

Agencia indígena y procesos de cambio: una perspectiva decolonial sobre las prácticas y creencias religiosas de las comunidades koguis de *Muñkuawinmaku*

Indigenous Agency and Processes of Change: A Decolonial Perspective on the Religious Practices and Beliefs of the Koguis Communities of *Muñkuawinmaku*

Arianna Sabbato 

Resumen: Este documento retoma algunos de los pasajes centrales de una investigación previa llevada a cabo como tesis de maestría de la autora, entre las poblaciones koguis administradas por la *Asociación de Autoridades Tradicionales Kogui del Magdalena Muñkuawinmaku*. La investigación se desarrolla en el marco de un conflicto entre los líderes de estas poblaciones y los de la *Organización Gonawindúa Tayrona*. Esta segunda organización no reconoce la legitimidad del liderazgo de *Muñkuawinmaku*, al parecer porque está establecido con el apoyo de autoridades educadas en instituciones evangélicas. De este contexto desprende el debate acerca de la legitimidad de la gobernación de los territorios indígenas y la preservación de su identidad cultural. Mediante una metodología etnográfica, multi-situada y decolonial se investiga la agencia de las poblaciones bajo el mando de *Muñkuawinmaku*, mientras se cuestiona la “obsesión por la tradicionalidad” y su oposición ideológica a la reelaboración de prácticas indígenas que desembocan en la construcción de nuevas relaciones con las instituciones. Resulta fundamental que la epistemología decolonial tome en cuenta la complejidad y la especificidad del caso, y respete las perspectivas de los pueblos originarios en cuanto a la rearticulación de sus prácticas y creencias.

Palabras clave: agencia indígena; estrategias de resistencia indígena; rearticulación e integración de prácticas y creencias; epistemología antropológica decolonial.

Abstract: This document summarizes some of the central passages from previous research conducted in my master's thesis among the Kogui populations governed by the *Asociación de Autoridades Tradicionales Kogui del Magdalena Muñkuawinmaku*. The research is carried out in the context of a conflict between the leaders of these populations and those of the *Organización Gonawindúa Tayrona*. This organization does not recognize the legitimacy of *Muñkuawinmaku*'s leadership because it is established with the support of authorities educated in evangelical institutions. From this context arises the debate about the legitimacy of governing indigenous territories and preserving their cultural identity. Through an ethnographic, multi-sited and decolonial methodology, the agency of the populations under the leadership of *Muñkuawinmaku* has been investigated, questioning the “obsession with traditionality” and its ideological opposition to the reworking of indigenous practices that result in the construction of new relationship with institutions. It is essential for decolonial epistemology to consider the complexity and specificity of the case, and to respect the perspectives of indigenous people regarding the rearticulation of their practices and beliefs.

Keywords: Indigenous Agency; Indigenous Resistance Strategies; Rearticulation and Integration of Practices and Beliefs; Decolonial Anthropological Epistemology.

Artículo de investigación / Research article

Cómo citar este artículo: Sabbato, A. (2023). Agencia indígena y procesos de cambio: una perspectiva decolonial sobre las prácticas y creencias religiosas de las comunidades koguis de *Muñkuawinmaku*. *Jangwa Pana*, 22(2), 1-17. doi: https://doi.org/10.21676/16574923.5123

Recibido: 31/03/2023 | **Aceptado:** 18/07/2023 | **Disponible en línea:** 18/08/2023

Introducción

El 20 de febrero de 2020, a través de la *Resolución 016* del Ministerio del Interior, en el Resguardo kogui-malayo-arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), nació un nuevo ente político indígena: la *Asociación de Autoridades Tradicionales Kogui del Magdalena Muñkuawinmaku* (AATKMM). Atanacio Moscote Gil es la persona que ha sido reconocida como cabildo gobernador kogui¹ en la mayoría de los municipios del Magdalena y es el actual representante legal del ente político.

Entre agosto 2022 y febrero 2023 realicé mi investigación de tesis de Maestría entre algunas comunidades koguis administradas por *Muñkuawinmaku*. En un periodo de nueve meses viví entre las comunidades de Cherua, Mamarongo, Munkuawuinaka en la Cuenca del río Tukurinca; Mulkuakungui, Ableizhi, Maleizhi en la Cuenca del río Don Diego; Uldezhaxa y Gotzechi² en el Guachaca (ver Figura 1), y utilicé como punto de apoyo la ciudad de Palmor, en el corazón de la Sierra, y la ciudad de Santa Marta, donde la asociación tiene su base operativa y su oficina.

Palmor es un pueblo fundado en los años setenta por campesinos del interior del país, desplazados por las guerrillas, por los paramilitares y por el narcotráfico. Este territorio fue considerado por muchos años zona roja³ debido a las innumerables situaciones de violencia. Hasta la fecha, está vigilado por una estación militar, que provoca un sentimiento de inquietud, como si se tratase de un territorio siempre en riesgo de una carnicería repentina.

Este pueblo aislado, frenético y atormentado por la violencia y el descontrol de la tierra, fue un lugar estratégico para mi investigación. Alrededor de Palmor era posible encontrar varios pueblos indígenas, protagonistas de los hechos que habían llevado a la conformación de *Muñkuawinmaku*. Entre ellos estaba el pueblo de San Antonio⁴, de donde viene la familia Gil, que es la familia del cabildo gobernador Atanacio Moscote Gil. Esta familia hoy en día está radicada principalmente entre Mamarongo⁵, Palmor y Uldezhaxa. Los Gil han jugado un

papel decisivo en la creación de la nueva política del departamento y han sido también la primera familia kogui que ha decidido convertirse a la religión católica.

En los años setenta, la llegada de los miembros de la organización protestante *Instituto Lingüístico de Verano* a esta parte de la Sierra, en un contexto tan conflictivo, significó la oportunidad para la población indígena de acceder a derechos básicos y, sobre todo, a educación superior. En consecuencia, en medio de una población de aproximadamente cuatro mil habitantes, hoy en Palmor se pueden encontrar más de quince iglesias cuadrangulares, es decir, cristianas evangélicas pentecostales (contadas personalmente), que es un número igual o incluso mayor al de centros de redistribución del café. La religión evangélica ha logrado afirmarse entre las familias campesinas, así como en muchas familias indígenas, y no parece estar a punto de irse.

Muñkuawinmaku es un nuevo ente político kogui que, a través del liderazgo de algunas autoridades indígenas instruidas en las instituciones evangélicas, ha empezado a ejercer su gobernabilidad en los territorios que anteriormente administraba la *Organización Gonawindúa Tayrona* (OGT). A raíz de esto, el “genocidio cultural” de la Iglesia en las comunidades indígenas de la Sierra ha vuelto a ser un tema central en los medios de comunicación y, por consiguiente, en el discurso público de la costa caribeña colombiana. En el debate político entre *Muñkuawinmaku* y *Gonawindúa*, la OGT se presenta como la parte indígena “tradicional”, en detrimento de la nueva asociación, y participa con la formulación mediática de un “indiómetro” (Bachiller Echeverry, 2014) (hasta el momento solamente de carácter verbal) para medir la legitimidad al poder de las poblaciones koguis de *Muñkuawinmaku*.

El encuentro entre las poblaciones originarias y la religión evangélica ha sido objeto de discusión entre los estudiosos latinoamericanos, algunos de los cuales han escrito sobre una “pérdida de identidad cultural” resultante de este contacto, como se observa en el artículo de Mendoza Osorio (2019) sobre las poblaciones kamentsa. Sin embargo, otros autores han demostrado que la religión evangélica, en contextos específicos,

¹ He decidido utilizar el término “kogui” en lugar de “kággaba” (denominación en idioma nativo) de acuerdo con la decisión del organismo político de autoidentificarse como “kogui”.

² Aldea wiwa. No se muestra en el mapa.

³ Territorios especialmente conflictivos en los que hay una alta concentración de ejércitos ilegales y narcotráfico.

⁴ A nueve horas de camino de Palmor.

⁵ A doce horas de camino de Palmor.

puede convertirse en una forma de resistencia cultural y reconstrucción de la identidad étnica (Espinosa, 2020). Por medio de reflexiones basadas en conceptos surgidos de estas etnografías, llevaré a cabo un análisis del encuentro entre las comunidades pertenecientes a *Muñkuawinmaku* y las religiones no originarias de la Sierra.

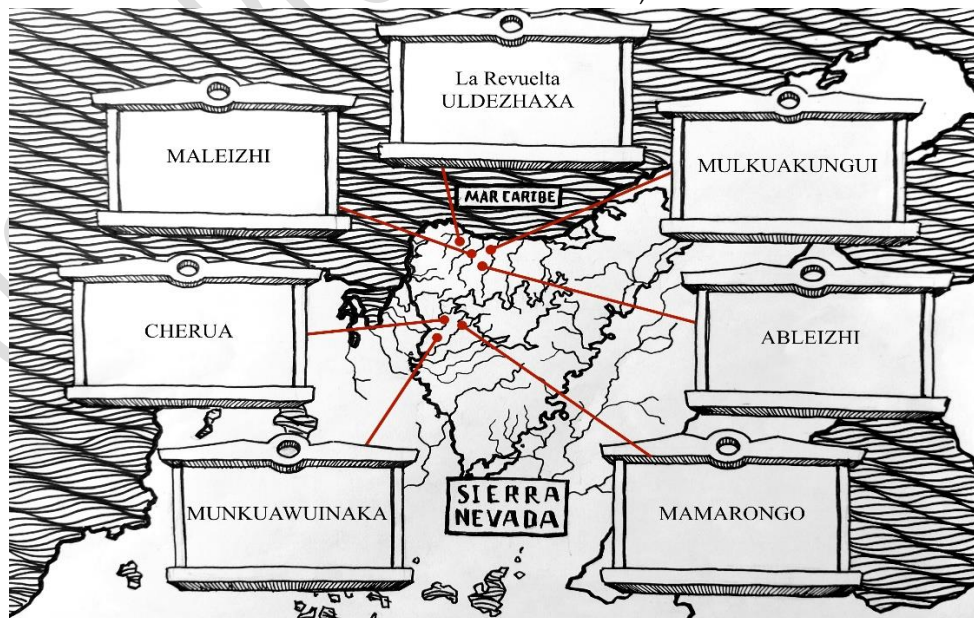
El punto de vista de una “pérdida cultural” parece dar por sentado que las civilizaciones antiguas siempre han vivido en sistemas aislados, mientras que en los siglos de historia que dividen el mundo indígena pre-colonial del post-colonial los pueblos indígenas se han reconfigurado constantemente produciendo una continua inclusión y exclusión de prácticas (Amin, 1998). Por lo tanto, encontrar una identidad “tradicional” u “originaria” reduce la trayectoria histórica nativa a una glaciación en el pasado. Esto no implica ignorar las consecuencias culturales de la llegada a los territorios indígenas de una nueva cultura evangélica y su enfoque hegemónico de la “diversidad cultural” (Hannerz, 2001), ni sustraernos a señalar la intrusión misionera en las comunidades autóctonas como una acción violentamente colonizadora perpetuada, con diversas estrategias, a lo largo de los siglos.

Como antropóloga, considero fundamental contribuir académicamente tomando en cuenta la perspectiva de

los nativos que apoyan y forman parte de la nueva asociación indígena, acusada por *Gonawindúa* de no ser lo suficientemente tradicional para gobernar los territorios koguis. Ese es el objetivo de este documento en el cual pretendo analizar el conflicto indígena desde una perspectiva decolonial, poniendo en primer plano la agencia de los koguis de *Muñkuawinmaku* en sus procesos de cambio y explorando la narrativa mediática de los periódicos y de *Gonawindúa* y sus aliados. Para esto, inicialmente analizaré las prácticas y creencias a partir de la concepción de una identidad performativa que se construye en las prácticas sociales (Briones, 2007), pues considerar las “[...]” identidades como inevitablemente contrastivas, socialmente construidas y cambiantes en sus contenidos [...]” (Briones, 2007, p.57) obliga a interrogarnos sobre el concepto de “tradición” y por qué esto se considera garante de “autenticidad” con respecto a los pueblos indígenas.

En consecuencia, he aplicado el concepto de “autonomía relacional indígena” (Ulloa, 2012) para analizar la relación de los koguis de *Muñkuawinmaku* con las instituciones religiosas. Por último, he optado por destacar el derecho a la autodenominación de los pueblos originarios que legítimamente pueden decidir cómo desean que se reconozca su identidad cultural, subrayando el papel colonizador de las definiciones y las nomenclaturas (Walsh, 2012).

Figura 1.
“Pueblos de Muñkuawinmaku”, 2022.



Fuente: Sergio Rivas Gómez

Materiales y Métodos

Las prospectivas kogui de la “antropóloga internacional”

En nueve meses llevé a cabo una investigación etnográfica multi-situada (Marcus, 1995) enfocando mi trabajo de campo en el territorio gobernado por *Muñkuawinmaku*⁶. Mi interés por los kággaba⁷ de la Sierra Nevada nació en 2016 tras un semestre de estudio en Bogotá. De allí decidí viajar a la Sierra y al Caribe para conocer las etnias presentes en este territorio en específico. Debo admitir que, durante ese primer viaje, mi atractivo por los kággaba era más de matriz romántica que antropológica.

Durante la maestría en Antropología decidí concentrarme en el estudio de las poblaciones autóctonas colombianas y latinoamericanas, determinada a volver a este país y profundizar en el territorio de la Sierra y su tejido social autóctono, esta vez con un interés más científico de las cuestiones indígenas. Empecé a buscar información en Internet y unas semanas después apareció el nombre *Muñkuawinmaku*. La asociación llamó inmediatamente mi atención porque con ella se había nombrado un segundo cabildo indígena de la población kággaba, lo que me hizo suponer que los equilibrios políticos del territorio estaban siendo alterados.

Cuando por fin pude realizar el proyecto de una investigación en los territorios indígenas de la Sierra, la felicidad de un sueño que se cumplía fue rápidamente sustituida por las inseguridades como investigadora occidental. Una de las primeras novedades del campo fue la de tener que preguntarme repetidamente sobre el proceso de aprendizaje, es decir, la comprensión del método a través del cual asumía un conocimiento. Geertz (1989) considera esta cuestión como una perspectiva fundamental que debe acompañar todo el proceso de estudio antropológico: desde la investigación de archivo hasta la etnografía. En este sentido, los koguis de *Muñkuawinmaku* parecían tan lejanos de mi “conocido” que la distancia epistemológica entre “yo investigadora” y “ellos investigados” se volvió el primer problema

metodológico que tuve que encarar. A propósito de esta distancia epistemológica, Haber escribe que “[...] el principal problema del problema es que debamos representarlo como si estuviese allí, como si nosotros no tuviésemos nada que ver con el mismo hasta que nos ocurrió investigar” (2011, p. 16). El hecho de haber elegido el ámbito de investigación antes de conocer el conflicto indígena me habría podido convertir en la “investigadora en busca de la problemática”.

Entonces, para la producción de una metodología decolonial fue necesario abogar por nuevos métodos para la inclusión de perspectivas indígenas y subalternas (no solo como resultado de la investigación, sino también como proceso para su desarrollo). Esto ha significado no ir en busca de alguna problemática, priorizar las conversaciones en su espontaneidad, no preparar entrevistas, seguir las pistas emergidas durante los coloquios y entrelazar relaciones a través de aquellas ya existentes, de una familia a otra, de un pueblo a otro. Dejando que la “problemática” emergiera sola. Así he construido mi red de “investigados” y he aceptado de ser yo misma, en una relación de reciprocidad, también investigada por la comunidad: “¿tienes hijos?” “¿por qué no comes sancocho?” “¿dónde está tu familia?” Eso ha significado intercambiar papeles al punto de barajar la posibilidad de desaparecer como “sujeto investigador” (Haber, 2016).

En este proceso de “desobjetivación del investigado”, el sujeto indígena tenía que emerger a través de su perspectiva. Mi tarea entonces habría sido la construcción de una narración desposeída de mi sujeto investigador. Si para Geertz (1989) es fundamental contemplar la posición desde la cual el estudioso observa al sujeto estudiado, será necesario ante todo interrogarnos sobre un dato no menor: la posición desde la cual el sujeto estudiado entrega el conocimiento. Es decir: ¿Cuál era la percepción de los koguis sobre la “investigadora italiana”?

Para sintonizarme con el campo fue necesario asumir desde inmediato la propuesta de un método que considerara la “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2018), por la cual la antropología debe desafiar

⁶ Que corresponde a los pueblos enumerados en la introducción, más otros pueblos situados en el departamento del Magdalena que han reconocido como cabildo indígena Atanacio Moscote Gil.

⁷ Aquí utilizo la denominación en lengua nativa porque el primer enfoque, antes del campo, estaba dirigido a toda la población y solo consecutivamente descubrí de la existencia de una nueva asociación y concentré mi investigación en ella.

sus propias premisas culturales en el intento de una traducción intercultural. Al aceptar conscientemente una equivocación, pude constantemente explorar nuevas ideas y posibilidades que de otro modo podrían haber quedado fuera de mi campo de visión. La manera como algunas informaciones, sobre todo aquellas relativas a las creencias, venían entregadas de forma ambigua, no me dio la posibilidad de permanecer siempre consciente de lo que estaba ocurriendo en el momento. Más bien mi comprensión de algunas circunstancias llegó tras los acontecimientos y a través de la revelación de objetos: biblias, cruces, cuadros con pasos del Evangelio, una radio sintonizada en un canal evangélico, etc. Al mismo tiempo en el que las informaciones orales entregadas por la comunidad kogui resultaban a menudo deliberadamente equívocas, yo misma tenía la sensación de ser percibida por la población como una figura “ambigua”, especialmente con respecto a la percepción de mi género femenino. Como si hubiera sido amputada de algunas “funciones naturales”. En los pueblos y en las fincas kogui, las mujeres querían que participara a sus actividades, pero, cada vez que tuve ocasión, intentaba involucrarme a las cuestiones de los hombres (eran ellos a manejar el asunto del conflicto). Esta actitud a menudo venía percibida como una renuncia a mi rol social como mujer, provocando reacciones como aquella de la adolescente Séfora, en la comunidad de Cherua, que dejó de hablarme porque “...no te portas bien como nosotras” (Nolavita S., comunicación personal, 4 Noviembre 2021).

Con respecto a la relación estipulada en cuanto mujer, Prado Mejía (2020) afirma que, en más de una ocasión, le resultó difícil participar en los procesos internos de las comunidades koguis en La Guajira, porque esta exclusión de la antropóloga de las prácticas culturales de los sujetos estudiados se debía implícitamente a su género femenino (y no solo de la hermeticidad de la población nativa). En efecto, como mujer, ha sido una tarea difícil profundizar algunas cuestiones, sobre todo las políticas (dada la división de tareas por género presente en las comunidades koguis) y en más de una ocasión me sentí destinada a un ámbito de cuidado que no siempre quise o supe cumplir como requerido (las mujeres me confiaban los niños, me pedían cocinar, lavar la ropa con

ellas o recoger las hojas de coca que luego entregaban a los esposos).

En un texto de hace más de treinta años, Rainbird (1990) escribió acerca de la “categoría ambigua” del investigador y cómo esta le permitió libertades que generalmente la comunidad visitada no concedía a una mujer (p. 78-79). Hay que admitir que, de alguna manera, mi rol de investigadora me permitió acceder a algunas prácticas generalmente prohibidas a mi género. Por ejemplo, podía asistir a las reuniones (no podía entrar en el nujué⁸, pero podía escuchar lo que decían los hombres y pedir a un indígena bilingüe una traducción instantánea), podía presenciar a los encuentros entre el gobernador indígena y el abogado de la asociación, podía trabajar en la sede del ente político indígena, viajar en el coche de Atanacio y beneficiarme de la protección de sus guardaespaldas, etc.

Para entender el porqué de esta cesión de un privilegio cognoscitivo tan grande por parte de las comunidades, hay que subrayar que “[...] la investigación no es un ejercicio académico inocente o remoto, sino una actividad en la que hay algo en juego y que se da en medio de un conjunto de condiciones políticas y sociales.” (Tuhiwai Smith, 2016, p. 24). En este específico caso, las condiciones políticas y sociales de la comunidad Kogui eran aquellas de una población que había apenas acabado un proceso de independización y estaba reclamando “nuevos” derechos y una cierta atención institucional e internacional. Por estas razones, la percepción kogui de mi persona fue generalmente influenciada por mi relación con el cabildo gobernador Atanacio Moscote Gil. El hombre, que me había introducido Simón Bolaño Nolavita⁹, (mi primer contacto dentro de la asociación), ejercía su poder autoritario en las comunidades que yo había visitado y estaba convencido desde nuestro primero encuentro de que con el peso académico de mis palabras yo habría “legitimado” las razones y a la lucha de *Muñkuawinmaku*. Por lo tanto, entré en las comunidades con su bendición: “Si has llegado hasta aquí es porque los padres te protegen” (A. Moscote Gil, comunicación personal, 30 agosto de 2021). Al mismo tiempo, las comunidades me acogieron en sus

⁸ En idioma nativo, es la casa de las celebraciones donde los koguis se reúnen.

⁹ Encargado de la comunicación mediática y de la visibilidad de *Muñkuawinmaku*, Simón me respondió a los correos electrónicos

cuando todavía estaba al otro lado del océano e hizo posible mi investigación.

casas, en sus prácticas, en sus creencias, cumpliendo la voluntad del cabildo gobernador.

En esta relación entre los habitantes de la Sierra y yo, se estipulaba el poder de Atanacio sobre estas comunidades, pero también mi papel de agente externo que vino “en ayuda” con las herramientas aprendidas en un occidente “instruido”. Entre las preguntas y afirmaciones más comunes entre los líderes de las aldeas koguis aparecieron frases como “usted que puede ayudarnos” o, más bien, “¿puede ayudarnos?” “¿cómo puede ayudarnos?”. Estas demostraban que mi figura representaba de alguna manera un vínculo de dependencia construido a través de dinámicas colonizadoras o neo-colonizadoras, como aquellas asistencialistas de las misiones evangélicas.

Hay que considerar que, por su misma cosmología, los koguis definen “hermanos menores” (“nani” en idioma indígena) a todos aquellos que viven fuera de la Sierra y los contemplan como un grupo externo que cumple otras funciones en el sistema natural de las cosas. Es decir, “otros” respecto al grupo cerrado de “personas” que ellos representan. Además, conservan celosamente su propia configuración del espacio y de la naturaleza por lo que la mayoría de la población no sabía ubicar mi nación de proveniencia, ni tenían clara la división territorial de la “geografía oficial” y colonial: “¿Italia? ¿está en Colombia?” (J.G. Dingula Nacogui, comunicación personal, 10 septiembre 2021)¹⁰ “¿Cuántas horas de camino son hasta Italia?” (Pedro, comunicación personal, 15 enero 2022)¹¹. No obstante, en mi vida con ellos aprendí que los koguis estaban empezando a considerar a los “nani” como un grupo heterogéneo. La diferencia entre un “no indígena costeño”, un “no indígena paisa” y un “no indígena extranjero” estaba marcada por la conciencia de las oportunidades de comunicación e intercambio intercultural con el mundo occidental que los koguis habían adquirido.

De acuerdo con Lodoño (2013), el “poscolonialismo crítico” de la antropología cuestiona la noción de “cultura” como “valor unificador”, por el cual es necesario considerar las especificidades del lugar en el que se han insertado los procesos de cambio producidos con la

globalización y el multiculturalismo (Escobar, 2005), y la velocidad de esos cambios a medida que las tecnologías y las comunicaciones avanzan (Hall, 2010). Generalmente, cuanto más un kogui tenía la posibilidad de vivir en la ciudad o en los centros campesinos e instruirse en la educación occidental, más era consciente de las “oportunidades de intercambio intercultural” que nacían del encuentro con el mundo occidental. Solo los mamos¹² estaban exentos de esta regla. De hecho, ellos tenían su casa en los lugares más aislados, no frecuentaban la ciudad, no hablaban español y, sin embargo, al parecer eran los más determinados a “internacionalizar” la lucha de *Muñkuawinmaku*. Ellos actuaban y hablaban con conocimiento sobre la potencialidad y el peligro de hacerse conocer en el mundo sin haber dado nunca un paso fuera de la Sierra. Cogían con ímpetu la oportunidad de una confrontación con el mundo exterior, utilizándome como un “trampolín” para su lucha.

De una manera parecida, también los profesores-líderes evangélicos¹³ consideraban mi proveniencia una oportunidad. Me involucraban en todo lo que hacían con el afán de quien quiere mostrar al “afuera” que su trabajo en el territorio indígena iba a favor de la comunidad: “aquí todos son felices que hemos traído el Bienestar Familiar¹⁴, hemos empezado a sembrar y saben que no van a tener hambre mañana” (J. Dingula Gil, comunicación personal, 16 Diciembre 2022).

De acuerdo con las palabras de Escobar (2012), el campo de la “cultura” y el “desarrollo” se han basado en una ontología política que ha reforzado la idea de que los países del sur global son “menos desarrollados” y que necesitan ser “modernizados” para alcanzar el nivel de los países del norte global. En Colombia y en las comunidades koguis he podido observar cómo mi persona a menudo encarna por los demás esa idea de “desarrollo”. Por los koguis pudo ser que tal vez mi presencia significó una proximidad a la posibilidad de una vida “lujosa”, “acomodada” o “equipada”. Esta percepción de mi persona como portadora de “otras posibilidades”, a veces pareció dirigir las finalidades de algunas interacciones en el campo y determinaba irreversiblemente un vínculo de colonialidad que difícilmente tuve la posibilidad de deconstruir.

¹⁰ Conversación con joven bilingüe de Mamarongo.

¹¹ Conversación con autoridad de Maleizhi.

¹² Autoridades y Guías espirituales de las comunidades nativas de la Sierra Nevada.

¹³ Koguis formados en instituciones evangélicas que, una vez convertidos en profesores, asumieron un papel importante en la política comunitaria.

¹⁴ Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

Sin embargo, constantemente pasaba que las mujeres evangélicas¹⁵ aprovechaban los momentos en los que cocinábamos o recogíamos hojas de coca para hablarme de cómo estaban buscando una esposa para sus hijos y preguntarme indirectamente cuán firme era la relación con mi novio al no ser él mi esposo. Esto implicaba que su trato hacia mí, en muchos casos, fue edulcorado por la voluntad de intercambiar un favor (o al menos la ilusión de la promesa de un favor).

De los testimonios que recolecté, el problema principal que las autoridades de *Muñkuawinmaku* tenían con los antropólogos del país era que la mayoría de ellos eran susceptibles al tema de la conversión al cristianismo. Y de esta relación problemática con la institución académica nacía otra posición prospectiva kogui: ellos se preguntaban si yo fui allí para juzgar su lucha y condenar su conversión, así como habían hecho (según sus testigos) otros antropólogos antes que yo: “Todos los antropólogos son con Gonawindúa” (S. Bolaño Nolavita, comunicación personal, 3 octubre 2021). “¿Lo ves?! Ese es un antropólogo que los defiende”¹⁶ (el kogui me enseña la foto de un hombre en un periódico que habla del conflicto) (J. Moscote Gil, comunicación personal, 5 enero 2022).

Por estas razones, la generosidad y atención hacia mi persona a menudo se equilibraba con la desconfianza: tenía que estar atenta a lo que decía porque entre los koguis de *Muñkuawinmaku*, había “manías de persecución”. Por ellos yo podía ser una espía de *Gonawindúa*, como observó durante un coloquio el mamo de Munkuawuinaka, o podía usar estas informaciones por finalidades ambiguas, como me hizo notar el mamo de Albeizhi: “¿porqué quieres estas informaciones? ¡Si no son por ayudarnos, no hablo!” (mamo Garavilio, comunicación personal, 10 febrero 2022)¹⁷. Es igualmente importante subrayar que no toda mi permanencia fue vivida por los indígenas con desconfianza: habitar en sus casas, cocinar para ellos o comer con ellos, ayudarles en las tareas domésticas y comunitarias, pasar tiempo con sus hijos y acompañarlos en sus desplazamientos eran momentos en los que se

cultivaba una relación de confianza y que ayudó a la deconstrucción de una asimetría entre ellos y yo.

Estado del arte de la antropología decolonial latinoamericana

La antropología decolonial es un enfoque crítico que se ha desarrollado en las últimas décadas en Latinoamérica y en el mundo, con el objetivo de analizar y desafiar las relaciones de poder y las jerarquías sociales que han sido impuestas históricamente por la “colonialidad del poder” (Quijano, 2014). El enfoque decolonial que he querido utilizar para el desarrollo investigativo busca cuestionar la epistemología y la metodología occidental que han dominado la disciplina y, en su lugar, fomentar la participación activa de los sujetos subalternos en la construcción de su propio conocimiento y su historia.

En la mitad de los años noventa, con el nacimiento del grupo “modernidad-colonialidad”, se alimenta la praxis transdisciplinaria para el estudio de un sujeto particular: la relación entre modernidad y colonialidad. Las figuras centrales de este grupo y que han aportado los conceptos principales con los cuales se han desarrollado teorías y debates son el filósofo Enrique Dussel, el sociólogo Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural Walter D. Mignolo. Este último ha postulado que la colonialidad no es simplemente un subproducto de la modernidad, sino que está entrelazada con ella de manera fundamental. Al comprender esta relación podemos examinar críticamente los legados coloniales y buscar formas alternativas de pensar y vivir más allá de las estructuras de poder impuestas por la modernidad/colonialidad.

Un segundo nivel de figuras se ha apoyado en la relación modernidad/colonialidad y ha acogido los aportes del anterior trio. Estos son el filósofo Santiago Castro-Gómez, el antropólogo Arturo Escobar, el sociólogo Edgardo Lander, el antropólogo Fernando Coronil, el filósofo Nelson Maldonado Torres, el sociólogo Ramón Grosfoguel y la lingüista Catherine Walsh. Estos/as autores/autoras han contribuido a la consolidación del pensamiento decolonial en el territorio latinoamericano,

¹⁵ Por “mujeres evangélicas” se entiende las mujeres koguis que a través de los maridos y de los misionarios habían obtenido una parcial educación evangélica (parcial porque, entre todas las mujeres evangélicas que conocí, solo una se había instruido en una institución evangélica).

¹⁶ Se refiere a que el antropólogo defiende el gobierno de *Gonawindúa*.

¹⁷ Las palabras del mamo fueron traducidas por Manuel, el profesor del pueblo de Ableizhi, dado que el mamo no hablaba español.

al enfatizar en la importancia de la interculturalidad y la pluralidad epistémica como medios para la descolonización del conocimiento. Además, han planteado la necesidad de analizar críticamente la herencia colonial en el conocimiento y la práctica antropológica, y han propuesto una serie de herramientas teóricas y metodológicas para abordar estos temas de manera crítica y reflexiva.

En Colombia, Santiago Castro-Gómez (2023), ha evidenciado tres puntos críticos que determinan el déficit teórico-político del pensamiento decolonial: primero la excesiva socialización de los diagnósticos, segundo una visión no dialéctica de la modernidad y tercero la exterioridad entre la lucha decolonial y las instituciones democráticas. El segundo punto crítico es aquello en que se enfoca mi investigación: la modernidad entendida como totalidad, como sistema que se mueve por una sola lógica y que convierte esa misma en el origen último de todos los males. De este modo, “[...] algunos teóricos decoloniales terminan en una defensa conservacionista de las identidades culturales que según ellos han permanecido en la exterioridad de la racionalidad moderna, como si hubiese solamente una, y que ahora aparece para salvarnos de la catástrofe” (Castro- Gómez, 2023). Esta crítica pone en evidencia las problemáticas que surgen al hablar y escribir de una “pérdida cultural” y de una “falta de tradicionalidad” entre las poblaciones indígenas que han integrado en sus prácticas las religiones no autóctonas.

Otro punto crítico evidenciado por Walsh (2012) es que el acto de nombrar y categorizar a los sujetos y objetos culturales en los estudios culturales no debe considerarse un acto neutral. Por eso, en la definición de una “comunidad indígena evangelizada” que marca la diferencia de una “comunidad indígena tradicional” se posiciona una perspectiva que recompensa a una comunidad indígena en lugar de otra. Para que el análisis antropológico pueda considerarse en oposición al mantenimiento de vínculos de colonialidad, hay que renunciar a las definiciones absolutas de los grupos estudiados, dado que estas facilitan una narrativa que, consolidada a nivel jurídico, puede participar en la producción de un “indiómetro” (Bachiller Echeverry,

2014) que pone en riesgo la autodeterminación indígena y muchos otros derechos de las comunidades autóctonas.

Resultados y Discusión

Integración y rearticulación de prácticas y creencias religiosas

“El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica, y no-naturaleza”

A. Gramsci

Cuando en 1962 el *Instituto Lingüístico de Verano* inició su colaboración con el Gobierno colombiano con el objetivo de seguir extendiendo el sistema capitalista norteamericano a través de la alfabetización y la conversión de las poblaciones nativas (DelValls, 1978), una de las primeras expediciones misioneras tuvo lugar en el pueblo de San Antonio¹⁸ (Castro Reina, 2018; Gil, 2016). Mamo Ignacio Awigui y, consecutivamente, mamo Francisco Gil¹⁹ (que en esta época eran las máximas autoridades del territorio) aceptaron que la instrucción misional entrara en el territorio indígena y seleccionaron algunos koguis para que fueran educados por los misioneros (mamo J. Awigui²⁰, comunicación personal, 5 de septiembre de 2021; mamo L. C. Garavito, comunicación personal, 3 de febrero de 2022). Entre ellos, fue elegido Atanacio y otros miembros de su familia. Posteriormente, el 12 septiembre del año 2000 la familia Gil fue desplazada por la guerrilla y obligada a instalarse temporalmente en el Parque Tayrona. Algunos meses después, la iglesia luterana (IELCO), a través de Linda Gawthorne – una misionera del ILV que había vivido en San Antonio –, se ocupó de dar un nuevo y definitivo arreglo a la familia Gil y le compró una parcela en el Guachaca (Gómez López, 2019; testimonios familia Gil; testimonios de los misioneros de JUCUM; testimonios de los mamos del Magdalena). Así nació La Revuelta, que en idioma indígena es llamada Uldezhaxa, un pueblo que sigue existiendo a pesar de que los Gil, hace más de 10 años, pudieron volver a su territorio en la cuenca del río Tucurínca (y que puede considerarse el primer pueblo kogui completamente evangélico).

En diciembre de 2021, durante mi itinerancia entre las comunidades koguis de *Muñkuawinmaku*, visité la

¹⁸ Pueblo nativo del cabildo gobernador Atanacio Moscote Gil.

¹⁹ Abuelo de Atanacio.

²⁰ Nieto del mamo Ignacio Awigui.

comunidad de Uldezhxa para participar en la celebración de la navidad y el paso de Marcelín – un adolescente kogui – El rito de iniciación kogui se celebra en presencia de un mamo, que entrega el poporo y el vestido "tradicional" al iniciado (Bedoya Grisales, 2014). No obstante, en este caso fue Juan Carlos Gil (primer sacerdote kogui e hijo del mamo Francisco) quien se encargó de la celebración: una misa en idioma nativo en el interior de la iglesia fue la transición de Marcelín quien se le entregó el hábito "tradicional" en presencia de ambos padres. La celebración fue emblemática de la "cultura híbrida" (García Canclini, 1989) que había tenido oportunidad de conocer en mi itinerancia entre los koguis: había quien sacaba fotos con el celular, las mujeres tejían hilos de fique, el asistente del pastor se ocupaba de poner música en los altavoces desde el ordenador, el profesor-líder evangélico tocaba la guitarra adaptando los cantos eclesiales en idioma kogui y otro hombre tocaba la flauta "tradicional". Además, había un pesebre austero hecho con elementos de la Sierra como hojas de palma para la cueva, etc. Hasta vi una copa del Kiddush utilizada como vaso en el banquete alistado afuera de la iglesia y ni siquiera fue el único indicio de las intervenciones judías en las comunidades koguis de *Muñkuawinmaku*, ni el único objeto judío en Uldezhxa. De hecho, una vez acabada la celebración, Rebeca, hija de una autoridad, se acercó a mí con gana de decirme lo feliz que estaba con sus estudios en Cartagena²¹ y noté que en el cuello llevaba un pequeño colgante de la estrella de David. Cuando le pregunté el porqué del objeto, me sonrió avergonzada diciendo que lo llevaba porque le gustaba. Con el tiempo me fue más claro que los koguis de ese pueblo, además de recibir a los misioneros cristianos, también albergaban celebraciones judías por las cuales recibían dinero, bienes básicos y otros "lujos"²² [66].

Sin embargo, la desaparición de la entrega del poporo, la realización de la celebración en la iglesia, la reelaboración de la función de la copa de Kiddush y la ausencia del mamo – sustituido por el sacerdote –, no impidió a la comunidad (mamo incluido) hablar del acontecimiento como un rito de iniciación "tradicional". De la misma manera, todas las comunidades bajo la

administración de *Muñkuawinmaku* se autodenominan "tradicionales" y muchas entre ellas han integrado y rearticulado prácticas (no solo religiosas) y creencias evangélicas y judías.

Por cierto, Uldezhxa, debido a su historia fundacional, ha sido el pueblo donde ese proceso es más evidente. En general, las políticas de *Muñkuawinmaku* se demostraban acogedoras respecto al trabajo de los misioneros. Sin embargo, no en todas las comunidades la religión había permeado de la misma manera: algunos pueblos, por ejemplo, aceptaban un liderazgo parcialmente evangélico sin haber nunca encontrado a los misioneros y separaban algunas prácticas religiosas entre las familias evangélicas de los líderes y aquellas no evangélicas.

En Mamarongo las misiones ni habían llegado (probablemente también debido a su posición) y en la población no vi la presencia de objetos, prácticas o creencias de religiones "externas", excepto en casos aislados como en la finca de la familia de José Moscote Gil²³. A mi llegada a Mamarongo me recibió el nikuma, administrador del pueblo. Recuerdo que me dijo que, si me había enviado Atanacio, era seguramente para el bien de la comunidad. Los hombres parecían muy felices de acogerme, pues vieron en mí un emisario del cabildo, mientras que las mujeres, dado el orden kogui de tareas por género, eran decididamente más ignorantes del proceso político en el que se había insertado el pueblo. Me sorprendió especialmente cuando, durante una conversación en la finca de José Moscote Gil, la madre de Atanacio respondió "No sé, ellos están allá"²⁴, yo la verdad no sé.. (Madre de Atanacio, comunicación personal, 5 septiembre 2021) después de preguntarle que había significado para ella el nuevo liderazgo de *Muñkuawinmaku*.

En general, los guá, también llamados nashi (en español "hacedores"), y las mujeres, que ocupan la jerarquía más baja de la sociedad kogui (Gil, 2016), permanecen en su mayoría ajenos a los conflictos políticos del territorio, aunque indirectamente reivindiquen el derecho a recibir atención médica, una economía lo más autónoma

²¹ En la *Escuela de Discipulado Bíblico* (EDB) de la institución misionaria de *Juventud con una Misión* (JUCUM).

²² ¿Es posible llamar "bienes básicos" a los bienes materiales que los koguis nunca han necesitado para su sobrevivencia? Se trata más bien de "necesidades inducidas" a través del contacto con el mundo

occidental y que ellos perciben como "lujos". De hecho, los primeros beneficiarios son las familias de más alta jerarquía kogui.

²³ Hermano de Atanacio Moscote Gil que me acomodó en su finca familiar.

²⁴ Se refiere a los hombres que manejan el discurso político de la nueva asociación.

posible, soluciones a la desnutrición, etc. De hecho, las mujeres, cuando se reúnen en los juwi temaldi²⁵, tratan de encontrar soluciones a la desnutrición de los niños y a la proliferación de enfermedades discutiendo sobre la necesidad de instruir los koguis a la medicina occidental. Mientras tantos, los más jóvenes piden a las autoridades poder estudiar en instituciones occidentales para que puedan brindar un servicio a sus pueblos y la mayoría de ellos están dispuestos a instruirse en instituciones evangélicas.

En Maleizhi, un pueblo nacido por los financiamientos de la asociación y que dada su nueva conformación estaba en un proceso político embrionario, las autoridades se concentraban más en las oportunidades económicas que podía ofrecer el turismo (dada su cercanía a la Ciudad Perdida²⁶), mientras el contexto religioso colectivo no parecía estar en un proceso de cambio. La nueva línea política de *Muñkuawinmaku* no solo era aceptada por todos y todas, sino que también era la razón de la recuperación de aquella porción de tierra: el pueblo se había formado gracias a unos fundos de la asociación. Quien había decidido mudarse allí, estaba feliz de participar en el nuevo proyecto político. Por ejemplo, Juan, un joven en proceso de ser reconocido por las instituciones colombianas como profesor del pueblo y que a través de la asociación había vuelto a esperar de poder cumplir su sueño, decía: “[...] he podido estudiar gracias a *Muñkuawinmaku*, ahora quiero poder enseñar” (Juan, comunicación personal, 3 enero 2022).

Uldezhaxa parece ser el único pueblo con una iglesia y un pastor, mientras en las demás comunidades la experiencia religiosa se observa principalmente a través de los objetos dejados por los misioneros (a excepción de Mamarongo) o de las palabras de los líderes evangélicos que han integrado en su vocabulario frases como “que dios te bendiga” o “si dios quiere”.

De la heterogeneidad de las comunidades koguis que he conocido, emerge una colectividad étnica difícil de encasillar en una imagen, una definición, una estrategia o un paradigma identitario. Bajo la administración de *Muñkuawinmaku*, mamos y sacerdotes o mamos y profesores-líderes evangélicos se consultan o cooperan, y

provocan importantes momentos en los que es posible observar, a pesar de la separación de los roles, una constante reconfiguración de prácticas y creencias.

Un episodio particularmente relevante fue cuando el hijo de Juan Moscote Gil, hermano mayor de Atanacio, murió de lupus. En este entonces yo me encontraba en Cherua siguiendo el trabajo de los misioneros²⁷ en la comunidad. Al celular de Antonio, el profesor-líder evangélico de la comunidad, llegó la tremenda noticia. Antonio preguntó a Juan si hubiera sido necesario el acompañamiento de los misioneros en el entierro del hijo, y él por lo visto dijo que habrían sido útiles a entretener los niños en un momento tan doloroso²⁸. Bajé entonces con ellos, acompañándolos al funeral en Palmor, a unas tres horas de camino desde el pueblo. Juan Carlos Gil, el sacerdote kogui, descendió de Uldezhaxa al Guachaca y ascendió a Palmor. De manera similar, el mamo José Awigui caminó durante doce horas para descender de Mamarongo y presenciar el funeral. Ambos desempeñaron un papel en el ritual, como dos figuras con funciones diferentes que no interfieren entre sí.

Esta heterogeneidad de creencias de los koguis de *Muñkuawinmaku* convive pacíficamente con el deseo colectivo de mejorar las propias condiciones de vida, en conflicto solo con quien se oponga al proyecto de una autonomía política y territorial. La religión parece pasar a un segundo plano, haciendo de guarnición a lo que en realidad es *Muñkuawinmaku*: un proyecto que nace de los mamos y de las autoridades del territorio para reivindicar su autonomía. Se reivindican puestos de salud, la posibilidad de educación primaria y universitaria, un piso jurídico con las instituciones y diálogo directo con *Bienestar Familiar*, *Parques Nacionales Naturales de Colombia*, etc. Los jóvenes de Cherua, Mamarongo, Munkuawuinaka, Mulkuakungui, Ableizhi, Maleizhi y Uldezhaxa consideran la nueva política de *Muñkuawinmaku* una posibilidad para poder seguir con sus estudios, dado que, como cuenta Juan Gabriel, hijo del nikuma de Cherua, “[...] antes había que pedir permiso a Gonawindúa para estudiar a la universidad y nunca lo concedía” (Juan Gabriel, comunicación personal, 14 de septiembre 2021).

²⁵ Casa de las reuniones para las mujeres koguis.

²⁶ Sitio arqueológico kággaba/kogui. En el momento de mi investigación su gestión era uno de los elementos en conflicto entre las poblaciones del norte y las del sur de la Sierra.

²⁷ *Juventud Con Una Misión*

²⁸ En muchas ocasiones he visto actuar los misioneros como “animadores” de niños koguis.

Al analizar estas variedades de experiencias según una teoría que considere la visión performativa de la identidad, según la cual es la reconfiguración de prácticas la que contribuye a la creación y reproducción de las identidades (Briones, 2007), es posible evidenciar cómo las religiones han sido adoptadas y reinterpretadas por las comunidades, al incorporar elementos religiosos en su propia identidad nativa. Las identidades, las prácticas y las creencias son de considerarse aspectos interconectados en la vida de esta comunidad indígena. Por esta razón, la introducción del cristianismo y, en menor medida, del hebraísmo, ha tenido un impacto significativo en la identidad kogui, pero eso no ha implicado su pérdida. Cuando Geertz (2013) escribe que “la indigenización es una práctica social compleja y heterogénea, que incluye la reinención y reconstrucción de la identidad, la cultura, la historia, la política y la comunidad” (p. 19) está afirmando que la “indigenización” no se trata simplemente de una vuelta al pasado, sino de una adaptación creativa que implica la búsqueda de nuevas formas de expresión cultural. Así que hay que asumir que “todas las situaciones étnicas están enmarcadas en procesos” (Bachiller Echeverry, 2014, p.65) sin posibilidad alguna de insistir en la percepción de la población kogui como una entidad “prácticamente atemporal” (Orrantía, 2002, p.50).

Estas reflexiones implican que en la antropología contemporánea sigue existiendo una producción de etnografías que es como si reiteraran la idea de las “identidades indígenas cristalizadas en el pasado”. Un ejemplo es aquella de Mendoza Osorio (2019) en la cual el autor ofrece una información detallada sobre el proceso de evangelización y su impacto en la cultura kamentsa, y evidencia la *pérdida* de “prácticas culturales tradicionales”. En ningún momento el antropólogo entrega al lector una perspectiva que considera la rearticulación de prácticas, como si existiera solamente un “antes” y un “después”, en desacuerdo con los estudios antropológicos sobre los procesos de etnogénesis y creatividad cultural. No obstante, esto no es el único límite de la etnografía de Mendoza Osorio: en ningún momento el autor especifica cuál es la posición de la población indígena en cuestión respecto a su encuentro con la religión evangélica. Resulta complicado investigar

las poblaciones indígenas desde una posición decolonial si se renuncia a considerar su agencia.

Para una epistemología decolonial

Prado Mejía (2020) dice que en la polarización territorial que se desprende de las poblaciones koguis del norte²⁹ y las del sur³⁰ en la SNSM, las primeras son consideradas “correctas”, mientras las segundas son consideradas “incorrectas”.

Sin embargo, en el territorio no es realmente identificable una diferencia étnica: la incorporación y la rearticulación de prácticas y objetos religiosos, aunque resulta ser un elemento diacrítico, no es fundamental en la identificación/distinción de la identidad étnica (Cardoso de Oliveira, 1976). Las dos poblaciones no solo están emparentadas, sino que también practican la adopción mutua de niños que son criados por las familias de los demás. En Mulkwakungui, Maleizhi, Ableizhi y Munkuwawinaka hay una discreta cantidad de niños adoptados de La Guajira. En esa identidad étnica compartida, una parte respecto a la otra se presenta a la opinión pública como “tradicional”, utilizando el mismo discurso para deslegitimar el poder político de *Muñkuawinmaku*.

Para compensar el abandono, las poblaciones nativas han desarrollado nuevas estrategias para participar en los procesos impulsados por la globalización (Escobar, 2012, p.192) y el acceso a una instrucción occidental parece haber sido una de las estrategias más eficaz para alcanzar este objetivo. Eso ha permitido que las instituciones misioneras sean consideradas, por una parte de la población del Magdalena, un trampolín de acceso a los derechos y a los bienes básicos de otro modo no disponibles.

Estos nuevos procesos de integración y reconfiguración de prácticas y creencias observables entre los koguis de *Muñkuawinmaku* a menudo han sido contados por los medios de comunicación y por los mismos representantes de *Gonawindúa* como la razón por la que en el territorio se han producido conflictos (Hoy Diario del Magdalena, 2021; Los informantes, 2018). La OGT ha mencionado más veces públicamente que la actual gobernación de Atanacio debe considerarse un intento de evangelización

²⁹ La Guajira, donde se localiza el gobierno de *Gonawindúa*.

³⁰ Magdalena, donde se localiza el gobierno de *Muñkuawinmaku*.

del territorio que pone en riesgo la “tradicionalidad” de las comunidades. Durante toda mi permanencia en el campo yo misma fui testigo de esta narración mediática. El 24 septiembre de 2021, una semana después de regresar de Mamarongo, la *Comisión de Verificación de Gonawindúa* envió unos hombres entre este pueblo y Setai, con el objetivo de someter a los líderes insurrectos de *Muñkuawinmaku* (incluso los mamos), y dejó varios heridos y causó la muerte de un bebé (Infobae, 2021; testimonios de la población kogui de Palmor y Mamarongo). Un portavoz de *Gonawindúa* justificó los acontecimientos de aquellos días afirmando a los periodistas que el mandato de Atanacio en el territorio no debía ser legitimado por evangélico: “Comenzó siendo supuesto evangelizador [Atanacio] y logró montarse como un falso cabildo gobernador [...]” (Urieles, 2021). Durante estos días fueron numerosas las afirmaciones públicas respecto al acontecimiento. Algunos representantes de los movimientos indígenas de Colombia quisieron expresarse en apoyo a *Gonawindúa*.

En particular, me pareció relevante el discurso que Ati Quigua³¹ hizo en su página de Facebook, un medio que la ex-concejala de Bogotá y activista indígena utiliza para entregar al público colombiano e internacional informaciones relacionadas con los derechos de los pueblos nativos de Colombia. En sus palabras se evidenciaba una deslegitimación del poder de *Muñkuawinmaku*, pues asociaba el ente político a un agente efectivo de pérdida de la identidad cultural indígena (Ati Quigua, 2021). La posición de la concejala indígena parecía considerar el actual liderazgo evangélico de las comunidades koguis de *Muñkuawinmaku* como el enésimo genocidio cultural, y lo comparaba con las intervenciones misioneras llevadas a cabo por los colonos españoles. En el discurso de *Gonawindúa* y sus aliados políticos parece que el concepto por el cual los pueblos nativos se autodefinen como pueblos originarios y “tradicionales”, dueños legítimos del territorio y que reivindican una soberanía ancestral – en acuerdo con las más recientes luchas políticas indígenas por la autonomía (Fiallo, 2012) –, no se extiende a las poblaciones que han rearticulado e integrado prácticas y creencias de religiones externas a la Sierra.

Como escribe Walter Mignolo (2007), el proceso histórico en Latinoamérica debe confrontarse con la

“herida colonial” todavía abierta. Los contextos de reparación social del continente latino, en los que se emprende un camino de “[...] búsqueda de la verdad y garantía de no repetición [...]” (Prado Mejía, 2020, p.14), corresponden en su mayor parte a sociedades en las que los poderes globales siempre han ejercido una influencia determinante sobre las realidades de la existencia local. Por lo tanto, “[...]la respuesta a esta situación es una presión social que exhorta a la configuración de instrumentos para generar justicia social” (Prado Mejía, 2020, p.14). Los movimientos sociales indígenas, que se determinan principalmente a partir de su diferencia étnica, se desarrollan a favor de una diferencia cultural con el Estado y de una “reparación histórica” de la “deuda” (Gómez Barraza, 2017) que considera el proceso de paz dentro de un marco decolonial. Por estas razones, la “identidad indígena cristianizada” que emerge en la narrativa de los periódicos colombianos y de los líderes y aliados de *Gonawindúa*, si se considera como “cultura uniforme y homologadora”, choca con la búsqueda de una justicia social colectiva y provoca un despliegue de la opinión pública y de los movimientos indígenas a favor de los nativos “no cristianizados”. No es posible no considerar el poder que asume la denominación de estas poblaciones como “no tradicionales” o “evangélicas”, dado que estas definiciones ejercen una violencia simbólica que contribuye a la negación y a la devaluación de la cultura y de los saberes de los koguis de *Muñkuawinmaku*.

En el análisis de este conflicto, además hay que destacar la importancia de la nomenclatura en la construcción de la identidad cultural y política de los pueblos indígenas (Walsh, 2012). Esto implica considerar que, cuando los koguis se autodeterminan “indígenas tradicionales”, puede ser evaluada por ambas partes como una estrategia para ser reconocidos y legitimados por las instituciones y la opinión pública colombiana. Pero también, en el caso de *Muñkuawinmaku*, se podría tratar de una reivindicación de la identidad cultural, la cual estas poblaciones tienen el poder de reconfigurar sin que se considere “pérdida”.

La palabra “tradición” no es utilizada comúnmente por la población kogui, sino que más bien son las autoridades las que la insertan (quizás estratégicamente) en los discursos con los nani. Los demás, que son la mayoría,

³¹ Mujer miembro de la comunidad arhuaca, instruida en el Colegio Agropecuario Arhuaco, en las antiguas instalaciones de la Misión

Capuchina. Fue concejala indígena de Bogotá de 2004 a 2007 y de 2008 de 2011. Hoy en día es un activista indígena.

suelen referirse mucho más a la Ley de Origen³², antes que a una supuesta tradicionalidad. En el contexto político de los indígenas de la Sierra, la visibilidad nacional e internacional parece enmarcar sus estrategias en un acuerdo entre espectadores, actores y extraños, obligándolos a adaptar su vocabulario por encima de su ser (Goffman, 1997). El resultado es una mistificación más o menos consciente de una realidad y un fenómeno. Los que buscan la “autenticidad” (espectadores) buscan un trasfondo, o la realidad auténtica y desmitificada. Cuando la definición identitaria se transforma en una obsesión por parte de los “espectadores del conflicto”, además de producir definiciones impregnadas de significados que no reflejan el pensamiento nativo, colabora a alimentar la tensión entre las comunidades nativas en busca de legitimación.

Si contemplamos la autonomía indígena como un proceso dinámico y relacional que se construye a través de las interacciones entre las comunidades indígenas y otros actores en su entorno (Ulloa, 2012), resulta imposible no reconocer el papel importante de los koguis en rearticular sus prácticas y creencias para ejercer una mayor autonomía en la gestión de sus propios recursos. Este enfoque destaca la importancia de reconocer la diversidad y la pluralidad de las experiencias y perspectivas indígenas, y cómo estas pueden variar en función de las circunstancias y contextos específicos. En Colombia, como he mencionado anteriormente, la “herida colonial” y la consecutiva “deuda histórica” han sido, y en muchas experiencias nativas siguen siendo, el motor de las reivindicaciones políticas indígenas.

Un ejemplo reciente es la expulsión de los capuchinos de los territorios arhuacos. Duarte Muñoz (2018) ha escrito acerca de este proceso político indígena y ha descrito cómo los misioneros se negaban a reconocer la autonomía cultural de la comunidad y su derecho a tomar decisiones sobre su propio destino. La expulsión de los misioneros, por tanto, se convirtió en un acto de resistencia y afirmación de la identidad cultural de la comunidad arhuaca. En este episodio es posible observar cómo la agencia indígena arhuaca y su “autonomía relacional” (Ulloa, 2012) configuran sus propias estrategias de resistencia, y se alinean a un pensamiento decolonial que ve en la intromisión misionaria una amenaza a la propia preservación identitaria. En este

específico caso etnográfico, las ambiciones descolonizadoras de la antropología, en su aspecto más pragmático (o sea, expulsar los misioneros de los territorios de los indígenas), se sintonizan con la agencia indígena arhuaca. Esto no implica que esta agencia sea más válida que aquella de los koguis de *Muñkuawinmaku*. Todas las agencias indígenas, en un estudio que se quiera enfocar con una epistemología decolonial, son válidas. Descolonizar la investigación es cuestionar las formas dominantes de conocimiento y, sobre todo, deconstruir las categorías y los conceptos que se han utilizado para describir y entender a los pueblos indígenas. Deconstruir la categoría de “tradicional”, deconstruir la categoría de “auténticos”, de “puros” y de “correctos”, que con sus definiciones colonizan el discurso cultural (Walsh, 2012). Las diferentes experiencias marcan una pluralidad de estrategias, todas válidas hasta que sean elegidas por los mismos indígenas.

Espinosa (2020) estudia un caso etnográfico que considero parecido al de este documento y que de alguna manera ha colaborado en el desarrollo de una reflexión sobre mi etnografía: en las comunidades indígenas en el piedemonte y altiplano andino de Jujuy (Argentina)³³, la desindianización y exclusión histórica de estas comunidades por parte del Estado y la sociedad dominante, así como el impacto del capitalismo y la globalización, han generado procesos de marginación. En este contexto, la religión evangélica se convierte en una forma de resistencia cultural y de reconstrucción de la identidad étnica (Espinosa, 2020). El autor no renuncia a considerar el agente evangelizador como potencial enemigo de la “conservación cultural”, pero reconoce la adopción, la integración y la reconfiguración de prácticas religiosas una estrategia de resistencia. El evangelicalismo, según Espinosa (2020), ofrece a estas específicas comunidades indígenas una forma de afirmar su identidad étnica y cultural, al tiempo que les permite integrarse a una comunidad religiosa global y revitalizar el sentido comunitario.

Conclusión

Las reflexiones de este trabajo no implican desconocer en la búsqueda de un “cambio cultural dirigido” de las instituciones misioneras (Dolmatoff, 1972) un poderoso elemento que perturba la preservación de la identidad

³² Ontología y principios de los nativos de la Sierra Nevada.

³³ Que en estos días están luchando en contra de una reforma de Morales que afecta sus territorios y su autonomía territorial.

cultural indígena. Hay que considerar cómo la conversión de los nativos fue y sigue siendo utilizada por la sociedad dominante para ejercer control sobre las comunidades indígenas. La persistencia de las estructuras y las relaciones de poder que surgieron durante la época colonial y que aún continúan en la sociedad contemporánea para ejercer su dominio (Quijano, 2014) no son menos relevantes solo porque se asume en la investigación la agencia indígena de las comunidades de *Muñkuawinmaku* y se renuncia a considerar las poblaciones nativas como una entidad cristalizada en el tiempo. De hecho, en ningún momento este texto deslegitima la posición de los nativos de *Gonawindúa*, que, según lo que afirman públicamente, parece que quieren impedir la intromisión de la religión evangélica en la gobernación del territorio sagrado de la Sierra.

En este documento los koguis han sido observados en sus numerosas “capas culturales” (Geertz, 1973), sin el intento de considerar sus creencias en conflicto con su tradición. Más bien, se les ha considerado producto de su interacción con el lugar particular de la Sierra en esa tendencia global y en su específico contexto de dependencia política, falta de autonomía y presencia de misionarios.

Mi intento ha sido analizar las críticas del discurso de la preservación de la identidad cultural si se consideran los nativos en su “etnicidad abierta” (Gros, 1999), es decir, su capacidad de utilizar su identidad colectiva como estrategia para establecer relaciones con el Estado y para poder tratar con las contradicciones de la “modernidad”. Para seguir preguntándose cuáles deben ser los criterios para preservar la identidad cultural de una población indígena y cómo determinarla, es fundamental tomar en consideración el derecho de libre determinación de los indígenas, sobre todo cuando eso sea central en el discurso público y jurídico para la administración autónoma de los recursos (Cepeda, 2020).

Por lo que se refiere a los koguis/kággaba³⁴ de la SNSM, hay que asumir que son un pueblo heterogéneo que en su diversidad se autodeterminan “indígenas tradicionales” y que aquellos del sur del Resguardo kogui-malayo-arhuaco aceptaron la intromisión de la acción misionaria como una oportunidad de cambio de las condiciones de marginalidad económica y política (De la

Cadena, Starn, 2007). Con esto han reformulado sus prácticas para resistir al abandono estatal y del mismo ente indígena, o sea *Gonawindúa*. Además, la población kogui que se ha aliado a *Muñkuawinmaku* vive en un territorio donde el conflicto armado sigue siendo una problemática diaria. En este contexto de abandono, aislamiento y conflicto, los misioneros han sido acogidos con la finalidad de poder acceder a recursos, derechos, condiciones básicas y “lujos”.

El contexto indígena se desarrolla en múltiples paradojas. Como escribe Bocarejo (2011) la “espacialización de la diferencia indígena” y el “aislamiento político”, en algunos contextos complican el acceso a los servicios básicos y a menudo comportan que algunas colectividades indígenas no sean representadas adecuadamente. La *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* los reconoce en el sentido de mantener y fortalecer su propia identidad cultural mediante la preservación y la promoción de sus propias tradiciones, lenguas y formas de vida. Al mismo tiempo, establece que los Estados tienen la responsabilidad de garantizar la protección y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas, y de respetar su participación en los procesos de toma de decisiones que les afecten. Estos pasajes a menudo parecen no ser compatibles con “la preservación de la identidad cultural” cuando considera la intervención de las instituciones religiosas en los contextos indígenas como una “pérdida de identidad cultural”. El reconocimiento y el respeto de la identidad cultural de los pueblos indígenas es esencial para la protección de los derechos humanos que están estrechamente vinculados con los procesos de democratización en el país (Ortiz Quiroga, 2013). La antropología tendría que considerar cómo abordar la complejidad de estos casos etnográficos y comprender y respetar las perspectivas de las personas que han tomado la decisión de rearticular sus prácticas y creencias.

Solo cuestionándonos sobre la preservación de la identidad cultural indígena en un marco que considere su propia agencia podemos, como investigadores, cumplir con el ambicioso proyecto de edificación de una epistemología antropológica decolonial.

³⁴ Dado que en este caso estoy hablando también de las poblaciones que no forman parte de la asociación, he preferido nombrar también el nombre nativo con el que algunos de ellos se reconocen.

En fin, de acuerdo con las reflexiones antropológicas contemporáneas, rechazo la idea de que la globalización esté provocando la desaparición de la “cultura indígena”, pues esta es una noción occidental basada en una falsa dicotomía entre “cultura” y “naturaleza” (Sahlins, 1997). En cambio, sostengo que la cultura siempre ha estado en constante cambio y transformación, y que los pueblos nativos han sido y siguen siendo capaces de adaptarse a los cambios en su entorno sin perder su “identidad cultural”. La propuesta de una táctica opuesta a la búsqueda de una definición identitaria (Remotti, 2010) que se propone al dividir las poblaciones indígenas en tradicionales y no, es poner en el centro del debate la agencia indígena.

Hale (2006), refiriéndose a las más contemporáneas reflexiones sobre las identidades, asume que estamos viviendo un momento histórico de “[...] widespread postmodern skepticism of bounded identities and claims to authenticity” (p.2), precisamente porque ya no es posible encerrar identidades y culturas en categorías inamovibles y fijas. Esto implica encontrar nuevas intuiciones metodológicas y teóricas para “definir” un “pueblo” por su dirección intrahistórica y, por lo tanto, en sus estrategias de preservación identitarias, de las que forman parte los procesos de etnogénesis y de rearticulación cultural. Rita Segato (2015) sugiere que cada pueblo investigado sea considerado en su “vector histórico”, es decir, el movimiento de un grupo, su dirección dibujada inter-históricamente. Para ello, la autora sugiere un cambio de expresión: sustituir la palabra “cultura” por la palabra “pueblo”, como sujeto vivo que se proyecta a sí mismo en la historia. Asumir esta metodología antropológica implica dejar atrás, una vez por todas, la obsesión por la “tradición” y la “identidad” considerados como núcleos inmutables del individuo y de los grupos sociales.

A propósito de “tradición”, la palabra en idioma kogui se traduce “saja”, o sea “ser de nativo”, una acepción que se refiere exclusivamente a la relación visceral con el territorio de la Sierra, un territorio que cambia en el tiempo en procesos que no son aislados, más bien enmarcados en estrategias colectivas interrelacionadas con el mundo exterior.

Declaración de aspectos éticos

En el presente artículo la metodología utilizada garantiza el cumplimiento de los principios y normas

éticas del territorio y de las comunidades, siendo el producto de una negociación constante con los sujetos de estudio, sobre todo con Simón Bolaño Nolavita y con Atanacio Moscote Gil. En todo momento he respetado el manejo y protección de la identidad de los interlocutores, así como el cumplimiento de las normas establecidas en el país colombiano y en los convenios internacionales, en particular, el Convenio 169 de la OIT. De esta manera, me aseguré de que la investigación fuera una reflexión profunda y rigurosa sobre el pensamiento del pueblo kogui respetando su cosmología y su relación con el territorio ancestral, para poder brindar a la comunidad académica una contribución sobre el conflicto y los procesos de cambios de la comunidad kogui que habita el territorio de la SNSM. Solo durante la misma investigación y teniendo en cuenta los deseos del ente político indígena y de sus comunidades se determinaron con precisión los territorios de la investigación y los tiempos y criterios de los desplazamientos; además fue siempre respetada la absoluta prelación de la consulta con el mamo para poder moverse dentro del mundo físico y espiritual kogui.

Contribuciones del autor

Arianna Sabbato: investigación y escritura del documento.

Agradecimientos

A Simón Bolaño Nolavita y Atanacio Moscote Gil, que hicieron posible la realización de este proyecto; a las mujeres y los hombres koguis de las comunidades de *Muñkuawinmaku*, que me acogieron en sus hogares; a Wilhelm Lodoño Díaz, Sofia Venturoli, Anghie Prado Mejía y Eduardo Forero por el apoyo humano e intelectual que me brindaron durante todo el periodo de investigación.

Referencias

- Amin, S. (1998). *Los desafíos de la mundialización*. Siglo XXI.
- Ati Quigua. (2021, 6 de octubre). *Declaración en vivo del Mamo José Gabriel Alímaco y Ati Quigua* [video]. Facebook. <https://www.facebook.com/AtiQuigua/video/s/908501126427657/>
- Autoridades indígenas desconocen liderazgo del cabildo en Magdalena*. (29 de septiembre de 2021). *Hoy Diario del Magdalena*. <https://www.hoydiariodelmagdalena.com.co/archivos/>

- 574027/autoridades-indigenas-desconocen-liderazgo-del-cabildo-en-magdalena/ (última consultación 31/03/2023)
- Bachiller Echeverry T. A. (2014). *El indiómetro o de cómo el Estado certifica la etnicidad indígena en Colombia*. Escuela Superior de Administración Pública ESAP.
- Bedoya Grisales, R. I. (2014). *Ritos de iniciación a la vida adulta en jóvenes Kogui* [Tesis de maestría, Universidad del Norte]. Repositorio Universidad del Norte. <http://hdl.handle.net/10584/8663>
- Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista colombiana de antropología*, 47(2), 97-121. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.959>
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, (6), 55-83. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.286>
- Cardoso de Oliveira, R. (1976) *Identidade Etnia e Estructura social*. Biblioteca Pionera de Ciencias Sociales
- Castro Reina, N. E. (2018). La educación del pueblo indígena Kogui: una mirada intercultural y dialógica. URL: https://ciencia.lasalle.edu.co/doct_educacion_sociedad/16/
- Cepeda, M. P. (2020). Criterios acerca del derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas para la administración directa de los recursos públicos. *Revista Justicia Electoral*, 1(25), 650-674. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/justicia-electoral/article/view/39121/35985>
- ¿Cómo un indígena kogui se vuelve cristiano? (18 de noviembre de 2018). *CaracolTV*. <https://www.caracoltv.com/los-informantes/como-un-indigena-kogui-se-vuelve-cristiano> (última consultación 31/03/2023)
- Conflicto al interior de los indígenas Kogui dejó un bebé fallecido*. (10 de octubre 2021). <https://www.infobae.com/america/colombia/2021/10/10/conflicto-al-interior-de-los-indigenas-kogui-dejo-a-una-bebe-fallecida/> (última consultación 31/03/2023)
- De la Cadena, M., & Starn, O. (Eds.). (2007). *Indigenous experience today* (2). Berg.
- DelValls, T. A. (1978). El Instituto Lingüístico de verano, instrumento del Imperialismo. *Nueva Antropología*, 3(9), 117-142. <http://www.redalyc.org/pdf/159/15900911.pdf>
- Duarte Muñoz, J. (2018). Expulsión de los misioneros capuchinos por la comunidad arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta. <http://hdl.handle.net/10554/39400>
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo, globalización y diferencia*. ICANH.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. <http://hdl.handle.net/10256/7724>
- Espinosa, M. (2020). Des-indianización y etnicidad evangélica en el piedemonte y el altiplano andinos de Jujuy. Una etnografía histórica. *Memoria americana*, 28(2), 164-183. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512020000200164&lng=es&tlng=
- Fiallo, L. (2012). La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. *Íconos*, (43), 157. <http://hdl.handle.net/10469/4009>
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo.
- Geertz C. (1989) *El antropólogo como autor*. Paidós Ibena.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gil, F. (2016). *Propuesta de Proyecto Educativo Propio Bilingüe desde la Interculturalidad de la comunidad Kogui de Mamarongo*. Universidad Santo Tomás.
- Goffman, E. (1997). La vita quotidiana come rappresentazione. Il Mulino.
- Gómez López, G. J. (2019). *JATE SHAMA*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, M. B. (2017). Saldando una deuda histórica: consulta constituyente indígena. *Mensaje*, 66(662), 35-38.
- Gros, C. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Análisis Político*, (36).
- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología*, (23), 9-49.
- Hale, C. R. (2006). *Más que un indio (More than an Indian): Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Resident Scholar Book.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión Editores.
- Lodoño Díaz, W. (2013). Tres momentos de la escritura antropológica en Colombia. *Antípoda*. (16). Doi: <https://doi.org/10.7440/antipoda16.2013.09>
- Marcus, G. E. (1995). *Ethnography in/of the World*

- System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. <https://www.jstor.org/stable/2155931>
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. Doi: <https://www.jstor.org/stable/2155931>
- Mendoza Osorio, M. A. (2019). *Efectos de la evangelización en la comunidad indígena Kamentsa y su aculturación* [Tesis de pregrado, Universidad Cooperativa de Colombia]. Repositorio Institucional UCC. <https://repository.ucc.edu.co/entities/publication/ccaa-cd03-2577-4e11-9581-a945027cffe>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Orrantia, J. C. (2002). Matices kogui: representaciones y negociaciones en la marginalidad. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 45-75. Doi: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1254>
- Ortiz Quiroga, J. A. (2013). La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, (30), 217-249.
- Prado Mejía, A. (2020). *La consulta espiritual y física del pueblo kággaba*. Editorial Unimagdalena.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En D. Assis (Coord.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). CLACSO.
- Rainbird, H. (1990). Expectations and revelations: examining conflict in the Andes. En R. Burgess. (Ed.), *Studies in Qualitative Methodology* (pp. 77-98). Greenwich: Jai Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1972). El Misionero ante las Culturas Indígenas. *Clásicos y Contemporáneos en Antropología CIESAS-UAM-UIA América Indígena*, XXXII (4).
- Remotti, F. (2010). *L'ossessione identitaria*. Gius. Laterza & Figli.
- Sahlins, M. (1997) O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte ii). *Mana* 3(2),103-150. Doi: <https://doi.org/10.1590/s0104-93131997000200004>
- Santamaría, A. (2016). Etnicidad, género y educación superior. Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia. *UAEM*, (70), 177-198.
- Santiago Castro-Gómez (2022, 27 de mayo) *Pensamiento decolonial introducción* [video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=R_9k23_osOQ&list=LL&index=6&t=463s
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo Libros.
- Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. LOM Ediciones.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*. XVI, (418), 65.
- Urieles, R. (2021). Más de 60 heridos en nueva disputa de comunidad Kogui en la Sierra. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/sierra-nevada-de-santa-marta-disputa-de-comunidad-kogui-621174> (última visita 31/03/2023)
- Viaña, J., Tapia, L., y Walsh, C. (2010). *Construyendo Interculturalidad Crítica*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Viveiros de Castro, E. (2018). A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 247-264. Doi: <http://dx.doi.org/10.48074/aceno.v5i10.8341>
- Walsh, C. (2012). The politics of naming: (Inter) Cultural Studies in de-colonial code. *Cultural Studies*, 26(1), 108-125. Doi: <https://doi.org/10.1080/09502386.2012.642598>