

Mujer es cosmos: una mirada de género entre los ikø de la Sierra Nevada de Santa Marta

Woman is cosmos: a gender perspective among the ikø of the Sierra Nevada de Santa Marta

Chiara Archetti 

Resumen: En este artículo se explora la dimensión del género y el origen de la construcción sexual entre los ikø (arhuaco), grupo de lengua chibcha, que habita en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), en el caribe colombiano. Las reflexiones que aquí se presentan surgieron durante diversas estancias de trabajo de campo (2022 y 2023) realizadas en las comunidades ikø de Sabana Crespo, Gunkarwan y Nabusímake, en el departamento del Cesar, región oriental de la SNSM. Aquí se discute cómo los procesos de formación de las diferencias del género adquieren formas específicas y están enraizadas en los rituales del período de desarrollo. La sangre, *jwa*, en el periodo de la primera menstruación, o *munseymuke*, oscila entre dos fuerzas (*duna* y *gansigna*) y tiene agencia diferente a la de los fluidos sexuales masculinos. La mujer menstruante y el cuerpo femenino con sus fluidos revelan criterios distintivos en la socialización de los roles del género por su incidencia en los rituales de intercambio y pago a los seres del cosmos.

Palabras clave: género; sangre menstrual; *munseymuke*; mujeres indígenas; cosmos.

Abstract: This article explores the gender dimension and the origins of sexual construction among the Ikø (Arhuaco), a Chibcha language group inhabiting the Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) in the Colombian Caribbean. The reflections presented here emerged from fieldwork conducted during several stays in 2022 and 2023 in the Ikø communities of Sabana Crespo, Gunkarwan, and Nabusímake, located in the department of Cesar, in the eastern region of the SNSM. The discussion revolves around how gender difference formation processes take on specific forms and are rooted in rituals during developmental periods. Blood, or *jwa*, during the first menstruation, known as *munseymuke*, interacts with two forces (*duna* and *gansigna*) and holds different agency from male sexual fluids. The menstruating woman and the female body, with its fluids, reveal distinctive criteria in the socialization of gender roles through their involvement in rituals of exchange and payment to beings of the cosmos.

Keywords: gender; menstrual blood; *munseymuke*; indigenous women; cosmos.

Artículo de investigación / Research article

Cómo citar este artículo: Archetti, C. (2023). Mujer es cosmos: una mirada de género entre los ikø de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Jangwa Pana*, 22(2), 1-18. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5144>

Recibido: 11/04/2023 | **Aceptado:** 12/10/2023 | **Disponible en línea:** 15/11/2023

Introducción

En este artículo centraré las reflexiones en la experiencia corporal de las mujeres ika, en las significaciones que ellas construyen en torno al ritual y las creencias que marcan la transición de la etapa del ciclo vital, los concernientes a la primera menstruación, *m̄nseȳm̄ke*. Mi propósito es analizar cómo la sangre, *jwa*, se relaciona con los seres del cosmos y con las nociones de fertilidad, fuerza vital y muerte; por esa razón, se debe tener un cuidado específico en los rituales de las fases del ciclo de vida. A partir de los cuidados que tienen las mujeres en el ritual del desarrollo, se establecen una serie de justificaciones sobre la importancia del rol de las mujeres en el mantenimiento del equilibrio en los ámbitos cosmológicos, social y cosmopolítico¹.

Mi trabajo de campo en el territorio de la SNSM a lo largo de 2022 y 2023² ha transcurrido en un momento crucial de la historia del pueblo ika. Este período estuvo marcado por la controversia en torno a la elección, en 2020, del cabildo gobernador Zarwawiko Torres; y por las implicaciones que este conflicto tuvo en las percepciones del pueblo, en particular de las mujeres arhuacas.

El conflicto se desencadenó como resultado de una sentencia del Tribunal Constitucional que invalidó la

elección de Torres, junto con acusaciones de violencia sexual en su contra³. Mientras que en Nabusímake algunos *mamus*⁴ (las máximas autoridades indígenas) intervenían y declaraban ilegítimo al cabildo, la comunidad arhuaca se sumía en una división interna y un estado de malestar palpable. En este contexto, mis entrevistas y mi trabajo de campo se vieron influenciados por las tensiones y la desconfianza entre las diferentes facciones arhuacas⁵.

Para lograr una comprensión más profunda de la cosmovisión arhuaca, en medio de conflictos internos y externos⁶ de la comunidad, busco reflexionar sobre los procesos que permitieron a las mujeres actuar en la resolución de conflictos desde sus perspectivas cosmológicas. Su papel en la preservación y transmisión cultural de la cosmología es un factor fundamental y sus voces merecen ser resaltadas por encima de las de los hombres arhuacos.

La cosmovisión es una perspectiva ancestral y espiritual que se refleja en la conexión profunda con el territorio que es cuerpo de la madre tierra, o *seynekun*, el cosmos y la comunidad misma. En los rituales de pagamento, los *mamus* interactúan entre el mundo visible, *tí'na*, y el mundo invisible, *seyzare*⁷. Aquí analizo cómo los procesos de formación de la diferencia de género en el sentido del feminismo descolonial (Lugones, 2008;

¹Considero el concepto de cosmopolítica en términos de Stenger (2018). Con respecto a los territorios indígenas, se deben considerar las prácticas rituales y los conocimientos indígenas que tienen relación e interacción con los seres del cosmos.

²En el 2015 empecé mi investigación entre los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) en los roles de las mujeres indígenas en la etnoeducación, con una beca financiada por Alma Mater Studiorum, Universidad de Bologna. Desde 2020 hasta hoy, curso un doctorado en antropología social en la Facultat de Geografia i Història de la Universidad de Barcelona. Mi tesis es una etnografía entre las mujeres ika con una mirada del género sobre la sangre, el cuerpo y la sexualidad en la cosmovisión indígena. Regresé al territorio arhuaco en 2022 y 2023 con la beca Indirec financiada por Alternativa en colaboración con el grupo de estudios Culturas Indígenas y Afroamericanas (CINAF) de la Universidad de Barcelona.

³Las mujeres arhuacas se posicionan en ambos lados: las partidarias de Torres respaldan su visión de "democratizar la sociedad", mientras que otras denuncian acusaciones de delitos sexuales en su contra, incluida una violación a una menor de 13 años en el pasado. Este aspecto ha causado divisiones adicionales.

Véase artículo: <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/un-golpe-de-estado-fractura-a-los-arhuacos/>

⁴En una conversación, *mamu* Camilo me explica que cuando surge un conflicto los arhuacos realizan pagamentos a los seres del cosmos. Por esta razón, he dado relevancia en mi investigación a los rituales de pagamento y específicamente a los de las fases del ciclo vital; porque,

si una persona no cumple con los rituales, se crea un desequilibrio dentro de la comunidad y se generan o intensifican los conflictos.

⁵Resumo las dos facciones indígenas, para el entendimiento de los lectores, como las entendí durante las conversaciones en el campo en 2022 y 2023. La facción que apoya la elección de Torres, la parte tradicional que vive en las zonas de la región oriental de Sabana Crespo y la Mesa; y la facción que declara ilegítima la elección de Torres, que incluye la mujer violada por este, a muchos *mamus* de Nabusímake, a la población indígena que vive en Nabusímake y *mamus*, líderes, autoridades y Cabildos que viven en la región de Magdalena.

⁶Los arhuacos siempre están en defensa de sus territorios y siguen recuperando territorio sagrado.

⁷Los *mamus* son las principales autoridades de la cultura arhuaca, mediadores entre humanos y no humanos. Sus mediaciones se realizan a través de rituales de pagamento u ofrenda que consisten en sostener en ambas manos diversos materiales determinados por el *mamu* según el ritual. Cada persona tiene siempre un conjunto más o menos determinado de materiales que sabe que va a utilizar, principalmente algodón teñido, algodón empapado en sangre o fluidos corporales, objetos, semillas de diferentes plantas y piedras. Utilizando diferentes técnicas de adivinación, el *mamu* realiza sus consultas a seres invisibles, pidiendo a los participantes que piensen en cosas concretas, dependiendo de las fases del ciclo vital y de lo que la persona quiera saber en el propio ritual (J. Arenas Gómez, 2020).

Cabnal, 2010; Segato, 2012, 2013; Curiel, 2014, 2021; Lozano, 2020;) toman formas específicas y se arraigan en las prácticas y creencias ancestrales de los arhuacos.

En relación con los rituales de pago a los seres del cosmos, ¿cómo perciben las mujeres arhuacas sus cuerpos y sus fluidos sexuales? A partir de esta pregunta reflexionaré sobre el significado y la propiedad que atribuyen a la sangre, *jwa*, en el ritual de la primera menstruación, *mənseyməke*; y la diferencia que hombres y mujeres adquieren con relación a los fluidos sexuales en los rituales de intercambio o pago en la etapa del ciclo de desarrollo. Se busca pensar al género desde la perspectiva de la cosmología indígena para descolonizarlo y considerar a las mujeres como seres «pluralizadas» (Walsh, 2008), a través de sus conexiones entre su sangre menstrual o *jwa* y los seres del cosmos. Intento resaltar cómo las mujeres *ikə*, a pesar de los conflictos y los cambios en su cosmovisión por las interacciones entre las nuevas generaciones con las costumbres colombianas, contribuyen activamente a la preservación de su tradición ancestral a través de los rituales de pago del ciclo vital.

Métodos y técnicas

Ser una mujer antropóloga que trabaja sobre el terreno en una comunidad indígena es un ejercicio complejo y polifacético. Si bien abre puertas, también trae consigo momentos de vulnerabilidad y desafíos relacionados con las percepciones de género. Estas experiencias refuerzan la importancia de abordar la investigación etnográfica con un enfoque feminista y decolonial que reconozca y acoja la subjetividad e identidad de género de la investigadora y sus interlocutores (Garzón, 2018). El género, como variable condicionante de la observación, influye tanto en la perspectiva de la investigadora como en el contexto en el que trabaja. Encarnar el género femenino se traduce en múltiples implicaciones durante el trabajo de campo, como crear vínculos más estrechos con las mujeres de las comunidades, lo que permite un acceso privilegiado a sus experiencias y perspectivas (Garzón, 2018).

Las mujeres indígenas a menudo se sienten más cómodas compartiendo sus vidas con una investigadora que entiende y respeta sus realidades de género.

Sin embargo, ser mujer y no indígena también conlleva desafíos y momentos de vulnerabilidad.

La mirada de los demás, a veces llena de curiosidad o incluso hostilidad, puede hacer que una investigadora cuestione su presencia en estos espacios.

En el estudio etnográfico de las cosmovisiones indígenas, el concepto de género emerge como un área de profunda reflexión y cuestionamiento. Como sostiene Walsh, «la visión de género está entretejida con la multiplicidad, donde el uno y el dos en su dualidad no son antagonistas irreconciliables, sino elementos ontológicamente completos, funcionando en una complementariedad que se extiende más allá de la comprensión convencional» (2008, p. 138). Como sostiene la feminista afrocolombiana Betty Ruth Lozano (2010), la noción de género, tal como se ha desarrollado en la cultura occidental, tiende a ser etnocéntrica y limitada en su capacidad de abarcar las diferentes concepciones y prácticas de género en otras culturas. Como investigadora busco acoger las perspectivas del feminismo decolonial (Curiel, 2014; Korol, 2016; Lugones, 2008; Segato, 2013; Garzón, 2018) para descolonizar el género arrojando luz sobre las prácticas contenidas en las visiones ancestrales de las mujeres indígenas. El género, según la perspectiva decolonial, se ha convertido en una categoría que, en su mayoría, da crédito a relaciones binarias entre hombres y mujeres, basadas en una representación cultural del sexo. Esto ha conducido a una visión simplificada de las relaciones de género en otras culturas, y niega la diversidad de concepciones y prácticas de la femineidad y la masculinidad en las culturas no blancas o no occidentales. Esta visión etnocéntrica oculta las diversas formas en que los pueblos indígenas desafían los dualismos de género tradicionales y construyen sus propias cosmologías en relación con el cuerpo y el género (Segato, 2013).

Mi trabajo de campo de observación activa y de escucha abarcó un total de seis meses, divididos en dos periodos: entre marzo y abril de 2022 y entre enero y marzo de 2023. En estos periodos, realicé un total de 30 entrevistas, tanto semiestructuradas como en profundidad. De ellas, 20 fueron con mujeres y 10 con hombres de diferentes edades y cargos en la comunidad indígena.⁸

⁸ Mi objetivo era escuchar diferentes puntos de vista, las voces de las personas que no vivían en la zona de Sabana Crespo y la Mesa, lugar de residencia de Torres. Durante este periodo, tuve la oportunidad de hablar con la “víctima” de Zarwawiko, lo que me impulsó a recoger las

voce de mujeres arhuacas y considerar de manera más profunda la cuestión de género. Algunas de las mujeres que entrevisté me dijeron que muchas mujeres se estaban reuniendo para formar grupos de discusión sobre el incidente y para reflexionar sobre sus

Realicé siete entrevistas en profundidad con mujeres de Cesar y Magdalena, en las que exploro el significado de la sangre, *jwa*, en los rituales de la primera menstruación, *m̄nseȳm̄ke*, y su valor en los intercambios con los seres del cosmos.

Dentro de esta recopilación de datos, pude identificar varias categorías de análisis. Entre ellas, las formas de expresión y simbolización de los cuerpos masculino y femenino, la diferente relación y formación de las identidades de género, y los elementos que conectan a las mujeres con la cosmología *ik̄* a través de sus rituales con los seres intangibles.

La metodología utilizada fue cualitativa: tomé notas en el diario de campo, realicé observaciones y entrevistas no estructuradas. Tras codificar los datos recogidos, identifiqué las siguientes categorías de análisis en los textos: elementos distintivos relativos al impacto de la sangre menstrual y los fluidos corporales masculinos y femeninos en los rituales de las fases del ciclo vital. Surgieron elementos que contribuyeron a configurar las identidades de género: ideas de aislamiento de las mujeres durante la menstruación, ideas de su peligrosidad por ser poderosas, y diferente relevancia entre hombres y mujeres en los rituales de pago a los seres del cosmos. Realicé entrevistas en profundidad para analizar los papeles que las mujeres perciben en el mantenimiento de la cultura indígena y las preocupaciones relacionadas con este papel, cada vez más relevante entre las mujeres y su visión ancestral.

El conflicto en la comunidad arhuaca, junto con mi investigación y conversaciones con diferentes perspectivas dentro del pueblo indígena, generó una profunda reflexión sobre cómo se concibe y experimenta el cuerpo en un contexto cosmológico. En esta circunstancia, conocí el protagonismo de la mujer en los espacios de la cosmopolítica indígena. Participé en rituales tradicionales de trabajo o de pago⁹, y

responsabilidades, justicia y dignidad. A través de conversaciones llenas de sabiduría, pude comprender cómo las diferentes formas de experimentar la cosmología influían en las actitudes hacia el conflicto.
⁹ “Trabajos tradicionales” término utilizado entre los *ik̄* y que en adelante llamaré rituales de pago u ofrenda a los seres del cosmos. Según la cosmovisión *ika* los seres vivos, no solo humanos, tienen agencia e intercambian fuerzas e intenciones y principios vitales. Cada individuo, en términos de Descola (2013) es consciente de que es un elemento de una red compleja de interacciones

comprendí la importancia de las mujeres en la mediación de conflictos dentro de la comunidad¹⁰.

En los últimos años, también en relación con el conflicto interno que viven los arhuacos, las mujeres son más visibles en los espacios públicos. Esto ha hecho que organizaciones internacionales se pongan en contacto con ellas para entrevistarlas. Un día, en la casa de Santa Marta de Dusanariwa, un grupo de francesas le pidió una entrevista a distancia. Su hija, que estaba presente en ese momento, se dirigió a mí y me preguntó: «si me pidieran que hablara de las relaciones de género en nuestra comunidad qué respuesta podría dar, porque en ese momento no sabría que responder».¹¹ Esta afirmación me hizo reflexionar sobre la noción de género en la cosmovisión y resultó ser un terreno fértil para mis consideraciones compartidas con mujeres de diferentes comunidades *ika*.

Como afirma Segato (2012), el dualismo en el mundo indígena se manifiesta como una variante de la multiplicidad. En lugar de ser conflictivos, el uno y el dos de la dualidad indígena se entienden como ontológicamente completos. Esta comprensión trasciende la concepción eurocéntrica del género como una dicotomía fija, subrayando que la identidad de género es fluida y plural. Desde esta perspectiva, se podría leer la categoría de género en la cosmovisión indígena sin imponer categorías occidentales de género y feminidad, sino desde la comprensión y valoración de las concepciones y prácticas de género arraigadas en su cultura (Walsh, 2008).

Lo masculino y lo femenino en estas culturas ancestrales son vistos como significantes de sabiduría y poder espiritual, elementos fundamentales que reflejan la naturaleza misma del cosmos y de los cuerpos individuales.

Las mujeres arhuacas, también en sus espacios rituales de las fases del ciclo vital y en los espacios domésticos, crean lazos de complicidad con personas de su mismo género: hijas, nietas, madres, abuelas. Se convierten en

desplegadas en una esfera universal que tiende a la estabilidad, es decir que cuenta con recursos finitos. Los rituales de pago representan responsabilidades de orden ético como la de no perturbar el equilibrio cósmico frágil y la de no utilizar energía sin devolverla a través de diversos tipos de operaciones rituales.

¹⁰ Véase Instancia de la Corte Constitucional, expediente CJU-1460, AUTO 415 de 2022. <https://www.opioncaribe.com/18/05/2022>.

¹¹ Conversación con Dusanariwa y su la hija, en Santa Marta en enero de 2023.

lugares donde se toman decisiones que influyen en la cosmovisión. Desde esta perspectiva, las mujeres arhuacas podrían considerarse como mujeres múltiples (Walsh 2008) que están intrínsecamente conectadas con los seres del cosmos a través de su sangre menstrual.

Contexto geográfico

Actualmente, en la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) se encuentran cuatro grupos indígenas descendientes de la cultura Tayrona: ikø, ika, (arhuacos), kákkaba (kogui), arsario, malayo, sanká (wiwa) y atanquero (kankuamo), los tres primeros han conservado sus saberes ancestrales gracias a la tradición oral preservada (Cuenca & Toro, 2010, p. 35). Esta investigación se centra en los indígenas ikø¹², una de las cuatro comunidades indígenas que reside en el vasto territorio de la SNSM, cuyas faldas comienzan en el mar Caribe y su pico más alto está aproximadamente a 5.000 metros de altura. Sus llanuras y montañas abarcan tres departamentos de Colombia: Cesar, la Guajira y Magdalena. La población ikø es aproximadamente de 50.000 habitantes, y algunos viven en fincas en diferentes partes de la SNSM.

Se estima en 12.508 personas en lo que corresponde al departamento del Magdalena y en 10.247 en lo que corresponde al departamento del Cesar; y 454 personas en el resguardo de Bunsichama en el departamento del Cesar; para un total de 23.209. Si bien desde la década del setenta se inició un proceso de ocupación, reconocimiento legal y recuperación de espacios territoriales, cuatro décadas después, los ika ocupan solo aproximadamente un 38% del territorio ancestral y solo un 28% del mismo se tiene como territorio titulado. Algunas familias han emigrado hacia la Serranía del Perijá y otras hacia estribaciones de la Sierra sobre el departamento de la Guajira. Así mismo, hay algunas familias en ciudades como Valledupar, Santa Marta,

Barranquilla y Bogotá principalmente, de los cuales no se tienen cifras exactas (Tayrona- CIT, 2015, p.11).

Nabusímake, considerada la ciudad sagrada y capital de la Sierra, está ubicada a 2000 m.s.n.m. en el departamento del Cesar. A 1200 m.s.n.m. se encuentra Pueblo Bello, un municipio que es el centro de abastecimiento y acceso a servicios de salud para las comunidades indígenas que habitan la Sierra¹³. Los arhuacos fundamentan su existencia, la cotidianidad y las interacciones sociales dentro y fuera de sus comunidades a partir de su propia cosmovisión que encuentra su fundamento en la *Ley de Origen*¹⁴ (Coronado Delgado, 2010). Estos conjuntos de normas pasan por los rituales de pago del ciclo vital de las mujeres y hombres, mediados por el *mamu*¹⁵ y estipula todo el orden del cosmos, la importancia de que cada pueblo serrano cumpla el saber del origen intercambiando fuerzas vitales. Mis lugares de trabajo de campo en 2022 y 2023 se han concentrado principalmente en dos departamentos: el Departamento de Cesar, en Gun Aruwun y Nabusímake, y el Departamento del Magdalena, en Kutunsama. Mis estancias en terreno coincidieron con un período crítico en la historia de los arhuacos, marcado por la controversia en torno a la elección del cabildo gobernador, Zarwawiko Torres. El conflicto había surgido como resultado de una sentencia del Tribunal Constitucional que invalidaba la elección de Torres, así como acusaciones de violencia sexual en su contra. Durante mi última visita, en marzo de 2023, en Nabusímake pude presenciar de cerca los esfuerzos de las autoridades por buscar una solución pacífica para el conflicto. Reuniones estaban siendo organizadas con la comunidad arhuaca del Cesar y Magdalena, con el propósito de realizar rituales de pago colectivo en Nabusímake, la capital espiritual del territorio indígena. Sin embargo, los conflictos internos todavía no están solucionados¹⁶. En este proceso de pacificación entre

¹² «Los arhuacos se llaman a sí mismos ikø, siendo su etnónimo, que refiere a la gente. Sin embargo, actualmente usan también el término arhuaco para referirse a sí mismos. En el texto estaré usando alguno de estos dos términos para referirme a ellos. También aparecen en la literatura de la sierra como ikø, ika, ijku, entre otros, variaciones que se deben a que no hay unificación de la escritura y fonética del ikø, lengua ikø» (Horta, 2020, p.39).

¹³ Véase:

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

¹⁴ Conjuntos de conocimientos y prácticas rituales mediadas por el *mamu* y las mujeres para mantener el orden entre seres humanos y no humanos.

¹⁵ El *mamu* es la principal autoridad del pueblo arhuaco, él es mediador entre las personas y los seres del territorio. Sus mediaciones se realizan con los rituales de pago que implican sostener en ambas manos diversos materiales determinados por el *mamu* a según del ritual. Cada persona, como afirma Arenas, tiene siempre un conjunto más o menos determinado de materiales que sabe que va a usar, principalmente algodones teñidos, algodones embebidos de sangre o de fluidos corporales, objetos, semillas de diferentes plantas y piedras. Con diferentes técnicas de adivinación, el *mamu* cumple sus consultas a los seres no visibles, pedirá que los participantes piensen en cosas específicas dependiendo de las fases del ciclo vital y de lo que la persona quiere saber en el ritual mismo (J. Arenas Gómez, 2020).

¹⁶ Véase Instancia de la Corte Constitucional, expediente CIU-1460, AUTO 415 de 2022. <https://www.opioncaribe.com/18/05/2022>

diferentes partes en causa, las mujeres han tenido un papel de mediadoras entre *mamus*, cabildos y los seres del cosmos. Por lo tanto, en este artículo exploro las experiencias de estas mujeres indígenas, lideresas, ancianas, adolescentes, curanderas e hijas de *mamus*¹⁷, pues habiendo establecido una relación de confianza he conseguido guardar sus íntimas historias.

Resultados

En el pensamiento indígena serrano, la naturaleza consiste en relaciones de interdependencia y de complementariedad que producen relaciones de reciprocidad entre elementos humanos y no humanos. El territorio es madre, es mujer y cuidándose a sí mismas las mujeres cuidan al cosmos. El territorio es el cuerpo de la madre. Gundinekøn, con una creencia ancestral, explica esta conexión entre mujer y territorio:

había una leyenda, en el pozo del diablo *Ati Juriwa*, en Nabusímake, una sirena que es una criatura mitológica pidió permiso para establecerse en este lugar sagrado. Nadie puede verla, pero ella vive allí. Se dice que la ven sentada en una roca peinándose y al ver humanos se mete al agua. En este pozo hay un remolino, según la leyenda, que atrae a la gente por su profundidad. Debajo del pozo hay cuevas donde se dice que vive la sirena. Mi abuela tuvo una experiencia en este pozo, la trajeron aquí para bañarse y sentí un empujón y el vórtice se la llevó por la mitad, se estaba ahogando y vino un señor que la vio y la agarró con las manos sacando mi abuela del agua. La sirena lastima mucho a las mujeres. Nosotras debemos tener mucho más cuidado que los hombres con los seres femeninos porque el agua es una mujer, la sirena es una mujer, la tierra es una mujer. Si no cuidamos a nuestros cuerpos, los espíritus nos atrapan¹⁸.

La fuerza femenina desempeña un papel crucial en la supervivencia del cuerpo-territorio arhuaca, siendo considerada la manifestación de las dos fuerzas primordiales: *duna* y *gansigna*. Esta potencia se manifiesta en el mundo físico o *ti'na* a través del cuerpo-territorio. La diferencia entre fluidos de género, fluidos sexuales, sangre femenina y espermatozoides masculino durante el proceso de desarrollo pone de relieve la creación de roles de género en torno al mantenimiento del territorio y la cosmología propios de la comunidad.

Como afirma Millaleo (2021), «las formas de vida indígenas se comprenden como ensamblajes conscientes y sagrados entre el ser humano y lo que le rodea, en los cuales los artefactos culturales no son opuestos sino concurrentes con todas las cosas que configuran lo natural y con las cuales con-viven» (p. 36). Paralelamente, Barboza *et al.* (2019), con apoyo de la metodología feminista cuerpo-territorio, ha conceptualizado la noción de territorio como «el espacio que existe cuando en él se da la intersubjetividad, no solo entre los seres humanos sino con todo el cosmos» (p. 15). La relevancia de la sangre menstrual implica el reconocimiento de la estrecha conexión entre lo femenino y lo masculino, a partir de las vivencias de la espiritualidad indígena. Las mujeres se conectan con los seres del cosmos de manera diferente a los hombres. Esta diferencia establece una conexión con el territorio al que las mujeres están directamente vinculadas¹⁹.

En estas perspectivas, entiendo evidenciar cómo desde el cuerpo de las mujeres se establece un proceso de recuperación y sanación espiritual de las mujeres mismas y del cuerpo-territorio (Cabnal, 2010; Korol, 2016). El movimiento de Abya Yala parte del supuesto de que dar nombre al cuerpo-territorio es una ruptura, ubicarlo como defensa del cuerpo-territorio es renombrar la ontología de la interdependencia en clave feminista. El cuerpo-territorio es el lugar de resistencia donde se establecen estrategias de conciencia entendidas como acciones de liberación colectiva (Curiel, 2014; Korol, 2016; Lugones, 2008; Segato, 2012, 2013). Crear y sostener territorios comunes es una práctica que forma parte de los recursos populares y feministas (Díaz Lozano & Félix, 2020). A partir de los rituales de las fases del ciclo vital, las mujeres ikꞮ construyen activamente sus mundos sociales desde su corporeidad en términos de género, con lo que demuestran su papel central en la permanencia del cosmos entre los arhuacos. Los rituales asociados a las diferentes fases del ciclo vital de las mujeres indígenas no sólo representan actos individuales, sino que también son una dimensión de la vida colectiva y comunitaria. La curación, un acto personal, es interpretada por las mujeres arhuacas como una forma de proteger tanto sus cuerpos como el territorio que habitan²⁰. La mujer

¹⁷ Alexandra es líder indígena de Nabusímake, Gunnekøn es su nieta y tiene 17 años vive a la Mesa, Ati es su prima y vive entre Nabusímake y Valledupar, Dusanariwa es partera y vive en Santa Marta y viaja por toda la SNSM.

¹⁸ Leyenda cosmológica contada por Gundinekøn, en Nabusímake, en marzo de 2023.

¹⁹ Conversación con Alexandra en Nabusímake, febrero de 2023.

²⁰ Testimonio de Dusanariwa, Santa Marta, febrero de 2023.

arhuaca se convierte en el «objetivo» de los seres intangibles y su cuerpo deja marcas significativas en el territorio, enfatizando la singularidad de su ser. La realización de los rituales de las fases del ciclo vital, en particular el cuidado de los fluidos previos y de la sangre menstrual, con la mediación de los *mamu*, es esencial para que la mujer actúe y se cure, manteniendo así el equilibrio entre los seres del cosmos. Ambos géneros desempeñan roles coparticipativos apoyados en su interacción con seres intangibles y su relación con el territorio. Sin embargo, quiero señalar que las mujeres ocupan una posición central en estas prácticas ancestrales.

El ritual de la primera menstruación: *m' nseym' ke*

La hipótesis es que la corporalidad femenina está significada como marcadamente abierta al mundo, vigorosa, sujeta a momentos de impureza y transición en el periodo menstrual y también en el embarazo y parto²¹, por eso es amenazante para el mundo masculino (Belaunde, 2001; Buckley & Gottlieb, 1988; Sanabria, 2009). Orobítg (2018), además de testificar algo de similar, argumenta que: «la mujer menstruante encarna la posición particular de lo femenino en la cosmología pumé. Es el lugar de intersección entre las dos clases de seres en las que, desde el origen, se divide el mundo. Las mujeres representan el modelo corporal ideal que mantiene la distinción y el equilibrio establecido en el momento de la creación» (p. 187). La premisa es que la corporalidad femenina es significada como sensiblemente abierta al mundo, vigorosa, susceptible a momentos de impureza y de transición en el período menstrual, así como en el embarazo y en el parto, y, por lo tanto, amenazadora para el mundo masculino (Belaunde, 2001; Buckley & Gottlieb, 1988; Sanabria, 2009).

Paralelamente, Rosales (2010) declara que:

la perspectiva de género surge de la aproximación epistemológica feminista al estudio de la realidad social de las mujeres, percibidas como sujetos históricos que contribuyen en la construcción de sí mismas y de los entramados que dan sustento a la cultura. Como categoría, *gender* (género) surgió del feminismo académico anglosajón de los años setenta del siglo XX para diferenciar las condiciones biológicas de las

construcciones socioculturales, y para subrayar que las características consideradas femeninas no son adquiridas en función del sexo, sino a través de un complejo proceso sociocultural e individual (p. 23).

En esta perspectiva, los autores López Hernández y Echeverría García (2011) proponen tres distinciones relativas a las creencias acerca del cuerpo femenino: «la primera es la construida en torno a la diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos. La segunda y tercera están estrechamente vinculadas: vida, muerte y sangre a partir de la oposición dentro/fuera y la conservación de la sangre. Esta percepción del cuerpo femenino asume que la mujer perturba el universo con su sangre menstrual. En este mismo sentido, el embarazo y el parto representan peligro, la sangre femenina también está involucrada en estos procesos» (p. 160). El cuerpo femenino, al pasar de un estado «liminar» a otro (Van Gennep, 2008), buena parte de su vida se convierte en un ser poderoso ante el cual se deben tomar precauciones. En las etnografías de Amazonía, como propone Rosas (2019), «las mujeres *makuna*, durante la menstruación emanan un calor que puede afectar el pensamiento de los hombres y los materiales rituales por ellos manejados, ya que durante este proceso tanto el cuerpo como la mente se limpian de la suciedad acumulada» (p.95).

Belaunde (2006) argumenta que la sangre femenina opera interna y externamente a su cuerpo, siendo que el sangrado posparto es lo más temido, porque entraña peligros espirituales para toda la familia y todos aquellos que comparten su existencia. La sangre femenina actúa como un operacionalizador, fuertemente relacionado con los amos del Amazonas, pero también lleva conocimientos incorporados (p. 218).

Como lo sugiere Rosas (2019),

los chamanes bará de la Amazonia colombiana explican que la mujer durante su periodo tiene la posibilidad de modelar su pensamiento y continuar el proceso de fabricación de su cuerpo. A la condición de menstruante la denominan *mirar beti* (dieta o posibilidad de ver), ya que en ella la mujer tiene la posibilidad de comunicarse y ver otros seres que pueblan el mundo y que tienen agencia sobre él (p. 95).

²¹ En este artículo mencionaré los rituales concernientes a la primera menstruación, *m' nseym' ke* en mi tesis tomo en análisis también los rituales concernientes el embarazo y el parto.

Entre los Pumé, como lo propone Orobitg (2020),

la sangre compone los cuerpos y no tiene característica estática, otorga identidad a los seres caracterizándose por la permanente inestabilidad de sus cualidades. Se trata de un desequilibrio hematológico, necesario en la medida en que activa los procesos de conocimiento, de maduración individual y la sociabilidad. La circulación de la sangre entre los seres ya sea a partir de la alimentación o de la proximidad física, pone en funcionamiento una transformación incesante de sus cuerpos (p. 230).

En la cosmovisión ikθ, la sangre *jwa* transforma los cuerpos y oscila entre dos fuerzas complementarias y opuestas, *duna* y *gansigna*; lo «positivo» debe ser potenciado y lo «negativo» debe ser limpiado, de manera que su fuerza se pueda utilizar. Ambas de estas potencias son vitales y necesarias para la existencia del cuerpo ikθ. *Duna* y *gansigna* se activan en diferentes campos relacionales. La sangre, especialmente la menstrual, se asocia generalmente con la fertilidad, la vitalidad, los lazos de parentesco, los procesos de construcción corporal y las diferencias que configuran las relaciones entre hombres y mujeres, así como sus atribuciones en la producción y reproducción (Horta, 2020b). Belaunde (2008) explora cómo

el engranaje del ciclo de vida es puesto en marcha por las relaciones de género y por las sustancias que constituyen los cuerpos, las capacidades, los apetitos y la historia personal de los hombres y de las mujeres. La sustancia que sostiene la existencia personal e histórica de ambos géneros es *raka*, la sangre (p. 67).

Entre los ikθ, el análisis de la sangre, *jwa*, incluye cuerpos humanos y su manifestación en el cuerpo-territorio; según los pueblos indígenas de la SNSM, es el cuerpo de la Madre del origen (Arenas, 2020; Horta, 2020a; Orozco, 1990; Paternina, 1999; Tayler, 1997); en la cosmovisión arhuaca, la mujer ocupa un lugar central como símbolo de la Madre Tierra o *seynekθn*. Su papel es considerado esencial, ya que representa la fuente de vida y garantiza la existencia de todos los elementos de la naturaleza. De manera simbólica, la mujer es equiparada con la madre *seynekθn*, y así como la tierra es el origen de las aguas y montañas, la mujer es portadora de vida y madre de la humanidad, con un papel crucial de nueve meses de gestación. En este contexto, se establece una analogía entre el hombre y el árbol o *murundwa*, donde

el hombre depende de la mujer, al igual que el árbol se apoya en la tierra. La mujer sostiene y da fuerza al hombre, de manera similar a cómo la madre *seynekθn* sustenta la vida y permite la existencia de todo lo que la rodea (Tayrona-CIT, 2015).

Me explica Alexandra que

la menstruación es vista como un momento de poder espiritual y una manifestación de la fertilidad. Las mujeres arhuacas entienden que su conexión con el territorio y el cosmos se fortalece durante este período, y esto les otorga un papel crucial en la preservación de la cosmovisión indígena. Esta diferente conexión espiritual se traduce en una relación única con el territorio. Las mujeres arhuacas están directamente conectadas con la tierra, ya que se considera que comparten similitudes en su ciclo vital con la tierra misma. Así como la tierra experimenta cambios estacionales y ciclos de crecimiento, las mujeres también pasan por etapas de desarrollo y transformación a lo largo de sus vidas; a diferencia de los hombres arhuacos, que tienen roles y responsabilidades igualmente significativos, pero distintos. Su conexión con la espiritualidad y la comunidad se manifiesta de maneras diferentes a través de los rituales de pagos²².

La importancia de la sangre menstrual y la conexión de las mujeres con la espiritualidad y el territorio resaltan la profunda interconexión entre lo femenino y lo masculino en esta cosmología.

Según los ikθ en la fase de *mθnseymθke*, se manifiesta el poder de las mujeres de generar vida y de destruirla. De acuerdo con Héritier (2007) «la sangre activa las representaciones arcaicas fuertes, un sistema de fuerzas elementales opuestas ancladas en la dificultad de asimilar que las mujeres sean simultáneamente hacedoras de vida y a la vez portadoras de muerte» (p. 122). En el contexto serrano, las mujeres, en el período de la primera menstruación, encarnan esta concepción de relación entre vida y muerte, una amiga arhuaca me comenta que:

en esta fase del ciclo de vida, *mθnseymθke*, (*mun* significa rojo y *seymθke* inocencia), la sangre menstrual tiene fuerza de *duna* (positivo) y fuerza de *gansigna* (negativa). Las mujeres que menstrúan llevan estas potencias en el cuerpo y, por tanto, ya que pueden manchar, pueden dañar a la naturaleza. No deben entrar a los cultivos ya que pueden marchitar los árboles y las plantas. El potencial *gansigna* debe ser limpio y equilibrado, pero no puede ser eliminado, porque la vida se genera en el equilibrio de estas dos fuerzas complementarias. Para mantener este equilibrio la niña comunica la llegada de la

²² Testimonio de Alexandra, Nabusímake, marzo de 2023.

menstruación a su mamá que con el *mamu* organiza el ritual del «baño de *seym̄ke*», que implica, nueve días de aislamiento antes del baño²³.

La potencia de la sangre, según los *ika*, debe ser limpiada y la mujer no puede bañarse en el agua en este momento, la sangre mezclada con el agua la secaría. Antes del ritual de *m̄nseym̄ke*, la niña tendrá que recoger su sangre menstrual en un algodón que será una ofrenda *m̄nseym̄ke* mediada por el *mamu* y tendrá la función de intercambio entre los seres del cosmos²⁴. La niña sostiene en sus manos este algodón ensangrentado y depositará su pensamiento en este material. Con la mano derecha, *duna*, depositará sus pensamientos (positivo) y con la mano izquierda depositará pensamiento en *gansigna* (negativo). Los hilos de algodón, ritualizados en sus manos se convierten en *a'buru* o materialización de sus capacidades y conocimientos. Como afirma Arenas (2020),

el pensamiento es la fuerza creadora por excelencia, al punto que los seres originales eran pensamiento y el mundo fue creado porque fue pensado por estos seres intangibles. El «pensamiento ritualizado» es además aquello que es común a todos los seres, visibles y no visibles, siendo también una substancia fácilmente transmisible al tocar, desear, respirar y caminar, recibiendo el nombre de *ánugwe* o poder vital relacionado con el conocimiento, habilidades y pensamientos (p. 85).

En este momento del ritual, la niña ofrece su *ánugwe*²⁵, sus capacidades a los seres del cosmos y el *mamu* es un mediador entre la sangre menstrual, que tiene agencia en el mundo invisible (Arenas, 2020; Horta Prieto, 2022). Para que el intercambio sea efectivo, la mujer se conecta con los seres intangibles, ritualizando el material con sus pensamientos. La niña realiza pequeños movimientos circulares con sus manos y los materiales generalmente se recolectan en hojas de maíz y son separados entre los trabajados con la mano derecha, *duna*; y la mano izquierda, *gansigna*. Este material ritualizado con intenciones y pensamiento conecta la persona con los

seres del cosmos y se llama *a'buru*²⁶. En el ritual de *m̄nseym̄ke*, la mujer ofrece su sangre limpia al *mamu*, que lo llevará a un lugar sagrado de la SNSM. Las hojas representan la oferta de intercambio entre humanos y los seres del cosmos que de esta manera están informados de la presencia de la mujer en su nueva fase del ciclo vital. La niña en el ritual de *m̄nseym̄ke* limpia en *duna* y *gansigna* el poder de la sangre, *jwa*, y luego irá al sitio donde se bañará; tendrá que sacar el agua del río, en un calabazo o totuma, se retira unos metros del río y se sentará en un lugar asignado por el *mamu*, en donde, con la ayuda de la madre u otra mujer, comenzará a echarse el agua desde la cabeza hacia los pies. Una vez terminado este «baño ritual», será reconocida por los espíritus del cosmos como mujer, habrá limpiado su potencial *gansigna* y podrá bañarse en cualquier otro río. El agua con que se baña una *seym̄ke*, o una mujer que todavía no ha tenido relaciones sexuales, se denomina *mitukwa*, porque es agua manchada que no debe ser regada en el suelo (Vega Janica *et al.*, 2019).

En este ritual, la niña, en sus primeras cuatro menstruaciones, necesita estar aislada, sin bañarse, sin tomar el sol y sin hablar con los hombres. En algunos casos, el aislamiento y el baño se realizan solo en la primera menstruación. La niña solo puede hablar con las mujeres de su familia, hilar algodón, tejer mochila y estar en pensamiento positivo, activar sus pensamientos en *duna*, reflexionando sobre su vida futura de mujer. En estos días es necesario mantener una dieta sin sal y no tomar la luz solar²⁷.

Entre los arhuacos, las restricciones que tienen que observar las mujeres están relacionadas con los poderes *tikún* (existencia potencial de un ser en el pensamiento del origen), de algunos elementos considerados representativos de la fertilidad como los rayos del sol (elemento masculino: son la fuerza que fertiliza la tierra) y la sal. La niña tendrá que evitar elementos con fuertes poderes que puedan entrar en conflicto con la fuerza de afectación que trae la sangre, que es inherente a la

el cuerpo. Así, la existencia de la persona se construye en las relaciones que establece con otros seres (J. F. Arenas Gómez, 2016; Horta Prieto, 2020b).

²⁶Horta (2020) traduce *a'buru* como «material cargado con pensamiento e intenciones que se entrega para alimentar y establecer una relación con los padres ancestrales» (p. 14). Puede ser útil hacer una diferenciación entre *ánugwe*, que es potencia vital y *a'burus* que son la materialización del pensamiento, tienen dos tipos de agencias diferente uno en el mundo espiritual, y los otros en el mundo físico o *ti'na* (conversación con Gonzales Mestre, en marzo de 2023).

²⁷ Explicación de Ati, en abril de 2022.

²³ Conversación con Ati, en abril de 2022.

²⁴ Testimonio de María, mamá de Ati, en la comunidad de Nabusímake, en febrero de 2023.

²⁵ El *ánugwe* surge Horta: «es un poder vital relacionado con el conocimiento, habilidades y pensamientos» (2022, p. 140). El *ánugwe* se construye y se encarna en las relaciones con los seres del cosmos, en las obras tradicionales, en los procesos específicos de educación de los *mamus*, en los rituales del ciclo de vida, y en la vivencia del territorio, la de las relaciones que se establecen con los dueños del saber y del pensamiento, mediada por los senos. El *ánugwe* es alimento, porque es un poder vital que está corporizado, sosteniendo

capacidad de «manchar», impregnar de color, porque los colores implican fuerza y capacidades poderosas en las mujeres. La niña, con la ayuda de un *mamu*, necesita aprender a equilibrar esta fuerza, por eso hace los rituales de pago para evitar que afecte negativamente a los seres que entran en contacto con ella. En este ciclo de vida femenino, como menciona, es central el concepto de *butisinu*²⁸ que, como lo indica Horta (2022), «es una fuerza violenta y puede ser tanto causa como consecuencia del derramamiento de la sangre. *Butisinu* se puede manifestar en enfermedades, agresión, dolor y muerte y puede causar daños al cuerpo-territorio. Cuando una mujer está menstruando, lleva en su cuerpo el poder “potencial” de *butisinu*, el potencial complementario de lo (positivo) *duna* y lo (negativo), *gansigna*, lo que puede provocar o intensificar más violencia» (p. 152). Orobítg (2020) resalta cómo la sangre, entre los Pumé, «circula transportando conocimientos, pensamientos, memoria, creencias y habilidades a todas las partes del cuerpo» (p. 229). Entre los pueblos de la SNSM, las fuerzas opuestas *duna* y *gansigna* circulan en la sangre y afectan el *ánugwe* (poder vital relacionado con el conocimiento, habilidades y pensamientos) de seres que entran en contacto con el cuerpo de una mujer menstruando, volviéndose vulnerables frente a *butisinu*. A la mujer menstruante, considerada peligrosa, le está prohibido entrar en relación con fuerzas fertilizadoras para no fortalecer *butisinu*; y la mujer, entre otras restricciones, no puede tener relaciones sexuales ni caminar en los cultivos. La fuerza *gansigna* en el momento de la menstruación es *butisinu* y para mantener el equilibrio no debe entrar en contacto con las fuerzas que fortalecen la fertilidad. Los *mamus*, me explica Gundinekən,

comparten la capacidad de ver el mundo sangrar, una visión que trasciende lo físico y se sumerge en el mundo espiritual el *seynzare*. En esta delicada red de relaciones, el papel de la mujer adquiere una importancia fundamental. Se cree que, si una mujer no cuida su cuerpo con atención y respeto, se despiertan los seres del cosmos que personifican su esencia. Los ríos, las lagunas, el mar, los pozos, la luna y la tierra son representaciones divinas y ancestrales que simbolizan la feminidad. Su energía y vitalidad están entrelazadas con el tejido mismo de la realidad. Si estas conexiones no son tratadas con cuidado y respeto, el mundo puede sufrir

heridas. El ciclo vital de una mujer, que refleja las fases naturales de la Madre Tierra, es especialmente sagrado en esta cosmovisión. El cuerpo de la mujer es mucho más que un simple organismo físico; es la manifestación tangible de la Madre Tierra, *ti'na*. Su responsabilidad va más allá de sí misma y se extiende a la tierra y el cosmos. Como guardianas de esta interconexión, las mujeres ikɛ son las encargadas de realizar rituales en el mundo invisible, el origen mismo del cosmos. Su labor en este plano es tan esencial como su existencia en el mundo físico²⁹.

Sin embargo, sigue mi interlocutora,

esta relación profunda también impone restricciones. En lugares sagrados, las mujeres pueden sentirse atraídas por los espíritus y energías que residen allí. A veces, el acceso está limitado para preservar la armonía de estas conexiones. La mujer arhuaca, al ser la madre tierra, debe cuidar tanto de sí misma como de la tierra. En esta relación simbiótica, la conexión entre la mujer y la tierra se convierte en un reflejo de la unidad esencial en la cosmovisión ikɛ³⁰.

Ati comparte conmigo su experiencia de *mənseyməke*:

el ritual de desarrollo de una mujer, *mənseyməke*, es muy importante por la cosmovisión indígena; porque la sangre, *jwa*, que recorre por nuestro cuerpo, representa en el mundo el agua de los ríos y de los mares, es la misma sangre. Para mí al principio fue difícil aceptar la llegada de esta sangre, luego me he dado cuenta de que cumplí con mis deberes y que podía empezar a vivir bien, sin posibilidad de provocar daños a la naturaleza. Me he dado cuenta de que como la naturaleza domina a nosotras, también nosotras, mujeres arhuacas la podemos dominar. El respeto mutuo entre una mujer y la naturaleza es en el cumplimiento de las Leyes de origen. En *mənseyməke* hay que respetar las normas para que no lleguen las consecuencias. Entre otras restricciones, no hay que caminar en los jardines durante el periodo de desarrollo. Como mujer arhuaca tengo que cumplir con las leyes de mi cosmovisión para mantener el equilibrio con la naturaleza. Tengo la responsabilidad de cuidar a mí misma cumpliendo con los rituales y los pagos a los seres del cosmos. Hay una constante relación mediada por las mujeres y los seres no humanos, los *mamus* nos revelaron que la tierra era una mujer sentada *Serankua*, la tierra Negra o SNSM, la mujer arhuaca es su correspondiente en el territorio-lugar físico *ti'na*³¹.

La sustancia utilizada en el ritual *mənseyməke* es la sangre, *jwa*, que «reproduce» intercambiando su *ánugwe* a través de *a'buru* (algodón ensangrentado). Al final del

²⁸ Según las palabras de Horta (2022): “*butisinu* se refiere a una amenaza que puede causar o es causada por una acción violenta, dolorosa y el derramamiento de sangre. Esa fuerza tiene que ser ritualizada para que se limpie con ofrendas a los espíritus para evitar que se expanda entre la persona y el territorio” (p. 152).

²⁹ Conversación con Gundinekən, en la comunidad de Nabusímake, marzo de 2023.

³⁰ Conversación con Gundinekən, en la comunidad de Nabusímake, marzo de 2023.

³¹ Conversación con Ati, en Valledupar, en marzo de 2022.

ritual este *ánugwe* actualizado, se transforma en protección y sanación que circula entre los demás seres del territorio. El *ánugwe* de la mujer se encarna en los elementos del cuerpo-territorio utilizados en este ritual y que compondrán su *marumsamas*³² femenino (Horta, 2020a). Son elementos objetos representativos de la fase del ciclo vital de una persona que son diferentes entre hombres y mujeres, y que permiten la mediación del *mamu* con el mundo de los espíritus. La actualización de su nuevo estatus de mujer está siendo compartida con los seres del cosmos. El *marumsama* es un elemento de diálogo entre la mujer, el *mamu* y el mundo invisible, el *seynzare*. En *mənseyməke*, la existencia de la mujer y su papel en el mundo cambian: su sangre, *jwa*, ya tiene todos los colores³³, tiene la capacidad de sanar y el conocimiento de comportarse para no generar *butisinu* (fuerza que involucra dolor y sangre). En el ritual de *mənseyməke*, la niña, acompañada por el *mamu*, recibe una nueva capacidad y, a cambio, entrega su sangre limpia y mediada por él, estableciendo una relación de sanación entre este y el cuerpo-territorio.

Fase de desarrollo masculina: el poporo, *jo'buru* como expresión del principio de complementariedad

En la etapa de desarrollo, los jóvenes entran en un momento delicado determinado por la alteración que atraviesan sus cuerpos con la manifestación de fuerzas *duna* y *gansigna* que, sin control, podrían volverse peligrosas. A medida que los niños crecen, entre otras cosas, aprenden a manipular la coca, el *ayu*, que se perfecciona con el conocimiento del proceso en el que un niño se convierte en hombre (Arenas, 2016). Los fluidos vaginal y seminal son las primeras manifestaciones de que una persona está pasando por una alteración en la que su vitalidad pasa de ser un poder creador y fertilizador. La fuerza vital, como sugiere Martínez (2019),

opera como hilo conductor en las economías rurales de Colombia y Panamá. En esta región las economías girarían en torno a la idea del hogar y todos los actos materiales, plantar, atender los animales, recolectar, cocinar, consumir, ocuparse de los otros, evocarían la fuerza. Los hombres y las mujeres

serían los encargados de mantener, no de crear, esta fuerza y deben hacerlo estableciendo relaciones de complementariedad entre ellos (p. 53).

Según García y González, este mecanismo se replica en otras culturas ancestrales, donde se reconoce que la espiritualidad pasa por hablar de la relación entre la mujer, el hombre y el cosmos (García y González, 2006). Los arhuacos explicaban así las etapas del ritual de iniciación masculina:

cuando un joven está en su fase de desarrollo y ya ha conocido a una mujer se le entrega el *jo'buru*, poporo. Es una calabaza adonde se pone un palito *so'kunu* embebido de cal, *impuso* obtenida calentando conchas de caracoles marinas. Mientras se mezclan las hojas de coca, los hombres se conectan con sus pensamientos, que son también los de la Madre, del cosmos, puesto que son una cosa sola. El *ayu*, junto con las caracolas, conecta también con el mar y va acumulándose en la corona de la calabaza del poporo³⁴.

Según los ika el poporo es la manifestación del acto sexual entre mujeres y hombres. Este objeto-*marumsuma* manifiesta la dimensión femenina (el calabazo) y la masculina (el palito o *so'kunu*), por lo cual el poporo es la manifestación del elemento femenino³⁵. Como sugiere Horta (2020a):

poporeando se tiene contacto con el pensamiento de la Madre, pero también se crea el propio pensamiento en este contacto, que es interpretado como una relación sexual, en tanto el calabazo es un útero, y el palo es un falo. Así, el poporo evoca la unidad de las potencias opuestas y complementarias que generan vida y pensamiento. Los hombres al saludarse intercambian hojas de coca o *ayo*, pero el poporo es personal, es la mujer espiritual de cada hombre (p.33).

En esta fase del ciclo de vida masculina, el semen es *a'buru* (materialización ritualizada de una sustancia), tiene agencia solo en una función complementaria a la de los fluidos femeninos. Según los arhuacos, la diferencia está en el cuidado de los fluidos masculinos y femeninos. Las mujeres tienen que cuidar los fluidos previos y la sangre menstrual, como he mencionado antes. La sangre tiene el poder de sanar o destruir el cuerpo-territorio con el poder

³² Los *marumsana* son elementos de interlocución entre el mundo físico y lo espiritual, *seynzare*. Son la representación física que poseen los *mamus* para ejercer su autoridad y mediar entre los dos mundos.

³³ La sangre femenina tiene un valor muy importante que representa cuatro colores, no solo uno, sangre roja. Tiene que ver con las cuatro direcciones de los cuatro colores. El primero es el blanco, es decir, una niña o un niño que se manifiesta en el mundo al nacer se manifiesta con esta primera sangre, la sangre que representa el color blanco. El segundo color es amarillo, el tercero es gris y el cuarto es rojo. Cada

color corresponde a un color de la tierra y a los cuatro pueblos de la SNSM. La sangre de una mujer es de un valor impresionante, puede sanar el territorio especialmente cuando comienza a tener su primera menstruación (Entrevista realizada por Skype a Calixto, el 9 de noviembre de 2020).

³⁴ Conversación personal con Gonzales, en la comunidad de la Mesa, en enero de 2023.

³⁵ Testimonio de Gonzales, en la comunidad de la Mesa, en marzo de 2023.

de *butisinu*, por eso el cuerpo menstruante es más «peligroso» que un cuerpo que no menstrua. Según los *ikø*, el semen no se considera elemento «peligroso» como la sangre menstrual, sino invisible:

en el contexto ritual se reconoce que el semen masculino adquiere su pleno valor únicamente cuando se combina con los fluidos femeninos, conocidos como *a'buru duna*. Las secreciones íntimas de los hombres tienen la capacidad de armonizar las fuerzas de los espíritus cósmicos solo cuando se integran con los fluidos femeninos. En contraste, la mujer posee la facultad de realizar este acto de armonización de manera autónoma. La mujer es considerada sagrada y ostenta un poder intrínseco superior. Los fluidos sexuales, que representan la unión entre lo femenino y lo masculino, son denominados *a'burus* y se emplean en el ámbito físico de los rituales. A diferencia de los fluidos, la sangre menstrual se distingue por su mayor poder y capacidad para mediar con los seres del *seynzare*, es decir, el mundo no visible³⁶.

La sangre menstrual y el semen tienen agencias diferentes en los pagos a los seres del cosmos. Una amiga arhuaca me describe su perspectiva respecto a esa diferencia en el proceso de intercambio con los seres del cosmos:

los *mamus* dicen que los hombres también tienen la menstruación en ellos, este proceso es invisible, solo si ponen atención lo pueden ver. Para las niñas es un momento de cambio visible y más importante que lo de un niño. En los rituales de pago solo el semen no puede ser intercambiado con los seres del cosmos³⁷.

A los hombres, en el periodo de desarrollo, se les entrega un *marumsama*, que es como un amuleto y representa a la mujer que el hombre va a acostumbrarse a cuidar y valorar. Un amigo arhuaco me explica cómo funciona la etapa de desarrollo masculina:

en la etapa de desarrollo, si el hombre ya conoce a una mujer o ya ha tenido una relación sexual con una mujer, se le entrega el *poporo*, *jo' buru*; pero si no tiene mujer, se le entrega el *marumsama* que puede ser una piedra, un árbol, o algún material natural que simboliza el cosmos, o sea la mujer misma³⁸.

En el ritual de desarrollo, el *poporo* representa el cosmos, la unión entre el hombre y el objeto-*marumsuma* que representa la mujer. Los fluidos femeninos (algodones con fluidos vaginales) y los *a'buru* masculinos (algodones con semen) pueden ser mediados

por el *mamu* y tienen agencia en los intercambios rituales con los seres del cosmos, si actúan mutuamente.

La mujer, en cambio, no necesita un *marumsama* para complementar el ritual de *mønseymøke*, porque la manifestación de complementariedad está expresada por las fuerzas *duna* y *gansigna* que componen la sangre, *jwa*. Esta, a su vez, evidencia la composición dual del cosmos: la componente *duna* y *gansigna*. Estos principios operan en relación entre el cuerpo de la mujer y el cosmos, a través de la mediación del *mamu* y la mujer.

Si la sangre menstrual contiene estas dos fuerzas y el semen del hombre no, tiene que completarse en la fase del desarrollo con la entrega del *poporo*, *jo' buru*, que representa a su vez mujer y cosmos. En el caso de los hombres, los espermatozoides nunca han sido localizados como elementos «peligrosos», capaces de transferir un olor; mientras los fluidos de las mujeres son susceptibles de limpieza cuidadosa. El olor de la mujer no tiene que ser descubierto por los seres intangibles. Además, la potencia vital contenida en la sangre menstrual lleva *ánugwe* y tiene agencia para interactuar con otros *ánugwes*. Los fluidos corporales en los rituales de pago son *a'burus* que no llevan *ánugwe* y tienen su agencia en el mundo físico, *ti'na*.

Por lo tanto, este marcado contraste entre los fluidos de género, esperma masculino y sangre femenina durante el periodo de desarrollo, en relación con sus representaciones y los cuidados necesarios, evidencian la diferencia y los roles de género que se crean en torno al concepto de mantenimiento del territorio y de la propia cosmología indígena. En las páginas siguientes, tomando en análisis los fluidos previos de la menstruación, indagaré este aspecto: los cuerpos de las mujeres dejan marcas importantes en el cosmos, reforzando su singularidad y su relación con los espíritus.

El cuidado de los fluidos femeninos, a '*buru duna*

En la cosmología arhuaca, los fluidos premenstruales representan mucho más que una función biológica; son un vínculo profundo con la cosmovisión, el equilibrio entre mujeres, hombres y seres del cosmos³⁹. Las madres y padres arhuacos, en el periodo de desarrollo de sus hijas e hijos, se interesan por las primeras emisiones

³⁶ Conversación personal con Gonzales, en la comunidad de Nabusímake, en marzo de 2023.

³⁷ Conversación con Alexandra, en Nabusímake, en febrero de 2023.

³⁸ Conversación personal con Gonzales, en Nabusímake, en marzo de 2023.

³⁹ Conversación con Gunnekøn, en la comunidad de Sabana Crespo, abril de 2022.

menstruales en las niñas y, en los niños, por el cambio de voz asociado a las primeras emisiones seminales. Como argumenta Arenas (2020), y en este texto desarrollaré las razones de ello, «los arhuacos dan mucha más importancia al proceso de desarrollo de las niñas que al de los niños. Aunque mujeres y hombres pasan por este proceso, el ritmo es muy diferente y es mucho más relevante para las niñas» (p. 398). En el trabajo de Horta (2022) se comentan algunos aspectos que retomo y elaboro sobre los vínculos que se establecen entre la sangre y los fluidos corporales de mujeres y hombres y su diferente relación con los seres del cosmos.

Desde una edad temprana, las niñas arhuacas son iniciadas en la importancia de sus fluidos vaginales. Desde los siete años, me explica Gunnekøn, comienzan a recolectar y preservar estos fluidos en pequeños trozos de algodón, que son cuidadosamente guardados en una pequeña mochila de fique o algodón. Esta se convierte en su *marumsama*, una posesión significativa que representa la riqueza y el poder de la mujer arhuaca⁴⁰.

Los *a'burus duna* son los fluidos corporales femeninos o lo que «reconoce el mapa femenino», las mujeres los cuidan antes del período de la menarquía:

recojo mis fluidos vaginales desde que tenía siete años y los guardo en algodón que pongo en una pequeña mochila, representan mi *marumsama*. Esta es la riqueza de una mujer, en mi opinión. Cuando me casaré todo irá bien porque he cumplido lo que me pide la ley de origen, las leyes de mi cosmovisión. Una niña conserva sus fluidos vaginales hasta la edad del desarrollo, yo tuve mi primera menstruación a los catorce años y desde hace siete años recojo mis fluidos corporales con dedicación. En diferentes ocasiones los *mamu* piden uno de estos fluidos como ofrendas, para los seres no humanos. Mi papá es *mamu* y muchas veces hace trabajos de pagos, esto implica que tiene un poder *gansigna* para armonizar y equilibrar la relación entre cuerpo y territorio. Para realizar este trabajo de armonización, él pide algodón con los fluidos vaginales de mujeres o a veces necesita fluidos de personas no indígenas, *bunachi*. El fluido blanco es el más importante de todos, es el fluido vaginal que aparece antes de la menstruación⁴¹.

Las mujeres arhuacas pueden guardar diferentes tipos de fluidos y deben conservarlos durante toda su vida, ya que estos fluidos son importantes para varios y diferentes

rituales que se realizan en las fases del ciclo vital (desarrollo, embarazo y parto). Otro aspecto relevante es que los fluidos corporales se llevan al *mamu* y se utilizan para limpiar fuerzas *gansignas*. Gunnekøn me explica que:

Sí, si una mujer decide casarse, o si un hombre la molesta o la violenta, se recurre a la utilización de los fluidos previos para purificar la potencia dañina de *gansigna* y valorar la fuerza *duna*. Según los conocimientos transmitidos por los *mamus*, los hilos de algodón desempeñan un papel curativo, comparables a medicinas. Estos pueden ser empleados no solo en el contexto matrimonial, sino también en situaciones donde un niño o una niña se enferma, o cuando una persona engaña a otras mujeres.

En este contexto, es esencial que las mujeres estén conscientes de la importancia de cuidar su cuerpo. Esto implica llevar consigo pequeñas mochilas para recoger los fluidos previos de la menstruación. Este cuidado no solo está vinculado a la esfera física, sino que también se conecta con la preservación de la armonía social y el equilibrio cultural en el mundo invisible⁴².

Los cuidados involucrados en las fases del ciclo de vida de las mujeres empiezan recogiendo los fluidos previos de la menstruación y en el período de la menarquía la niña hace el «baño menstrual» para limpiar el poder de la sangre, *jwa*, en el agua que es sangre de la tierra, me explican los arhuacos. Todos esos procesos, que acabo de analizar, revelan que las prácticas rituales del ciclo vital de las mujeres y la interacción de los poderes femeninos de la fuerza *gansigna* con el territorio tienen una agencia diferente a la de los hombres. En primer lugar, en los rituales de pago con los fluidos sexuales se establece una relación diferente a la de la sangre en el período de *mønseymøke*. La sangre, a diferencia de los fluidos femeninos, tiene el poder de *butisinu*, tiene las dos potencias *duna* y *gansigna*. Un segundo aspecto es que los fluidos previos tienen esa fuerza «en potencia», por eso las mujeres los cuidan: esos representan los colores en potencia de la menstruación (el blanco gris y amarillo), y la menstruación representa el color morado. En tercer lugar, la relación que se establece entre fluidos femeninos y el cuerpo-territorio también se manifiesta en saber reconocerlos y conservarlos antes de la llegada del ciclo

⁴⁰ Conversación con Gunnekøn, en la comunidad de Sabana Crespo, abril de 2022.

⁴¹ Conversación personal con Gunnekøn, en la comunidad de Sabana Crespo, abril de 2022.

⁴² Testimonio de Gunnekøn n en la comunidad de Sabana Crespo, en enero de 2022.

menstrual. Según (Vega Janica *et al.*, 2019), «la ley de origen la tierra era mar *mu'kuriwa*, donde tuvieron origen todas las cosas. La Madre de todo lo que existe es considerado el mar adonde se hacen los pagamentos a los seres del cosmos: *Iwaawiku*, *arwawiku*, *atiseyninte* y *seykwwin*»⁴³. Gundinekən me dijo que todos los *mamus* comparten la capacidad de ver el mundo sangrar, una visión que trasciende lo físico y se ponen en comunicación con los abə y kakə jina en el mundo intangible del *seyzare*⁴⁴. Gonzales, papá de Gundinekən, me explica que «otro aspecto que revela la diferente agencia entre fluidos femeninos y masculinos es la relación de las mujeres con los seres del cosmos: la mujer es agua y tierra, esta relación influye en los rituales de pago»⁴⁵.

El territorio ancestral de la SNSM lleva una connotación sagrada, los seres no humanos que lo habitan permanentemente interactúan entre los humanos y se manifiestan en los espacios geográficos ancestrales que como afirma Vega Janica son: «pozos de ríos, lagunas, árboles, piedras y montañas» (2019, p. 43). En la SNSM están ubicadas muchas lagunas, una de las más relevantes es *Nawowa*, que es madre del agua. Ella es un espíritu femenino y según los arhuacos se mantiene en constante movimiento para mandar el agua a todas las partes del mundo, así como se mueve el corazón en el cuerpo humano y manda la sangre a todo su organismo. Entre el mar y las lagunas existe una comunicación espiritual permanente, del mar a las lagunas y viceversa se transportan *a'burus*, todos los materiales de pago, entre ellos los fluidos sexuales necesarios para cumplir con los intercambios entre seres del cosmos (Vega Janica *et al.*, 2019). Está prohibido bañarse en algunas lagunas y pozos porque las mujeres podrían ser «objetivos» de seres del cosmos. El agua representa los espíritus femeninos y si la mujer no cumple en las ofrendas con los rituales de la fase del ciclo vital cuidando su propio cuerpo, podrían dañar al cosmos. En las creencias ancestrales, los arhuacos hablan de esta relación entre mujer y espíritus femeninos. El poder de sanación del cuerpo-territorio tiene que ser mediado por el *mamu*, es condición necesaria para la regulación de los

fluidos corporales de la mujer y su asociación con efectos positivos, *dunales*, de sanación de su cuerpo y el cuerpo-territorio para mantener una relación de equilibrio con otros cuerpos. El *mamu*, con el *marumsama* femenino, es el trámite para la relación de intercambio que se establece entre la mujer y el cuerpo-territorio:

todos los *mamus* pueden ver al mundo sangrando. Si una mujer no cuida a su cuerpo, despierta a los seres del cosmos que representan a la mujer, el agua de los ríos, las lagunas, el mar, los pozos, la luna y la tierra. Si las mujeres no cumplen con las fases del ciclo de la vida pueden causar lesiones en el territorio. Su cuerpo es el cuerpo físico de la Madre. Las mujeres tienen la responsabilidad de cumplir con los rituales, incluso en el mundo invisible, que es el origen del cosmos.

Yo soy una mujer arhuaca, indígena en el mundo físico es como ser el mundo, es la que domina el mundo y una mujer arhuaca tiene acceso a todo, por eso tiene la responsabilidad de cuidar a su cuerpo que es el cosmos. Las mujeres en sitios sagrados a veces no pueden acercarse, sienten empujones de los espíritus. La mujer es la misma madre tierra y así como se quiere tiene que cuidar a la tierra. Somos lo mismo, una unidad⁴⁶.

En este ritual, la mujer pasa por un proceso de sanación de su cuerpo, la sangre mediada por el *mamu* en forma de (*marumsama*) interactúa con los seres del cosmos. Los fluidos sexuales, en forma de *a'burus*, tienen agencia solo el mundo físico, *ti'na*. La sangre y los fluidos son condiciones necesarias para la regulación y curación del cosmos y los cuerpos humanos. La práctica ritual de la etapa del ciclo vital se concibe como una práctica política que, según Jiménez (2020), implica

reconectar los cuerpos con las energías de la naturaleza y el cosmos, reconciliando los cuerpos con estos procesos. Esto requiere romper las relaciones de poder que cruzan estas múltiples relaciones, que objetualizan y mercantilizan la naturaleza. Producir esta desconexión, para reconectar con la naturaleza es un proceso de liberación que se sustenta en la cosmovisión indígena (p. 85).

En este proceso, las mujeres fabrican territorios, personas e historias, así como los hombres; sin embargo, cada uno debe dominar habilidades y agencias requeridas por cuerpos de género (Guimarães, 2019). Las autoras

son utilizados como *a'burus*, material de pago u ofrenda a los espíritus (Vega Janica *et al.*, 2019).

⁴⁴ Conversación con Gundinekən en Nabusímake, en marzo de 2023.

⁴⁵ Testimonio de Gonzales, en Nabusímake, en marzo de 2023.

⁴⁶ Conversación personal con Gundinekən, en Nabusímake, en marzo de 2023.

⁴³ Estas fuerzas representan también personajes mitológicos y representan nombres de puntos cardinales norte, sur, este y oeste. Del mar se traen los materiales *a'buru* para la realización de rituales de pago como lo de *mənseyməke* el «baño menstrual». Desde el mar se traen materiales tipos de caracoles (*gun jo'sa* y *jo'tinwu*) que

Barboza *et al.* (2019) proponen el concepto de «cuerpo-territorialización», entendiendo que la territorialización indígena constituye un proceso corporal en el que los cuerpos y fluidos femeninos dirigen y regulan la interacción indígena con y entre los seres del cosmos. Estas creencias ancestrales se entrelazan con la vida cotidiana de las mujeres indígenas; es su costumbre recoger la sangre menstrual en pedazos de algodón y guardarla en bolsitas de fique. La sangre contenida en el algodón se convierte en una especie de reserva de poder, que puede ser utilizada para resolver problemas personales o ayudar a los miembros de la familia. Esta conexión entre la sangre y la espiritualidad es una de las muchas formas en que las mujeres arhuacas mantienen una profunda relación con su cuerpo-territorio y con los seres intangibles del cosmos. Los rituales con los fluidos vaginales encapsulan la intrincada relación entre el cuerpo, el espíritu y el cosmos en las visiones ancestrales arhuacas. Estos rituales son una manifestación tangible de la profunda sabiduría y la cosmovisión que guían la vida de las mujeres arhuacas. Cada acto de recolección y conservación de estos fluidos es un recordatorio constante de la importancia de la conexión con la cosmovisión, la naturaleza y el equilibrio en su viaje a través de la vida⁴⁷. Sin embargo, en los últimos años, muchas de mi interlocutoras más ancianas y jóvenes también se han dado cuenta con preocupación de que algunas mujeres arhuacas han comenzado a olvidar las leyes cosmológicas que guían estos rituales⁴⁸. Esta pérdida de conexión con las tradiciones representa un desafío importante para la comunidad, ya que la transmisión de conocimientos y la preservación de la cosmovisión son fundamentales para la supervivencia cultural.

En este contexto, es crucial encontrar nuevas formas de transmitir estos conocimientos y revitalizar los rituales del ciclo de vida de las mujeres. La necesidad de hacerlo se ha vuelto aún más evidente en momentos de desequilibrio interno, como los conflictos cosmopolíticos que han afectado a la comunidad en los últimos tres años.

En ocasiones de conflictos externos, la sangre menstrual de mujeres no indígenas también ha sido requerida para ciertos rituales de armonización entre comunidades indígenas de la SNSM, demostrando la interconexión que

puede existir entre mujeres indígenas y no indígenas o *bunachi*⁴⁹.

Las mujeres arhuacas entienden que la práctica de guardar sus fluidos vaginales no solo tiene agencia en lo físico, sino que también son portadores de energía vital en el mundo de los ancestros, el *seynzare*. Estos fluidos se convierten en un medio de comunicación con los seres no humanos, un canal para establecer conexiones y llevar a cabo rituales de armonización con el cuerpo-territorio⁵⁰.

Conclusiones

En la cosmovisión de los ikø, la fuerza femenina sustenta hombres y cosmos para la supervivencia del cuerpo-territorio. Ellas encarnan las dos potencias esenciales, *duna* y *gansigna*, y su manifestación en el mundo físico, *ti'na*. La distinción entre los fluidos de género, como los fluidos sexuales, la sangre menstrual y el esperma masculino, evidencia la diferencia de roles de género en el mantenimiento de la cosmovisión.

Los rituales ligados a las fases del ciclo de vida femenino van más allá de lo individual, adquieren una dimensión colectiva y comunitaria. La sanación resultante de estos actos personales tiene implicaciones cósmicas y cosmopolíticas, ya que protege y preserva el cuerpo-territorio a través de los procesos rituales. En particular, la sangre menstrual, *jwa*, y los fluidos premenstruales, *aburu jina*, de las mujeres arhuacas tienen un impacto único, ya que establecen una conexión especial con la tierra que facilita la interacción con el mundo inmaterial, *seynzare*. El papel de las mujeres va más allá de lo físico, ya que se convierten en la encarnación misma de la ontología que une a los seres humanos con los seres del cosmos.

Este análisis a partir de la sangre menstrual resalta su papel fundamental en la construcción de la identidad de género, la reproducción y la organización social entre los arhuacos. La sangre derramada, incluida la menstrual, no solo es un elemento biológico, sino que también es un símbolo poderoso que refleja las complejas interacciones entre los géneros y la percepción de la unidad y la diferencia. La visión del género desde la cosmovisión puede caracterizarse por la multiplicidad y la complementariedad, en lugar de la dualidad convencional occidental. El análisis de la sangre *jwa* y los fluidos

⁴⁷ Conversación personal con Gunnekøn, en Sabana Crespo, en abril de 2022.

⁴⁸ Testimonio de Gunnekøn en Sabana Crespo, en abril de 2022.

⁴⁹ Conversación con Dusanariwa en Santa Marta en enero de 2023.

⁵⁰ Conversación personal con Gunnekøn, en la comunidad de Sabana Crespo en marzo de 2022.

sexuales en los rituales de desarrollo contribuye a una nueva visión decolonial del género desde lógicas cosmológicas que hipotetizan otras formas de relacionarse con los seres en el cosmos. La adaptación de las prácticas rituales indígenas a los desafíos contemporáneos es esencial, pero siempre manteniendo su esencia y significado profundo.

Este artículo puede ser un aporte para abrir un diálogo sobre género y cosmovisiones indígenas de la SNSM a partir de las voces de las mujeres indígenas, reconociendo la riqueza de la interculturalidad crítica, como la define Walsh (2008), concebida como un proceso en constante movimiento, dinamización, insurrección y construcción, que induce a explorar un terreno de posibilidades que desafía las estructuras convencionales de conocimiento en la construcción de las identidades de género y su relación con el cuerpo-territorio.

Bajo esta perspectiva, recuerda Walsh (2008), «que el camino hacia un reconocimiento recíproco debe ser activo y que las diferencias deben conservar sus características distintivas, ya que son estas diferencias las que contribuyen a la emergencia de nuevos entendimientos, alianzas y solidaridades» (p. 141).

Esta reflexión no solo enriquece las etnografías feministas sobre la SNSM, sino que busca visibilizar el papel de las mujeres en un contexto en el que la recuperación del territorio ancestral indígena es una lucha constante y esencial. La comprensión de género desde la perspectiva del feminismo decolonial en una comunidad indígena es complejo y multifacético. Las relaciones de proximidad y confrontación con las interlocutoras indígenas han enriquecido este estudio, pues ofrecen una perspectiva etnográfica valiosa sobre los nuevos feminismos indígenas que emergen en el sur global. Los territorios indígenas deben ser reconocidos por las prácticas que los construyen a partir de los rituales del ciclo vital contenidos en su cosmovisión. Esta reflexión no solo enriquece las etnografías en la SNSM, sino que también intenta visibilizar el rol de las mujeres en un contexto en el que la recuperación del territorio ancestral indígena es una lucha constante y esencial.

La confianza y la mirada externa de una antropóloga, junto con las diferentes categorías de género, contribuyen

a este intercambio de reflexiones, enriqueciendo el debate y las prácticas de resistencia en territorios aún en proceso de recuperación y reconocimiento de sus prácticas cosmológicas⁵¹.

Este estudio no solo es una contribución académica, sino también un acto de solidaridad con las comunidades indígenas que luchan por preservar su identidad y cosmovisión en un mundo en constante cambio.

Sin embargo, el camino es largo y solo con la continua y constante investigación de campo será posible sumar elementos significativos para enriquecer el debate y las prácticas de resistencia en territorios aún en proceso de estabilización; así mismo, es necesario que se dé la recuperación de sus espacios ancestrales y el reconocimiento efectivo de las prácticas cosmológicas por parte del gobierno colombiano.

Declaración de aspectos éticos

La presente investigación se ha gestado con un enfoque primordial centrado en el escrutinio de las percepciones de las mujeres arhuacas con respecto a sus vivencias personales en relación con los rituales que marcan las diversas fases del ciclo de vida. Estas perspectivas fueron recopiladas a través de entrevistas semiestructuradas, algunas de las cuales fueron registradas en formato audio, mientras que otras se documentaron de manera meticulosa en el diario de campo.

Además de las voces directas de las mujeres, se incorporaron testimonios provenientes de individuos cercanos a las participantes en la investigación, cuyos relatos proporcionaron esclarecimiento sobre aspectos esenciales del estudio. Durante los diálogos mantenidos con estas personas, se siguieron rigurosas normas éticas para salvaguardar el respeto y la integridad de todos los involucrados. Se obtuvo autorización explícita y consciente para la grabación o no de las conversaciones, se esclarecieron los propósitos y objetivos de los diálogos, se solicitó el consentimiento para la manipulación de la información, y se aseguró la confidencialidad de los datos recopilados.

En cada encuentro y conversación, se mantuvo un diálogo respetuoso y se consideró plenamente el contexto de cada participante. En todo momento, se observaron las

⁵¹ Para más información sobre el contexto de la lucha indígena por la recuperación de territorios, véase Santamaría, A. (2020). *Indigenous*

Micropolitics of Reconciliation in Jimain, Colombia. Latin American Perspectives, 47(5), 212-226.

normas éticas correspondientes, garantizando que en ningún instante se menoscabara el bienestar, la honra o el buen nombre de las personas entrevistadas. La ejecución de esta investigación se llevó a cabo con un compromiso inquebrantable hacia la ética y el respeto por las voces y las experiencias de las mujeres arhuacas, contribuyendo así al enriquecimiento del conocimiento acerca de sus rituales en el ciclo vital.

Contribución del autor

Chiara Archetti: investigación y redacción del documento.

Agradecimientos

Agradezco a todas las mujeres ikø por compartir su sabiduría, su cosmología, sus historias íntimas y por confiar en mí. Agradezco a los *mamus*, cabildos, autoridades y hombres arhuacos que me permitieron subir a la Sierra y que han compartido su sabiduría.

Agradezco al antropólogo Lucas Dreier que ha compartido conmigo en el campo sus dudas, reflexiones y valiosas informaciones sobre las cosmovisiones de la SNSM.

Un agradecimiento especial, duni veri, a Danilo Villafañe un cabildo sensible y tan inteligente, que perdió su vida como un héroe al salvar otra. La Madre Tierra te ha traído consigo misma y tu espíritu sigue viviendo en ella.

Referencias

- Arenas Gómez, J. F. (2016). *Sembrando vidas: La persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Universidade de Brasilia [tesis].
<https://www.researchgate.net/publication/344618529>
Sembrando vidas La persona i'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible.
- Arenas Gómez, J. (2020). Vitalidades en flujo: De pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente Iku. *Tabula Rasa*, 36, 73-99.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.03>
- Barboza, M. S. L., Tukano, L. D. Y., & Waiwai, J. X. (2019). "Corporetitorialización" Katukina: Lampejos etnográficos sobre las perspectivas femininas indígenas. *Amazonica - Revista de Antropología*, 11(2), 503-547.
<https://doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7365>
- Belaunde, L. E. (2001). *Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.
- Belaunde, L. E. (2006). A força dos pensamentos, o fedor do sangue: Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropología*, 49, 205-243.
<https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, 116(3), 14-17.
- Coronado Delgado, S. A. (2010). *Tierra, autonomía y dignidad. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.667>
- Cuenca & Toro, J. V. R. A. C. (2010). *Espacios rituales y cotidianos en el Alto río Ranchería, La Guajira, Colombia: Arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.
- Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, 325-334. Editorial Universidad del Cauca.
[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf).
- Curiel, O., & Trávez, D. F. (2021). *Feminismos decoloniales y transformación social: Ochy Curiel dialoga con Diego Falconí Trávez*. Icaria.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press.
- Díaz Lozano & Félix, J. A., M. (2020). *Reproducción de la vida, superexplotación y organización popular en clave feminista. Una lectura desde Argentina*. Universidad Nacional de la Plata.
<https://doi.org/10.24215/23468904e101>
- Garzón Martínez, M. T. (2018). Oxímoron: Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Descentrada*, 2, 1-12.
<https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>
- Buckley, T., & Gottlieb, A. (Eds.). (1988). *Blood magic: The anthropology of menstruation*. Univ of California Press.
- Guimarães, S. M. F. (2019). Agência das mulheres Sanõma e a ativação de cosmopolíticas. *Amazonica Revista de Antropologia*, 11, 583-605.
<https://doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7604>
- Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino II: disolver la jerarquía*. Fondo económico de Argentina.
- Horta Prieto, A. M. (2020a). *Cada cuerpo contiene el mundo: Territorio, cuerpo y persona entre los iku del sector suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia [Doctorate]*. Universidad Federal do Rio Grande do Sul.

- Horta Prieto, A. M. (2020b). *Jwa: Notas sobre a oscilação do sangue no corpo e no território dos Iku da Colômbia*. ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 7(14), 77-96. <https://doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9731>
- Horta Prieto, A. M. (2022). Contribuciones al análisis de la gobernanza desde el territorio iku y las prácticas femeninas de cuidado de la sangre menstrual. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 49, 135-159. <https://doi.org/10.7440/antipoda49.2022.06>
- Jiménez Valdez, E. I. (2020). Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala De zonas de sacrificio a espacios de sanación. *Geopauta*, 4(4), 68–92. <https://doi.org/10.22481/rg.v4i4.7717>
- Korol, C. (2016). Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorio en América Latina. *Antropología Cuadernos de investigación*, 17, 170-171. <https://semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126/somos-tierra-semilla-y-rebeldi-a.-mujeres-tierra-y-territorio-en-amrica-latina.pdf>
- López Hernández, M., & Echeverría García, J. (2011). El cuerpo femenino en estado liminar: Connotaciones entre los nahuas prehispánicos. *Cuicuilco*, 18 (50), 159-184. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&id=S0185-16592011000100009
- Lugones, M. (2008). Colonialidad e gênero. *Tabula Rasa*, (9), 73-102. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Martínez, M. (2019). What makes the Gunas dules? Reflections on the interiority and the physicality of people, humans, and nonhumans. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24(1), 52-69. <https://doi.org/10.1111/jlca.12310>
- Millaleo, S. (2021). Pueblos indígenas y conocimientos ecológicos tradicionales. In S. Millaleo, L. Galdámez, & B. Saavedra (A c. Di), *Una constitución ecológica para Chile: Propuestas integradas* (pp. 36-39). Pehuén Editores.
- Orobitg Canal, G. (2018). Mujeres en el origen. Una distribución pumé de los seres del cosmos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 169-188. <https://doi.org/10.11156/aibr.130203>
- Orobitg Canal, G. (2020). *Sangre y lógica del don entre los indígenas pumé de Venezuela. Un modelo femenino del cosmos*. 223-245. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.09>
- Orozco Ferro Orozco F. (1990). *Nabusimake, tierra de Arhuacos: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta* [monografía]. Escuela Superior de Administración Pública.
- Paternina, H. (1999). Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. *Vigoya, M. & Garay G. (Comp.). Cuerpo, diferencias y desigualdades*, 271-296.
- Rosales Mendoza, A. L. (2010). *Sexualidades, cuerpos y género en culturas indígenas y rurales*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Rosas, D. (2019). Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. *Maguaré*, 33(1), 75-107. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>
- Sanabria, E. (2009). Alleviative bleeding: bloodletting, menstruation and the politics of ignorance in a Brazilian blood donation centre. *Body & Society*, 15(2), 123-144. <https://doi.org/10.1177/1357034X09104112>
- Santamaría, A. (2020). Indigenous micropolitics of reconciliation in Jimaín, Colombia. *Latin American perspectives*, 47(5), 212-226. <https://doi.org/10.1177/0094582X19898535>
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos ces*, (18). <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Segato, R. L. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, 1-293. Prometeo Libros.
- Tayrona-CIT, C. I. (2015). Plan de Salvaguarda del pueblo Arhuaco. Recuperado de: https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_arhuaco_-_diagnostico_comunitario.pdf
- Taylor, D. (1997). The coming of the sun: a prologue to Ika sacred narrative (No. 7). Pitt Rivers Museum.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.
- Vega Janica, E., Vega Murgas, H., & Esmeral Ariza, S. (2019). Iku 4: Ciencia, Naturaleza y Arte del Pueblo Arhuaco. *STEM and Historical indigenous textbook for kids, Bilingual Spanish/Iku ed.*
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, (9), 131-152.