida y de la producción cultural hasta la muerte.

A propósito de la muerte entre las y los arhuacos, como manifestación complementaria de la existencia, en el segundo apartado trazo una elaboración sobre el ritual de la mortuoria o *eysa* en idioma ikũn, identificando algunas particularidades del manejo espiritual y material de la muerte, y estudiando de manera especial lo que esto supone en situaciones en las que se trata de una muerte violenta (*buti sinũ regawi agwana*). Finalmente, en el apartado sobre cierre y continuidad esbozo las conclusiones del artículo.

Seres y sentidos de la vitalidad ikũ

La Sierra Nevada de Santa Marta es una masa montañosa ubicada al norte de Colombia que se eleva abruptamente desde las bajas tierras tropicales alcanzando una altitud de 5575 y 5770 m s. n. m. en los picos nevados Colón y Bolívar, lo cual la convierte en uno de los macizos montañosos costeros más altos del mundo (Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff 2012; Uribe y Osorio 2002).

El territorio serrano abarca los departamentos del Cesar, Magdalena y La Guajira; los resguardos indígenas³ Kogui-Malayo-Arhuaco, Arhuaco, Businchama, Kankuamo; poblados campesinos y afrodescendientes, tierras que no hacen parte de los resguardos indígenas; un área de reserva forestal; el Parque Arqueológico Ciudad Perdida; tres Corporaciones Autónomas Regionales y dos Parques Nacionales Naturales: el Sierra Nevada de Santa Marta y el Tayrona, este último declarado en 1981 Reserva del Hombre y de la Biosfera junto con el Macizo Sierra Nevada de Santa Marta.

En la Sierra se produce una confluencia, no solo de poblaciones diversas, sino de normatividades, jurisdicciones y formas de gobierno con conceptualizaciones diferentes sobre el territorio y su ordenamiento que resultan traslapadas y, en muchos casos, atomizando de manera conflictiva el ejercicio de las funciones de control y manejo (Bocarejo 2011a; Uribe y Osorio 2002). Esta particular geografía tiene “problemas de articulación [...] y disputas que definen el alcance de la política territorial indígena” (Bocarejo 2011b, 156), en medio y pese a las cuales se desarrollan la vida y las relaciones sociales e institucionales ikũ.

Frente a estos aspectos de la materialidad serrana y en contraste con la gobernanza fragmentada creada por la coexistencia de múltiples actores e intereses, el pensamiento ikũ condensa diversas elaboraciones desde las cuales se entiende el territorio, como un espacio geográfico único, un sujeto vivo e integral en el que “se desarrolla la cultura, el conocimiento, las relaciones sociales, culturales y espirituales, que constituyen el fundamento de la permanencia como pueblo” (Confederación Indígena Tayrona 2015, 23), toda una categoría espesa que da lugar a dinámicas de apropiación y procesos sociales e identitarios que sustentan la vitalidad de las y los indígenas (Gonçalves 2002).

3 Propiedad colectiva que tiene el carácter de inalienable, imprescriptible e inembargable en Colombia.

El territorio como espacio relacional concreto para el pueblo arhuaco es el posibilitador de la identidad cultural y la base indisociable (Haesbaert 2013) para establecer los intercambios y las relaciones entre todos los seres (humanos y no humanos), pues en él “están representados cada uno de los seres de la naturaleza y el cosmos, su estructura organizativa, las normas que establecen los derechos de cada ser, sus medios de defensa y sus funciones, así como los referentes de los padres espirituales” (Torres 2020).

Este espacio relacional es entendido por el pueblo arhuaco como un mundo “compuesto de elementos visibles y no visibles, lo que generalmente es expresado en términos de una oposición entre una esfera espiritual (tikurigun) y una esfera material (tina)” (Arenas 2016, 104). En este sentido, de acuerdo con Arenas,

más que una oposición entre inmaterial y material, los I'ku caracterizan estas dos fases de una misma unidad a partir de sus características sensoriales o mejor, diferenciando a partir de la posibilidad o no de aprehenderlas a partir de los sentidos propios de nuestros cuerpos. (Arenas 2016, 175)

Desde esta comprensión del mundo, lo espiritual y lo material constituyen “una misma unidad de existencia; se complementan entre sí y funcionan como un solo ser. Así pues, a toda materia le es posible existir y funcionar como tal, porque hay un espíritu que la complementa y la gobierna” (Confederación Indígena Tayrona 2015, 15). La espiritualidad arhuaca es en este orden

[...] una segunda vitalidad que también brota de la tierra. O, mejor, que está guardada dentro de la tierra. Los indígenas se refieren a ella como una vitalidad “espiritual”. Esta es la verdadera vitalidad, más importante aún para los Hermanos Mayores que aquella que les genera el alimento material [...]. Es de esta vitalidad espiritual que depende la vitalidad material. (Uribe 1998, 74)

Y la definen como parte de lo intangible así: “el mundo del pensamiento espiritual que da origen al mundo” (Horta 2015, 18).

Sobre esta densidad de intercambios entre lo material y lo espiritual que las y los indígenas arhuacos movilizan fluidamente en cada uno de los aspectos cotidianos de su desarrollo personal y colectivo, encuentra base lo que aquí se propone entender como vitalidad *ikæ*, como concepto mutuamente constitutivo de la vitalidad territorial, pues esta última da y hace todo lo que se necesita para ser arhuaco, porque “la madre, es la que nos da el sustento, la que nos amamanta permanentemente, la fuente del alimento, del aprendizaje, del conocimiento, la riqueza” (entrevista al mamo Dwiaringumæ, diario de campo, 27 de junio de 2018, Duanama, traducción de Seykúngumæ).

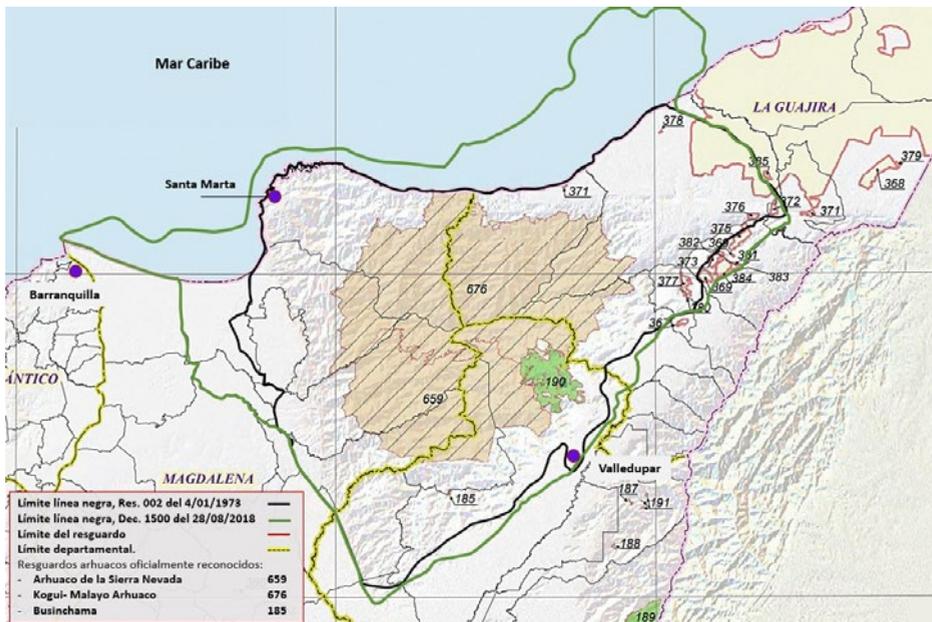
Esta constitución se explica para las y los indígenas arhuacos en el reconocimiento de la existencia de los humanos como seres vivientes que intrínsecamente son “parte de la misma naturaleza que nos rodea [...] para nosotros la naturaleza es tan humana como lo humano es naturaleza; somos una sola expresión

de existencia con igual derecho y deber de permanecer en el tiempo” (Confederación Indígena Tayrona 2015, 125), configurando sobre un “entendimiento profundo de la vida” una “ontología relacional” por la “que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo” (Escobar 2015, 29-31).

Desde este sentido de la vitalidad arhuaca, el territorio encuentra límites y fronteras diferentes a los impuestos por los referentes estatales, demarcados por jurisdicciones municipales y departamentales, y por el avance de las dinámicas de apropiación por parte de privados, derivadas de los procesos de colonización y apropiación de terceros de los antiguos territorios indígenas. Esta comprensión del territorio es denominada por las y los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como la *línea negra*, entendida como:

Una sucesión de hitos geográficos sagrados ubicados en el contorno de la Sierra Nevada, entre estos sitios existe una canal energética de interconexión como la del agua con los picos nevados y demás accidentes geográficos y las cuatro franjas del mar (mukuriwa, zanuriwa, tukuriwa, gunuriwa), las lagunas glaciares y las lagunas costeras, nacimientos de agua en los páramos y las desembocaduras de los ríos; de tal manera que entre todos conforman una red; el flujo de relaciones permanentes es lo que le da vida y esencia al territorio y nuestra visión es mantener activas las conexiones de esa red. (Torres 2020)

Figura 1. Delimitación de la línea negra y de los resguardos arhuacos



Fuente: elaboración propia a partir del análisis de la investigación de la autora, 2020.

Como se observa en el mapa, la demarcación de la *línea negra*, como concepto que expresa la noción de la territorialidad serrana, tiene diferencias con otras nociones del territorio como los resguardos reconocidos legalmente o como los límites de las ciudades y municipios donde en la actualidad habitan personas no indígenas. En ese sentido, la *línea negra* tiene una amplitud que supera dichos límites, y es entendida como una suerte de utopía sacralizada (hitos geográficos considerados sagrados por las y los indígenas), es decir, como una noción amplia del territorio que los pueblos han buscado que sea reconocida legalmente por el Estado⁴, que toma como referente la propiedad ancestral y la permanencia histórica de los pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, así ya hoy en día no sean ellas y ellos sus únicos habitantes.

La *línea negra* es “un espacio en el que se funden lo abstracto y lo concreto” (Duque 2009, 244) de los lugares espirituales y las fronteras geográficas que soportan el mundo posible para las y los indígenas serranos. Por ello, para las y los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta este concepto es el horizonte de su reivindicación espiritual y territorial. De ahí que recuperar las distintas parcialidades del territorio apropiadas por terceros propietarios, ocuparlas y ejercer el gobierno autónomo sobre los límites que esta establece, sea uno de los propósitos centrales y la base que las y los indígenas consideran necesaria para su consolidación sociopolítica y organizativa (Confederación Indígena Tayrona 2015).

10

■ Sumada a estos aspectos, la comprensión de los ikꞌa sobre su territorio incluye también una “concepción cultural del cuerpo”, por eso, como sistema vivo, la Sierra experimenta flujos y movimientos (Serje 2008, 213) y es contenida por conexiones que tienen funciones energéticas específicas y que dependen unas de otras mutuamente para hacer posible la existencia. Esta concepción corporal reconoce en el territorio una subjetividad propia

porque al territorio en sí hay que mirarlo como una persona, una persona que nos regala, que nos da vida como una madre. Entonces si la mamá no tiene agua, no tiene comida, no tiene fuerza, si está enferma, seguramente no te va a dar buen alimento. (Entrevista a Sey Awiku, diario de campo, 9 de mayo de 2018, Valledupar, Cesar).

Cada uno de los puntos que conforman el cuerpo serrano, desde los ricos valles hasta los imponentes picos nevados, es una fuente de codificación y ordenamiento para la vitalidad ikꞌa, pues en ellos están las “leyes para la conservación equilibrada del mundo”, es decir, son una especie de “contenedores de los secretos” (Duque

4 En el portal de la Confederación Indígena Tayrona, organización del pueblo arhuaco, se explica que la línea negra es “la Zona Teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta [...], también llamada Sei Shizha”. Legalmente, se reconoció por primera vez en 1973 por medio de la Resolución 02 del Ministerio de Gobierno. De acuerdo con la organización indígena, por más de 45 años se hicieron revisiones y ajustes hasta la “última ratificación mediante el Decreto 1500 de 2018, el cual está vigente hoy” (Confederación Indígena Tayrona 2020).

2009, 227) y códigos que permiten garantizar la continuidad de la vida humana y no humana, la cultura, la tradición y la historia arhuaca.

De este modo, entre lo espiritual y lo material, como unidades constitutivas y complementarias de la expresión de la existencia, el territorio en el pensamiento arhuaco es la síntesis de la diversidad del universo, razón por la cual requiere de un manejo delicado, de un cuidado del que es receptor cada animal, cada piedra, cada ser; en tanto todos resultan necesarios para asegurar la sostenibilidad, la armonía y el equilibrio de la vida.

Justo allí, en estos propósitos de continuidad y permanencia, las y los arhuacos encuentran lugar para lo que entienden como su misión o mandato original (Confederación Indígena Tayrona 2015). Por ello, la vitalidad ikꞵ también se manifiesta en los márgenes marcados por su kunsamu, ley fundamental o ley de origen, que los orienta sobre cómo deben vivir y los encarga como pueblo, como “hermanos mayores”, tal y como se autodenominan, de velar por el cuidado del “corazón del mundo” (la Sierra) y la prolongación de la vida de todas las especies y del planeta en general (Consejo Territorial de Cabildos Gobernadores de la Sierra Nevada de Santa Marta 2016; Ulloa 2004).

Esta ley tradicional es para el pueblo arhuaco la primera y más importante de las leyes, cuya vigencia se remonta a los orígenes del universo y que, en tanto dispone el orden y regula el funcionamiento de cada una de las cosas y eventos, su observancia asegura la permanencia de todo cuanto existe (Barbosa 2011; Confederación Indígena Tayrona 2018; Orozco 1990; Schlegelberger 2016). La ley de origen regula el sentido de complementariedad entre lo espiritual y lo material porque “orienta cómo se debe vivir y cómo se debe establecer la relación de convivencia, tanto espiritual como materialmente entre las diferentes sociedades o culturas y de éstas con los demás seres de la naturaleza” (Confederación Indígena Tayrona 2015, 15).

La vitalidad ikꞵ es entonces la vitalidad del propio universo, la expresión de la salud y del orden para y con todos los seres y relaciones, pues desde su visión:

A los indígenas se nos ubicó en territorios sagrados para que espiritualmente veláramos por el equilibrio y la sostenibilidad de la vida en toda la dimensión del mundo y el universo; nos corresponde contribuir, mediante los pagos espirituales⁵ y sobrellevando una vida visible acorde a ellos, por la utilidad de la materia en la suplencia de las necesidades, es decir, compensar dicha materia en el mundo espiritual para que no se pierda la correlación dada entre ésta con su respectivo espíritu; nos corresponde abastecer el mundo espiritual de los no indígenas de los elementos necesarios, los cuales al expresarse en materia facilitan la vida de ellos, es como echarles comida espiritualmente para que materialmente

5 Los pagos son actos rituales de ofrenda, intercambio, saneamiento, recomposición del equilibrio, compensación, solicitud de permiso a los “seres espirituales” y son realizados para orientar diversos momentos del ciclo vital (Arenas 2016; Ferro 2012; Horta 2015; Naranjo 2015; Reichel-Dolmatoff 1985; Uribe 1998).

siempre puedan vivir, darles petróleo en espíritu, oro en espíritu, agua en espíritu, fertilidad de la tierra en espíritu. (Confederación Indígena Tayrona 2015, 26)

Y así, en espíritu y en pensamiento, se establecen las relaciones fundamentales de las y los arhuacos con los mundos de adentro (espirituales/individuales) y de afuera (materiales/sociales), así como se gestionan y recrean los movimientos, las acciones diarias y los asuntos de la producción cultural, económica, social y política. Con todo ello, la vitalidad *iká* también se expresa en la búsqueda y el trabajo ritual constante para preservar y restablecer el equilibrio, cuyo flujo normal es irremediablemente fracturado por las latencias y continuidades de las interacciones entre los seres, las personas y los objetos del territorio (Ministerio de Justicia y Confederación Indígena Tayrona 2018).

Figura 2. Entre el adentro y el afuera



Fuente: fotografía de la autora, Nabusímake, Colombia, 2018.

Esta cotidianidad que se gesta entre los *iká*, los seres espirituales y ancestrales y sus representaciones en elementos materiales y espaciales como las lagunas, las piedras y los cerros ubicados en el territorio serrano, transcurre entre los vaivenes y la impermanencia de lo caótico y lo ordenado, y entre el cumplimiento y el quebrantamiento de la ley de origen, llena de “momentos fútiles que se desvanecen rápidamente que, aunque permiten equilibrar las fuerzas por un momento, nunca lo hacen de forma definitiva” (Arenas 2012, 111).

El sentido integrador y global de la espiritualidad (Gómez 2015) es el principio base de la conformación de codificaciones, clasificaciones y especialidades (que configuran la emergencia de roles y saberes específicos) entre los ikꞑ (*sakuku*⁶, mayores conocedores o guardianes del pensamiento tradicional); de lugares (*kankurwa*⁷ o casas ceremoniales, *kaɖukwu* o puntos sagrados y primordiales); objetos (piedras, tumas, bastones, elementos de poder, a'buru, aseguranzas) y actos rituales (pagamentos, saneamientos y trabajos tradicionales), donde están contenidos el conocimiento y la sacralidad de la ley ancestral, cuyo resguardo está en las manos de “verdaderos sacerdotes tribales altamente entrenados y respetados” (Chaves y De Francisco 1977; Reichel-Dolmatoff 1967, 56) conocidos entre los ikꞑ como mamo o mamu (Arenas 2016; Confederación Indígena Tayrona 2015; Reichel-Dolmatoff 1991).

Estas autoridades conocedoras de las “ciencias ocultas tradicionales” son eruditos en distintas ramas del conocimiento cuya profundidad y diversidad crea jerarquías, campos de acción y dedicaciones diferentes que confluyen en la facultad de mantener y restablecer el orden, la armonía y el equilibrio (Confederación Indígena Tayrona 2018). Tras varios años de una costosa y disciplinada formación, los mamos están revestidos de:

[...] una autoridad casi ilimitada, son quienes íntimamente conocen al grupo que dirigen, conocen la genealogía de cada individuo mediante la confesión, no solamente de actos consumados y considerados como pecados, sino de pensamientos e intenciones [...]. Dichos conocimientos los aplica el Mamo con admirable diplomacia, razón, y prudencia. Sabiendo la conducta del individuo, puede orientar la cultura y eso lo hace con energía y firme certeza. (Gómez 2015, 240)

Los mamos son los principales orientadores del cumplimiento de las leyes propias e intervienen en cada tiempo y espacio de la vida y de la producción económica y cultural ikꞑ,

algunos se dedican únicamente a ceremonias relacionadas con el ciclo vital (bautismo, matrimonio, mortuoria); otros bendicen las semillas, medicinas y alimentos que llegan de afuera; otros controlan las enfermedades, mantienen el orden universal y protegen a la humanidad de pestes, plagas y fenómenos de la naturaleza. (Orozco 1990, 216)

“Unos son mejores en la oratoria sagrada, otros son mejores en la adivinación, otros son mejores en la negociación con los Padres y Madres” espirituales (Arenas 2012, 140).

6 “Toda persona que tiene autoridad (mamo, cabildo, por ejemplo) por poseer el pensamiento, el saber y la capacidad para unificar acciones que resuelven las situaciones y necesidades de la comunidad y sus integrantes” (Gómez 2015, 267).

7 Las *kankurwas* para los arhuacos son sitios de orden primordial, en tanto son “fuente y sustento espiritual” para el ejercicio de gobierno del territorio ancestral (Confederación Indígena Tayrona 2015, 46).

De manera que la vitalidad *ikæ* tiene como agente definitivo e imprescindible al mamo, pues todo en ella se expresa en la interacción con este sabedor e intermediario espiritual, desde “emprender un viaje, comenzar un nuevo ciclo de cultivo, abrir una nueva roza, construir una casa, tener un hijo, casarse, curar una enfermedad, buscar buena ventura en el futuro, expiar malos actos del pasado” (Arenas 2016, 287) hasta orientar “la vinculación con la naturaleza, el territorio, con las personas y con las comunidades” (Gómez 2015, 270), a partir de la interpretación de las leyes propias sobre la vida y la muerte (Lucena 1969), del

movimiento de los cuerpos celestes, las estaciones y un sinnúmero de campos relacionados con la supervivencia y el bienestar de todos los indígenas e inclusive con la supervivencia y el bienestar del mundo de nosotros los “hermanitos menores”, pues los mamas de la Nevada también nos están “cuidando”. (Uribe 1991, 143)

La presencia múltiple del mamo es una agencia central para la administración del pensamiento y la vitalidad *ikæ* debido a que establece “un puente entre el mundo material y el mundo espiritual” (Ferro 2012, 4), al ejercer como traductor cualificado de la ley de origen para explicar la incorporación de sus mandatos y de su “discurso ordenador, trascendente e imperecedero” (Uribe 1998, 40) en el contexto actual y la cotidianidad de las y los arhuacos (entrevista a Sey Awiku, diario de campo, 9 de mayo de 2018, Valledupar, Cesar).

14

■ Esta función de interpretación y acción sobre el lenguaje de lo sagrado que despliega el mamo se expresa en el transcurso de todos los ciclos de la vitalidad *ikæ*: el bautizo por el nacimiento (*gunséymuke*), el desarrollo o entrada a la pubertad (*munséymuke*), el matrimonio para iniciar la vida en pareja (*jwa ungawi*) y la mortuoria ante la muerte (*eysa*) (Confederación Indígena Tayrona 2015, 47).

Por ejemplo, en la ceremonia del bautizo, el mamo y los padres del recién nacido asignan “un nombre que se complementa con la madre naturaleza y sus elementos” para que el bebé quede registrado “ante la ley de origen y los principios rectores de vida de la cosmovisión”, sembrando su *kunukwamu* (placenta) y retornándola “a la madre tierra para que desde allí espiritualmente ésta le dé bienestar, medicina, educación, alimentos y espacio” (Torres 2012, 11). Posteriormente, en la etapa de desarrollo se requiere de las preparaciones y consejos de los mayores y los mamos para que las niñas y los niños *ikæ* asuman el tránsito hacia la madurez, etapa en la que el tejido de las mochilas, por parte de las mujeres, y la recepción del poporo⁸, por parte de los hombres, son las representaciones materiales más significativas.

8 El poporo es entregado por los mamos y los padres espirituales luego de que el hombre arhuaco les “confiesa lo vivido” y “les solicita permiso”, en un ritual que dura cuatro noches y cuatro días sin dormir. A partir de ello, “todo lo que piense, diga y haga en el futuro será registrado en él, siempre estará con él” (ceremonia de entrega de poporo, diario de campo, 27 de junio de 2018, conversación con Seykúngumæ, Duanama).

Figura 3. Pagamento en ceremonia de bautizo



Fuente: fotografía de Carlos Eduardo Nieto, Pueblo Bello, Colombia, 2019.

Para el momento del matrimonio los mamos dan forma ceremonialmente a la unidad de la pareja que, previamente, ha hecho “unas purificaciones individuales que permiten el nuevo encuentro de estos espíritus” y que pide permiso a los padres espirituales para garantizar la sostenibilidad de su relación mediante pagos y trabajos tradicionales que son orientados por el mamo. Ante la muerte los mamos disponen las condiciones y ordenan los procedimientos para “abrirle el buen camino” al muerto para que continúe “el largo viaje de la vida” (Torres 2012, 12-13), etapa fundamental de la vitalidad ikꞵ sobre la que se profundizará en el siguiente apartado.

Eysa (mortuoria)

Los procesos biológicos de la muerte son interpretados culturalmente y significados por ritualidades en todas las sociedades humanas como mecanismos para enfrentar la pérdida, las separaciones y continuidades situadas entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Estos mecanismos y procesos han sido objeto de innumerables etnografías que han propuesto diversos esquemas analíticos, fases, estructuras rituales clasificatorias y comparativas. Los sentidos y simbologías de la muerte; la liminalidad; las prácticas mortuorias y ritos funerarios; los trabajos, los espacios y los tiempos del duelo; la construcción social (y de género) del dolor; los seres en transición y los ritos de paso hacen parte de las categorías que han permitido entender desde la antropología las relaciones, órdenes y desórdenes que se producen

entre la vida y la muerte en diferentes contextos locales y culturales (Allué 1998; Delacroix 2018; Frazer 1951; Green 2013; Hertz 2004; Lévi-Strauss 2006; Seremetakis 1990; Thomas 1992, 1989, 1983; Turner 1974, 1969; Van Gennep 1960).

Para el caso particular del pueblo indígena ikꞑ, la vitalidad se incorpora en el pensamiento colectivo a la manera de un ciclo que se mueve, con la intervención ritual del mamó, en cada tiempo y espacio entre el nacimiento y la muerte, como manifestaciones de la misma correlación espíritu/materia, como sucesos complementarios que se invierten para seguir asegurando la existencia, pues de acuerdo con la explicación de los mamós “nacer es un hecho de manifestación de espíritu a materia, mientras que morir, lo es de materia a espíritu” (Izquierdo 2014, 19).

De manera que para las y los arhuacos la existencia no se consume con el deceso de lo material, sino que continúa más allá de la muerte, cuando la persona “adquiere ‘otra cara’ porque se convierte en ‘gente espíritu del mundo que no se ve’ o ikunusi” (Ferro 2012, 77), por medio del retorno al mundo espiritual que también es regulado por la ley de origen y cuyo cumplimiento queda a cargo de los descendientes y deudos. A este encargo y al manejo que le da el pueblo arhuaco a la muerte se le denomina en idioma ikꞑ *eysa*, cuya traducción más común al español es mortuoria, concepto en el que se condensa la comprensión del estado de afectación y de caos que se desata con toda muerte, cuya dispersión es capaz de afectar negativamente al micro y al macrocosmos:

Eysa constituye un elemento negativo (*gunsinna*), que resulta en consecuencia de un deceso de cualquiera de las especies vivientes. El cuerpo o materia cesa quedando en reposo, pero el *anugwe* o parte inmaterial de ese ser queda *deambulando* sin que los *Upaw* (padres) la recojan a primera instancia porque [...] la entrega o deposición del *anugwe* a los *Upaw* corresponde a los afectados directos o indirectos de ese deceso y que quedan en vida, como principio del ciclo de vida, tanto en su estado material como espiritual. No hacerlo, implica que la presencia o *deambulación* del *anugwe* sin materia y en estado negativo, afecte la salud y el bienestar de los que quedan en vida, tanto de los humanos, como de las plantas, los animales, los minerales y todo elemento que integra la naturaleza y el cosmos. (Confederación Indígena Tayrona 2015, 138)

De igual forma, *eysa* alude al complejo proceso por medio del cual los ikꞑ experimentan la desaparición material de sus seres queridos y garantizan el tránsito de su familiar al otro mundo (entrevista al mamó Kunchanawíngumu, diario de campo, 18 de julio de 2018, Nabusímake, traducción de Seykwaningüümü). En este sentido, como práctica ritual, la mortuoria tiene un importante carácter colectivo que distribuye las labores materiales y espirituales del duelo entre los familiares y cercanos de la persona que fallece (Hertz 2004). Su realización involucra el pago de las deudas pendientes en todos los niveles de la vitalidad ikꞑ (relaciones familiares, organizativas, productivas y etapas del ciclo de vida de una persona arhuaca), así como la retribución espiritual por medio del pago.

En cada uno de los procesos que involucra la mortuoria se expresa una suerte de angustia social por la contaminación que se pueda generar al espíritu de las personas, los seres y los lugares primordiales con el fallecimiento. En estos términos, la muerte “tiene entonces la cualidad de la contaminación. Los seres muertos en general son agentes contaminantes de la vida IkꞤ. Poseen una energía o ánimo corruptor que debe ser rehuido, separado, limpiado” (Valencia 2020, 60). Aunque corresponde resaltar que de manera contrastante “la actitud entre la mayoría de los ikꞤ es sorprendentemente tranquila ante la muerte” (Ferro 2012, 161) y que incluso “permanecen apáticos ante la posibilidad de morir, y ante la muerte los familiares actúan de una manera casi que natural” (Orozco 1990, 232).

Pese a esta actitud, limpiar la muerte y las energías que por esta se desatan sí compromete de manera definitiva a las familias, para evitar que sobre ellas se generen repercusiones como el retorno inesperado y la vagancia de los espíritus, el desvío del ser querido del cerro Chundwa (lugar a donde llegan todas las “almas buenas”), así como la dispersión fatídica de enfermedades y desequilibrios (Confederación Indígena Tayrona 2018; Lucena 1969; Orozco 1990).

De ahí la importancia del *eysa* como dispositivo de saneamiento que se hace principalmente en cuanto la persona muere y se vigoriza en cada aniversario del fallecimiento, como parte de los reacomodos de la vida familiar, de la continuidad de la relación y de la adecuación del lugar que los muertos siguen ocupando en el mundo de los vivos. Al decir de Valencia:

En esta continuidad vida-muerte nos encontramos frente a una ruptura, pero es una ruptura-tránsito, en la que los pares dicotómicos se diluyen mutuamente. Es una ruptura que precede una nueva vida, un estado liminal por excelencia. La muerte IkꞤ es un parto de vida. Tránsito o ruptura, la muerte mantiene su delicadeza y peligrosidad, por esta razón requiere una limpieza. (2020, 60)

Esta asociación del manejo de la muerte con acciones de limpieza se ejerce también en la inmediatez del plano material como “un proceso de descontaminación espiritual que busca que la muerte no ejerza cierto tipo de atracción sobre la vida” (Valencia 2020, 60) pues, por un lado, el trabajo del *eysa* se constituye en un intercambio de los familiares con el cuerpo y con las pertenencias de quien fallece para que estos sean purificados del “olor a muerto” y de otras impurezas, antes de llevar a cabo su debido entierro (Lucena 1969, 249); y por el otro, porque con el uso de materiales como algodones, hojas de frailejón, fuego, inciensos o conchas de caracol, el mamo y los familiares disponen las condiciones para que dicha limpieza se haga (Ferro 2012).

A la correcta preparación del cuerpo le siguen las visitas al muerto y el ofrecimiento de alimentos y bebidas a todas aquellas y aquellos que comparten este momento y su posterior disposición en tierra. Las referencias de la etnografía clásica serrana al respecto señalan que esta implica que el mamo “bendice el lugar donde se hará la sepultura (*kaʼankumuyeku*) y se inicia la excavación; el cadáver (*wichi*)

es rociado por el mamo con el polvo blanco de conchas marinas, que simboliza su alimento futuro” (Orozco 1990, 221), asimismo

lo envuelven en un chinchorro que cuelgan de una larga vara y entre cuatro hombres lo llevan hasta el lugar donde se ha excavado la tumba, que es generalmente la cima de un monte. La tumba consiste en un agujero con una cámara lateral, donde se coloca el cadáver sentado. Junto al muerto se dejan sus objetos personales: el poporo y las mochilas a los hombres, los husos y agujas a las mujeres. (Chaves y De Francisco 1977, 73)

A partir de la reconstrucción de un ritual de entierro ikæ que Gerardo Reichel-Dolmatoff pudo observar en una zona de contacto entre koguis y arhuacos, se entiende que:

El muerto regresa al útero, en posición fetal, envuelto en la mochila que representa la placenta, unido a este mundo por un cordón umbilical que, después de nueve días, se corta, produciéndose entonces el renacimiento en el más allá. Cuando el Måma alza nueve veces el cadáver, simboliza la vuelta al útero pues hace “regresar” al cadáver a un estado fetal, a través de nueve fases, los nueve meses de gestación, pero en un sentido inverso. Al mismo tiempo el entierro es el cosmos, es el mundo. Se depositan las ofrendas en los siete puntos del espacio sacro: norte, sur, este, oeste, cenit, nadir y centro, y la cabeza del cadáver se orienta hacia el este, el lado del nacimiento del sol, de la luz, de la vida. (Reichel-Dolmatoff 1967, 67)

18

■ Por su parte, una reciente investigación etnográfica reconstruye la práctica del entierro en la comunidad arhuaca de Yo’sagaka con los siguientes elementos:

[...] el cadáver debe ser vestido con su manta tradicional de unkæ (algodón criollo) y sentado (en un banco si se trata de un hombre) hasta que se reúnan todos sus familiares, aun quienes se encuentran más lejos, idealmente deberán ser esperados para dar inicio al entierro. Durante este tiempo de espera, la familia y los allegados bailan, beben ron y comen desmedidamente y hablan casi exclusivamente del muerto. El llanto es (en teoría), poco común por su inconveniencia: dificulta que el espíritu del muerto llegue a Chwndwa donde se reinicia nuevamente el ciclo de la vida y la muerte. Reunidos los familiares y llegado el momento del enterramiento según las consultas e indicaciones del Mamæ, el cuerpo es trasladado en un chinchorro de fique al lugar de enterramiento, que generalmente se encuentra en la misma casa o muy cerca de ella. Bajo precisas y rígidas órdenes del Mamæ, los familiares cavan un pozo de aproximadamente dos metros de profundidad y un metro cuadrado de área. Al lado se cava una cámara mortuoria en la cual el cadáver, envuelto en una tela, es ubicado sentado en un banquito. Se depositan ofrendas (caracoles) que son la comida de los muertos, pues ellos indefectiblemente deben ser alimentados. Niños menores de diez años no deben mirar el hoyo, me contó Bernardo, pues “el espíritu del muerto se los lleva”. (Valencia 2020, 61-62)

Lo que sigue al entierro se da en la intimidad de la propia familia que, con las orientaciones del mamo, busca enfrentar todos los desajustes ocasionados por el fallecimiento y encaminar el tránsito pacífico de su ser querido a la condición espiritual. En este momento, se produce un tránsito del muerto a un nuevo estadio significado que, para autores como Rodolfo Sánchez, en su estudio etnográfico sobre la muerte en el mundo andino, supone que el muerto “pasa a integrarse a la sociedad de los ancestros y a llevar una existencia activa, con relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos” (Sánchez 2015, 68).

Este proceso puede durar varias semanas o meses, dependiendo de las razones que generaron la muerte, del impacto generado y del tiempo que considere necesario el mamo para balancear la desarmonía y la restitución del orden, lo cual exige a los familiares una dedicación exclusiva a los compromisos del *eysa*; el abandono de actividades productivas y sociales; gastos de sostenimiento y alimentos (que aumentan entre más numerosa sea la familia); la consecución de materiales para hacer pagamentos y trabajos tradicionales, e incluso gastos de transporte para el desplazamiento a los puntos originales y espirituales de nacimiento y de desarrollo de la persona fallecida dependiendo de su vida y del grupo familiar al que pertenezca. Por último, el *eysa* también requiere el reconocimiento al mamo o mamos que acompaña(n) el proceso, ya sea en dinero, trabajo o en pertenencias de la familia y del muerto, en compensación por su disposición y exposición espiritual (conversaciones informales con Sey Awiku, Pueblo Bello, Cesar, enero de 2020).

Figura 4. Agua de bautizo



Fuente: fotografía de Carlos Eduardo Nieto, Pueblo Bello, Colombia, 2019.

En este contexto interpretativo arhuaco las razones que producen la muerte operan como funciones clasificatorias de los tipos de muerte, de los impactos sobre los vivos y de las formas rituales dispuestas, pues mientras unas razones restituyen el orden (la muerte natural y esperada), otras no, como la muerte violenta y, por ende, determinan las condiciones y necesidades específicas de cada mortuoria, las cuales solo pueden ser fijadas e interpretadas por el mamó haciendo uso de sus instrumentos (totuma, agua, cuentas arqueológicas, por ejemplo) para leer y revisar en el origen lo que dicen la Madre y los seres espirituales al respecto (Uribe 1997a).

Así, en la escala de “preferencia” frente a la muerte, la que ocurre por envejecimiento o por causas naturales resulta siendo, según los mamós, “la predefinida o predestinada de manera clara en la ley de origen” (Izquierdo 2014, 19-20), porque es indicativa del cumplimiento del ciclo natural, generalmente da tiempo a que la persona ordene material y espiritualmente su vida y exprese las disposiciones que deja para sus familiares, razón por la cual su tratamiento ritual suele ser más liviano y tener un nivel menor de complejidad.

Situación contraria ocurre con las muertes ocasionadas por accidentes u homicidios, no solo porque quien fallece no tiene el tiempo necesario para prepararse para la muerte, sino porque generan un mayor impacto. Muertes violentas, súbitas, malas muertes⁹ (Benavides y Montero 2019) y suicidios o “muerte por mano propia” (Valencia 2020, 35), se ubican en el máximo nivel de gravedad de esta clasificación, pues el desorden que generan amerita la realización de una mortuoria de más complejidad y de costos espirituales y materiales muy altos, tanto para los familiares como para el mamó o los mamós que la orientan. Debido a ello, no todos los mamós asumen este tipo de mortuorias, las cuales a su vez crean niveles de especialidad y jerarquía entre ellos (Izquierdo 2014):

Toca limpiar desde el comienzo y hasta el asesinato, resarcir todo lo que hizo, separar para que la mujer quede desconectada del marido y quede ella libre y que la persona se vaya a donde tiene que irse, se le manda con áyu¹⁰, poporo, chirrinchi (bebida alcohólica) para que esté feliz allá espiritualmente. Cuando es un asesinato uno tiene que pasar siete etapas de resarcimiento, toca pensar en por qué sucedió eso y en quién creó ese comportamiento, de dónde provino y por qué está aquí en este territorio, por qué entró ese espíritu de asesinar a alguien. Esa actitud tiene su origen, por eso se busca el origen para corregirse. Eso es lo que hacen los mamós, por eso implica tanto tiempo y es más costoso, espiritual y materialmente. (Entrevista al teti Seykwaningümü, diario de campo, 8 de enero de 2020, Makogueka)

9 El informe de la Organización Nacional Indígena de Colombia y del Centro Nacional de Memoria Histórica sobre las memorias y luchas de los pueblos indígenas se refiere a la muerte violenta como “mala muerte”, como “morir mal, en tanto muerte causada por la violencia” que “afecta integralmente la Red Vital y desafía las buenas maneras de morir, sus ritualidades y el campo espiritual con el cual se interrumpe el flujo que existe entre la vida y la muerte”. Mala Muerte es “una manera de capturar la especificidad de la muerte violenta y la muerte en el conflicto armado” (Benavides y Montero 2019, 16-25, 190).

10 Hoja de coca.

Como se dijo, uno u otro tipo de muerte exige un *eysa* diferente. Para el caso de la primera, por causas naturales, se habla de uno general o normal; para el caso de las segundas se habla del *eysa buti sinü*. Este último tiene un nivel de dificultad mayor porque las muertes violentas y accidentales suelen involucrar el derramamiento de sangre, uno de los líquidos más sagrados desde el punto de vista ikꞤ, cuya dispersión en el territorio es peligrosa, en tanto propicia la dispersión misma del “espíritu del asesino” y de la violencia que generó la muerte (Izquierdo 2014). *Eysa buti sinü* es, entonces, “una ruptura tan brusca que, así como en el acto físico se esparce la sangre a todas las direcciones, así mismo en el mundo espiritual esa mancha roja lo hace, impregnándose a todos los demás seres” (Confederación Indígena Tayrona 2015, 138).

En palabras del sociólogo arhuaco Edinson Izquierdo, “la sangre y el espíritu del asesinado, transportan el código de matar, [...] y, en consecuencia, espiritualmente causan daños al entorno, equivalentes a asesinatos” (Izquierdo 2014, 23). En ese sentido, la muerte violenta (*buti sinü regawi agwana*) no solo puede afectar el espíritu de quien fallece y las condiciones espirituales y materiales de sus familiares, sino el equilibrio y la vida de todos los seres vivos, el territorio y el cosmos mismo. Por esta carga negativa y fuerte impacto, el *eysa buti sinü* requiere de la disposición de costosos materiales rituales (generalmente escasos y difíciles de conseguir en el territorio ikꞤ), de mamos con fundamentación fuerte en el manejo ritual de fuerzas negativas, de periodos de tiempo y dedicación prolongados.

De ello puede entenderse que no existe un grado mayor de desequilibrio y desarmonía para las y los indígenas ikꞤ que el que se genera con una muerte violenta y súbita, si se considera, como se ha explicado ya, que el grado de conexión y de relacionamiento que tienen los humanos con los demás seres y objetos del universo y del territorio, es de intenso y pleno intercambio, reciprocidad y mutua constitución desde la perspectiva arhuaca.

La muerte significa el cumplimiento de un ciclo, de una misión en el mundo terrenal, la muerte para nosotros debe ser natural, debe ser un legado que nos deja ir y venir. Para venir a cumplir nuestra misión y poder irse, pero de manera natural, no por otra persona. En ese sentido el asesinato para nosotros no está en nuestra cultura. Un arhuaco debe morir por envejecimiento o tal vez por una enfermedad para que la muerte se lo lleve. Nosotros los ikꞤ somos hechos para morir tal vez por los actos de la naturaleza, por ejemplo, una caída de un árbol o un derrumbe. Nosotros estamos hechos para morir de esa forma, y no de otra. [...] Cuando muere alguien [...] se afectan los cerros, las montañas, los ríos. Todas esas afectaciones provocan que el mamu tenga que trabajar para quitarlas. (Entrevista a mamu Kunchanawíngumu, diario de campo, 18 de julio de 2018, Nabusímake, traducción de Seykwaníngümü)

Del cierre y la continuidad

En la particular manera de conceptualizar la vida y la muerte, desde el punto de vista ikꞤ, las preguntas por el orden y el desequilibrio hablan de mundos materiales

y espirituales capaces de producir malestar (Theidon 2004) y, paralelamente, visibilizan intercambios, prácticas y procesos de curación y saneamiento ritual en tanto “dispositivos humanos por excelencia para lidiar con el desorden y la violencia interna que amenaza con desintegrar toda sociedad humana” (Uribe 1997a, 17), como respuestas para afrontar el caos de la muerte.

Este ejercicio de recomposición del orden, de restablecimiento del equilibrio y de “domesticación del acto de violencia” (Jimeno, Varela y Castillo 2015, 27) adquiere sentido en el complejo manejo y despliegue de métodos locales “para tratar aquello que les duele” (Theidon 2004, 265), métodos que, como la mortuoria, hacen parte de los saberes dominados por los mamós para recoger los daños (*tünna*) materiales y espirituales generados por la muerte, en un trabajo ritual que se ejecuta con la densidad del silencio sacro, para reordenar la sociabilidad arhuaca (Das 2008; Theidon 2004), asegurar el buen retorno de sus muertos y evitar que la dispersión de las energías negativas y del *eysa* afecten a los familiares, a los seres naturales y espirituales, y a sus lugares y conexiones primordiales. De esta manera, las y los arhuacos experimentan el drama de la muerte, pero también resuelven autónomamente sus desequilibrios espirituales en un ejercicio complejo en el que se expresa la conceptualización que se propuso entender aquí como la vitalidad *ikæ*.

22 ■ Entender estos sentidos y fundamentos de la vitalidad *ikæ* implica ingresar etnográficamente al mundo complejo de las regulaciones y especialidades del conocimiento arhuaco, el cual se soporta en la tradición y en los mandatos de la denominada ley de origen, que todo ordena y por la que todo es, y en la comprensión del papel de la guía interpretativa y espiritual de los mamós, como autoridades mayores que intervienen en cada tiempo y espacio de la vida, la sociabilidad y la muerte (el viaje espíritu-materia) entre los *ikæ*. Ritualidades, producciones y “encuentros estructurados cara a cara” (Castillejo 2015, 19) que se gestan entre los mamós, los seres ancestrales, los lugares donde está contenido el conocimiento (*kaḍukwu* y *kankurwa*) y sus representaciones en el territorio, se sintetizan en el estudio de la cotidianidad espiritual de las y los arhuacos, en la lectura de la experiencia de la vida y la muerte que se da entre los vaivenes y el transcurrir del cumplimiento/quebrantamiento de la ley de origen.

Hablamos de la vitalidad *ikæ* en referencia al caso particular del pueblo indígena arhuaco, como un dispositivo conceptual propuesto para entender cómo, desde el pensamiento mutuamente constitutivo entre lo espiritual y lo material, funciona la acción ritual, orientada por los saberes especializados y clasificatorios de los mamós, para intervenir, explicar y sustentar cada tiempo y espacio entre el nacimiento y la muerte de las y los indígenas arhuacos.

Estas manifestaciones de la correlación espíritu/materia, entendidas como sucesos complementarios que se invierten colectivamente para seguir asegurando la existencia, funcionan a la manera de un ciclo en movimiento que actúa sobre los sujetos vivos humanos y no humanos. Su comprensión permite entender para este y para otros contextos etnográficos, la densidad de las conexiones que hay entre las

y los indígenas y su territorio, entre la reivindicación identitaria de la permanencia y la protección de los lugares rituales y sagrados, así como el inquebrantable vínculo de los vivos con sus muertos.

A propósito de la muerte entre las y los arhuacos, como manifestación complementaria de la existencia y suceso originario de la conversión de las y los indígenas en “gente espíritu del mundo que no se ve” (Ferro 2012, 77), el manejo espiritual y material de la muerte expresado en el ritual del *eysa* permite entender a la mortuoria como el mecanismo cultural propio de las y los arhuacos para enfrentar la pérdida, las separaciones y las continuidades que se generan entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, así como las afectaciones y el caos espiritual que se desata con la muerte.

El manejo ritual propio del *eysa* es parte de los trabajos colectivos que reafirman el sentido de la complementariedad espiritual y material del mundo arhuaco que, desde el cumplimiento del mandato de la ley de origen, genera encargos y deberes para los descendientes y deudos, para abrirles el buen camino a sus muertos y que continúen el largo viaje de la vida, así como para evitar su retorno inesperado, la vagancia de su espíritu o la dispersión fatídica de enfermedades y desequilibrios sobre los propios familiares.

De ahí la importancia de este dispositivo de saneamiento que hace parte de las teorías y lenguajes localizados que despliegan los ikꞵ para enfrentar de manera colectiva las amenazas del desorden y la violencia y de propiciar los reacomodos de la vida familiar y social, de la continuidad de las relaciones e intercambios y de la adecuación del lugar que los muertos siguen ocupando en el mundo de los vivos (Thomas 1983).

Referencias

1. Allué, Marta. 1998. “La ritualización de la pérdida”. *Anuario de Psicología* 29 (4): 67-82. <https://revistes.ub.edu/index.php/Anuario-psicologia/article/view/8912>
2. Ardila Calderón, Gerardo Ignacio. 1984. “Contribuciones al conocimiento de la arqueología del alto Buritaca”. *Revista Colombiana de Antropología* 25: 263-284. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1560>
3. Arenas Gómez, José. 2016. “Sembrando vidas. La persona I’ku y su existencia entre lo visible y lo invisible”. Tesis doctoral, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad de Brasilia, Brasilia. <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/23428>
4. Arenas Gómez, José. 2012. “Entre la armonía y el caos. Contribuciones para una relectura de la etnología en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)”. Tesis de Maestría, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad de Brasilia, Brasilia.
5. Asamblea del Pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. 1991. Comunicado de la asamblea del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta al pueblo colombiano en relación con el asesinato de sus líderes Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Hugues Chaparro. Nabusímake.

6. Barbosa, Reinaldo. 2011. *El orden del todo: Sierra Goanawindwa - Shwndwa un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral*. Medellín: La Carreta Editores; Universidad Nacional de Colombia.
7. Benavides, Carlos y Oscar Montero. 2019. *Tiempos de vida y muerte. Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica; Organización Nacional Indígena de Colombia. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/tiempos-de-vida-y-muerte-memorias-y-luchas-de-los-pueblos-indigenas-en-colombia/>
8. Bocarejo, Diana. 2011b. “La movilización política de espacios imaginados: construcción de fronteras multiculturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. En *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*, compilado por Margarita Chaves, 153-162. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/75>
9. Bocarejo, Diana. 2011a. “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97-121. <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
10. Cadavid Camargo, Gilberto y Ana María Groot de Mahecha. 1987. “Buritaca 200. Arqueología y conservación de una población precolombina (Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia)”. *Boletín Museo del Oro* 19: 57-81. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7196>
11. Campos Zornosa, Yezid. 1976. “Instituciones nacionales y relaciones intra-étnicas en la Comunidad Indígena Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Tesis de pregrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá. https://uniandes.primo.exlibrisgroup.com/permalink/57U_UDLA/1g0omtq/alma991001915379707681
12. Cardoso Mantilla, Patricia. 1986. “Nuevos aportes para el conocimiento cronológico del área Tairona”. *Boletín de Arqueología* 1: 39-42. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/fian/article/view/6764>
13. Castillejo Cuéllar, Alejandro. 2015. “La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una Comisión de Verdad”. En *Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*, autores Alejandro Castillejo Cuéllar, Eduardo A. Rueda Barrera, Edwin Nelson Agudelo Blandón y Natalia Quiceno Toro, 1-53. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=983&c=2>
14. Chaves, Álvaro y Lucía de Francisco. 1977. *Los ijca: reseña etnográfica*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
15. Confederación Indígena Tayrona. 2020. “Línea Negra de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Consultado el 6 de octubre de 2024. <https://confetayrona.org/linea-negra-de-la-sierra-nevada/>
16. Confederación Indígena Tayrona. 2018. *A'bunkwamæ: mandato de justicia ancestral arhuaco y manual. Funcionamiento de casas de reflexión - gwamænmu'ke*. Valledupar.
17. Confederación Indígena Tayrona. 2015. *Plan de Salvaguarda del Pueblo Arhuaco. El mandato original es el camino su cumplimiento es nuestro compromiso. Nabusímake*.

18. Consejo Territorial de Cabildos Gobernadores de la Sierra Nevada de Santa Marta. 2016. *Plan especial de salvaguardia. Sistema de conocimiento ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Santa Marta.
19. Das, Veena. 2008. "Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones". En *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, editado por Francisco Ortega, 437-458. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/10961>
20. Delacroix, Dorothée. 2018. "Viajes de las almas y corporalidades post-mortem. Antropología de la vida póstuma de los asesinados y los desaparecidos en el Perú". Ponencia presentada al Coloquio internacional el cuerpo de la violencia, 22 al 24 de mayo, Ciudad de México, México.
21. Duque Cañas, Juan Pablo. 2009. "Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta". Tesis de pregrado, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70253>
22. Dussán de Reichel, Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff. 2012. *La gente de Aritama: la personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
23. Escobar, Arturo. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/1594>
24. Ferro, María del Rosario. 2012. *Makruma: el don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
25. Frazer, James. 1951. *La rama dorada: magia y religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
26. Giraldo, Santiago. 2010. "Lords of the Snowy Ranges: Politics, Place, and Landscape Transformation in Two Tairona Towns in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia". Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chicago, Illinois.
27. Gómez Valencia, Herinaldy. 2015. *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*, editado por Consejo Superior de la Judicatura. Bogotá: Centro de Documentación Judicial (Cendoj).
28. Gonçalves, Carlos Walter Porto. 2002. "Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades". En *La Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial*, coordinado por Ana Esther Ceceña y Emir Sader, 217-256. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_por_programa_detalle.php?campo=programa&texto=5&id_libro=236
29. Green, Linda. 2013. *El miedo como forma de vida. Viudas mayas en la Guatemala rural*. Antigua Guatemala: Ediciones del Pensativo.
30. Haesbaert, Rogério. 2013. "El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad". *Cultura y Representaciones Sociales* 8 (15): 9-42. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/401>

31. Hertz, Robert. 2004. *Death and the Right Hand*. Londres: Routledge.
32. Horta Prieto, Ana Milena. 2015. "Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de Sé, Estado y patrimonio". Tesis de Maestría, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. <http://hdl.handle.net/10183/129003>
33. Izquierdo, Edinson. 2014. *Peritaje sociológico*. Valledupar.
34. Jimeno, Myriam, Daniel Varela y Ángela Castillo. 2015. *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
35. Lévi-Strauss, Claude. 2006. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
36. Lucena, Manuel. 1969. "Informes preliminares sobre la religión de los Ijca". *Revista Colombiana de Antropología* 14: 223-260. <https://biblioteca.icanh.gov.co/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=31825>
37. Ministerio de Justicia y Confederación Indígena Tayrona. 2018. Fortalecimiento al ejercicio de la Jurisdicción Especial Indígena: estudio de caso. Bogotá.
38. Naranjo Peña, Edgar Ricardo. 2015. "El Cerro Inarwa: despojo territorial vs reclamación autonómica arhuaca". Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. <http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/345>
39. Orozco, José. 1990. *Nabusímake, tierra de Arhuacos: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Documentos Esap*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública (ESAP).
40. Oyuela Caycedo, Augusto. 1986. "Contribuciones a la periodización cultural en el litoral del parque Tairona". *Boletín de Arqueología* 1 (2): 24-30. <https://publicaciones.banrep.cultural.org/index.php/fian/article/view/6081>
41. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Los ika*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
42. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Procultura.
43. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1967. "Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta". *Razón y Fábula* 1: 55-72. Bogotá: Universidad de los Andes.
44. Rivera Rodríguez, Ginna Marcela. 2023. "Coordenadas y trayectorias de un proceso de judicialización. Lectura etnográfica de la experiencia de búsqueda de justicia del pueblo indígena arhuaco en Colombia". *Revista Derecho e Práxis* 14 (2): 1160-1185. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/75100e>
45. Rivera Rodríguez, Ginna Marcela. 2022. "Labores periciales en contextos de judicialización con pueblos indígenas. Texturas de la experiencia de producción de un peritaje antropológico para el pueblo arhuaco en Colombia". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 48: 29-53. <https://doi.org/10.7440/antipoda48.2022.02>

46. Sánchez, Rodolfo. 2015. "Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación metodológica". *Revista Cultura y Religión* 9 (1): 64-81. <https://doi.org/10.61303/07184727.v9i1.591>
47. Schlegelberger, Bruno. 2016. *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Berlín: CEJA.
48. Seremetakis, C. Nadia. 1990. "The Ethics of Antiphony: The Social Construction of Pain, Gender, and Power in the Southern Peloponnese". *Ethos* 18 (4): 481-511. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.4.02a00070>
49. Serje, Margarita. 2008. "La invención de la Sierra Nevada". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 7: 197-229. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.09>
50. Theidon, Kimberly. 2004. *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. <https://repositorio.iep.org.pe/items/7300fafe-8819-46c4-91c8-65020e2d0a39>
51. Thomas, Louis-Vincent. 1992. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
52. Thomas, Louis-Vincent. 1989. *El cadáver. De la biología a la antropología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
53. Thomas, Louis-Vincent. 1983. *Antropología de la muerte*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
54. Torres, Noel. 2020. "Fundamentos de la gobernabilidad en los pueblos indígenas". Ponencia presentada en el ciclo de diálogos interculturales, 6 de febrero, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
55. Torres, Noel. 2012. Acompañamiento en el proceso de reconocimiento, sistematización, recolección y descripción de materiales e intercambio de experiencias para el diálogo cultural a partir del trabajo en la primera infancia en las comunidades indígenas del resguardo arhuaco. Bogotá.
56. Turner, Victor. 1974. "Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology". *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 60 (3): 53-92. <https://hdl.handle.net/1911/63159>
57. Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure. The Lewis Henry Morgan Lectures*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
58. Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
59. Uribe Tobón, Carlos Alberto. 2019. "¿Representaciones especulares o circulares?: configuraciones contemporáneas de la identidad entre los kággabas y los ikas de la Sierra Nevada de Santa Marta". En *Reconfiguraciones políticas de la etnicidad en Colombia. Estado y pueblos indígenas*, editado por François Correa Rubio y Marcela Quiroga Zuluaga, tomo 1, 185-238. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://publicaciones.icanh.gov.co/index.php/picanh/catalog/book/reconfiguraciones1>
60. Uribe, Carlos Alberto. 1998. "De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada". *Revista de Antropología y Arqueología* 10 (2): 9-91. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

61. Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1997b. “Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. En *El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio*, compilado por Antonino Colajanni, 29-132. Santa Marta: Ricerca e Cooperazione.
62. Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1997a. Consulta de la honorable Corte Constitucional tutela T-141047 de Torres Forero Álvaro de Jesús vs. autoridades de la comunidad arhuaca. Bogotá.
63. Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1991. *La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas aledañas*. Santafé de Bogotá: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.
64. Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1990. *Nosotros los kágaba de la Sierra Nevada: un análisis sobre la reproducción y transformación sociales*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología.
65. Uribe, María Victoria y Álvaro Osorio Santos. 2002. “Ciudad Perdida: un paisaje cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia”. En *Paisajes culturales en los Andes. Memoria narrativa, casos de estudio, conclusiones y recomendaciones de la reunión de expertos (Arequipa y Chivay, Perú, mayo de 1998)*, editado por Elías Mujica Barrera, 111-121. Lima: Unesco. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000131634.locale=es>
66. Valencia Rico, Santiago Alfonso. 2020. “Muerte por mano propia en el pueblo Iku de Yo’sagaka”. Tesis de Maestría, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78167>
67. Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
68. Viloria de la Hoz, Joaquín. 2005. *Sierra Nevada de Santa Marta: economía de sus recursos naturales*. Documentos de Trabajo sobre Economía Regional. Bogotá: Banco de la República. <https://www.banrep.gov.co/es/sierra-nevada-santa-marta-economia-sus-recursos-naturales>



■
Ginna Marcela Rivera Rodríguez

gmriverar@unal.edu.co

Doctora en Antropología de la Universidad de los Andes, Colombia. Magíster en Derecho, magíster en Estudios Políticos y trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia. Docente del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-5501-4261>