

Espacio y tiempo en los procesos de memorialización del pueblo Iku (Arhuaco)¹

Time and Space in the processes of memorialization of the Iku (Arhuaco) people

Nelson Camilo Forero Medina

Universidad de Bielefeld / Universidad Nacional de Colombia

olimac06@hotmail.com

Resumen

El presente artículo analiza las transformaciones del concepto de territorio del pueblo Iku (arhuaco) en el contexto del conflicto armado colombiano. Con ello se quiere señalar la imposibilidad de musealizar el territorio desde la epistemología de los indígenas de la Sierra Nevada Gonawindúa (Santa Marta). Asimismo, se observa el rol del tiempo en dos dimensiones: en la conceptualización del tiempo que hacen los Iku en su cosmogonía, y en la manera en que el tiempo afecta la relación de los miembros del pueblo indígena con los sujetos no indígenas.

Palabras clave: Pueblo Arhuaco - Territorio – Espacio – Conflicto Colombiano – Tiempo - Iku

Abstract

This article analyzes the transformations of the concept of territory of the Iku (Arhuaco) people in the context of the Colombian armed conflict. The aim is to point out the impossibility of musealizing the territory from the epistemology of the indigenous people of Sierra Nevada Gonawindúa (Santa Marta). Likewise, the role of time is observed in two dimensions. The first is the conceptualization of time in Iku cosmogony. The second is the way time affects the relationship of the indigenous community members with non-indigenous subjects.

Keywords: Pueblo Arhuaco - Territory – Iku – Colombian Conflict - Time - Space

¹ Los términos dentro de los paréntesis son las traducciones de los nombres al español.

Cómo citar este artículo (mla): Forero, Nelson.

“Espacio y tiempo en los procesos de memorialización del pueblo Iku (Arhuaco)”. *Estudios del Discurso* 7.1 (2021): 34-55.

Introducción

Iku (arhuaco) es un pueblo indígena que habita la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta) junto a los pueblos Kaggaba (kogui), Wiwa (arzario) y Kankuamos. Según el censo del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (19) de 2018, publicado en el 2019, existen en Colombia 34 711 personas que se auto reconocen como pertenecientes a dicho pueblo. El término arhuaco, con el cual se le designa normalmente en español a los Iku, fue acuñado durante la Colonia por los invasores para distinguirlos de los habitantes de otras provincias como la Tayrona y Chimila. El término luego se extendió para denominar a todos los¹ habitantes de la Sierra Nevada de Gonawindúa (ONIC).

El presente artículo aborda las maneras en que los conceptos de espacio y tiempo se (re)construyen en los procesos de memorialización del pueblo Iku. La categoría del espacio es uno de los puntos más relevantes para entender la diferencia entre las narrativas del pueblo. Asimismo, aborda las especificidades de los procesos de memorialización del pueblo indígena Iku y las narrativas no indígenas sobre el conflicto. Esta diferencia epistemológica, empero, se va transformando con el tiempo. Esta transformación se va a analizar desde dos perspectivas. La primera tiene que ver con la cosmogonía y la manera en que ha sido descrita en dos documentos y en dos momentos históricos distintos. El primero es de Vicencio Torres Márquez. Este documento es una carta dirigida al gobierno colombiano en el año de 1968. El segundo documento es un plan diseñado por la Confederación Indígena Tairona (CIT) dirigido nuevamente al gobierno colombiano para una diferenciación en el concepto de territorio en el 2015. Esta distancia en el tiempo permite observar cómo la cosmogonía se ha transformado sin perder de vista que se da en el contexto de un conflicto colombiano constante.

Estos dos documentos permiten observar desde la cosmogonía la transformación del concepto de territorio² de una manera general. Así, utilizando las entrevistas recogidas en el año 2018 a miembros del pueblo Iku en el Centro Jeurwa, se analizará el cambio del concepto desde una perspectiva intersubjetiva. Esto permitirá señalar la demanda del pueblo indígena sobre el reconocimiento del territorio o “madre tierra” como víctima del conflicto colombiano.

Es importante subrayar que el artículo, si bien examina las generalidades de la cosmogonía Iku desde los textos de Torres y la CIT, se basa en las entrevistas desarrolladas en el Centro Jeurwa. Este es un centro del pueblo Iku que a principios del siglo xx constituía un grupo de fincas propiedad de

1 Si bien se intentará usar tanto el artículo masculino como el femenino en el texto para llamar la atención en la inclusión de género, por motivos de estilo habrá algunos apartados donde no se usarán. Esto no quiere decir de ningún modo que no se sea consciente de la cuestión de género.

2 Territorio y espacio serán usados como sinónimos.

algunos mamös (Galvis 24). Los mamös son “la máxima expresión de sabiduría de [...] los llamados arhuacos, para llegar a ser mamo se requiere que desde el momento de la gestación ya venga destinado por las fuerzas superiores del universo” (Fundación IKNAPUI). La situación de estas fincas cambió en 1917 con la llegada de los misioneros católicos capuchinos a los territorios Ikt̃, quienes buscaban acabar con la “paganería” en que supuestamente vivía el pueblo Ikt̃. Primero, llegaron a Nabusimake, el cual fue en su momento el centro de la vida de la población (Galvis 25). Debido a esto varias personas decidieron migrar a ɟewrwa, el cual se fue convirtiendo poco a poco en un centro importante y de refugio. Esto, empero, no impidió la llegada de los misionarios capuchinos quienes se aliaron con ciertos pobladores que querían crear un colegio (Galvis 26). Así, en ɟewrwa se creó una relación más favorable para los capuchinos con la población, en contraste, por ejemplo, con la relación del pueblo Ikt̃ en Nabusimake que fue abiertamente hostil. En 1982 esta relación hostil terminó con la expulsión de los capuchinos por más de 300 Ikt̃ quienes luego hicieron lo mismo en ɟewrwa (Galvis 25). Los Ikt̃ provenientes de Nabusimake deseaban quemar el colegio que habían construido la comunidad de ɟewrwa y los capuchinos; no obstante, la comunidad Ikt̃ de ɟewrwa no lo permitió. Si bien todos son miembros del pueblo Ikt̃, no es un grupo homogéneo que se comporta siempre de la misma manera. Esto se señala porque el artículo no pretende en ningún momento universalizar u homogeneizar el pensamiento indígena –en general en referencia al tiempo y al espacio– ni el del pueblo Ikt̃. Este escrito pretende dar cuenta de cómo se ha construido el concepto de tiempo y espacio en las narrativas de los entrevistados contrastándolas con las cosmogonías construidas en los textos de Torres y de la CRT.

Para lograr este objetivo, el artículo se conforma de cuatro secciones. En la primera se explica la manera en la que las categorías de análisis fueron construidas. Luego, se introduce la diferenciación entre actores del conflicto y actores civiles. Esto se hace para señalar la multiplicidad de narrativas existentes sobre el conflicto colombiano debido a un gran número de actores. Se busca especialmente señalar esta variedad de narrativas en las víctimas. En la tercera parte se reconstruye la conceptualización de espacio de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta). La cuarta parte se analiza el contenido de las entrevistas y se señalan las transformaciones en las narrativas sobre el conflicto armado colombiano para los habitantes del centro ɟewra. Finalmente, se dan algunas conclusiones.

Corpus, categorías y algunas precisiones metodológicas

El corpus del trabajo se compone de doce entrevistas semiestructuradas a miembros del resguardo del pueblo indígena Iku en el centro fewrwa que durante el mes de octubre del 2018 una parte del grupo SPEME³ recolectó en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta). Este artículo forma parte de los primeros análisis hechos a dichas entrevistas. El perfil de los entrevistados es diverso, aunque todos son miembros del pueblo Iku. Se entrevistaron a mujeres y a hombres de mediana edad, así como a adultos mayores. Las profesiones y el perfil socioeconómico de dichos entrevistados son también diversos. Una de las entrevistas fue grupal, a una familia en la cual un menor de edad también participó. Como se dijo anteriormente, también forma parte del corpus dos documentos en los cuales se consignó la manera en que el pueblo Iku veía su cosmogonía.

El primer principio que rige este artículo es la perspectiva crítica. Como lo señala Neyla Pardo Abril (32) existen unas relaciones asimétricas de poder en la producción, distribución y circulación de discursos políticos, económicos, culturales, etc. En ese sentido, este texto reconoce dicha asimetría. Asimismo, señala que existen relaciones de poder en los discursos y narrativas las cuales deben ser desentrañadas porque, en la mayoría de las ocasiones, estas se encuentran ocultas, metaforizadas o silenciadas por diferentes mecanismos semióticos.

Los conceptos de tiempo y espacio, como categorías centrales del análisis, surgen desde el mismo pueblo Iku a partir de las descripciones que ellos desarrollan directa o indirectamente en las entrevistas. En ese sentido, sus descripciones se consideran de manera fenomenológica. Es decir, que no se da por sentado un mundo objetivo, sino que la conciencia desarrolla descripciones de los fenómenos que a ella se le presentan (Husserl 98). Se le otorga centralidad a lo que a ellos se les presenta, más que a un cuerpo teórico externo que pretenda encasillar la manera en que los pueblos indígenas constituyen los conceptos de espacio y tiempo. Siguiendo esta línea, es de vital importancia que los conceptos teóricos que ayudan a conformar dichas descripciones provengan del mismo pueblo indígena para evitar caer en conceptualizaciones que no parten desde ellos mismos y que se caiga nuevamente en la imposición epistemológica desde afuera. Por ello, los textos para contrastar con las entrevistas del corpus provienen de pensadores de la misma comunidad.

³ Este trabajo surge a partir del proyecto de investigación SPEME: Questioning Traumatic Heritage: Spaces of Memory in Europe, Argentina, Colombia y el Observatorio Nacional de Memoria (ONALME), los cuales estudian procesos de memorialización y espacios de memoria en Europa, Argentina y Colombia.

No es nuevo señalar que para los pueblos ancestrales el concepto de espacio varíe radicalmente. No obstante, la importancia de dicha conceptualización en el marco del conflicto armado en Colombia sólo ha sido reconocida desde hace poco tiempo con el decreto Ley 4633 de 2011 en el cual se incluye el territorio como víctima del conflicto. Así, un estudio sobre la manera en que se memorializa el espacio y este se usa para la memorialización en los pueblos indígenas es central. El tiempo como categoría es central no sólo en el contexto de los pueblos indígenas, sino en general en cualquier proceso de memorialización. De allí que se use como segunda categoría de análisis. Como se dijo anteriormente, esta categoría se va a analizar a dos niveles. Primero, la forma en que se ha memorializado el tiempo en el pueblo Ika. Segundo, cómo el tiempo, como fenómeno, transforma las narrativas sobre el conflicto armado en Colombia a los entrevistados en el Centro Jwra.

Otros dos conceptos que deben ser precisados, aunque no con demasiada profundidad por no ser el centro del análisis, son los procesos de memorialización y narrativa. Se entienden los procesos de memorialización, siguiendo a Gabriela Raposo Quintana (2013), como la práctica social a partir de la cual el pasado se elabora y reproduce creando productos materiales y simbólicos. En ese sentido, dichas prácticas pueden tener como resultado las entrevistas, así como los textos analizados. El proceso de memorialización se diferencia de los trabajos de memoria en general según la investigadora Magda Rocío Martínez Montoya (2012) en tres rasgos. En clave foucaultiana, Martínez (18) afirma que la memorialización como tecnología tiene tres rasgos fundamentales: la problematización de la memoria, la memoria como un nodo dentro de una serie de articulaciones entre conceptos y, finalmente, estos procesos tienen el propósito de construir una historia que luego de ser revisada se pueda sumar a la historia nacional. El primer rasgo hace referencia a que los procesos de memorialización no son un solo recordar, sino que se refieren en términos de verdadero o falso en el contexto de un problema específico (Martínez 18). El segundo rasgo tiene que ver con el lugar de la memoria en relación con otros conceptos como paz duradera, justicia o reconciliación (Martínez 19). Es decir, la memoria en función de otro objetivo. El tercer rasgo tiene que ver con las luchas de las memorias por establecerse como relato nacional. A estos tres rasgos, en el marco de las luchas de los pueblos indígenas, se le debe agregar otro rasgo, a saber, la memorialización como recurso. El investigador George Yúdice (2002) acuña el recurso de la cultura para señalar que los procesos identitarios no sólo tienen lugar para hacerse visibles como grupo, sino para exigir derechos políticos, económicos o sociales. Este concepto puede ser trasladado al concepto de memorialización definido por Martínez y con ello se señala que las memorias, en este caso del pueblo Ika, también buscan reclamar derechos y un respeto a su propia epistemología. Sobre estos cuatro rasgos, ya sea de forma implícita o explícita, se va a analizar cómo el espacio y el tiempo se memorializan en el pueblo Ika.

El segundo concepto sobre el cual se debe precisar es el de narrativa. Aquí, se debe precisar sólo un pequeño marco que permita entender desde qué punto se escribe este artículo. Pretender en un espacio tan reducido dar forma total a un concepto como narrativa es imposible. Matti Hyvärinen (13) describe que el concepto ha tenido cuatro giros en distintas disciplinas en momentos distintos con distintas agendas. El primero, según él, tiene lugar entre 1960 y 1970 en la literatura dentro del programa estructuralista y la retórica científica. El segundo giro se da en los años setenta dentro de la historiografía con el cual se buscaba criticar la manera en que se había entendido el pasado hasta ese momento en una única relación con los hechos objetivos. Finalmente, en los ochenta suceden dos giros en diferentes disciplinas, aunque de manera paralela (Hyvärinen 14). Un giro antipositivista y hermenéutico tuvo lugar en las ciencias sociales y la psicología, mientras un giro cultural se dio en los estudios de medios y ciencias políticas. En este contexto, es fácil imaginar que existe una amplia variedad de definiciones que tienen unos objetivos determinados para cada disciplina. Entonces, se pregunta el investigador Brian Schiff: ¿Cómo definir narrativa? Para él, la narrativa se debe entender más desde la práctica del narrar que desde un hecho dado (Schiff 35). En ese sentido, la narrativa es más un concepto funcionalista que estructuralista. Es decir, se refiere más al fenómeno de narrar que al resultado de la narración. Este giro hacia la función del narrar permite entender que la narrativa es el proceso mismo de otorgar significado a las descripciones que se quieren dar del mundo. Así, la narrativa es más que una mera descripción del mundo: provee un nuevo significado al mundo.

En el caso de la memorialización, esta perspectiva de la narrativa permite observar que ambos son procesos activos que van más allá de lo que está descrito, que incluyen las diferentes formas de darse el relato y también de incluir la narración en un contexto de constante cambio y acomodación. En otras palabras, las narrativas siempre cambian, pero algo queda en ellas que les permiten identificarse como “iguales” en el tiempo. Para el objetivo de este artículo, entender la narrativa como un proceso de narración es vital, porque se examinará cómo los conceptos de tiempo y espacio se transforman en el tiempo. Una narración del espacio que cambia y que, sin embargo, se mantiene. Asimismo, pone en el centro que tanto la memorialización como la narración son procesos nunca acabados, que son procesos vitales que están teniendo lugar constantemente. Nuevamente, cabe subrayar que el artículo no se enfoca en la manera en que los procesos de memorialización y narración del pueblo Iku funcionan, sino cómo en esos procesos se transforma el concepto de tiempo y espacio. Para ello, es importante señalar que el conflicto armado colombiano tiene distintas narraciones y diferentes actores.

Actores del conflicto y actores civiles: multiplicidad de narrativas

Al hablar sobre el conflicto colombiano se hace muy difícil especificar su duración. No hay consenso sobre el inicio del conflicto y esto se debe en gran medida a las múltiples perspectivas existentes (CNMH 13, Molano, Rivas 46), ya que los actores del conflicto sostienen cada uno percepciones distintas de la guerra y de las causas que las produjeron. No obstante, existe también una multiplicidad de narrativas de los actores de la sociedad civil que durante mucho tiempo fueron ignoradas. En ese sentido, es importante distinguir entre estos dos tipos de actores para señalar la distinta agencia de cada uno. Antes de proseguir con la distinción es importante señalar la manera en que se entienden dichos actores y sus relaciones.

Partiendo de la teoría de actor-red desarrollada por el antropólogo francés Bruno Latour (29) se entiende que los actores no están separados, sino que interactúan los unos con los otros produciendo una red que en algunos momentos permite la circulación y a veces no la información. Ahora, este enfoque debe ser limitado en este texto en dos aspectos que para la teoría actor-red son vitales. El primero es que para esta teoría los actores no-sociales, en otras palabras, la tecnología y sus artefactos, son relevantes. Si bien para el conflicto colombiano la tecnología y los medios juegan un rol vital, en este texto no se puede profundizar sobre ese punto. Así, se tendrá sólo en cuenta las redes que producen los actores sociales, entendidos como personas o grupos de personas, en el conflicto armado colombiano.

El segundo aspecto importante de la teoría de actor-red que no se asumirá en este texto son las descripciones de la multiplicidad de actores que intervienen en el conflicto. Si bien, este texto parte del principio que las narrativas de los actores circulan o no circulan en el contexto específico de una red que las modifica, se le da preferencia al principio metodológico que fue definido en la introducción, a saber, el aspecto crítico. Este artículo parte del principio de que existen relaciones asimétricas de poder en la distribución y reproducción de narrativas. Por lo tanto, se enfocará en las narrativas de un determinado actor social llamado el pueblo indígena Ika el cual se encuentra en desventaja en estas relaciones de poder asimétricas antes nombradas.

Los actores del conflicto para este texto van a ser definidos como todo aquel grupo armado que pudo desarrollar algún tipo de violencia contra otro grupo o contra la sociedad en general. El segundo tipo de actores son todo tipo de organizaciones que se constituyen por medio de procesos identitarios para reclamar algún tipo de derecho frente al Estado, para mantener ciertas prácticas económicas, sociales y culturales o para resistir el embate de algunos de los actores del conflicto. Esta distinción se vuelve importante porque no sólo existe una multiplicidad de visiones entre los actores del conflicto

y entre víctimas-victimarios, sino que las víctimas responden también a grupos étnicos, económicos y sociales diversos que tienen una mirada específica del conflicto. Si bien este fenómeno no es nuevo; muchos conflictos se han dado por razones étnico-culturales como la guerra de los Balcanes o el genocidio en Ruanda, lo que hace el caso colombiano especialmente complejo es que el conflicto no se presenta en principio como uno étnico-cultural. Así, las perspectivas de muchos actores víctimas de la sociedad civil van a ser ignorados o relegados a un segundo plano. El conflicto colombiano, así como sus procesos de memorialización, deben ser entendidos en esta clave desde el punto de vista de este artículo.

Ahora, otro punto a señalar es que estos actores no son nunca homogéneos y, por lo tanto, es imposible atribuir una identidad única a un grupo. Esto no quiere decir que no existan procesos identitarios en los cuales los sujetos de dichas instituciones se sientan representados. Lo que se afirma es la imposibilidad de subsumir a una sola matriz cultural (Martín-Barbero 39) la identidad de la totalidad de sujetos que pertenecen a un actor determinado. Esto es de vital importancia para entender la relación entre categorías de género, de clase, ideológicos o de etnia en un mismo actor.

Cuando se utilizan actores del conflicto como Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP o el ejército, se da una unidad casi esencialista la cual impide ver las dinámicas y diferenciaciones dentro del mismo grupo. El conflicto se vivió distinto si se era combatiente raso de las FARC que si se era ideólogo con cierto capital cultural y social. Asimismo, el conflicto se experimentó de manera distinta si se era mujer o hombre. Las razones por las cuales llegaron al conflicto y cómo lo vivieron variará seguramente, sin que por ello no se puedan sentir identificados como FARC-EP en cuanto vivieron el conflicto teniendo como enemigos a las autodefensas y al ejército.

Con los actores civiles esta tarea se vuelve aún más compleja porque los estudios durante mucho tiempo se enfocaron en gran medida a los actores del conflicto. Con ello se perdió de vista la sociedad civil como actor activo en los procesos sociales. Más aún, muchas veces se volvió una unidad homogénea que se considera víctima sólo problematizada por la dicotomía víctima-victimario. Asimismo, al homogenizar la sociedad civil como actor, se ignoraba las distinciones entre los distintos grupos de la sociedad civil y que algunos actores civiles no fueron víctimas directas de los actores armados.

Las tres grandes comisiones desarrolladas hasta este momento se presentan como un progreso de toma de conciencia sobre la multiplicidad en las víctimas. En el informe sobre “la violencia” desarrollado por Orlando Fals Borda y de monseñor Germán Guzmán Campos (1962) se tenía por víctimas a toda la población civil y en su mayoría a la población rural, los campesinos. Ya el segundo informe a finales de los ochenta, los denominados violentólogos liderados por Gonzalo Sánchez (2007) señalan

los grupos indígenas como víctimas especiales del conflicto. Finalmente, el Centro Nacional de Memoria Histórica (2009), hasta el cambio de director hecho por el gobierno de Iván Duque en el 2018, entendía la existencia de una multiplicidad de actores civiles que respondían a procesos identitarios propios y objetivos específicos determinados.

Esta pluralidad de perspectivas de los actores civiles víctimas del conflicto se debe tener en cuenta especialmente cuando se está hablando de los pueblos indígenas. No sólo en el contexto específico del conflicto, sino en muchos otros: los pueblos indígenas han sido ignorados o petrificados en la historia. Sobre lo primero es claro que durante mucho tiempo la especificidad de los grupos indígenas en el conflicto fue totalmente ignorada (Sánchez 143). Sólo es a partir de los informes desarrollados en los ochenta por los violentólogos que los grupos indígenas se reconocen como víctimas especiales del conflicto. Es decir, que la manera en que ellos vivieron el conflicto fue particularmente distinta. Además, muchas veces con buena voluntad, se ha tratado de sostener una imagen de los pueblos indígenas que se construyó a partir de la invasión europea en el siglo xv, lo que trae consigo una petrificación de los grupos.

Ciertos pensadores han planteado un quiebre histórico con la llegada de los españoles que debe ser subsanado. Dicha subsanación implica hacer una conexión directa entre el pasado de las sociedades indígenas existentes previas a la invasión de los colonizadores de Europa Occidental con las sociedades latinoamericanas actuales. En esta dirección va el texto de Walter Mignolo “Decires fuera de lugar” (15), en el cual plantea que la solución para Latinoamérica es la vuelta al pasado de los incas. No obstante, esto implica la vuelta a una sociedad inexistente, debido al genocidio perpetrado por los colonizadores, pero también porque las sociedades siempre serán dinámicas y estarán en cambio. Esto también incluye a las sociedades indígenas. Si bien ellos mantienen parte de sus creencias, la manera de verlo y la manera de relacionarse con el mundo varían en el tiempo. En el conflicto colombiano, debido a su larga duración, la variable del tiempo se vuelve una de las principales en juego. Los cambios generacionales implican un cambio de perspectiva frente al conflicto porque las situaciones internas y externas al actor civil cambian. Así, dentro de un actor pueden existir una multiplicidad de memorias que, si bien pertenecen al mismo actor, varían y algunas se contradicen entre ellas.

Asimismo, existe una variable que es indispensable para entender los procesos de memorialización de los grupos indígenas en el marco del conflicto colombiano, a saber, el espacio. Uno de los puntos vitales para la diferenciación de los pueblos indígenas con el resto de los actores sociales es su posición epistemológica. Existe una paradoja entre los sistemas epistemológicos de los pueblos indígenas y los “mestizos” que no puede ser sobrepasada. Muchos pueblos indígenas, al cual pertenecen los Iktu, sostienen una posición frente al espacio que varía de manera radical de los otros existentes. De esa

posición se deriva un sistema de conocimiento totalmente distinto. Para los Iku la tierra no es simplemente espacio que puede ser dividido y vendido por partes, sino que es un cuerpo vivo que se autode termina. Debido a la importancia de esta afirmación es necesario reconstruir la visión del espacio que tienen los arhuacos para poder entender porqué los procesos de memorialización de ellos varían.

Circunferencia del globo terrestre: la tierra viva

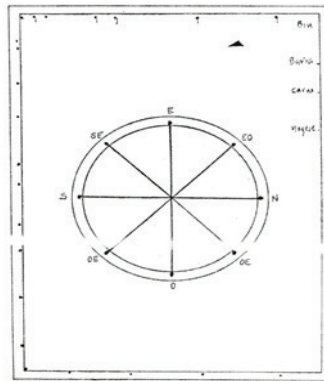


Figura 1. Tomada de Vicencio Torres Márquez. “Los indígenas arhuaco y la vida de la civilización.”

Vicencio Torres Márquez, uno de los líderes e intelectuales más reconocidos de los indígenas de la Sierra Nevada Gonawindúa, en el año de 1968 en una carta dirigida al gobierno colombiano, describió de manera bastante clara la concepción de espacio de los Iku. Torres (65) señalaba que existen cuatro puntos cardinales, como se muestra en la figura 1, que fueron creados por los primeros mamös. Estos cuatro puntos se ubican en los cuatro grandes picos y desde allí los mamös tienen que “cuidar y asistir” (Torres 66) a la madre tierra para que se encuentren bien. Estos mamös, según Torres, no son los únicos habitantes de dichos picos, sino que crearon cuatro comunidades indígenas las cuales se deben encargar de cada pico (Torres 67). Es decir, cuidar que la vida se mantenga y evitar el hambre y la muerte. En este sentido, los indígenas de la Sierra Nevada se encuentran en una relación simbiótica con el espacio y no de explotación como lo plantea la Biblia en el Génesis o teorías históricas como la de Friedrich Hegel o Karl Marx (156). Para Hegel (44), por ejemplo, la naturaleza debía ser dominada por la humanidad para que llegara a ser racional. La madre tierra está ya completa y por lo tanto los

seres humanos deben mantenerla. Es decir, no es una naturaleza que deba ser desarrollada como lo afirma Hegel y Marx, porque el desarrollo para la madre tierra no existe.

Esta misma naturaleza determina qué razas⁴, como las denomina Torres Márquez, deben mantener un determinado lugar. Esto es muy importante para entender la relación de los pueblos indígenas con la tierra. La raza y los elementos a los cuales la naturaleza le adjudicó un espacio no deben abandonarla. En otras palabras, todos los elementos que componen un determinado espacio deben ocupar siempre el mismo lugar; de no ser así, existirá un desequilibrio en la naturaleza misma, lo cual implica que el espíritu de los sujetos no pueda estar tranquilo. Los hermanos mayores, como se denominan los indígenas de la Sierra Nevada, según Torres, son las comunidades kaggaba (kogui), Ikꞑ (arhuacos) wiwa (arzario) y kankuamos. Luego fueron creadas tres razas que son hermanos menores: los países de Europa, Asia y África. A estas nuevas razas, según la cosmogonía Ikꞑ, les fueron otorgados cierto espacio y elementos naturales que deben ser cuidados por ellos. La expansión, según Torres, está de por sí excluida porque implicaría un desajuste en las leyes de la naturaleza. Este desajuste se daría no por un castigo divino, como podría suceder en las religiones judeocristianas, sino porque la naturaleza es un ser vivo. No hacerlo implica dejar de cuidar a un ser vivo. Así, la función de los indígenas es una existencial. Los seres humanos están allí para cuidar la naturaleza, no para transformarla. Esa es la razón de su existencia. Cada grupo étnico en cada continente, según Torres, debe mantener el bienestar de la madre tierra.

Torres Márquez usa constantemente conceptos que seguramente en los pueblos indígenas previos a la invasión europea no existían como país, raza, rey, la existencia de cinco continentes, etc. Esto señala, por un lado, que toda memoria y conceptualización es inherentemente temporal. La conceptualización del espacio de los indígenas de la Sierra Nevada se modifica y transforma. Por otro lado, muestra que, aunque exista una modificación, hay la posibilidad de mantener principios conceptuales y elementos de las memorias durante el tiempo. Esto permite afirmar que las memorias se transforman en el tiempo, pero rasgos importantes se mantienen. Este es el punto de una memoria dinámica que se transforma y que, sin embargo, mantiene puntos fundamentales. Con esta posición evitamos caer en esencialismo o puritanismos de la memoria y a la vez evitamos el relativismo absoluto. Es decir, se evita, primero, pensar que las memorias se deban mantener tal cual como fueron formuladas en un primer momento. Segundo, se señala que, si bien existen cambios en las narrativas, esto no implica que la nueva narración sea falsa o haga que la primera narración fuera errada. Esta última posición debe ser evitada para no caer en un falsacionismo el cual afirma la inexistencia de eventos determinados.

⁴ Esta categoría se usa tal cual como Torres la usaba. Esto no quiere decir que se tome como válida en el texto.

Durante mucho tiempo se ha querido, ya sea para apoyar o para deslegitimar sus pedidos, esencializar a los indígenas a través de una fosilización de sus memorias. En otras palabras, la lucha indígena es legítima o ilegítima de acuerdo con su coherencia con los postulados de los indígenas del siglo xiv. Como es el caso de Torres, los postulados indígenas se transforman en el tiempo, pero a su vez mantienen sus principios fundamentales los cuales son actualizados, en este caso, que el espacio es un ser vivo. Esto no hace que dichos principios se invaliden por no ser los mismos de hace diez siglos.

Cuando revisamos documentos más actuales al escrito por Torres en los años setenta del siglo pasado sobre la concepción del espacio para los pueblos Iku, observamos que una parte de la línea argumentativa cambia, pero la parte fundamental se sigue manteniendo. Leonor Zalabata, por ejemplo, señala también la diferencia fundamental sobre la concepción de la tierra entre los pueblos indígenas y de aquella que ve la tierra como propiedad. No obstante, al contrario de Torres, no afirma la exclusión de razas ni su pertenencia ontológica a un lugar específico con la misma vehemencia. En la misma dirección van los textos “Espacio y territorio sagrado: lógica del ordenamiento territorial indígena” de Jair Zapata Torres y “Organización y uso del territorio por la comunidad Indígena Arhuaca de Nabusimake Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)” de Ricardo Camilo Niño Izquierdo y Carlos Alfonso Devia Castillo (2011) quienes nuevamente señalan la diferencia fundamental epistemológica de la concepción espacial Iku, pero que se distancian de Torres en el sentido que el espacio no implica una organización ontológica de las etnias en el mundo. Esto señala nuevamente el carácter temporal e histórico de las narrativas en su doble manera. Por un lado, algo nuclear se mantiene, porque sin ello no podría persistir la narrativa. En el caso del pueblo Iku es su concepción radicalmente opuesta en cuanto al espacio frente a otros pueblos que ven el territorio como aquello para ser explotado. Por otro lado, la temporalidad e historicidad de las narrativas hacen que estas sufran modificaciones que en cierto tiempo se pueden tomar como fundamentales, pero luego lo dejan de ser.

Uno de los textos que retoma el punto sobre la tierra en un contexto mucho más actual que el de Torres es el “Plan de salvaguarda del pueblo Arhuaco” del 2015. En este documento se expone la manera en que los indígenas ven el espacio. La cosmogonía de Torres se mantiene. Los relatores del texto afirman:

La cosmovisión del pueblo Arhuaco enseña que en el territorio de la Sierra Nevada, están representados, en sus hitos geográficos, 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 de los linajes de cada pueblo, de la raza humana distribuida sobre la faz del planeta. Todos los hitos conforman un sistema de interconexión interno de la

Sierra y tiene a su vez conexión con cada uno de los territorios de dichos pueblos, por esa razón es considerada la Sierra Nevada como el corazón del mundo (23).

En ese sentido, la memoria sobre el espacio sigue manteniéndose en comparación con las descripciones dadas por Torres en su texto. Existe una distribución de pueblos que tienen funciones esenciales para el cuidado de la madre tierra. Es decir, existe una conexión entre la existencia del pueblo y el habitar un espacio geográfico. Este es un sistema de interconexión que puede ser “contaminado por la migración” (Confederación Indígena Tirona 14). La relación inherente entre la comunidad y el espacio es una idea que se sigue manteniendo desde la época del escrito de Torres hasta ahora. No obstante, en comparación al texto de Torres, la Confederación Indígena Tirona explicita el concepto de territorio sagrado al espacio aéreo y marítimo (CIT 24), lo cual señala que la comunidad ha observado que el concepto de espacio necesita una especificación para que no exista un uso inapropiado del territorio que no se limite únicamente al suelo.

La relación entre hermanos mayores y menores que plantea Torres se sigue manteniendo en la cosmología. En el documento del Plan del 2015, se señala nuevamente la distinción entre hermanos mayores y menores (no indígenas) lo cual conlleva consigo una separación espacial de principio (CIT 16). La CIT, sin embargo, a diferencia de Torres, sí describe de manera clara la relación entre los dos más allá de la separación espacial. Con el planteamiento de correlación de beneficios, la CIT ya no afirma una separación tajante con los hermanos menores, sino que acepta que puede existir una ayuda mutua entre indígenas y no indígenas (CIT 15). En ese sentido, el documento del 2015 acepta que las ayudas materiales provistas por los no indígenas permiten un fortalecimiento del pueblo Ika. Esto implica una transformación de la manera en que la cosmogonía Ika se concibe e implica una transformación en la narrativa anterior descrita por Torres.

Esto, empero, no se puede entender como una transformación en la manera en que conciben el pueblo Ika la relación territorio-pueblo ni que exista una transformación en la percepción del tiempo. Aquí se debe precisar la operabilidad de la categoría de tiempo en dos niveles: uno desde la cosmogonía y la naturaleza del tiempo para el pueblo Ika y el otro que es el tiempo simplemente sucediendo el cual implica una transformación de las narrativas mismas. Es decir, existe un tiempo que se describe en la cosmogonía indígena el cual es vital para la visión arhuaca del mundo. En el texto de la CIT se exponen cuatro etapas temporales evolutivas de creación (CIT, 12): el mundo Anugwekin, mundo Churokin, mundo Jwerukin y mundo Orokin [3]. Este proceso evolutivo va desde la creación de la esencia de la naturaleza hasta la aparición de Bunkwakukwi (el sol), la Madre Tima (la luna) y otras deidades que dan forma al mundo. Este proceso evolutivo, sin embargo, no se debe entender como un proceso desarrollístico de dominio de la naturaleza como suele ser el tiempo moderno. El tiempo moderno se

entiende como la concepción en la cual el ser humano se va desarrollando hasta controlar la naturaleza (Forero 63). Para los Iku existen unos tiempos y ritmos que deben ser respetados los cuales regulan las actividades humanas (CIT 13). Si bien el documento del Plan del 2015 acepta que hay un principio de correlación de beneficios entre los indígenas y no indígenas, esto no implica un cambio en el concepto de tiempo. Entrar en interacción con los hermanos menores, no implica aceptar una visión desarrollista del mundo. Por eso este plan aboga por un enfoque diferencial sobre la manera en que se entiende el territorio y el tiempo (CIT 13).

Existe un segundo tiempo operando, a saber, la sucesión de eventos. La existencia de una conceptualización de tiempo basada en ritmos preestablecidos no implica que los eventos humanos dejen de suceder. En otras palabras, si bien la cosmogonía regula los tiempos de las actividades, las personas pertenecientes al pueblo Iku van experimentado nuevos eventos, nuevas tecnologías, nuevas dinámicas de los pueblos no indígenas que los influyen, etc. Así, los procesos de cambio del tiempo se pueden observar a dos niveles: el primero es la transformación del concepto mismo de tiempo en la cosmogonía y el segundo es el cambio en la percepción del mundo en un punto distinto del tiempo o en diferentes generaciones entre los miembros del grupo. Es sobre este último punto en el que las entrevistas desarrolladas a los indígenas Iku en el centro Jewrwa del resguardo en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta) permiten observar las transformaciones generacionales en el concepto de territorio y su relación con el mundo no-indígena en el contexto del conflicto colombiano.

Espacio y tiempo en las memorias del pueblo Iku

Como se señaló anteriormente, la epistemología de los indígenas de la Sierra Nevada de Gonawindúa tiene una concepción específica de espacio. Para ellos, el espacio es vivo y el habitar un espacio tiene un arraigo que va mucho más allá de las construcciones sociales y la pertenencia imaginada a un grupo determinado como lo puede ser a una región o una nación. Para los pueblos indígenas, como lo describió Vicencio Torres, la conexión entre los sujetos y el espacio es un mandato divino. Así, la pérdida de un lugar no sólo implica la pérdida de tejidos sociales e identitarios, sino que representa la pérdida de su función como habitantes del mundo. Conlleva un vacío existencial y la intranquilidad de los sujetos que se enfrentan a dicha situación. Así, los procesos de memorialización y las memorias mismas de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se configuran en una manera totalmente especial en relación con el espacio.

Gran parte de los procesos de memorialización que se constituyen a través del espacio están fuertemente conectados con procesos de musealización y monumentización (Braun *et al.* 28). El caso colombiano presenta ya de por sí una dinámica distinta en el espacio debido a la larga duración del conflicto lo cual ha provocado que víctimas se vuelvan victimarios y viceversa. Esto implica que los lugares de memoria sean muchas veces lugares reclamados por varios grupos con narrativas totalmente distintas y contrapuestas sobre el conflicto. Muchos de estos conflictos sobre el espacio no han cesado aún, como los reclamos de los pueblos indígenas del Cauca y sus luchas con los campesinos de dicha región (Rincón), la luchas entre terratenientes y campesinos en muchas regiones del país (CNMH) o la lucha entre las denominadas Bacrim (bandas criminales) y desplazados por el territorio despojado a los últimos por los primeros (CNMH). En estas luchas por la tierra, donde las relaciones de poder son muchas veces asimétricas –porque unos son grupos armados y otros no o por el hecho de que algunos actores sociales son ignorados por muchas instituciones gubernamentales en sus demandas justas por restitución de tierras– hace muy complejo la museificación de los espacios. Además, como el espacio se encuentra en disputa, otros actos violentos se dieron en lugares centrales para las poblaciones no sólo por su valor simbólico previo a la masacre y el cambio posterior a ella, sino también funcional como es el caso del Salado.

El Salado es un corregimiento ubicado en el municipio de Carmen de Bolívar en los Montes de María, el cual ha sufrido durante mucho tiempo los embates de la guerra. Durante mucho tiempo ha estado abandonado por el Estado (CNMH, *La masacre* 23); luego, durante los años 70 del siglo pasado, experimentó el arribo de diferentes grupos guerrilleros como el Ejército Popular de Liberación (EPL) y las FARC-EP, (CNMH, *La masacre* 81). En el año 2000, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) quisieron hacerse de los territorios del corregimiento por su valor estratégico. Como estrategia para dominar a la población utilizaron el medio y cometieron una masacre (CNMH, *La masacre* 28), que tuvo lugar en el parque central, en su gran mayoría, el cual es a su vez un espacio funcional vital para el pueblo. Debido a que la mayoría de las actividades sociales y económicas se desarrollaban alrededor suyo, el espacio representaba el centro de la vida social. Este simbolizaba también el lugar de la fiesta y la alegría. Esta representación fue súbitamente modificada porque la masacre se ejecutó en el parque central al ritmo de la música. Los tambores que previamente simbolizaban alegría y fiesta en este lugar pasaron a representar muerte y dolor. Por un lado, la monumentalización de dicho espacio se hace imposible porque el hecho de monumentalizarlo crea dolor en muchas de las víctimas (CNMH, *La masacre* 18). Por otro lado, si se museifica el lugar pierde muchas de sus funciones como lugar de encuentro espontáneo y de encuentro social. Esto ya lo han entendido algunas víctimas quienes a través de la música nuevamente intentan devolver la vida al espacio y resignificarlo (Gómez Alonso).

Si se vuelve museo, dicho parque perderá su función social y perderla implica también la pérdida de un lugar de memoria. Esta pérdida de memoria no será la de recuerdos tristes, sino de aquellos momentos alegres que la plaza simboliza.

En el caso de los pueblos indígenas este tipo de fenómenos no serán la excepción, sino la regla. Para los pueblos indígenas, los procesos de monumentalización y musealización son siempre diversos y diferentes. No sería pertinente volver un ser vivo un monumento o museo, porque esto implicaría un crimen. Como afirma uno de los entrevistados perteneciente al cabildo: “La tierra tiene un espíritu, o que la madre es la tierra, todos dependemos sobre eso, y mientras esté palpitando bien y respirando... hacemos la paz” (Líder Cabildo 1). En este sentido, la tierra no es donde tiene lugar el conflicto, sino un actor más del conflicto que es víctima. Una víctima no se vuelve museo, sino que se redignifica y repara. Así, el espacio en los procesos de memorialización de los pueblos indígenas no se debe entender como la construcción de narrativas sobre un pedazo de tierra perdido, como quien pierde un objeto. La tierra es un ser vivo que ha sido atacado el cual debe ser reparado, puesto en equilibrio.

Esta posición transforma la idea sobre el uso mismo de un espacio de memoria. Desde los procesos de museificación y monumentalización, los espacios de memoria son para ser visitados. Los indígenas de la Sierra Nevada, por el contrario, no visitan espacios, los habitan. Para todos los entrevistados, la principal forma de violencia vivida por ellos fue la invasión a sus territorios ancestrales tanto de los actores del conflicto como las multinacionales que quieren explotar sus territorios. El acto violento no estaba solo en el hecho de la pérdida de los espacios, sino en la imposibilidad de habitarlos. Esto se puede observar claramente en la afirmación del líder de salud de la comunidad:

milenariamente, el pueblo, todas las comunidades indígenas, principalmente el pueblo Arhuaco, hemos sufrido de conflicto; hemos tenido, hemos sufrido de conflicto, en sentido de que cuando el gobierno no nos reconoce el territorio, cuando ellos desconocen de que hay un grupo indígena que están habitando dentro del territorio, y que ellos son los encargados de cuidar, de velar[lo].

El espacio es esencialmente para ser habitado y cuidado, no para ser monumentalizado. Ahora, esto no implica que los procesos de memorialización no se den y no tengan un lugar en el espacio. Al ser un espacio vivo, la memoria también es viva y habita en cada lugar que encierra un conocimiento dado. No obstante, existen algunos lugares más cargados de saberes y memorias como lo son los kankuros o templos. La pérdida de territorio implica entonces a su vez una pérdida de saberes y memorias que no pueden ser recuperadas a menos que el lugar mismo en el que se ubican sea recuperado. Como lo señalaba el director de la escuela: “Nos han coartado las posibilidades de avanzar culturalmente, mu-

chas, eh, muchas; hemos abandonado muchas kankuros, a raíz de todo eso, porque nos ha tocado irnos de esos espacios muchas veces”.

Los procesos de memorialización en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Gonaivindúa no se desarrollan a través del espacio, sino en el espacio. Esto no quiere decir que los procesos no-indígenas no se den en el espacio en un sentido estricto de la palabra. En cuanto todo ser vivo está en el espacio. Lo que se afirma aquí es que para los indígenas la memoria siempre será un proceso vivo que se produce por un organismo vivo que es la tierra. No es a través del museo o del monumento que se configura la memoria, sino que la memoria ya está configurada por la naturaleza misma. La función del ser humano estaría en mantenerla. Como se dijo anteriormente, si bien los indígenas Ika defienden esta posición epistemológica en la cual la naturaleza ha configurado ya el mundo y por lo tanto la memoria, esto no quiere decir que la memoria de los indígenas como grupo no se transforme en el tiempo. Esta es la segunda variable que quiero tomar en consideración en el análisis de los procesos de memorialización de los grupos indígenas.

El conflicto mismo para las personas entrevistadas comienza en un punto distinto al que la población colombiana no indígena afirma. Si bien existe una discusión sobre la fecha exacta del inicio del conflicto o si ha existido un solo conflicto con distintas fases, la gran mayoría no fecharía el conflicto antes de la guerra de Independencia. Esto se debe a que el imaginario del colombiano sólo puede surgir a partir de dicha ruptura. No obstante, para los grupos indígenas, el conflicto comenzó mucho antes y para ellos, como lo demuestran los entrevistados, este tiene su principio con la invasión española en el siglo xv. Esto hace que sus memorias sobre el conflicto varíen ampliamente con el resto de los actores del conflicto. Así, el principio de sus narrativas se localiza en el genocidio colonial. De la misma manera, las narrativas de los entrevistados varían bastante entre ellos, lo cual permite observar la variable temporal en la constitución de las memorias.

Una de las entrevistas se realiza a una familia entera donde los participantes se pueden clasificar dentro de tres grupos generacionales: el profesor de la comunidad que corresponde a una edad de adulto, su padre y madre que serían adultos mayores y un niño. En el momento en que se analizan las narrativas expresadas por las personas en dicha entrevista, se observa cómo ellas cambian dependiendo a qué generación pertenece aquel que narra. Para el padre del profesor, después de la Colonia las únicas fuerzas armadas conocidas fueron el ejército y la policía, pero en principio no expresa ni simpatía ni rechazo a estas fuerzas. Solo es con la entrada de la guerrilla de las FARC-EP que el conflicto empieza a presentarse en la zona. Llega en algún momento a deslegitimar e interpelar la lucha guerrillera de las FARC:

ellos dicen, ellos dicen, pero esos no somos nosotros, esos son los paras, el ejército, los elenos, ellos son los que hacen eso, nosotros no, ustedes también porque, yo oigo por la radio, yo oigo noticias, no vayan a creer, yo oigo noticias⁵, y ustedes son los que hacen eso; dicen la guerrilla de las Farc hizo tal cosa, bombardeo tal parte, los pozos de petróleo [...].

Si bien con los bombardeos durante el primer gobierno de Uribe se ven afectados, desde la perspectiva del padre del profesor el actor armado más influyente fue las FARC. Mientras tanto, el profesor tiene una línea de tiempo sobre el conflicto mucho más general, en el sentido que incluye actores que tuvieron injerencia nacional, pero que no tuvieron una presencia tan fuerte en la zona donde se desarrollan las entrevistas. El profesor es consciente de esto y señala que “como somos de distintas generaciones, generación de padres, generación de hijos, y generación de nietos, cada uno hemos vivido, digamos, ese conflicto, y lo hemos visto de diferentes formas”.

La variable del tiempo es de las pocas que se podrían afirmar transversales a todo el conflicto. Los actores armados del conflicto y los actores civiles cambian, hacen presencia en algunos lugares y en otros no; los actores se diferencian en etnia o género, la concepción del espacio varía, etc. Sin embargo, la duración del conflicto hace que todos esos elementos se vuelvan variables y siempre haya cambios. Para el profesor, actores como el ejército, los paramilitares, el gobierno y otras guerrillas tienen un peso determinante. De la misma manera, entiende los cambios mismos de los actores armados, mientras su padre y su madre lo ven de una manera más directa. En otras palabras, sus padres hablan sobre el conflicto que vivieron directamente. A la perspectiva directa de los abuelos y la línea general del padre, el hijo del profesor le imprime una narrativa comparativa. Tanto la narrativa de los abuelos como la del profesor se centraba en las vivencias propias de la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta). Para el hijo, el más joven de todos, ya hay una perspectiva de comparación y tal vez de identidad transregional:

después de que se hizo la firma de paz, o no sé por qué razón, o le dan a uno una explicación diferente a lo que es la firma de paz, pero yo pensé en algún momento, listo, o sea ahora que no hay guerrilla entonces, los extranjeros, las personas que pronto quieren invertir, y quieren comprar, ya ahora no van a tener miedo porque no hay guerrilla, entonces van a decir, entonces vamos a comprar la Sierra Nevada, o algo así, vamos a comprar, vamos a, sí, a extraer minas, porque hay minas, no sé, de petróleos, pongamos o así cualquier otra mina, que en la Sierra hay. Ellos no van a tener pánico porque, o no hay, o sea, quizá, de cualquier manera podría justificar que la guerrilla era uno de los factores por los cuales ellos no podían invertir acá. Mirándolo desde ese otro lado, lo mismo que si miramos la amazonia colombiana, o sea en la amazonia colombiana ahora están talando muchas hectáreas de bosque. ¿Por

⁵ Lamentablemente por motivos de espacio me es imposible desarrollar sobre el rol de los medios en el conflicto colombiano. No obstante, este análisis lo desarrollo en mi investigación actual “Conciencias y regímenes de tiempo en las Américas”.

qué?, porque no está la guerrilla, ellos estaban ahí, entonces ellos no podían meterse hacia allá, o sea, son contrastes que hay, que uno mirándolos desde ahí, entonces no sé qué sería peor, no sé qué sería peor, si ¿que esté la guerrilla o que no esté?

El conflicto, según él, para los indígenas adquiere un contexto nacional mucho más que puramente regional. Su narrativa del conflicto es mucho más compleja, en el sentido que intervienen más actores y variables. Él fue adquiriendo la narrativa de su padre y de sus abuelos la cual fue adecuando a aquello que el vivenciaba y leía. En este sentido, las narrativas se transforman. Asimismo, la manera en que el tiempo se mide cambia. Para sus abuelos la medida era cuando “yo era joven”. Su padre y él ya incluyen el conteo de años a través del calendario juliano. Esto implica una organización distinta de la narrativa y de cierta manera implica una hibridación en la cultura indígena con aquello que se puede denominar cultura colombiana. El tiempo, entonces, va transformando las narrativas, las cuales se han vuelto más complejas para los indígenas Ikꞑ de la comunidad entrevistada. Esto refleja la modificación de las narrativas en el tiempo: es el dinamismo de la memoria y los procesos ligados a esta. El conflicto colombiano obliga a pensar dicho dinamismo temporal y la apertura a una multiplicidad epistemológica.

Conclusión

Este texto señala las maneras en que los conceptos de tiempo y espacio son presentados en los procesos de memorialización del pueblo Ikꞑ. Se mostró que hablar de procesos de museificación y monumentalización son problemáticos en el contexto de los indígenas Ikꞑ debido a un sistema epistemológico distinto. En este sistema, el espacio pasa de ser un objeto puramente material a un ser vivo. Desde esta perspectiva, en el contexto del conflicto colombiano, se está obligado a admitir que la naturaleza o madre tierra es víctima también y por lo tanto merece reparación. Esta perspectiva diametralmente opuesta a la del resto de actores del conflicto y actores civiles erige nuevas cuestiones y problematiza conceptos que se dan por dados. Asimismo, se analizó el rol de la temporalidad en los procesos de memorialización indígena, concluyendo que las narrativas de ellos también son temporales y se transforman en el tiempo. Desde la perspectiva de memorias dinámicas se evita caer en el esencialismo, pero a su vez en la relativización absoluta de los fenómenos.

Referencias

- Braun, Karl, Claus-Marco Dieterich, Angela Treiber. *Materialisierung von Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015. Impreso.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Recordar y narrar el conflicto: herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: CNMH, 2009. Impreso.
- . *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá: CNMH, 2009. Impreso.
- . *“Patrones” y campesinos: tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca (1960 – 2012)*. Bogotá: CNMH, 2014. Impreso.
- . *Tierras. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Bogotá: CNMH, 2018. Impreso.
- Confederación Indígena Tairona. “Plan de salvaguarda del pueblo Arhuaco.” Nabusimake: CIT. 5 dic. 2015. Impreso.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. *Población Indígena de Colombia*. Dane, 2019.
- Fals Borda, Orlando, Germán Guzmán Campos. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1962. Impreso
- Forero Medina, Nelson Camilo. “Historicidad del tiempo en los pensadores Latinoamericanos: Tempus de enunciación.” en *América Latina y el mundo del siglo XXI: Percepciones, interpretaciones e interacciones*. 2018. Tomo II. Impreso,
- Fundación IKNAPUI. “¿Quiénes son los Mamos?” 15 nov. 2010. Web. 21 mayo 2020.
- Galvis Malagón, María. *La heterogeneidad del mundo arhuaco y el café: Una mirada a la temporalidad y a los discursos alrededor de la producción orgánica de café en Jewrwa, Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2017. Impreso.
- Gómez Alonso, Gabriela. *El Salado: historia de una resiliencia musical*. Diario El Espectador. 22 junio 2018. Web. 9 abril 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolai, 1907. Impreso.
- Hyvärinen, Matti, Mari Hatavara, Lars-Christer Hydén. *The travelling concepts of narrative*. John Benjamins Publishing Company, 2013. Impreso.
- Husserl, Edmund. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. (Lembeck, Karl-Heinz, Ed.) Philosophische Bibliothek; 393. Hamburg: Meiner. 1986. Impreso.

- Latour, Bruno. *An inquiry into modes of existence*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press, 2013. Impreso.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003. Impreso.
- Martínez Montoya, Magda Rocío. “Uno se muere cuando lo olvidan: la construcción de la memoria de la violencia en Colombia.” Tesis. Bogotá: Universidad Javeriana, 2012. Impreso.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Ullstein-Bücher. Frankfurt/M ; Berlin ; Wien: Verlag Ullstein GmbH, 1971. Impreso.
- Molano, Alfredo. “50 años de conflicto armado.” *El Espectador*. 27 julio 2014. Web. 10 febrero 2019.
- Mignolo, Walter. “Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21, 41, 9. 1995. Impreso.
- Organización Nacional Indígena de Colombia. “Ijku – Arhuaco.” *Pueblos*. ONIC. Web. 23 oct. 2020.
- Pardo Abril, Neyla. *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Montevideo: Universidad Nacional de Colombia, 2013. Impreso.
- Raposo Quintana, Gabriela. “La memoria emplazada: proceso de memorialización y lugaridad en la post-dictadura.” *Espacios*, 3. 6 (2013): 63-97. Impreso. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 2003.
- Rincón García, John. “Diversos y comunes: Elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca.” *Análisis Político*, 22. 65 (2009): 53-93. Impreso.
- Rivas Nieto, Pedro, Pablo Rey García. “Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006).” *CONfinés de relaciones internacionales y ciencia política*, 7, 2008. Impreso.
- Sánchez, Gonzalo. Ricardo Peñaranda, comps. *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín: Carreta Ed. 2007. Impreso.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO [u.a.]. 2009. Impreso.
- Schiff, Brian. “The Function of Narrative: Toward a Narrative Psychology of Meaning.” *The Electronic Text Centre*, 2012. Impreso.
- Torres Márquez, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: Ed. América Latina, 1978. Impreso

---. "Informe sobre los arhuacos." (1968). En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Compiladores: Enrique Sánchez Gutiérrez & Hernán Molina Echeverri. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

Yúdice, George. *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 2002.

Zalabata, Leonor. "Pensamiento Arhuaco." En *Bioética, sentido de la vida y fe religiosa*. Universidad del Bosque. 2001.