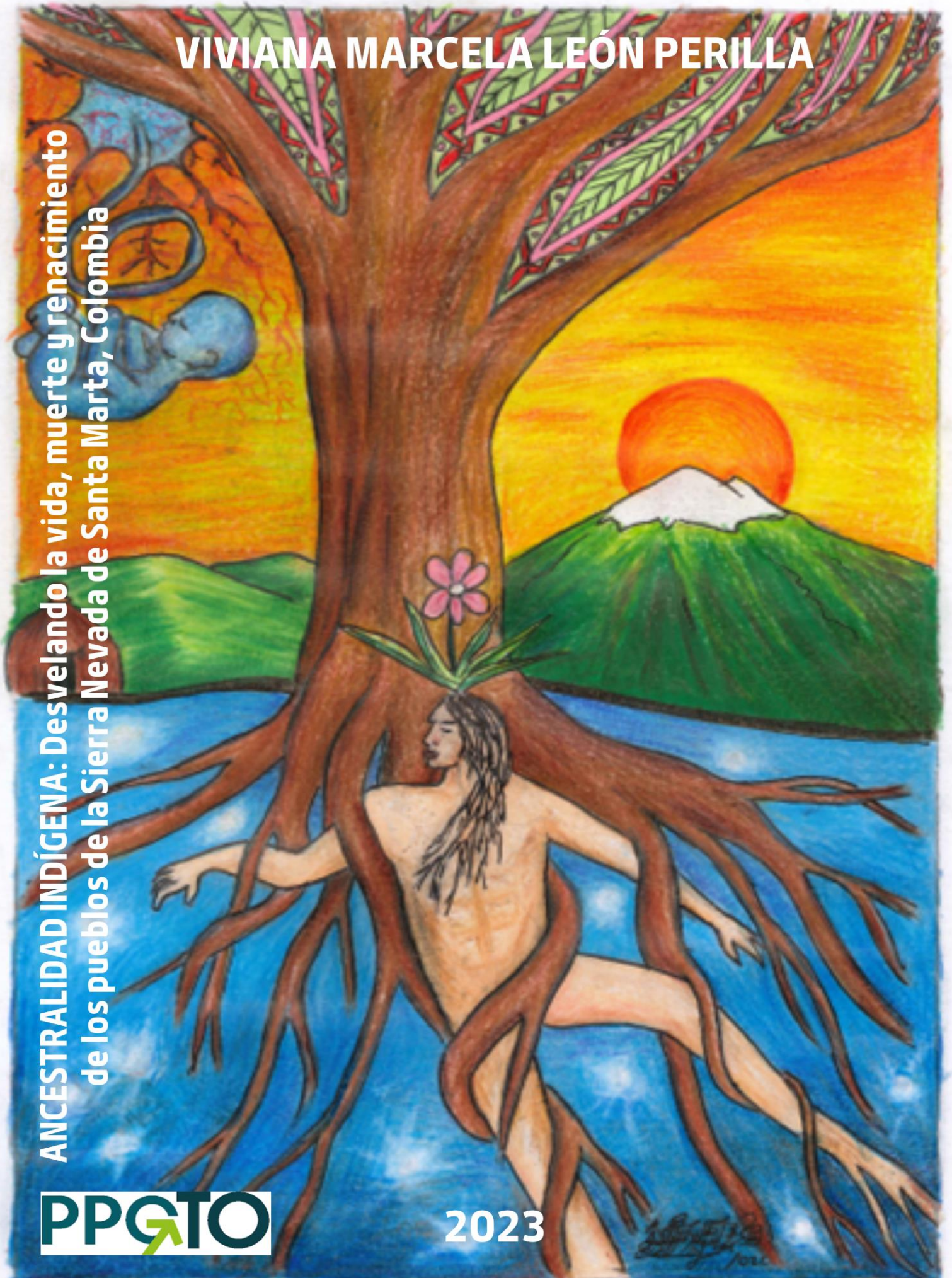


VIVIANA MARCELA LEÓN PERILLA

ANCESTRALIDAD INDÍGENA: Desvelando la vida, muerte y renacimiento  
de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

PPGTO

2023



**Imagen da Capa:** Mi querida Viviana, a continuación, te voy a explicar la obra. Como bien sabemos el hombre hace parte de la estructura del universo, así como todo hace parte de un todo. Muerte es mudanza, es renacer en otra dimensión de conciencias superiores donde están en armonía las fuerzas complementarias. El Chundwa o nevado en nuestro espacio tangible es sin lugar a duda la representación de aquel espacio, de aquel lugar de libertad. Cuando morimos volvemos a la madre, que es agua, es oscuridad, es calor. Volvemos a la madre y nuestra materia se transforma en abono, planta, animal. Nuestro espíritu viaja en Tikun como esa dimensión que está más allá del pensamiento al Chundwa.

(Niño Bunchanawingumu, artista indígena Arhuaco,2022).

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA SAÚDE  
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TERAPIA OCUPACIONAL**

**VIVIANA MARCELA LEÓN PERILLA**

**ANCESTRALIDAD INDÍGENA: Desvelando la vida, muerte y  
renacimiento de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa  
Marta, Colombia**

**SÃO CARLOS -SP  
2023**

VIVIANA MARCELA LEÓN PERILLA

ANCESTRALIDAD INDÍGENA: Desvelando la vida, muerte y renacimiento de los  
pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

Texto presentado al Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional de la Universidad Federal de São Carlos PPGTO/UFSCar (Línea - Redes Sociales y Vulnerabilidades), como requisito parcial para obtención del título de Doctora.

Orientación: Profa. Dra. Lilian Magalhães

São Carlos-SP  
2023





**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**Centro de Ciências Biológicas e da Saúde**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TERAPIA OCUPACIONAL**  
Rodovia Washington Luís Km 235 Caixa Postal 676 CEP 13565-905 São Carlos (SP) Brasil  
Tel: +55 16 3351-9787 [ppgto@ufscar.br](mailto:ppgto@ufscar.br)

## DECLARAÇÃO

DECLARAMOS, para os devidos fins, que Viviana Marcela León Perilla, em 30/05/2023, defendeu a Tese de Doutorado intitulada "ANCESTRALIDAD INDÍGENA: Desvelando los procesos ocupacionales al final de la vida de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia", tendo sido APROVADO(A).

DECLARAMOS ainda que a Comissão Julgadora foi constituída pelos seguintes membros:

Membros efetivos:

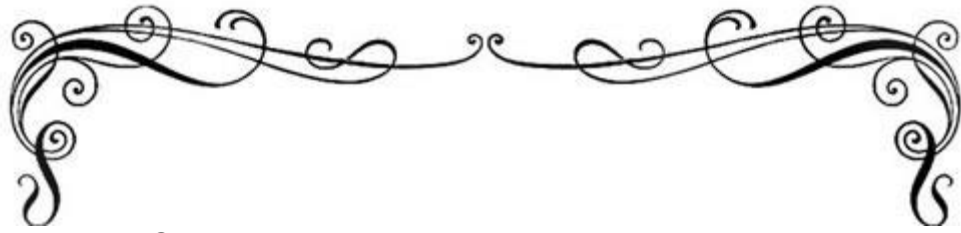
Profa. Dra. Lilian Magalhães, orientador(a) e presidente	PPGTO/UFSCar
Profa. Dra. Rosibeth Palm	UFPR
Profa. Dra. Carla Regina Silva	PPGTO/UFSCar
Profa. Dra. Ana Márcia Duarte Nunes	UFBA
Profa. Dra. Celia Emilia Amaral Moreira	PUCCampinas

Esta declaração tem validade de até 60 dias, período que a aluna dispõe para entrega da versão final de sua dissertação.

São Carlos, 30/05/2023

Documento assinado digitalmente:  
**MARIA FERNANDA BARROZA CID**  
Data: 25/05/2023 08:24:40 -0300  
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Coordenação do PPGTO/UFSCar



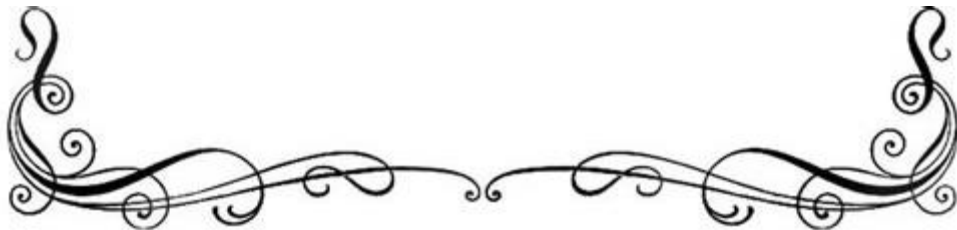
## ***Ocuparse para vivir, ocuparse para morir***

Dedico este escrito a todas las personas que escuchan con su corazón y están dispuestas(os) a percibir cuan vulnerables y efímeras(os) son...

A las(os) que escuchan a la Madre Naturaleza y aprenden sobre si mismas(os) con la suavidad y rigidez de la tierra, que nuestra raíz viene de ella; con la fluides y cohesión del agua, que el cauce de la vida tiene un tiempo; con el frio y calor del fuego, que somos volátiles, emocionales y pasionales; y con la movilidad y transformación del aire, que siempre seremos dueñas(os) de ese último suspiro de vida.

A nuestras hermanas mayores de la Sierra Nevada de Santa Marta,  
Esas Watis y sus familias que acompañaron a  
Keila, Maria Luisa, Ricardo y Luis Ángel en su retorno a Chundwa  
A las semillas de vida, la niñez indígena y bunaches  
para que este relato se convierta en una fuente formativa  
para reconocer, integrar y abrazar la muerte.

A mi familia... mi todo



## AGRADECIMENTOS

Agradezco inicialmente al PPGTO de la UFSCar especialmente a la Profesora Lilian Magalhães quien me brindo en un momento turbulento una oportunidad para confiar en mí misma, en mis objetivos y mi potencial como investigadora. Su paciencia, alegría, objetividad y comprensión permitieron mantener un ritmo de trabajo equilibrado durante estos cuatro años. Muchas gracias por darme la confianza de co-crear juntas y nortear lo que al comienzo parecía algo confuso, pues, existieron mudanzas, perdidas, ganancias, cambios, pero entre diálogos en portugués y español ella me dio la mano para seguir y condujo mis pensamientos algo enredados hacia un tejido de ideas firmes. Gracias Profe.

El apoyo financiero de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES fue sumamente importante para cumplir con los objetivos del estudio, gracias por ser ese puente materializador de ideas, sueños y proyectos. Gracias por hacer cumplir el mío.

En ese año de compartir tantos aprendizajes en São Carlos, Brasil, solo tengo gratitud infinita a mis compañeros de clase, Renata, Silvani, Paula, Jaime, y Antonio, en cada compartir conseguí entender la potencia de construir red profesional sin importar las diferencias e intereses por investigar, cada encuentro multiplicaba la pasión por desarrollar un trabajo de calidad, ético, respetuoso y amoroso. ¡Gracias!

A mis amigos brasileros y colombianos en Brasil, en los seis años totales que viví en este hermoso país, fueron ellos y ellas quienes acogieron mis colombianadas, mi sotaque (acento) enredado y acompañaron en esa travesía, alegrías, dudas, inseguridades, celebraciones, lagrimas, abrazos, risas, logros, viajes, charlas... Me faltarían miles de páginas para puntualizar a cada uno de ellos y ellas, pero en mi corazón están gravados y eso es más que suficiente para nunca olvidarlos, les extraño mucho.

Durante estos cuatro años mi familia fue un pilar fundamental gracias a su paciencia, a su escucha empática en tantos momentos de cansancio, a mi padre Manuel por demostrarme que su persistencia y amor por la vida, a mi madre Myriam por sus consejos, su fuerza de presencia e incondicionalidad. A mis abuelos, bisabuelos por permitirme existir y ser.

Ya en Colombia, donde pase los próximos años desarrollando la tesis, mis amigas y amigos de Universidad (Linis, Vivipol, Perico, Lore) y amigas del colegio (Pao

León, Aleja Román, Maria de los Angelitos, Pao Gomez, Pao Pao y Gis) fueron tan especiales a la distancia como personalmente. Cada palabra de fuerza, cada encuentro fue tan oportuno y necesario para volver a mi centro, para recordar que son estas amistades las que florecen a mi niña interior, gracias.

A mi colega y amiga Mariely Arias, Kankuama, quien me ayudo a iniciar el proceso de acercamiento con las comunidades, especialmente en su comunidad en Chemesquemena y Atanquez, gracias por el voto de confianza Maye.

Durante el trabajo de campo en la ciudad de Valledupar, más exactamente en Pueblo Bello, este hermoso lugar, se convirtió en mi segundo hogar; agradezco a todas las personas que compartieron conmigo en esos meses que me brindaron su compañía, sus enseñanzas, a la tía Maria por ser mi profe de tejido y cómplice, a Martica por brindarme su amistad y confiar en mi trabajo, a las familia Robles Torres, a la familia Izquierdo y a la familia Álvarez Duran, a la familia Niño Niño, a la familia Villafaña Torres, a la familia Villafaña Rodríguez por sus atenciones y amabilidad, a Magola Moreno por su generosidad, por brindarme el calor de hogar, por la escucha, la compañía, a ella y su tropa felina y canina, hicieron una gran diferencia en mi experiencia.

A Carlos Lindarte Álvarez por su apoyo incondicional, por aceptar mis ideas y transformarlas en realidad, por acompañarme en cada fase del vivir y estar en Pueblo Bello, por enseñarme los trabajos del campo, por ser ese cómplice que multiplico mi amor por la naturaleza y generó en ese cuidado, una fuente de motivación profunda para mi jardín de sueños que todavía están en crecimiento y espero cosechar.

No podía olvidar a todos los tejedores y tejedoras de esta composición académica, a los kankuamos Víctor Segundo Arias, Yidid Ramos Montero, Diomedes Rafael Arias Arias. A las watis Arhuacas Idali Copete y su hija Keila, Vero Niño y su esposo Luis Ángel, Gloria Zapata y su madre Gloria, Maria Concepción y su hijo Ricardo. A las Mayoras Arhuacas Gloria y Maria Inés, a los mayores Arhuacos, a el Mamu Sebastian, al Mamu Apolinar, a la Akumama Ramona, a Martica y su madre Maria Ines Villafaña, a Ricardo y su familia. A los niños que participaron de los resguardos de Nabusimake, Yewra, Morotowa, Karwa, Simonorwa, Bunsichama, Nabaka. También a la profesora Eloísa y sus estudiantes: Diana, Zuelima, Arielis, Seydunarin Maku, Seyari Maku, Gerohingumumu; así como al colegio Instituto Agrícola de Pueblo Bello, por su accesibilidad y abertura para desarrollar parte de mi tesis con sus estudiantes como Shirly, Gloria, Yimara, Yoreima, Silvana, Betzy,



Seydekun, Zarkun, Valeri, Victor, Maria Angelica, Rogelio, Noemi, Nubia, Daniela, Helen, Ruben, Leandro, Emmanuel y Junior.

Todo lo plasmado es completamente de ellos y ellas, de su sabiduría, su esencia. No existen palabras para describir la receptividad, acogimiento, confianza y credibilidad que tuvieron hacia mí y mi propósito.

Llegar a esta compilación, esta tesis poco ortodoxa, solo pudo ser facilitada por la grande ayuda de los Arhuacos Juan Carlos Chaparro y Bunchanawingumu Niño, su participación como traductores de algunos encuentros hizo totalmente una diferencia en la comprensión e interpretación de la profundidad de los pensamientos y sentimientos. Muchas gracias por también ser interlocutores, por acompañar y hacer más leve este proceso.

A la casa de Gobierno indígena Atikwakumuke, a la Comisaria Digneris y al Cabo por permitirme subir a las comunidades indígenas Arhuacas. Su apoyo y autorización fue fundamental para acercarme segura y éticamente a los resguardos.

A las profesionales de la salud indígena que desde sus perspectivas y experiencias aportaron significativamente al desarrollo de la tesis.

## DECLARACIÓN

Reafirmando a Doula da morte que fui, que sou e que serei

### O QUE ERA- A SEMENTE

*Afirmar la vida y tan sólo observar un botón de rosa abrir  
¿Perfección?*

*No, hasta lo más lindo muere...*

*Solo piensa...cruzas miradas, como espejos de almas que  
pasan ante ti, pero sólo permanecen las que sembraron una  
semilla en el corazón, sólo tu y tú sabes cuales florecieron y  
mueren contigo.*

*Cosechando por el camino, dejando huellas  
dejando momentos y recuerdos, ¿imposición?*

*¿o decisión?...*

*bueno lo acompañas en silencio, otros sólo tuyos,  
¡gritas y gritas!*

*solitariamente tu momento espiritual...*

*¿Si es el mar o el rio? Qué más da,  
solo eres tú, construyéndote...*

*ensuciarte para aprender,*

*lastimarte para sanar,*

*Vivir para morir...*

*Tonalidades brillantes, mates, opacas...*

*¿La vida es de colores, pero pintas?*

*te exigen ver el mundo bajo un solo lente,*

*aquí vamos ... ¿imposición? ¿o decisión?*

*PINTA!!!!*

*rompe el vidrio, atrévete a caer*

### O QUE SOU- ARVORE SAGRADA

*MORTE minha palavra favorita no português,  
se quebram barreiras geográficas, mentais, sociais e religiosas...  
Na viagem, a tonalidade verde exalta meu coração... ewe ooooo!!!!*

*Ossaín, senhor da cura e do axé das folhas*

*Abre as portas da natureza para me oferendar com sua floresta e perceber outras  
possibilidades*

*de cuidar, de doular...*

*E lembre-se de incluir o que você é, o que você foi e aquilo que será,  
para conectar seus ancestrais nas pontadas, chegar nas raízes,*

*acariciar a sua vulnerabilidade e voltar ao nó do assunto, voltar a se mesma.*

*Tensa o fio, troca de cor, apresente-se na jornada, reconheça o outro, reconhece  
você no outros, deixe o outro te reconhecer, não todos temos a mesmas mochilas  
nos ombros,*

*não todos podemos tecer nossa própria mochila de chegada e de partida.*

*Mas valore a artista / artesã que tem em você,*

*sua vontade de co-criar, de compreender,  
seja essa mochila indígena colombiana que representa o útero feminino,  
que acolhe, que sensibiliza, que escuta e se adapta ao esse novo ser, e essa nova  
pessoa a cuidar.*

*E carregue nela a sua espiritualidade, sua vulnerabilidade, sua espontaneidade,  
sua humanidade, sua conexão profunda com a gaia e autoconhecimento...  
leve sua própria tumba e saiba que a cada segundo pode usar ele  
porque a cada segundo morre algo em nós.*

## **O QUE SEREI – AXÉ FLORESTAL**

*¿Seré mismo ese árbol sagrado?  
Respeto la vida de cada una de nosotras,  
respeto la extensión de sus ramas y lo alto que su tronco ha  
llegado...  
Tejo con esa admiración la mochila que ancora la muerte,  
resignifico los elementos, disfruto del proceso colectivo e  
individual.  
¡Fuerza de presencia! estaremos y seremos esa compañía vital  
que lava generosamente los prejuicios del ego en torno a la  
muerte,  
que seca con placer los excesos del ambiente técnico,  
mundano, miedoso...  
Que hila honestamente una comunicación intuitiva  
y expresa con simpleza la potencia de una mirada, de un café,  
de un tejer amoroso.  
En definitiva, somos el axé, toda la floresta...  
Que gratitud poder volar junto a ustedes. ¿seguimos? ¡Sí!  
Caídaaaa libreeee  
¿Así no más?  
Todo tan confuso, tan oscuro,  
¿Pero tocas suelo, o el cielo?  
“lo importe de ti esta allí”, ¿es bello? ¿Como es?  
Te ves tan grande desde aquí, no nos olvides.  
Porque hasta lo más lindo muere...  
familia, amigos, amores y las flores.  
¿Podrías recordarme como un amanecer?  
Como esa primera luz del día  
como ese cielo tupido...  
para escalar por tus recuerdos luminosos  
floreando mi muerte, mi siembra.*

Viviana M León Perilla, 2021<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Escrito realizado como parte de la finalización del curso de Doulas da morte- Amortser, 2021.

## RESUMEN

La literatura relacionada con los cuidados paliativos y las poblaciones indígenas generalmente reporta las experiencias de los pueblos del hemisferio norte, abordando temas como morir fuera de sus tierras, cuidados tradicionales, ceremonias y rituales después de la muerte. Este material no siempre prioriza ocupaciones que se refieren a la afirmación de la vida o preparación para la muerte en las comunidades indígenas de América Latina, especialmente en Colombia. Así, el estudio tiene como objetivo describir los procesos ocupacionales al final de la vida de las comunidades indígenas colombianas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Busca revelar la apreciación de los cuidados paliativos no eurocéntricos, en la construcción de significados individuales y colectivos de los pueblos Kankuamo y Arhuaco en torno a los procesos de muerte, morir y duelo. Bajo una posicionalidad decolonial, la contemplación comunitaria, la conversación alternativa y la reflexión configurativa se integran como acciones orientadoras que acompañan a la ciencia nativa, utilizando el Tejido/Yarning, como recurso basado en el respeto, la libertad, la reciprocidad, la especificidad, la inclusión y la seguridad cultural. A través de siete propósitos: terapéutico, social, familiar, intercultural, investigativo, colaborativo y relacional, se tejieron sentimientos con las Mayoras, autoridades espirituales (Mamus, Akumama), familias en duelo y niños indígenas. Se entrelazaron temas relacionados con el cuidado ante los procesos de muerte; el origen cosmológico de la muerte y sus pagos; ceremonias ancestrales post mortem como "siembra" y "eysa/mortuoria"; la reformulación del dolor ante la pérdida; formas de aprendizaje intercultural sobre la muerte y el morir; así como la Madre Tierra, la espiritualidad y la religión, reflexionando sobre los significados de sus memorias colectivas, ancestrales y tradicionales al final de la vida.

Así, el estudio puede ser una contribución a la historia y los diálogos interculturales, para ampliar la comprensión de los/las profesionales de la salud, en particular de los/las terapeutas ocupacionales, sobre la dimensión ocupacional culturalmente segura de la muerte, el morir y el duelo a partir de los sentimientos y acciones de las comunidades indígenas.

**Palabras clave:** Cultura Indígena. Salud intercultural. Actitud Frente a la Muerte. Ocupación. Yarning. Fin de vida. Seguridad Cultural. Terapia Ocupacional

## RESUMO

A literatura relacionada aos cuidados paliativos e às populações indígenas geralmente relata as experiências dos povos originários do hemisfério norte, abordando temas como morrer fora de suas terras, cuidados tradicionais, cerimônias e rituais após a morte. Esse material nem sempre prioriza ocupações que remetem à afirmação da vida ou à preparação para a morte em comunidades indígenas da América Latina, especialmente na Colômbia. Assim, o estudo visa descrever os processos ocupacionais no final da vida de comunidades indígenas colombianas na Sierra Nevada de Santa Marta. Busca revelar a valorização dos cuidados paliativos não eurocêntricos, na construção de significados individuais e coletivos dos povos Kankuamo e Arhuaco em torno dos processos de morte, morrer e luto. Sob uma posicionalidade decolonial, a contemplação comunitária, a conversa alternativa e a reflexão configurativa integram-se como ações orientadoras que acompanham a ciência nativa, utilizando Tejido/Yarning, como um recurso baseado no respeito, liberdade, reciprocidade, especificidade, inclusão e segurança cultural. Através de sete propósitos: terapêutico, social, familiar, intercultural, investigativo, colaborativo e relacional, foram tecidos sentimentos com os Mayoras, autoridades espirituais (Mamus, Akumama), famílias enlutadas e crianças indígenas. Entrelaçaram-se temas relacionados ao cuidado frente aos processos de morte; a origem cosmológica da morte e seus pagamentos; cerimônias ancestrais postmortem como "semeadura" e "eysa/mortuoria"; a resignificação da dor diante da perda; formas de aprendizagem intercultural sobre a morte e o morrer; assim como a Mãe Terra, espiritualidade e religião, refletindo sobre os significados de suas memórias coletivas, ancestrais e tradicionais no final da vida.

Assim, o estudo pode ser uma contribuição à história e aos diálogos interculturais, para ampliar a compreensão de profissionais de saúde, notadamente de terapeutas ocupacionais, sobre a dimensão ocupacional culturalmente segura da morte, do morrer e do luto a partir dos sentimentos e ações das comunidades indígenas.

**Palavras-chave:** Cultura Indígena. Saúde Intercultural. Atitude diante da Morte. Ocupação. Fio. Fim da vida. Segurança da cultura. Terapia Ocupacional

## ABSTRACT

The literature related to palliative care and indigenous populations generally reports the experiences of first peoples from the northern hemisphere, addressing topics such as dying outside their lands, traditional care, ceremonies, and rituals after death. This material does not always focus on occupations that refer to the affirmation of life or the preparation for death in indigenous communities in Latin America, especially in Colombia. Thus, this study aims to describe the occupational processes at the end of life of Colombian indigenous communities in the Sierra Nevada de Santa Marta. It seeks to reveal the appreciation of non-Eurocentric palliative care, in the construction of individual and collective meanings of the Kankuamo and Arhuaco peoples around the processes of death, dying and mourning. Under a decolonial positionality, community contemplation, alternative conversation and configurative reflection are integrated as guiding actions that accompany native science, using Tejido/Yarning, as a resource based on respect, freedom, reciprocity, specificity, inclusion and cultural safety. Through seven purposes: therapeutic, social, family, intercultural, investigative, collaborative and relational, feelings were woven with the Mayoras, spiritual authorities (Mamus, Akumama), bereaved families and indigenous children. Themes related to care in the face of the processes of death were intertwined; the cosmological origin of death and its payments; postmortem ancestral ceremonies such as "seeding" and "eysa/mortuoria"; the reframing of pain in the face of loss; ways of intercultural learning about death and dying; as well as Mother Earth, spirituality and religion, reflecting on the meanings of their collective, ancestral and traditional memories toward the end of life.

Thus, the study can be a contribution to history and intercultural dialogues, to broaden the understanding of health professionals, notably occupational therapists, about the culturally safe occupational dimension of death, dying and mourning based on the feelings and actions of indigenous communities.

**Keywords:** Indigenous Culture. Intercultural health. Attitude towards death. Occupation. Yarning. End of life. Culture Security. Occupational Therapy



## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Organización de las autoridades espirituales y el mundo material, según estructuras de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	45
<b>Figura 2</b> - Ubicación geográfica de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	46
<b>Figura 3</b> - Proyecto decolonial.....	71
<b>Figura 4</b> - Interpretación metodológica de la ruta colaborativa.....	78
<b>Figura 5</b> - Referencia geográfica del recorrido de Bogotá a la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia.....	82
<b>Figura 6</b> - Ubicación de los resguardos Indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta.....	83
<b>Figura 7</b> - Tipo de tejidos.....	90
<b>Figura 8</b> - La niñez indígena tejiendo pensamiento en torno a la muerte.....	153
<b>Figura 9</b> - Tipo de árboles desarrollados por los niños y niñas.....	154
<b>Figura 10</b> - Realce del dibujo de Valeri.....	160
<b>Figura 11</b> – Realce de dibujos realizados en la raíz del árbol.....	162
<b>Figura 12</b> - Realce de dibujos realizados en el tronco del árbol.....	164
<b>Figura 13</b> - Realce de dibujos realizados en las hojas del árbol.....	165
<b>Figura 14</b> - Realce del dibujo realizado por grupo niños Arhuacos.....	166
<b>Figura 15</b> - Realce del dibujo realizado por Gloria.....	167
<b>Figura 16</b> - Dibujo realizado por Shirley.....	168
<b>Figura 17</b> - Sentimientos percibidos por los niños indígenas de Moroturwa.....	172
<b>Figura 18</b> - Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 1.....	173
<b>Figura 19</b> - Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 2.....	173
<b>Figura 20</b> - Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 3.....	173
<b>Figura 21</b> - Sembrando conocimientos tradicional y ancestral en el colegio Instituto Agrícola.....	185
<b>Figura 22</b> - Despedida y compartir en la escuela Moroturwa.....	186

## LISTA DE IMÁGENES

<b>Imágenes 1 y 2</b> - Fotografías de libros recomendados por el Mayor Arhuaco para profundizar en el entendimiento cultural de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	43
<b>Imagen 3</b> - Pasaje del río que atraviesa Nabusimake .....	70
<b>Imagen 4</b> - Calma en el río Fundación hacia el viaje a Nabusimake .....	74
<b>Imágenes 5 y 6</b> - Fotografías de la Mochila Arhuaca tejida y degustada con un café artesanal.....	75
<b>Imagen 7</b> - Hilo de fique.....	77
<b>Imagen 8</b> - Hilando pelo de la oveja serrana .....	77
<b>Imagen 9</b> - Wati Cecilia tejiendo.....	77
<b>Imagen 10</b> - Luz Adriana y a Yulibet tejiendo .....	77
<b>Imagen 11</b> - Mosaico de fotografías que ilustran momentos de juntanzas con la mayora Arhuaca Maria y la joven kankuama Mariely.....	79
<b>Imagen 12</b> – Chemesquemena y su alegría .....	84
<b>Imagen 13</b> - Pueblo Bello y sus atardeceres .....	84
<b>Imágenes 14 y 15</b> - La sacralidad y tranquilidad de los espacios sagrados en Nabusimake.....	84
<b>Imagen 16</b> - Preparando arepas con Idali para el desayuno.....	87
<b>Imagen 17</b> - Susana enseñándome algunas palabras en Iku.....	87
<b>Imagen 18</b> - Ayudando a cocinar en la mortuoria de la mamá de Martica.....	87
<b>Imagen 19</b> - Cocinando para Maria Angelina.....	87
<b>Imagen 20</b> - Martica y sus hermanas durante la ceremonia eysa.....	91
<b>Imagen 21</b> - Finalización de la ceremonia eysa.....	91
<b>Imagen 22</b> - Encuentros con el grupo estudiantes de Simonorwa.....	92
<b>Imagen 23</b> - Encuentro con grupo de estudiantes del Instituto Agrícola en Pueblo Bello.....	92
<b>Imagen 24</b> - Materiales utilizados para las actividades .....	93

<b>Imagen 25-</b> Estudiantes indígenas del Instituto Agrícola en Pueblo Bello sembrando el significado de la palabra morir.....	94
<b>Imagen 26-</b> Actividad de finalización, siembra de un árbol con las estudiantes indígenas del Instituto Agrícola en Pueblo Bello.....	94
<b>Imagen 27-</b> Grupo de estudiantes junto con la profesora Eloisa, de la Escuela de la comunidad indígena en Moroturwa.....	94
<b>Imagen 28-</b> La profesora Eloisa apoyando la actividad: el árbol de los recuerdos .....	94
<b>Imagen 29-</b> Mayor Arhuaco tejiendo su manta tradicionalmente.....	95
<b>Imagen 30 -</b> Akumama Ramona .....	95
<b>Imagen 31-</b> Apoyo de traducción recibido por Bunchanawingumu Niño.....	97
<b>Imagen 32-</b> Apoyo de traducción recibido por Juan Carlos Chaparro.....	97
<b>Imagen 33-</b> Mayor Manuel prendiendo el fuego en el encuentro de la etnia Kankuama en Pueblo Bello.....	100
<b>Imagen 34 -</b> La Mayora Maria Inés con su nieto.....	100
<b>Imagen 35-</b> La Akumama Ramona recogiendo romero de su huerta en nabusimake.....	100
<b>Imagen 36 -</b> La Mayora Gloria tejiendo.....	100
<b>Imagen 37-</b> Conversando con el Mayor Arhuaco Luis.....	100
<b>Imagen 38 -</b> Atardecer en Yewra.....	100
<b>Imagen 39-</b> Llegada al resguardo indígena kankuamo en Chemesquemena.....	114
<b>Imágenes 40 y 41-</b> Fotografías del cementerio del Resguardo kankuamo en Chemesquemena.....	115
<b>Imágenes 42 y 43-</b> Lugar de siembra del líder kankuamo Luis Fernando Arias en el cementerio del resguardo.....	115
<b>Imagen 44-</b> Momento de inicio del eysa, Martica y sus seis hermanos reunidos con el Mamu.....	119
<b>Imagen 45-</b> Momento de intención con el <i>Eysamara</i> .....	122
<b>Imagen 46-</b> Momento de sanear por los hijos de la difunta Maria Rosa.....	122

<b>Imagen 47-</b> Objetos personales creados por Maria Rosa como mochilas, tarros con remedios naturales debido a su trabajo como curandera.....	123
<b>Imagen 48-</b> Momento que es limpiado todos sus objetos.....	123
<b>Imagen 49-</b> Viviana, hermana de Martica, corchando el algodón para la ceremonia.....	124
<b>Imagen 50-</b> Uso del algodón como material para iniciar momento de limpieza.....	124
<b>Imagenes 51 y 52-</b> Otros materiales utilizados como flores y velas durante la ceremonia de eysa.....	124
<b>Imagen 53-</b> Momento del pagamento en el sitio sagrado.....	126
<b>Imagen 54-</b> Momento de limpieza personal, finalización de la ceremonia.....	126
<b>Imagen 55-</b> Idali Copete, madre de Keila.....	137
<b>Imagen 56-</b> Vero Niño, esposa de Luis Ángel .....	137
<b>Imagen 57-</b> Gloria Zapata, hija de Gloria.....	137
<b>Imagen 58-</b> Maria Concepción, madre de Ricardo.....	137
<b>Imagen 59-</b> Dibujo de Leandro.....	156
<b>Imagen 60-</b> Dibujo de Emanuel.....	156
<b>Imagen 61-</b> Dibujo de Helena.....	157
<b>Imagen 62-</b> Dibujo de Oliver.....	157
<b>Imagen 63 -</b> Dibujo de Nubia.....	158
<b>Imagen 64-</b> Dibujo de Noemi .....	158
<b>Imagen 65-</b> Dibujo de Maria Angelica.....	159
<b>Imagen 66-</b> Dibujo de Victor.....	159
<b>Imagen 67-</b> Dibujo de Betzy.....	160
<b>Imagen 68-</b> Dibujo de Zarkun.....	161
<b>Imágenes 69 y 70 -</b> Desarrollo de las actividades por los niños de la Escuela Moroturwa.....	171
<b>Imagen 70-</b> Sede de la IPS-I Wintukua en Pueblo Bello.....	174

<b>Imagen 71-</b> Ilustración ofrendada a Idali sobre sueño con Keila.....	181
<b>Imagen 72-</b> Ilustración ofrendada a Vero y familia de su esposo el Profe Luis Ángel.....	182
<b>Imagen 73-</b> Ilustración ofrendada a Maria y familia sobre la siembra de Ricardo.....	183
<b>Imagen 74-</b> Hermana y sobrinos de Ricardo junto con el cuadro.....	184
<b>Imagen 75-</b> Vero con la lustración de su esposo.....	184
<b>Imagen 76-</b> Entregando la makuruma, las ofrendas.....	184
<b>Imagen 77-</b> Maria Angelina con su esposo e hijos hace más de 40 años.....	187
<b>Imagen 78-</b> Bautizo de los padres de Maria Angelina.....	187
<b>Imagen 79-</b> Día del matrimonio de Maria Angelina.....	187

## LISTA DE CUADROS

<b>Cuadro 1</b> - Ocupaciones tradicionales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	52
<b>Cuadro 2</b> - Ocupaciones ancestrales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.....	53



## SUMÁRIO

<b>1. UN MANIFIESTO ANTES DE RENASCER</b> .....	21
1.1 INTRODUCCIÓN .....	21
1.2 EL NASCIMIENTO DE LA PARTERA DE LA MUERTE.....	21
<b>2. PRIMERA INVITACIÓN: <i>No esperes nada</i></b> .....	26
2.1 ABRAZANDO LO DESCONOCIDO EN EL CORAZÓN DEL MUNDO.....	26
2.2 LA ENCRUCIJADA DE LAS EXPECTATIVAS.....	29
<b>2.2.1 Propósito general</b> .....	31
<b>2.2.2 Propósitos específicos</b> .....	31
2.3 AL ENCUENTRO DE LAS INVITACIONES .....	32
<b>3.SEGUNDA INVITACIÓN: <i>Acepta todo y no rechaces nada</i></b> .....	36
3.1 APROXIMACIONES CONCEPTUALES Y ONTOLÓGICAS.....	36
3.2 UNAS NEGOCIACIONES SIMBÓLICAS PRELIMINARES SOBRE LA MUERTE.....	37
<b>3.2.1 "La mala muerte": el etnocidio continuo</b> .....	39
<b>3.2.2 Ecología de la muerte natural</b> .....	41
3.3 AUTONOMÍA EPISTÉMICA INDÍGENA PARA EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....	44
<b>3.3.1 El Ser: Territorio Ancestral o Sé nenulang</b> .....	46
<b>3.3.2 Las relaciones del ser: Nujuákala</b> .....	47
3.3.2.1 Pueblo Kankuamo .....	48
3.3.2.2 El pueblo Arhuaco (Ika, ijka, iku, bintukua, businka, busintana).....	48
3.4 ORDENAMIENTO ANCESTRAL A TRAVÉS DE LO COLECTIVO.....	50
<b>3.4.1 Co- ocuparse para el buen vivir</b> .....	51
<b>3.4.2 Religión, espiritualidad y tradición: una cuestión de muerte</b> .....	54
<b>3.4.3 La ceremonia de la muerte: mortuoria/ eysa</b> .....	56
3.5 ENFERMAR Y MORIR FUERA DE LA VISIÓN ANDINA INDÍGENA.....	59
<b>3.5.1 Cotidianización de la salud indígena</b> .....	62
<b>3.5.2 Acogimiento de la muerte amestizada e intercultural, una interpretación compasiva y culturalmente segura</b> .....	64
<b>4. TERCERA INVITACIÓN: <i>Trae todo de ti para la experiencia</i></b> .....	67
4.1 ACCIONES DECOLONIALES.....	67
4.2 AL RETORNO CAUDALOSO DE LA ÉTICA COSMOLÓGICA INDÍGENA.....	69
4.3 PREPARANDO EL CAFÉ Y EL HILO PARA MOJAR LA PALABRA Y TEJER EL PENSAMIENTO .....	74
<b>4.3.1 ¿Porque Tejer?</b> .....	76

4.4 ACCIONES DECOLONIALES TEJIDAS .....	78
<b>4.4.1 Hilando la lana, el contemplar comunal .....</b>	<b>80</b>
<b>4.4.2 Montando los diseños a tejer, el conversar alterativo .....</b>	<b>86</b>
4.4.2.1 Las y los tejedores .....	88
4.4.2.2 Los diseños .....	89
<b>4.4.3 Tejiendo el pensamiento, el reflexionar configurativo.....</b>	<b>95</b>
<b>5. CUARTA INVITACIÓN: <i>Encuentra un lugar de descanso en medio de todo</i>..</b>	<b>98</b>
5.1 DISEÑO SOCIAL: EL PRINCIPIO Y EL FIN ES LA UNIDAD ESPIRITUAL.....	99
<b>5.1.1 El origen del fin, como se creó la muerte y su pagamento en el corazón del mundo .....</b>	<b>101</b>
<b>5.1.2 Cuidar de los ciclos, ser parteras de vida y acompañantes de la muerte indígena.....</b>	<b>102</b>
<b>5.1.3 “Todos morimos con unas pependencias diferentes”: la importancia de la mortuoria, pagamento eysa.....</b>	<b>103</b>
<b>5.1.4 “Cada muerte es diferente, cada picada de culebra es diferente”: dolor, tradición y religión .....</b>	<b>106</b>
<b>5.1.5 El papel del Mamu como conductor entre la vida física y la vida espiritual por medio de la naturaleza y ancestros .....</b>	<b>108</b>
<b>5.1.6 La tradición y respeto por la ley de origen: “eso hay que moverlo, hay que estar atizando el fogón, porque eso se deja muerto hay y se queda quieto” ..</b>	<b>109</b>
<b>5.1.7 Lecciones: “La Madre Naturaleza es muy sabia, ella le concede a uno, pero uno tiene que cumplirle a ella” .....</b>	<b>111</b>
5.2 DISEÑO FAMILIAR: “VOLVER A SER SEMILLA, LAS RAICES QUE NOS SOSTENIAN SE FUERON”.....	113
<b>5.2.1 Recuperar la tradición en el Pueblo Kankuamo, el retorno a Chundwa de su líder Luis Fernando Arias Arias .....</b>	<b>113</b>
<b>5.2.2 La fuerza de presencia ancestral de la comunidad Arhuaca: la siembra de los hermanos mayores a la Madre Tierra .....</b>	<b>116</b>
<b>5.2.3 Traspasando la barrera del lenguaje para cumplirle a la muerte: aprendiendo a tejer el eysa .....</b>	<b>118</b>
5.3 DISEÑO COLABORATIVO: “EL BICHO, ESE CHIQUITO” EN LOS TERRITORIOS INDÍGENAS COLOMBIANOS, TRENZANDO DIÁLOGOS CON LA COMUNIDAD KANKUAMA EN TIEMPOS DE PANDEMIA.....	126
<b>5.3.1 La lucha por la preservación de su propia dinámica de salud intercultural en tiempos de pandemia.....</b>	<b>128</b>
<b>5.3.2 Respeto por los procesos ocupacionales que implican la muerte de los indígenas más allá de la pandemia.....</b>	<b>133</b>
5.4. DISEÑO TERAPÉUTICO: EL DOLOR ES UN HILO EN COMUN, UN TEJIDO QUE NOS UNE .....	136
<b>5.4.1 Sobre las anunciaciones: La naturaleza y los sueños como mensajeros de la muerte .....</b>	<b>139</b>
<b>5.4.2 El cuidado de un ser querido desde la visión tradicional y occidental ...</b>	<b>141</b>
<b>5.4.3 “La palabra del muerto es como la palabra de un rey”: Últimos deseos y despedidas.....</b>	<b>142</b>

5.4.4 El entierro: la ceremonia de retorno a la madre tierra .....	145
5.4.5 El eysa / mortuoria para limpiar la naturaleza y mantener el equilibrio entre el plano terrenal y espiritual .....	147
5.4.6 El duelo, resignificando los recuerdos dolorosos que impregnan el día a día.....	149
5.4.7 La conexión infinita, los sueños para tornar posibles las despedidas ...	151
5.5 DISEÑO INTERCULTURAL: EL ÁRBOL DE LOS RECUERDOS.....	153
5.5.1 “Zorro había tenido una vida larga y feliz, pero ahora estaba cansado. Observó su querido bosque una última vez y se quedó dormido para siempre”.....	155
5.5.2 “Todos los animales empezaron a sonreír y cada uno quiso contar los bonitos recuerdos y anécdotas vividas junto a su gran amigo” .....	161
5.5.3 El poder de la tradición “en el mismo lugar donde zorro había decidido descansar para siempre empezó a brotar una planta tan anaranjada como él” .....	165
5.5.4 Cuanto más lo recordaban y hablaban de él, más crecía la planta, que llegó a convertirse en el árbol más hermoso del bosque. ....	170
5.6 DISEÑO INVESTIGATIVO: LA PERSPECTIVA DE CUIDADO PROPIO E INTERCULTURAL DENTRO DE UN SISTEMA DE SALUD INDIGENA.....	174
5.6.1 Organización de una propuesta intercultural de salud: ampliando el concepto de enfermedad .....	175
5.6.2 Planear el cuidado de la muerte bajo una perspectiva de origen .....	177
5.7 DISEÑO RELACIONAL: LA MAKURUMA, EL AGRADECIMIENTO FINAL.....	179
<b>6. QUINTA INVITACION: <i>cultiva el no saber</i>.....</b>	<b>188</b>
6.1 “¿CÓMO PODEMOS ESTAR BIEN VIVOS SI LA TIERRA NO LO ESTÁ?” ....	189
6.2 EL TIEMPO NO TIENE LÍMITES; ES A LA VEZ PASADO, PRESENTE Y FUTURO. ....	190
6.3 LA RESILIENCIA INDÍGENA: AFRONTAMIENTO PERSONAL Y COLECTIVO DE LA MUERTE.....	191
6.4 EL DEBILITAMIENTO DEL TEJIDO SOCIAL DE LOS PUEBLOS NATIVOS. ....	192
6.5 LA OPORTUNIDAD DE CUIDADOS PALIATIVOS EN REGIONES INDÍGENAS ¿BENEFICIO O DISRUPCIÓN?.....	194
6.6 LAS PROPUESTAS CONCEPTUALES: LO QUE LA MUERTE TIENE QUE ENSEÑAR DE LA VIDA CONTEMPORÁNEA .....	196
<b>7. LIMITACIONES.....</b>	<b>199</b>
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>201</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>203</b>
<b>APENDICE 1.....</b>	<b>221</b>
<b>APÉNDICE 2.....</b>	<b>223</b>

## 1. UN MANIFIESTO ANTES DE RENASCER

### 1.1 INTRODUCCIÓN

¿Cómo ha sido tu experiencia con la muerte, el proceso de acompañar a alguien a morir? ¿Qué sentimientos, sensaciones y recuerdos se movilizan por tu ser cuando piensas en tu muerte o la muerte de algún familiar, amigo o usuario/cliente/paciente? Puedo imaginar que son inquietudes algo intrusivas, atrevidas y difíciles de responder, pero esta invitación inicial no es más que una provocación para desarmarnos de todo presupuesto racional e iniciar esta lectura con los sentidos agudos y sensibles. Dejar transparecer ideas, reacciones, emociones que, tal vez ocultas, están pidiendo aflorar en este río de palabras.

Lo llamo río, porque en su cauce constante y sonido arrullador, muchas personas que acompañé durante el final de su vida sintieron esa tranquilidad y sosegó para ejemplificar los procesos terapéuticos ocupacionales cocreados... tiempo después en la Sierra Nevada de Santa Marta, entendí en los diálogos con los hermanos(as) mayores Kankuamos y Arhuacos la magnitud de las aguas de río en los procesos de limpieza espiritual, física y emocional.

Por consiguiente, transitar entre hospitales, universidades y paisajes montañosos, me hace reconocer, de antemano, que este trabajo no solo se resume a la experiencia temporal del proceso del doctorado y si, del producto de un constante fluir entre mi construcción personal, académica y profesional. Podría afirmarse que esta tesis Doctoral nació del “no esperes nada” nació como una limpieza, una necesidad de ritualizar algunas características de mi vida que ya no encajan con la nueva forma de evolución, después de las muchas muertes epistémicas, de la caída de muchas expectativas del ego y del replanteamiento de un sistema lineal de creencias para una espiral de otras posibilidades.

Asumo como un bebé en el útero femenino, la posición vital preparada para renacer, tal vez, para afrontar una iniciación, sin lucha, sin resistencia de un alumbramiento a un nuevo estado de comprensión y crecimiento.

### 1.2 EL NASCIMIENTO DE LA PARTERA DE LA MUERTE

Hablar de esta tesis es hablar de por qué una terapeuta ocupacional con énfasis

clínico en cuidados paliativos fue a parar a un pueblo muy bello del Departamento del Cesar, en la costa colombiana, para compartir con los hermanos mayores, los guardianes del corazón del mundo. Será, pues, un intento intencionado a no situarme como protagonista, mi pretensión es ser solo una facilitadora entre el diálogo que tendrás tú y nuestros hermanos mayores, los indígenas sobre sus propias experiencias cotidianas que integran lo que nosotros llamamos el morir y la muerte.

Me presento como una mujer bunache o no indígena, nacida y criada en Bogotá capital de Colombia, hija de Miryam Stella Perilla Contreras y Manuel Antonio León Higuera, oriundos de Bogotá y con raíces Boyacenses por parte de mis abuelas(os) que nacieron en Satibanorte, Nemocón y Somondoco; les rescato en este primer momento para honrar su linaje, a mis ancestros(as) y la semilla que retoña con sus enseñanzas y acompañamiento. Mi historia entonces se hace más significativa desde su prisma, su visión, porque al contar por ellos mi historia se reflejan los valores inculcados y el legado que como educadores han fomentado en mí: la curiosidad por el conocimiento y su utilidad en el servicio a la sociedad.

Viviana Marcela León Perilla es una Terapeuta Ocupacional enamorada del cuidado integral de los seres humanos y los seres vivos. Desde su graduación realizada en la Universidad Nacional de Colombia, mostró interés en profundizar en áreas poco comunes desde la visión pragmática de la profesión, como las personas con alguna condición crónico-degenerativa, sin probabilidad de cura y en fin de vida, desde una perspectiva humanística, espiritual y compasiva (Palabras escritas por Manuel y Myriam, padre y madre de la autora, 2021).

Viendo su interés por ahondar en este tema, se postula en el 2016 como becaria para la especialización en Terapia Ocupacional Hospitalaria y Cuidados Paliativos de la Universidad de São Paulo, Brasil. Experiencia significativa que afianzó, por un lado, sus conocimientos clínicos y raciocino profesional, y, por otro lado, su vocación altruista como promotora de la resignificación durante el proceso activo de morir, facilitadora de las despedidas y tejedora de amorosidad entre las personas que requieren de su cuidado y la familia (Palabras escritas por Manuel y Myriam, padre y madre de la autora, 2021).

Este enfoque paliativo como abordaje terapéutico la llevo un año después a realizar su Maestría orientada a conocer el rol del terapeuta en los cuidados paliativos en Brasil, producto de diferentes artículos científicos publicados en revistas especializadas de América Latina, sustentada en conferencias y ponencias en los países del área (Palabras escritas por Manuel y Myriam, padre y madre de la autora, 2021).

La intención de ella fue seguir la huella de la fundadora del movimiento Hospice y Cuidados Paliativos, Cicely Saunders quien, para encontrar el valor real del cuidado integral a ese dolor total, recorrió diferentes áreas del conocimiento. Por lo cual, Viviana se inclinó por una búsqueda más natural, espiritual, holística y orgánica de los momentos que avivan la vida y preparan para la muerte (Palabras escritas por Manuel y Myriam, padre y madre de la autora, 2021).

La ancestralidad, entonces, entro a jugar un papel importante en su proyecto profesional y de vida, llevándola a realizar a sus estudios Doctorales en las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, buscando profundizar en la cosmovisión del buen morir como regalo sagrado que la madre Naturaleza deja a nuestros hermanos mayores” (Palabras escritas por Manuel y Myriam, padre y madre de la autora, 2021).

Linda narrativa ¿verdad? Al leerlo con detenimiento descubrí sorprendida dos cosas: por un lado, el inmenso respeto y admiración que mis padres tienen hacia mi historia de vida y por el otro, que talvez esa historia de vida en su mayoría, viene de un discurso basado en la conquista del saber (ALBORNOZ,2012) haciendo alusión a una dinámica de respuesta frente un modelo legítimo de ser y existir de una cultura occidental que impactada por criterios académicos establecidos desde la herencia de la institucionalidad en la Colonia (ESTERMANN,2020) sitúa a la mujer blanca, de clase media, con acceso formal e íntegro a una educación y a un sistema de trabajo normalizado occidentalmente, bajo unos presupuestos sobre lo que se espera de una “futura doctora” sobre las tensiones que conllevan perseguir objetivos basados en éxito, logros, competitividad, eficiencia y disciplina.

Sin duda soy una mujer con muchos privilegios y conquistas... ¿conquistas? ¿Será esa la mejor palabra? Haciendo alusión a la manera en que fueron coincidiendo mis decisiones para asumir nuevos roles, esas otras condiciones y títulos, que paradójicamente, crearon rupturas profundas y las mejores pérdidas para seguir encontrando mi propia forma de saber y de respetar los otros saberes. Retomo, entonces, la narrativa plasmada por mis padres y ahondo en algunos aspectos que hacen alusión a esta construcción, des-aprendizaje y autodecolonización. En otras palabras, nacimiento-muerte-renacimiento.

La trayectoria académica iniciada desde el 2009 me dio una apertura a esa búsqueda vocacional, que en el transcurrir de los semestres de la carrera se traducía en pasión por la ayuda compasiva, los procesos creativos en las modalidades terapéuticas y la relevancia de contemplar integralmente a la persona, pero solo fue



en el año 2013 durante la práctica realizada en la Universidad de São Paulo, Brasil-Ribeirao Preto USP-RP que sentí mi fuerza de presencia como terapeuta ocupacional; ocurrió en la unidad de oncología, asistida por el equipo de cuidados paliativos, en donde desarrolle junto a mi preceptora Francine Victal un acompañamiento concreto, pero profundo hasta el fallecimiento del paciente. Ese fue el inicio de mi primer gran renacimiento... Facilité una despedida y di la bienvenida a todo un abordaje conceptual y práctico: Los cuidados paliativos entraron a ser parte fundamental de mi repertorio teórico, de mi filosofía profesional y mis valores personales.

Ya graduada, con el desarrollo de la especialización en terapia ocupacional hospitalaria y cuidados paliativos durante el 2016 ofertado por la misma Universidad, comprendí la magnitud del abordaje, ofreciéndolo no solo en la unidad de oncología, sino en la unidad de quemados, en la central de quimioterapia, en la unidad de trasplante renal y médula ósea, en la enfermería de ortopedia y en la consulta externa de salud mental. Veía el potencial de su aplicación, de sus principios y me sentía sumergida en un mar de posibilidades ocupacionales por brindar. Mi supervisora del momento, Fernanda Correia, me dio el placer de entender el impacto que tenía en las sesiones de terapia ocupacional bajo una atención paliativa: promover espacios de salud dentro de un ambiente algo hostil y fuera del cotidiano de las personas; prestar mi propia funcionalidad para crear legados para las familias una vez la persona hubiera fallecido; vincular el contexto extrahospitalario dentro del escenario terapéutico y colocar por encima todas las creencias y deseos como ese eje subjetivante y potente de bienestar, dignidad y libertad.

Esa época de tantas descubiertas trajo consigo unos retos personales muy profundos... La motivación de poder presentar en Colombia esta mirada, esta práctica, de alguna manera abrirle un camino a la Terapia Ocupacional en este escenario y que el gremio de la salud reconociera el abordaje, los beneficios de integrar esta profesión en los cuidados paliativos; un suspiro profundo, una mirada al cielo y la escucha atenta a los numerosos consejos de la profesora Dra. Marysia Prado de Carlo, quien me inspiró e impulsó para persistir en mi objetivo:

Pense que, quem é liderança num campo novo de atuação, enfrenta problema da inovação e da dificuldade de criar espaços. Porém, o inovador é quem está na frente e pode alterar o futuro. Não desista nem desanime, mas também não espere resultados fáceis e rápidos (párrafo tomado de una conversación con Marysia Prado de Carlo en el 2016).

¿Cuál sería la mejor ruta entonces? El conocimiento científico, la lectura teórica y el acercamiento investigativo fueron mi primera opción, le aposté a la Maestría como un recorrido para ahondar en el tema y generar mayores insumos hacia la contribución en el gremio profesional. Así, en el año 2017 ingresé a la maestría en Terapia Ocupacional ofrecida por el Programa de posgrado en Terapia Ocupacional de la Universidad Federal de São Carlos. Bajo la orientación de la Dra. Profesora Regina Helena Vitale Torkomian Joaquim, me debrucé por dos años en el reconocimiento e historia de los cuidados paliativos y los procesos de atención desde la terapia ocupacional inglesa, europea y canadiense, para analizar su integración dentro de las experiencias profesionales en Brasil. De allí salieron algunas producciones científicas que presentaron la transformación conceptual de los cuidados paliativos a lo largo de la historia (PERILLA; JOAQUIM, 2022a), las necesidades educativas y retos profesionales de la terapia ocupacional en esta área (PERILLA; JOAQUIM, 2022) y las tensiones que surgen dentro del contexto práctico y la experiencia personal para comprender el papel de la terapia ocupacional dentro del equipo de cuidados paliativos (PERILLA; JOAQUIM, 2021).

Entre presentaciones en congresos, asistencia a jornadas académicas, cursos, ruedas de conversa, Brasil se tornó sin duda mi casa académica, fueron en total seis años de muchos aprendizajes, una construcción sólida de la identidad que fue sumándose a otras formas de acompañar a las personas en su final de vida. No sólo sería la terapeuta ocupacional, para ese entonces y ya iniciando mi propio proceso de pérdidas, de romper algunas cadenas, de autodecolonizarme; tornarme Doula de la Muerte / Partera de la muerte, fue una certeza para mi corazón y una reafirmación de las transformaciones que vendrían.

Así como cuidaba de las transiciones integrales en los procesos activos de muerte, debía acercarme con cariño a mis propias muertes, cuidar de ellas. Perder ese estado hipervigilante e interiorizar como pasa con las personas que padecen una enfermedad crónico-degenerativa, que era momento de deconstruir mis conceptos de control.

Aunque la enfermedad nos puede llevar a una percepción todavía más restricta de nosotros mismos, muchas personas que están enfermas o muriendo dicen ya no estar limitadas a sus antiguas identidades. Ellas visualizan el paisaje más amplio. De una forma extraña, la enfermedad, como un encuentro intenso con la belleza, nos sacude, provoca madurez y nos abre para dimensiones más profundas del ser (OSTASESKI, 2018, p. 33).

## 2. PRIMERA INVITACIÓN: *No esperes nada*

### 2.1 ABRAZANDO LO DESCONOCIDO EN EL CORAZÓN DEL MUNDO

Profundizar en las prácticas institucionales y abordar el escenario clínico como primera fuente de información hacia el reconocimiento de los cuidados paliativos, fue mi puerto seguro y confiable tanto para la generación de las producciones científicas, como para mi propio ego profesional. Fue en ese momento que surgió el segundo gran renacimiento: el desapego intelectual, y por más que parezca irónico, fue para el 2019 con el ingreso regular al Doctorado, que vino la caída al vacío, el saltar de la zona de confort y reconocer la vulnerabilidad, como el impulso para atreverme a confiar en ese “no esperes nada” que la Profesora Dra. Lilian Magalhaes abrazó al paliar mis frustraciones, abrigar mis ideas y orientar el proceso académico durante estos cuatro años.

Debo confesar que fue una desarticulación algo incómoda alejarme de postulados, técnicas, evaluaciones, escalas y cuestionarios que encaminan el “cómo debe ser llevado a cabo un buen morir” y “quienes son los que deben enseñarnos como apoyar la muerte”, luego entendí que eran muchos deberes para un momento tan sutil y delicado. Cuando trabajaba en hospitales vivencie tantos momentos contradictorios, tanto dolor físico, emocional, social y espiritual de las personas internadas, tanto silencio entre familiares y equipo al momento de comunicar el pronóstico de vida, tantos deseos sin cumplir, tantos arrepentimientos, tanto miedo... otro suspiro profundo, otra mirada al cielo y hacia el corazón.

Quién está partiendo puede dejar marcas de sufrimiento por el camino, algunas personas se aíslan, otras quedan a los pies de viejos hábitos, otras luchan hasta el fin, pocas encuentran la paz y la belleza del momento. Pero ¿quiénes somos nosotros para decir como el otro debe morir? (OSTASESKI, 2018, p. 54).

Debía existir otras maneras, sería entonces otro tipo de acercamiento, el camino, y fue justo en el hospital mientras realizaba la práctica docente que conocí a Mariely una mujer indígena Kankuama que para entonces estaba desarrollando su práctica biosocial como estudiante de terapia ocupacional en el año 2020. Para esta época la Pandemia por COVID-19 estaba en un pico alto en Colombia, la dinámica en el hospital había cambiado para el área de rehabilitación, y uno de sus enfoques para

la atención a las personas con COVID-19 tenía un abordaje paliativo por la alta tasa de mortalidad de la infección. Diferentes estrategias planteamos desde el equipo de terapia ocupacional y yo me encargué de liderar los procesos de despedida, comunicación y acompañamiento de las malas noticias. Este trabajo presentó el reconocimiento de la profesión desde la esfera espiritual y mental en el ambiente hospitalario. Mariely se sentía identificada con mi forma de presentar la terapia ocupacional, a medida que dialogábamos iba entendiendo su pensamiento siempre vinculado a su territorio, sus expectativas de apoyo al pueblo Kankuamo desde una visión integral contemplada por su organización y ordenamiento ancestral.

Fue un encuentro en donde se tejió<sup>2</sup>, se construyó hermandad y reciprocidad, su palabra, su memoria y ayuda me llevaron a reconocer un otro conocimiento situado, otro lugar ontológico y epistémico distinto al que comúnmente heredamos de occidente. Sin buscar en el exterior las respuestas sobre el cuidado al final de la vida, sin interpretar la salud y el cuidado como un libro de recetas, que hacer, que tomar. Ella me dio su mano y me apoyó para voltear mi mirada hacia el interior y dirigirme hacia el corazón del mundo, la Sierra Nevada de Santa Marta, para aprender de los guardianes de la Madre Tierra, sus hermanos indígenas.

De ahí en adelante vendrían ocho meses entre idas, visitas a los resguardos Kankuamos y Arhuacos específicamente, buscando centrarme en los procesos ocupacionales subyacentes, no desde una visión colonial, eurocéntrica y romántica de la buena muerte (HAMMELL, 2020; MAGALHÃES *et al.*, 2018), que puede contemplar y privilegiar las ocupaciones significativas de carácter occidental, sino desde una perspectiva étnico-nacional (PERILLA *et al.*, 2021) que propicia posiblemente la apertura a otras comprensiones y sentidos más profundas sobre el impacto de la representación colonial en las relaciones intersubjetivas y generacionales, de sus prácticas tradicionales y ancestrales hacia el cuidado de la muerte, que buscaría en un ideal, como proceso y como fin, ser culturalmente apropiado.

Cabe aclarar que no pretendo normalizar/problematizar la perspectiva ocupacional o diseñar una construcción académica de los determinantes del bienestar de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, sino describir las conexiones que

---

<sup>2</sup> Tejer es fortalecer la identidad cultural de las personas, los valores, familia y antepasados, así como el conocimiento del principio espiritual de cosas y situaciones (Vivas Sánchez, 2018, p. 22 citado en Perilla *et al.*, 2021).

establecen interna y externamente, individual y colectivamente a lo largo de sus experiencias, elecciones e intereses. Prestar atención a las formas a través de las cuales la ocupación humana contribuye o perjudica la identidad y conciencia sobre la muerte, a partir de las percepciones de los propios grupos involucrados (MAHONEY; KIRALY-ALVAREZ, 2019; RAMUGONDO, 2019). Esto se aplica al apoyo de sus conocimientos ancestrales (RAMUGONDO *et al.*, 2017) y a la visibilidad de la participación que refleja sus formas culturales de conocer, ser, hacer y pertenecer (RAMUGONDO, 2019; EMERY-WHITTINGTON; MARO, 2018). Como lo señala Nick Pollard:

La conciencia de la muerte parece implicar elecciones ocupacionales específicas, tanto para las personas que están muriendo como para quienes las rodean. Muchas personas se preparan para su propia muerte y esperan participar activamente en una ocupación determinada durante el mayor tiempo posible. Incluso si morir solo no es una ocupación, las personas atribuyen claramente el evento de la muerte a un intenso significado ocupacional (POLLARD, 2006, p. 151, original en inglés).

Si la producción académica tanto de la Ciencia Ocupacional como de la Terapia Ocupacional ha identificado la necesidad de escuchar y dar voz a las experiencias involucradas en la afirmación de la vida, así como en la preparación de la muerte desde hace décadas (BYE, 1998; ESSENTIAL; MCCOLL, 2019; FLANIGAN, 1982; HAMMILL; BYE; COOK, 2019; JACQUES; HASSELKUS, 2003; LUCCHI *et al.*, 2020; PERILLA, 2021). Para atender a las necesidades ocupacionales cambiantes dentro de contextos de cuidado específicos como hospitales, hospice, centros de larga permanencia y en domicilio (COOPER; LITTLECHILD, 2004; HAMMILL; BYE; COOK, 2017; JAVIER; MONTAGNINI, 2011; KEALEY; MCINTYRE, 2005; MUELLER *et al.*, 2021; LELAND *et al.*, 2016). Y comprender que el acercamiento a la muerte y la experiencia del duelo tienen gran importancia en las relaciones humanas ( DAHDAH *et al.*, 2019; KEESING ; ROSENWAX, 2011; LA COUR; JOHANNESSEN; JOSEPHSSON, 2009; LYONS *et al.*, 2002; MILLS; PAYNE, 2015; POLLARD, 2006) y se encuentra dentro de los dominios de la espiritualidad, los valores, la autoeficacia, causalidad personal, volición y la dignidad, al ser una de las últimas ocupaciones potenciales con propósito y significado en la vida de todos los seres humanos (GUAY *et al.*, 2022; LALA; KINSELLA, 2011; LYONS *et al.*, 2002; MORGAN *et al.*, 2022; VON POST; WAGMAN, 2017).

Se vuelve también relevante acompañar la visibilidad de esas otras relaciones que dan importancia e involucran las ocupaciones ancestrales y tradicionales, esos hábitos, rutinas y rituales que enmarcaron sus antepasados, el linaje, la semilla que fue sembrada y que puede permanecer en un árbol frondoso y robusto en el presente, en el fuego, el agua, el aire, la tierra, la Madre Naturaleza. Esas otras relaciones que desafían las formas occidentales de conocer la realidad física, biológica y química frente a la muerte.

## 2.2 LA ENCRUCIJADA DE LAS EXPECTATIVAS

Resultó tranquilizador encontrar con quienes compartiría esta aventura, pero a la vez generó miedo y expectativas la influencia de mi rol en el proceso, porque había algo claro, “sería tocada y tocaría a muchas personas con las que conviviría”. Tocaría y estaría tocada desde mi posición como sujeto de occidente, pero también desde mi posición ancestral (SOUSA, 2021).

Al pensar en la intención de mi propuesta Doctoral, pensé en algunas palabras claves como ancestralidad, morir, muerte, pueblos indígenas, terapia ocupacional, cuidados paliativos, naturaleza, de-colonizar, mítico, territorio, espiritualidad, temporalidad, salud, resistencia; claro todo desde mi perspectiva de la conquista del saber... ¡Pues vaya sopa de letras que tenía en la cabeza!, pensar en “prácticas decoloniales”, “prácticas en cuidados paliativos” y “modos de resistencia de las comunidades autóctonas” ya era de por sí enunciados contradictorios que venían de presupuestos suministrados de unos otros, los cuales emergían de esa zona de confort a la que me propuse desprenderme: salir de mi propia posición epistémica/académica del cuidado de la muerte y reconstruir mi lugar de enunciación sobre el mundo indígena, sin idealizar en una aparente “exotización cultural” como los “salvajes nobles” de Rousseau (GONZALES, 1987), o someterlo a presupuestos de “extractivismo ontológico” con una “apropiación cosmogónica” (BROWITT, 2014) de sus saberes.

Dentro de esa multiplicidad de contenidos, mi intención no era hacer ajustes de otro conocimiento para entrar en algún discurso teórico sustancial. Recuerdo que en medio tantas opciones teóricas, de esa encrucijada, me tope con las producciones académicas o más bien artísticas y poéticas del psicólogo y ahora Doctor André Feitosa de Sousa, su interés por los campos ancestrales, la comunicación entre los

mundos de los reales/ de las antologías y por los antepasados, me llevó a entrar en contacto con él; después de algunas conversaciones André cariñosamente pregunto: *Viviana, ¿quais tipos de dinâmicas ocupacionais, podem ser movidos, no seu corpo e na sua ancestralidade, de modo que estas atividades, lançando um novo pacto da sua cosmologia, também escute e acolha a perspectiva deslocada nos pactos de morte, vividos por terceiros?*, esta vez una mirada al espíritu, un suspiro profundo y manos al corazón... Después de unos días de darle vueltas a la pregunta, entendí, de hecho, que las motivaciones para este momento se vincularon estrechamente con la percepción de mi propia finitud, el ejemplo y enseñanza de la naturaleza en su proceso cíclico de regeneración y la intención de abrir un espacio conversacional que no estuviera pautado por unos marcos críticos binarios occidente-indígena.

La historia ya se ha encargado de trazar un camino que, pautado por injusticias, dominio y manipulación, construyó lo que ahora denominamos modernidad. De acuerdo con el investigador indígena Australiano Martin Nakata “la defensa de lo indígena no necesariamente depende de la autenticación o la separación de lo indígena, apelando a nociones de soberanía intelectual y resistencia a lo occidental” (NAKATA, 2012, p. 131, original en inglés). Por ello me sitúo bajo el marco fronterizo de la universidad occidental junto con mis fragilidades humanas, mis guías y mi espíritu, reparando también a los hermanos mayores a partir de una realidad social contemporánea indígena para entregar esta tesis a la *fuerza de la esperanza* (OSTASESKI, 2018), no visto como el deseo a ser realizado o el plan estricto a ser ejecutado, y si como una manera de encarar las innúmeras transformaciones de cada momento sin expectativas egoístas, ni arrepentimientos.

Así, junto con la profesora Lilian, formulamos y organizamos las siguientes preguntas como estímulos para nortear la presencia y plenitud de mis encuentros y compartir: ¿Cómo los kakuamos y Arhuacos describen la muerte?, ¿Qué conocimientos se movilizan en relación con el proceso de morir?, ¿Cómo han impactado las prácticas de salud no indígenas en las concepciones, valores y ocupaciones colectivas e individuales relacionadas con el proceso de morir y la muerte en estos dos pueblos indígenas?, ¿Cuáles son los actos de resistencia que han dado mantenimiento a las prácticas tradicionales y ancestrales relacionadas con el cuidado del morir, la muerte y el duelo?

Entendiendo que el tema no es nada fácil de abordar, esos cuestionamientos se volvieron fundamentales porque fueron los puentes de aproximación entre las

historias personales y memorias colectivas que cargadas de sus múltiples capas de sensibilidades, creencias, valores, supuestos y elecciones sobre los procesos del final de la vida, dieron significado a los propósitos que planteamos.

### **2.2.1 Propósito general**

- Conocer, describir y reflexionar sobre los procesos ocupacionales existentes al final de la vida en las comunidades indígenas Kankuama y Arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

### **2.2.2 Propósitos específicos**

- Mapear la construcción de sentidos y significados individuales y colectivos de los Kankuamos y Arhuacos, en torno a los procesos del morir, la muerte y el duelo.

- Identificar las posibles prácticas de cuidados paliativos no eurocéntricas a partir de la valorización de las comunidades indígenas Kankuama y Arhuaca.

- Contribuir a la historia y al diálogo intercultural, ampliando la comprensión sobre la dimensión ocupacional de la muerte y el morir a partir de los sentires y haceres de las comunidades indígenas Kankuama y Arhuaca.

No todo saldrá como lo escrito, este texto más que una representación intelectual compilada en formato de tesis, es un proceso de invención íntimo y a la vez popular, un intento de conectar sabidurías, de enaltecer a los muertos, mis muertos, mis renacimientos, y otras vidas atrás, otras almas... de perdonar la historia colonial y perdonarse, de encontrarse cara a cara con la vulnerabilidad y darle un chance a lo incierto, a lo que está y recae en nuestras otras raíces, las raíces de los árboles, las montañas, las flores, las plantas y la tierra naciente en la Sierra Nevada de Santa Marta.



## 2.3 AL ENCUENTRO DE LAS INVITACIONES

En un intento de simplificar y organizar cada proceso del desarrollo de la tesis, encontré un reto dentro de la literatura científica académica no desapegarme a la formalidad estructural y normativa que implica el acto de escribirla; me sitúo e interrogo desde la inquietación de Patricio Guerrero Arias (2010): ¿Cómo explicar desde las epistemologías, las teorías y las metodologías de una academia que es funcional al poder, que estudia a los seres humanos como cosas, los cosmos de sentido del dolor, de la soledad y de la muerte? (ARIAS, 2010).

Por ello, en este apartado específicamente, a modo de contextualización me esforcé por hacer un homenaje a la esencia de cada momento inspirada en el valor social que tiene recibir una invitación. Invitar es abrir un espacio para compartir con otros y otras, momentos de celebración, momentos para honrar o despedir algo, a alguien. Puede también verse como una provocación para dejarse permear por alguna idea en especial o algún pensamiento íntimo. Invitar no implica obligar, decidir, ordenar, decretar, regir o juzgar; y por ello que pensé así este trabajo Doctoral como cinco invitaciones que me fueron realizadas, que circundan entre la flexibilidad, el de-colonizar y corazonar los tejidos sentipensantes junto con las comunidades indígenas Arhuaca y Kankuama.

“O convite é:  
 pra quem ta perto  
 pra quem ta longe  
 quem começou agora  
 quem ta no meio  
 quem ta chegando no fim  
 pra quem não sabe onde está  
 pra quem não sabe o que sentir  
 pra quem sofre  
 pra quem ja sofreu  
 pra quem ta de boa  
 pra quem acha que não devia estar aqui  
 pra quem tem suas dúvidas  
 pra quem sabe tudo  
 pra quem  
 pra que  
 pro que  
 fizer sentido!”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Escrito realizado y autorizado por la colega Carol Shiramizo, en el grupo de estudiantes del programa de Posgrado en Terapia Ocupacional, 2023.

Son entonces cinco invitaciones inspiradas y retomadas del Profesor de Cuidados Compasivos Frank Ostaseski (OSTASESKI, 2018), para desarrollar metafóricamente y delicadamente una temática que implica esa mirada: el morir y la muerte.

La primera invitación, *“no esperes nada”* en la que ahora me estaciono, es la introducción, en ella realizó ciertas provocaciones personales, académicas y profesionales que fueron en un primer momento derrumbando y paulatinamente solidificando la importancia de los futuros pasos a seguir, aceptando que desintegrar las expectativas, las creencias coloniales del saber, impulsó los verdaderos objetivos hacia el encuentro con los hermanos mayores indígenas para integrar las sensibilidades, la ternura, la compasión como parte también del mundo académico.

La segunda invitación *“acepta todo y no rechaces nada”* equivale a lo que denominamos marco teórico y conceptual de esta tesis, implicó no dar respuestas a la comprensión normativa del otro, desde el imaginario de una alteridad colonizada y privativa, sino desde las memorias colectivas, significados que esas comunidades reproducen y valorizan desde lo ontológico, cosmológico, cosmogónico y cultural en torno a la organización social interna, el cuidado de la salud, la muerte, la espiritualidad. Rescatar esas ausencias que fueron constituyéndose como ese *“absolutamente otro”* por no ser humano, por ser inmortal, por ser plantas, seres vivos (DE CASTRO, 2020).

Por tanto, resalto en esta invitación la literatura que evidencia en la tradición oral y aquellos documentos organizacionales que dan cuenta desde su voz y en su estilo de pensamiento, la fuerza motriz para narrar el impacto de los hechos históricos hegemónicos en varios ámbitos de su vida: en lo religioso, en lo económico, en lo cultural, lo lingüístico, lo natural, lo subjetivo y ancestral de sus cuerpos, su identidad, su legado.

Y específicamente las implicaciones dentro del proceso de morir y la muerte bajo dinámicas de enfermedad natural o accidente no generado por actos de violencia, pensando en los conocimientos que integran el cuidar en las comunidades indígenas de una persona en su etapa final de la vida, acompañar la muerte y lo que pasa luego de su despedida terrenal. Hacer este recorte, permite enfocar hacia un posible acercamiento de las construcciones de sentido y significado que se le da a la muerte como ocupación bajo la conceptualización propia de la Terapia y Ciencia Ocupacional. Teniendo presente que bajo esas mismas enunciaciones se afirma o niega el eco, la

monofonía con la que el cuidado al morir, la muerte y el duelo ha sido condenada a ser desde el significado y la verdad de la ciencia occidental: algo extraño, perturbador, lejano.

No rechazar la historia, es descubrir pues, otras maneras de aprender a responder y reaccionar frente a lo que encontramos, y a lo que encontraría, compartiría en la próxima invitación con las comunidades indígenas Kankuama y Arhuaca.

La tercera invitación “*trae todo de ti para la experiencia*” hace alusión al proceso metodológico co-creado desde la visión de una ciencia nativa coherente a su ley de origen, organización territorial y cultural: desde el tejido de la palabra como ese regalo ofrendado.

Es una iniciativa impulsada por la necesidad de incluir a aceptar todas las partes que podrían dejarse invisibilizadas en el ejercicio académico de “conocer a” y no “conocer con”. Por tanto, abrazar a todas las partes implicó también reconocer y aceptar algunos momentos incómodos, frustrantes, desgastantes difíciles de quebrar cuando la razón colonial y la historia de poder, del re-existir dejaron huellas profundas en la dimensión del confiar, compartir y sentir.

Descolonizar la forma de crear una ruta colaborativa a través de la espiral como proceso activo entre los hermanos mayores, la Madre Naturaleza y la suscrita, fue hilando afectos, diseñando complicidades y tejiendo reflexiones de las realidades de algunos niños y niñas, mujeres, Mayores y Mayoras, Mamus y líderes en ámbito de la salud o la educación dentro de sus comunidades.

Fue una apuesta al riesgo, un riesgo basado en el respeto cultural y la dignidad de esa palabra, esa expresión sencilla, profunda y válida. Esta invitación no se trató pues de un recetario para lograr algo y si una forma diferente, poco lineal y atemporal de recorrer y acoger las expresiones espontáneas, sensibles y firmes que deja el amor y su ancestralidad, a su tierra y a sus muertos humanos y no humanos.

Estos tejidos son compartidos en la cuarta invitación “*Encuentra un lugar de descanso en medio de todo*” a modo de resultados, son en total seis diseños organizados por las características en donde y con quienes se enlazaron diálogos, aprendizajes, silencios, poesías, cuentos, sentimientos, cantos, llanto, y fuerza de la presencia durante ocho meses.

Así, el respeto y cuidado en todos los tejidos: el tejido social, familiar, investigativo, intercultural, colaborativo y terapéutico, establecieron un descanso

merecido, sin defensas, sin distracciones, en la plenitud de su cotidiano y con la disposición para establecer espacios de conciencia y atención al pensar, recuperar, revitalizar y resignificar sus pérdidas, sus duelos.

Con la aprobación espiritual y territorial de sus lugares sagrados, al calor del padre fuego, bajo el arrullo de la madre agua, en la intimidad de sus hogares, en los momentos de despedida ancestral, así como en los espacios interculturales del cuidar y el aprender presenciales y virtuales; fueron entretejiéndose sentipensamientos individuales y colectivos articulados a la sabiduría de su corazón, sus raíces, sus vivencias y subjetividades enmarcadas en heridas de dolor, en la infinidad del amor, la motivación de la fe, las huellas del olvido, en el miedo a la incertidumbre, la potencia de la ancestralidad y la confianza de los ciclos ante el cuidado del morir y la muerte.

La última invitación "*Cultiva el no saber*" ocurrió, como en el proceso de morir, en un despertar gradual. Es lo que podríamos llamar en el marco de referencia occidental, discusión, pero prefiero referirme a él como reflexión, haciendo alusión, al desapego epistémico que intentó dialogar con algunas nociones preconcebidas de la Terapia Ocupacional, Ciencia Ocupacional, del sistema de salud y el cuidado paliativo sobre la muerte interculturalmente apropiada. Dimensiones abordadas desde el observar, escuchar, aprender, educar, adaptar y delegar; al final somos distintos, pero no distantes. Es una invitación para entrar en muchas conversaciones incómodas con ojos renovados, drenar la mente y abrir el corazón.

El deseo de presentar en esta tesis como el espejo que describe Boaventura Santos y Antonio Aguiló (2019) ese que da puerta de acceso a la diversidad, al conjunto de epistemologías indisciplinadas, sentipensantes y utópicas; aparecen a lo largo de las invitaciones no solo a modo de narraciones, sino imágenes fotográficas y creaciones artísticas de esta vivencia transicional; que fueron integradas a lo largo del escrito como esa traducción intercultural (DE SOUSA SANTOS, 2008), esas otras formas de quebrar la monocultura del saber, del tiempo lineal, la clasificación social, y lo universal (CRISPIN, 2022). Son registros que transparecen en su mayoría como momentos sagrados e inolvidables... último suspiro profundo, cierre sutil de ojos y una contemplación a los recuerdos con añoranza y gratitud.

Muchas gracias, una buena y expansiva lectura.

### **3.SEGUNDA INVITACIÓN: *Acepta todo y no rechaces nada***

#### 3.1 APROXIMACIONES CONCEPTUALES Y ONTOLÓGICAS

Siendo la primera vez que realizaría un encuentro con los indígenas Serranos, estaba algo apresada por entender su cultura, comprender su naturaleza antes de llegar al territorio. Busqué unas referencias científicas, me aproximé al trabajo de conclusión de grado de Mariely el cual procuró dinamizar espacios de reflexión intercultural entre los pueblos indígenas Kankuamo, Kággaba/Kogui, Iku/Arhuaco y Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta desde las ocupaciones ancestrales y tradicionales de los niños como parte de su identidad cultural (ARIAS *et al.*, 2020), leí, conversamos, retomaba otras lecturas... fueron páginas, libros, artículos que parecían otros mundos, que con dificultad conseguí comprenderlos hasta que solo leídos nuevamente durante y después de los compartires pudieron ser digeridos y apreciados página a página. Hasta hoy tengo muchas dudas, pero también algunas nociones de lo que considero importante compartirles en este trecho, de su naturaleza, su pensamiento, vida y muerte. No justificaré un texto altamente científico en esta invitación, bueno, lo que entendemos científico desde nuestra visión bunache, siendo redactado no en secuencia como las invitaciones y si como producto posterior a los resultados, fue lo más coherente y respetuoso.

Sin ser lineal, entonces, integra narrativas históricas que le dan protagonismo no a los compiladores de los libros o investigadores y si a la percepción y oralidad de los protagonistas y colaboradores implicados para poder acercarnos a la complejidad que atraviesa su cosmovisión y las afectaciones de las que han sido víctimas. Ignorar el producto de las interrelaciones entre el mundo material de la vida real y la inmaterialidad venida de las relaciones sociales, religión, cultura, salud y territorio (CNMH-ONIC, 2019) como los procesos de evangelización, esclavización, sumisión, dependencia y violencia a sus lugares sagrados por actores armados como políticos, es rechazar su realidad actual, su modificación en costumbres, formas de comprensión y comunicación por pérdida de su lenguaje, territorialidad y ritualidad.

Aceptar todo y no rechazar nada, es una invitación a descubrir la dimensión más profunda de la humanidad, a explorar algo además de nuestro yo habitual... El yo cotidiano no es capaz de acoger emociones y experiencias desafiantes con facilidad, puede hasta tomar algunas

decisiones como escoger, por ejemplo, el sabor de un helado; pero él también intenta alejarse del dolor de la rabia y de la muerte. Algunas cuestiones que exigen sumergirse en algo más pesado ¿Por qué? Para evitar las cosas más difíciles y mantener lo que es familiar. Queremos que lo que está pasando encaje en nuestros planos (OSTASESKI, 2018, p. 83).

Sin duda atender al proceso de morir y a la muerte ya nos sugiere un camino inusual, un entramado de ramas que ni llegamos a imaginar que existen. Y aquí en este punto, reencontrándome cuidadosamente con lo que ha existido y fue dado como sentido por los pueblos indígenas Kankuamo y Arhuaco en textos anteriores, coloco las palmas de mis dos manos para recibir y ofrecer estas piezas de tierra como abono y entendimiento de lo que han sembrado, cosechado y también les han usurpado.

Quando me muera no invitaría a nadie que me acompañe, me iré solo cuando llegue allá donde está mi tatarabuelo y mi abuelo, me tocará hablar de cómo quedaron las cosas porque dicen que cuando uno se muere allá tiene que llegar a dar cuenta. No sé en qué parte ni con quien, solo que hay que hablar y comentar todo. Nuestros principios, los cuales tenemos que cumplir, es bueno que todo el mundo los conozca y no dejemos de lado nuestro deber para defender nuestros derechos. Mamo Mayor Arhuaco Renaciso Zarey Maku (citado en ORTIZ RODRIGUEZ; DIAZ, 2017, p.180).

### 3.2 UNAS NEGOCIACIONES SIMBÓLICAS PRELIMINARES SOBRE LA MUERTE

Definir ahora mismo el sentido de la muerte sería algo precipitado para el proceso de reconstrucción de significados ocupacionales a los que pretendo llegar. Es una temática que ha sido estudiada desde distintas disciplinas en basta extensión, abarcando detalles biológicos, psíquicos, temporales, culturales, espaciales y sociales. Siendo un fenómeno universal, un evento que no delimita o excluye ser vivo, ha tenido a lo largo del tiempo unas configuraciones y transformaciones importantes que dan cuenta de cómo actualmente se concibe y maneja. Identificar las características atribuidas a lo largo del tiempo al proceso de cuidado y el evento de muerte, sugiere una integración de opciones ocupacionales que pueden ser planificadas, organizadas, y socialmente establecidas, que, como lo explican Nick Pollard y Dikaios Sakellarioub (2014) ultrapasa una noción puramente operacional a su concepto:

En la terapia y la ciencia ocupacional, el término “ocupación” significa algo más que su acepción general de “trabajo”. Está relacionado con un concepto más amplio de actividad humana intencionada, expresada mediante la acción. Por lo tanto, las intervenciones basadas en la ocupación forman parte de las narrativas desarrolladas entre las personas y las comunidades a partir de las cuales pueden construirse las historias de acontecimientos más amplios (POLLARD; SAKELLARIOUB, 2014, p. 66-67, original en inglés).

Por ello, destaco aquí, la noción de construcción de sentidos (MELLO, 2021) y valorización de significados que implica su proceso de búsqueda y reevaluación (ROEPKE *et al.*, 2014), al reconsiderar lo que, a través del hacer, ser y pertenecer, dado por las ocupaciones se torna importante (RIBEIRO, 2017). Con resultados esperados o imprevistos las ocupaciones entonces son agentes de creación, y también, de nuevos significados, en la interacción dinámica entre los contextos culturales y situados que ofrecen otras maneras de interpretar los sentidos singulares para un posible llegar a ser (ULFSETH *et al.*, 2015).

Esas cuatro dimensiones (ser, hacer, pertenecer y llegar a ser) ante el fenómeno del cuidado del morir y la muerte se han expresado históricamente en los legados que anteriores generaciones de pobladores humanos nos dejaron en sus papiros, cerámicas, en las ofrendas rituales y en lugares de enterramiento funerario. Dan cuenta de toda la expresión ocupacional que caracteriza el momento antes, durante y después de la muerte de humanos y no humanos. Pero la transformación de este acto social y ritualizado (en el antiguo Egipto, en la antigua Roma, por los celtas y germanos), fue tomando una contemplación y reconocimiento negativo acompañado de miedo, hasta evitarla en el velo de un cuidado crónico y de medidas prolongadas (FERNANDEZ, 2017), generando otros puntos de convergencia, ligados a lo oculto, lo agresivo, lo tabú, lo exótico, dando a entender que es enemiga de los seres humanos, que no hace parte de la monocultura progresista de lo universal, de lo productivo. Ese orden social hegemónico que tiende a suprimir públicamente el dolor a la pérdida pasa a ser un momento social pero algo, trivial, visibilizando el cuidado de las personas que están en el final de la vida y el mismo acto funeral como una pérdida de tiempo (IRARRÁZVAL, s,f).

Desde la academia, las aproximaciones investigativas de los profesionales de las ciencias humanas y de la salud, han informado las experiencias de los pueblos nativos del hemisferio norte, incluidas las preguntas sobre el cuidado de las prácticas corporales *postmortem*, así como los rituales ceremoniales y tradicionales que

integran lugares, objetos y símbolos (KROIK *et al.*, 2020; MCGRATH; PHILLIPS, 2008; SHAHID *et al.*, 2013); otros profesionales anglosajones desde su abordaje paliativo han intervenido en las experiencias de duelo y pérdida de las comunidades indígenas (MADDOCKS *et al.*, 2003; MCKINLEY *et al.*, 2020) en entornos hospitalarios y comunitarios (BABLITZ *et al.*, 2018; FRUCH *et al.*, 2016; MCGRATH, 2006) realizando adaptaciones interculturales de instrumentos y programas de intervención para facilitar las decisiones y cuidado en el momento final de la vida (COTTLE *et al.*, 2013; KELLEY *et al.*, 2018; KROIK *et al.*, 2022).

### 3.2.1 "La mala muerte": el etnocidio continuo

En América Latina, la producción de conocimiento atrajo a diferentes académicos e investigadores para el estudio de las antiguas civilizaciones sudamericanas, por la visión sobre la inmortalidad del alma y el viaje que deben hacer los difuntos para llegar al mundo de los muertos (ARIAS *et al.*, 2017; FERNANDEZ, 2017). Además de los obstáculos espirituales que se encuentran a su paso desafiando las nociones de espacio/tiempo, mundo terrenal/espiritual, cuerpo/alma (ARIAS *et al.*, 2017; FERNANDEZ, 2017; PRINZ, 2004; VIVEIROS DE CASTRO, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2020). Sin embargo, específicamente en Colombia, el interés hacia esta perspectiva atraviesa otras realidades que han resultado de procesos no solo culturales o biológicos, sino en su mayoría por el genocidio indígena, con su violencia de larga duración.

Ante la falta de respuesta institucional, hoy tenemos que enfrentar el incremento de ataques y violaciones sistemáticas de derechos humanos hacia nuestros pueblos, como destrucción de espacios sagrados, quemados de Kankuruas (casas ceremoniales) y amenazas por factores económicos conexos al conflicto armado, agudizando el riesgo de exterminio físico y cultural declarado por la Honorable Corte Constitucional en el 2009 y constatado en la etapa de posconflicto después de la firma de los Acuerdos de Paz en Colombia. Diálogo de los cuatro pueblos, bajo el marco de la Misión Internacional de Verificación por la protección del Corazón del Mundo, abril del 2022 (OIK, 2022a, p. 3).

Para los pueblos originarios colombianos, el conflicto armado y sus orígenes, no se explican únicamente a partir de la confrontación entre actores armados. Las memorias de las violencias históricas, la trata esclavista, la invasión y la Colonia; así



como las violencias contra los cuerpos, el territorio y la naturaleza en el conflicto armado se narran como un continuum de violencias, que han puesto en riesgo el ser y el proyecto colectivo de los pueblos (COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, 2022). En el caso de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, sus territorios fueron utilizados como zonas de refugio y retaguardia por parte de los grupos armados, las guerrillas y la posterior entrada del paramilitarismo, la bonaza marimbera y el narcotráfico en el país (LUGO; PABLO, 2015). Debido a las condiciones geográficas y la negación de una urgente política agraria integral por parte del estado, la Sierra se convirtió en la zona más propicia para generar una actividad económica rentable para los colonos y un atropello al tejido social de los resguardos como el de los Kankuamos, que, al habitar en la zona más baja de la sierra, sintieron con mayor peso las invasiones (RAMIREZ, 2022).

La presencia guerrillera por otra parte, los grupos armados de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), las AUC (Autodefensas Unidad de Colombia) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional), ejercieron control social sobre la población, manteniendo en cautiverio a miembros de las comunidades para obtener también una presión territorial e ideológica que garantizara el poder de sus propiedades a costa de masacres, hostigamientos, asesinatos y secuestros (COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, 2022; SANTAMARÍA *et al.*, 2020).

Puede afirmarse que todavía existe una mano expansiva del paramilitarismo en los territorios ancestrales, y se le suma la otra guerra capitalista de las empresas minero-energéticas que siguen afectando a estas comunidades, sus lugares sagrados (RUIZ, 2019). Además de una permanencia oculta de otros aspectos cruciales de la violencia como el carácter social de las víctimas desplazadas por el despojo territorial, los asesinatos sistemáticos contra los líderes de las comunidades, el reclutamiento forzado de los jóvenes indígenas en el conflicto armado y las rupturas de las actividades económicas/ culturales/ sociales y ancestrales propias de las comunidades (LUGO; PABLO, 2015; RAMIREZ, 2022).

Considerando lo anterior y teniendo presente que no es el objetivo principal de esta tesis, no puedo rechazar la premisa de la mala muerte sugerida por la Organización Indígena Nacional de Colombia (2019) acometida por violencias y los ciclos que indefinidamente han atropellado el cotidiano de los pueblos indígenas como

el conflicto armado. Estas otras maneras de desafiar la buena muerte integrada al sentido de trascendencia, ha generado desequilibrio en el campo espiritual con el cual se interrumpe el flujo que existe entre la vida y la muerte (CNMH-ONIC, 2019). Esta ruptura sin duda ha generado desequilibrio, desarmonía, quiebre abrupto y desproporcionado en lo espiritual, social, cultural y político de su ordenamiento ancestral.

Y analizando la situación, tanto la violencia armada como cualquier otro tipo de apremio se suma a esa mala muerte, la imposición misionera, o las imposiciones del sistema médico occidental, la entrada de empresas extractivistas, las promesas no cumplidas de los gobiernos. La reiteración de estos actores como una forma de subalternizar, y dar continuidad a esa conquista indefinida, no implica solo el cese de las funciones vitales de una persona y si una

...desatención a los muertos, esa fuerza que estos contienen se desborda; reclama la deuda que con ella tienen los vivos, y produce distintos tipos de efectos, por ejemplo, desórdenes sociales, desobediencias generalizadas ante la Ley de Origen, debilidad espiritual y por supuesto, la ocurrencia de genuinas epidemias de histeria y violencias virales; de este modo, esta fuerza deja de ser para la vida y se vierte sobre el mundo de los vivos, contaminándolos de muerte. Eso, ni más ni menos, es el terror: cuando estando en vida se está como muerto” (CNMH-ONIC, 2019, p. 26).

### **3.2.2 Ecología de la muerte natural**

La perspectiva relacional, que ha sido transgredida a nombre de la fe, la civilización y el progreso, es un entramado que ha sedimentado sus raíces muy profundas en los pueblos indígenas. Dada su complejidad, lo abordo en esta oportunidad como el cuidado del morir y la muerte vinculada con procesos naturales, accidentales y no aquellos ocasionados directamente por el conflicto armado (todas las dimensiones humanitarias de la guerra vivida en el país, marcada por el asesinato y desaparición forzada) (GAUTA, 2020). Centrándome en el derecho natural que se le alude al sentido de la muerte. Esa que integra a la vida como trascendencia, como ciclo-espiral y parte de una existencia espiritual enunciada por la Ley de Origen. Visión fundamental, para la manera como los territorios y las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se mantienen en movimiento hasta la fecha (CNMH-ONIC, 2019).

La memoria esta vez, será utilizada para atender a otros elementos, que no han sido tan explorados, pero que pueden interconectar los procesos que se han tejido como gritos de resistencia y lucha por la autonomía y cultura propia. Esa defensa por la atribución de características y cualidades humanas a la naturaleza que ha sido durante mucho tiempo una forma en que los pueblos indígenas representan su yo, al no ser completamente la certeza de un yo y si la existencia de lo otro, para vivirlo dentro un sistema interrelacionado y respetuoso (HALL, 2011; VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

Podríamos llamarlo como refiere McKnight (2016) una mirada a la unidad ontológica, compuesta también por sus ecosistemas, esa conexión que hace que el sentido de sus acciones este conectada intrínsecamente con el cuidado de un todo, de lo humano y no humano, de lo visible e invisible, de la vida y de la muerte. Una relación reciproca desentrañada como esa memoria ancestral que declara el pasado y lo evoca profundamente; o como esa pedagogía heredada de las montañas, de los árboles, del agua, las rocas, que, como proceso emotivo, espiritual y conectivo, se convierte en una pedagogía de cura (MCKNIGHT, 2016).

Pero las dificultades y limitaciones que existen para prestar atención en términos de identidad, pertenencia y relación recíproca a esas diferencias no humanas fuera del punto de vista humano, han resultado desafiantes para nuestra erudición occidental desde hace mucho tiempo (HOWITT 2020, ARNOLD; ATCHISON; MCKNIGHT;2021). Parafraseando a Eduardo Viveiros en su libro *“La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio”*:

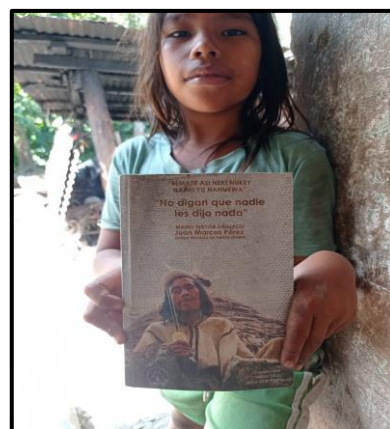
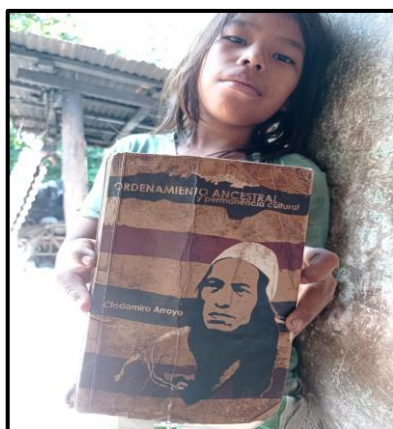
No hay, pues, varias maneras de “ver”, hay solamente una. Lo que varía es el propio mundo, no el modo de verlo. Para nosotros, son las “visiones del mundo” las que difieren, pero el mundo permanece igual a sí mismo. Para los indios, la manera de ver es siempre la misma, por más que pase de una especie a otra: lo que cambia es el propio mundo. Se tiene, entonces, esta doble inversión. Por un lado, todo es humano, por más que cada especie no sea del mismo modo (exactamente como nosotros “occidentales” sabemos que no somos animales idénticos a los cocodrilos). La humanidad es universal, el espíritu es universal, no el cuerpo (VIVEIROS DE CASTRO,2013, p.62).

Por ello entiendo que podríamos pensar esa naturaleza como algo fuera de nuestros sentidos, pero que al final de cuentas existe como la misma en ti y en mí, siendo ese principio generador del desarrollo armónico y la plenitud de cada ser, en

cuanto tal ser, siguiendo su propia e independiente evolución y conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes (RAE, 2022). Ahora bien, ¿a qué tipo de leyes o principios te vinculas para explorar tu visión del morir y de la muerte? No se trata de limitarnos a un rol puramente encantado y diferenciarles por su localización territorial. Se trata de abrir un espacio al reconocimiento de esos otros modos en que se crea diversidad, se organiza y reproduce ocupaciones a lo largo de su vida material y la que continua en el plano espiritual.

Sería un lujo poder rescatar aquí cada apartado, cada detalle de la cultura de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, pero como me dijo un Mayor Arhuaco en un compartir “todo eso lo encuentra en los libros y documentos de nuestro gobierno propio”, acercando a su nieto hacia mí para que me mostrara alguno de ellos (ver imágenes 1 y 2).

**Imágenes 1 y 2-** Fotografías de libros recomendados por el Mayor Arhuaco para profundizar en el entendimiento cultural de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta



Fuente: Reservo de la autora, con aprobación del abuelo y el nieto.

Les extiendo en esta invitación, ese mensaje, para que las siguientes líneas sean solo un abre bocas a la curiosidad e interés para leer más de su pensamiento y diálogos tejidos, en sus malocas, alrededor del padre fuego, del ayú (hoja de coca), el poporo (calabazo seco donde los hombres mezclan la cal y la hoja de coca) y la mochila (prolongación del útero de la mujer).

En lo que me respecta, me debruzaré a continuación, en diálogos en torno a los fundamentos centrales que atraviesan todo su sentir pensar personal y colectivo en relación con su territorio, su sacralidad, su salud, la enfermedad, los cuidados y la muerte. Una epistemología indígena como posibilidad y potencialidad que supone una

experiencia dialógica, sin tener estrictamente un “yo pienso”, sino un “nosotros pensamos” (FREIRE citado en ANGUES, 2021) donde se construye conocimiento propio.

Para que se mantenga el equilibrio en la tierra se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre, hay que cumplir con la Ley de Origen, principio y orden de todos los seres (CTC, 2006, p. 10).

### 3.3 AUTONOMÍA EPISTÉMICA INDÍGENA PARA EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

La visión del Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada tiene sus principios y fundamentos en la Ley Sé/ Ley de Origen. Sé es el paso de la oscuridad a la luz, es el límite de lo espiritual y lo material.

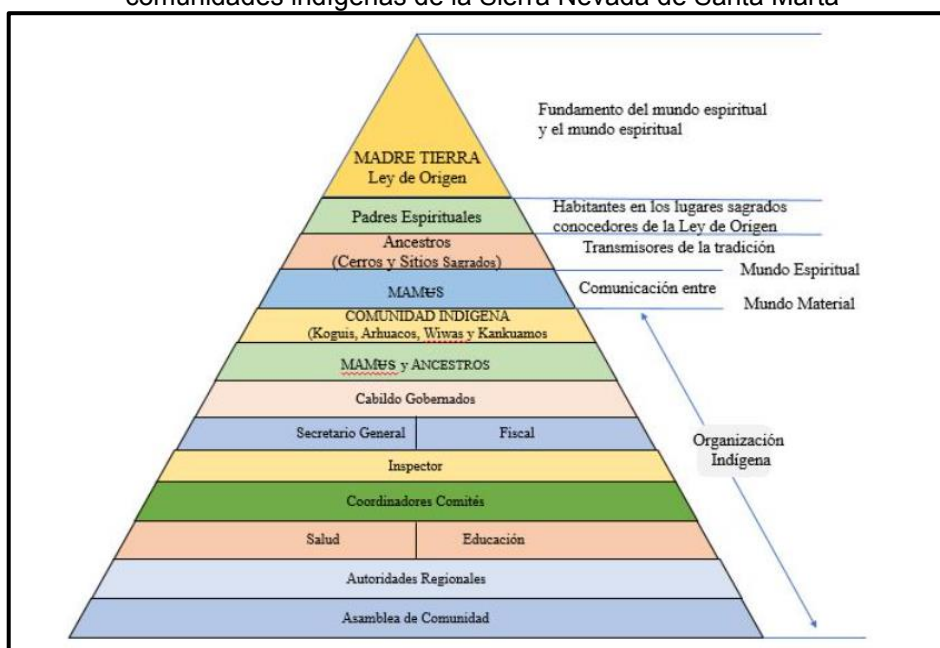
Para nosotros el Mundo fue primero en espíritu (aluna), desde allí se estableció el orden, todo lo que existe en el mundo material, las plantas, animales, agua (mar, ríos laguna, nieve), fuego, aire, tierra, cerros, piedras y el hombre, etc., existieron primero en espíritu, eran como personas (aluna kággaba), tenían la misma esencia o principio, eran espíritus de nuestra gran madre espiritual (aluna jaba) de donde se creó el universo material y de donde se dictan las normas o Leyes que regulan la función de cada elemento de la naturaleza; así a cada uno de estos seres espirituales se les dio una orden, se les indicó una función, su lugar, su forma de estar, de vivir, de construir, es decir su objetivo en el mundo material (CTC, 2006, p. 37).

Al ser la Ley de Origen un mandato sagrado máximo de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada, constituyendo un sistema propio de autogobernabilidad (ver figura 1) acorde al cumplimiento de las normas establecidas por las madres y padres espirituales; ésta, se encuentra por encima de leyes, normas, decretos o intereses particulares, ya que es la prioridad para seguir manteniendo en el espacio y pensamiento a los ancestros. Son los Mamus/Mamos/Máma, Akumamas y Sagas<sup>4</sup> de cada uno de los pueblos, quienes hallan sus mandatos en la naturaleza, con mensajes encaminados a mantener el equilibrio del mundo mediante la protección de la Madre Tierra (ARIAS *et al.*, 2020).

---

<sup>4</sup> Autoridades espirituales denominados Mamus, Máma, Mamos

**Figura 1** - Organización de las autoridades espirituales y el mundo material, según estructuras de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta

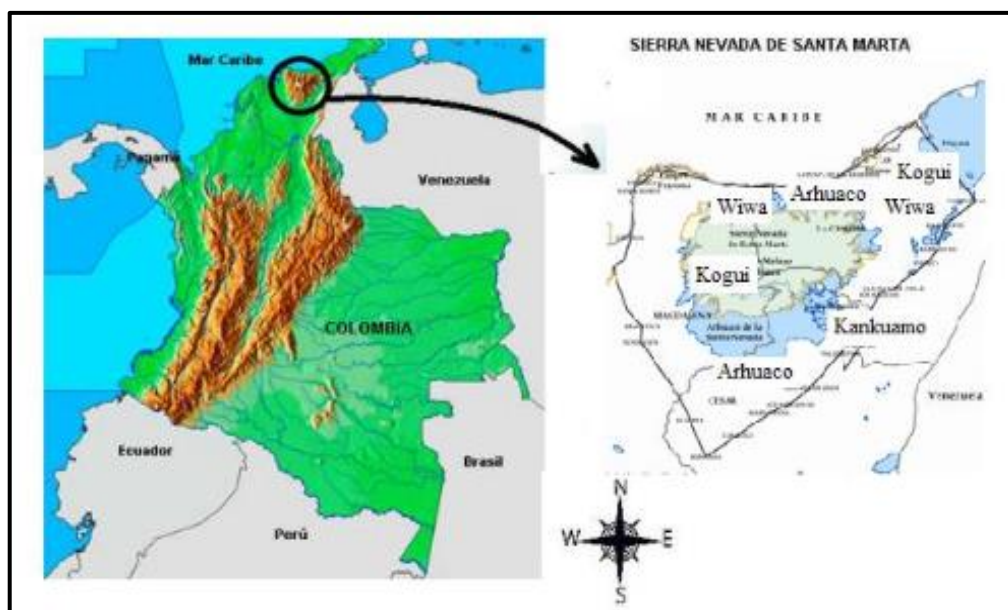


Fuente: (DE LA HOZ; TRUJILLO, 2019).

La Ley Sé contiene el papel espiritual que cumple el territorio y cada uno de los pueblos, la delimitación geográfica del territorio, los sitios sagrados, los objetos sagrados que se obtienen en el territorio, la creación del corazón del mundo, cosmovisión y un apartado para el hermano menor, ya que lo que hacen los guardianes del mundo, lo hacen en beneficio de todos (CTC, 2006).

Así, los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo fueron encomendados a esta importante labor, viviendo dentro de un territorio constituido en un sistema montañoso en forma de pirámide denominado como la sierra Nevada de Santa Marta o Gonawindúa, la montaña de litoral más alta de todo el mundo que va desde el nivel del mar hasta los 5.775 metros sobre el nivel del mar, a tan solo 42 kilómetros de la costa, abarcando los departamentos del Cesar, Magdalena y Guajira, y cubriendo un área de 17.000 kilómetros cuadrados, pero si se lleva a la delimitación natural de sus vertientes hidrográficas, su área se amplía a 21.158 kilómetros cuadrados (ARIAS *et al.*, 2020). Y por consecuencia fue declarada por la UNESCO como Reserva de la Biosfera y Patrimonio de la Humanidad en 1979 debido a la red de ecosistemas que alberga (PERILLA *et al.*, 2021).

**Figura 2** - Ubicación geográfica de la Sierra Nevada de Santa Marta



Fuente: (DE LA HOZ; TRUJILLO, 2019).

### 3.3.1 El Ser: Territorio Ancestral o Sé nenulang

Desde Sé se marcó el límite del territorio ancestral o Sé *nenulang* para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada y que se la ha llamado Línea Negra, resguardando las cosas y manifestaciones que existen en el universo representadas en forma de tumas y piedras y a través de ellos se mantiene la comunicación, en la búsqueda del equilibrio y la armonía del mundo de manera espiritual, entre los humanos, entre ellos y la naturaleza, a través del ritual del pago (*zhabien*) que se convierte en la piedra angular de la praxis cultural, pues con este ritual se simboliza la retribución a la naturaleza de todo lo que los miembros conscientes de la cultura usufructúan de ella (CTC, 2006).

La Línea Negra está conformada por lugares sagrados situados alrededor de la Sierra en colinas, cerros, las playas, los pantanos y las desembocaduras de los ríos. Todos los elementos de la naturaleza tienen sus lugares para poder cumplir los trabajos tradicionales que garantizan su conservación por medio de la retribución espiritual.

Con el conocimiento de las normas contenidas en el territorio se establece el uso y manejo que se le ha de dar a ese espacio normativo, volviéndose un lugar donde tiene la reproducción social y cultural, en razón a su pertenencia a la tierra de sus

ancestros, a la chagra que le corresponde cultivar en el cuerpo inmenso de la Madre Universal.

La Sierra es pensamiento, es realidad, la tarea principal de nuestra existencia, es cuidar y velar por que ésta permanezca. Para lograrlo se “paga”, “se trabaja” tradicionalmente. Esta misión divina nos autoriza a decidir quién cruza frontera que demarca el territorio tradicional indígena y por tanto quien penetra el cuerpo de la madre, al ser el centro del universo, de donde porta toda forma de vida y donde se decide todo acaecer del cosmos, su profanación o deterioro implicarían el caos de todos los órdenes del universo (Cabildo Arhuaco Clodomiro Arroyo citado en ORTIZ, 2010, p. 35).

### **3.3.2 Las relaciones del ser: Nujuákala**

*Nujuákala* es lo que se ha llamado sitio sagrado, y eso es una norma, es la fuente del conocimiento y el deber del cumplimiento de la Ley. En los sitios sagrados se diseña el manejo y uso del territorio, por lo que cada uno tiene su jurisdicción y sus competencias normativas con diferentes ubicaciones y funciones. Casa sitio sagrado, articula de manera específica los diversos aspectos de la vida ambiental, cultural, política, social y económica de las comunidades.

Cada vez que se va a ejecutar una actividad que incida sobre el territorio, por ejemplo, tumbas, preparación del terreno para las siembras, cosechas, cacería, construcción de viviendas, caminos o puentes, es requisito fundamental hacer rituales de pagamentos para pedir permiso a los dueños de cada una de estas actividades o de los seres que van a ser utilizados en ellas, para mitigar los desequilibrios e impedir sus consecuencias, que usualmente se concretan en enfermedades o conflictos sobre las personas que hayan realizado la acción (CTC, 2006, p.2).

A cada uno de los cuatro pueblos indígenas de la sierra (Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo) les fue dejado desde el principio un espacio y un conocimiento propio, cada etnia tiene su jurisdicción y sus sitios sagrados, es decir cada uno tiene su gobierno, por eso el que vaya a ocupar y utilizar un sitio diferente al asignado tiene que legalizarse, afiliarse al sitio y tiene que aportar en pagamento para su cuidado. El ordenamiento indígena implica conocer cuál es el sitio de cada uno, pero cabe resaltar, que por mis aproximaciones a los territorios del pueblo Arhuaco y el Kankuamo, expondré algunas de sus características más representativas a modo de contextualización.



### 3.3.2.1 Pueblo Kankuamo

El pueblo Kankuamo habita en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta en los pueblos de Atanquez, Guatapuri, Chemesquemena, Los Hatucos, La mina y Rio Seco, correspondientes al departamento del Cesar. Alrededor del 50% de los Kankuamos viven desplazados en ciudades como Barranquilla, Cartagena, Rioacha y Santa marta, debido al proceso de aculturización que remonta a los años de colonización por parte de los españoles hasta los procesos militares y del conflicto armado interno del país (VILA SIERRA *et al.*, 2020). Ello dio como resultado, el debilitamiento de usos y costumbres por ejemplo el vestido tradicional, la lengua ancestral (Kakachuka o Kakatutukua o Atánquez), acogimiento a jurisdicción espiritual en representación propia de mamus y el uso de sus sitios sagrados y casas ceremoniales llamadas teroarikas.

“Los Kankuamos somos los guardianes de la Sierra y los otros tres pueblos: Kogui, Arhuaco y Wiwa representan los guardianes de la tradición” (OIK, 2022).

La memoria y la tradición oral han logrado revitalizar prácticas culturales determinantes de su identidad como pueblo indígena, volviendo a realizar el acto ritual del pagamento en sus territorios, identificando sus lugares sagrados y retomando sus mandatos y organización política (ARIAS *et al.*, 2020). Su sistema económico se sustenta en la posesión individual de cultivos y animales para la cría (OIK, 2022).

A los Kankuamo les corresponde los sitios sagrados desde el río Badillo hasta llegar al pozo Hurtado /Bukuya (CTC, 2006). La representación de los ríos son los flujos corporales de la Madre Tierra, ya los pozos son considerados como los lugares de habitación de los padres espirituales. Entradas que llevan un contacto más directo con las Leyes de la madre, con su útero (JARAMILLO, 2010).

### 3.3.2.2 El pueblo Arhuaco (Ika, ijka, iku, bintukua, businka, busintana)

Habitan en las cuencas altas de los ríos Aracataca, Fundación y Ariguaní en la vertiente occidental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en jurisdicción de los departamentos de Cesar, La Guajira y Magdalena; su historia se remonta a la época de la conquista cuando la incursión española en el territorio destruyó a los indígenas Tairona. Después de terminadas las campañas de pacificación de las provincias indígenas que habitaban el territorio de la Sierra, les permitió a los sobrevivientes un

relativo aislamiento territorial que propició su proceso de reconstitución étnica (VILA SIERRA *et al.*, 2020).

Su enfoque y gran conocimiento espiritual, dinamismo y apropiación filosófica, les ha permitido desarrollar una organización política que los ha llevado a luchas exitosas en la recuperación de su territorio tradicional, en la expulsión de los misioneros católicos acusados de etnocidio y en la constitución de un programa de educación bilingüe. Su lengua tradicional es el Ika/iku; y la ganadería, específicamente de ganado vacuno y lanar es su principal actividad económica, junto con el cultivo de café (SIEVERS, 2005).

Actualmente los Arhuacos no son un grupo homogéneo, algunos sectores han desarrollado como estrategia sociopolítica el arraigo de sus tradiciones, mientras otros han adoptado características de la sociedad mestiza como el vestido y la lengua. Sin embargo, los distintos sectores de la sociedad continúan participando activamente en la toma de decisiones políticas y en otros aspectos de su cultura (ONIC, 2022).

A los Arhuacos les correspondió proteger, conservar, cuidar, dinamizar, y equilibrar con mayor énfasis con los materiales, piedras, rocas, denominados como la columna vertebral de la madre, desde el punto de la Línea Negra: Mamatoco, siguiendo en línea recta, hasta llegar al pico Chundwa, y de este punto en dirección al pozo Hurtado /Bukuya (CTC, 2006). Rescato el pico de Chundwa, que siendo un pico nevado masculino se denomina la cabeza de la Sierra de donde nacen y corren las aguas para muchos lugares como los valles y parte del mar. Los picos son sitios sagrados donde se ubica el “más allá”, la tierra de los muertos. Sólo deben ir los Mamus o personas con su autorización, de lo contrario la gente que los visite puede morir (JARAMILLO, 2010).

Seguir entendiendo la representación cosmogónica, cosmológica y la cosmovisión a través de la mirada de los guardianes del mundo, es ampliar la significación del mundo, no solo por su misión compartida con la Ley de Origen y si también, por el proceso constante que han llevado, para integrar esa misión, ideas y fuerzas espirituales hacia un campo más tangible de aprendizaje, enseñanza y comunicación colectiva a través de la cultura, costumbres y practicas cotidianas, es decir de sus ocupaciones tradicionales y ancestrales.

### 3.4 ORDENAMIENTO ANCESTRAL A TRAVÉS DE LO COLECTIVO

En el contexto relacional de los hermanos mayores, prima lo colectivo sobre lo individual. Dejar de accionar meramente al ejercicio individual en un contexto dado, puede ser vista como lo definen Ramugondo y Kronenberg (2015) ocupaciones colectivas “que realizan individuos, grupos, comunidades y/o sociedades en contextos cotidianos; estos pueden reflejar una intención hacia la cohesión social o la disfunción, y / o el avance o la aversión a un bien común” (RAMUGONDO; KRONENBERG; 2015, p. 10). Respondiendo no solo por su propia supervivencia sino, también, por la de su comunidad, la naturaleza y el universo que lo circunda.

Lo anterior se conecta en el principio metafísico serrano según el cual, si el orden universal y la naturaleza determinan las acciones de los hombres, el actuar humano tiene la potencialidad de afectar e incluso de desquiciar el entorno y orden del cosmos. De allí la existencia de la economía política del *makuruma* (en la cual el individuo debe estar pagando ofrendas de forma constante), pidiendo permiso para usar y disfrutar los beneficios de la naturaleza o restableciendo aquellos equilibrios que su pensamiento o actuar hubiera podido romper (ORTIZ; DIAZ, 2017). Como una conciencia de cohesión, en torno al bienestar como al malestar, en tanto, se acciona por el bien común o se está junto para ser conscientes del malestar (TOLVETT, 2016).

Uno de los errores que tenemos es que las mismas personas que consumimos, somos los que hacemos los desórdenes sin llevar el cuidado ni el control del uso. Sabiendo que está en la línea de transmisión hacia la naturaleza espiritualmente. Desde ahí parten los problemas, las distintas enfermedades, el desequilibrio de las estaciones, los vientos comienzan a hacer desastres, al igual que las lluvias, los granizos aparecen y el verano comienza a resecar. Aparecen enfermedades desconocidas, nacen vivas y ellas mismas comienzan a devorarnos como si fuéramos comida de ellas, carne de ellas (Cabildo Clodomiro Arroyo, citado en ORTIZ, 2010, p. 201).

La unidad ontológica que se deriva de la naturaleza, su flujo constante de creación y conexión con las comunidades para seguir produciendo existencia da vida, se da así, por las ocupaciones colectivas, desde la organización y distribución de los recursos, las elecciones y relaciones establecidas con la Madre Tierra (NÚÑEZ; HERNANDEZ; ALARCON, 2022). Por tanto, el ideal ético de vida buena que se deriva de los mandatos contenidos de la Ley de origen, dentro de la economía política de la ofrenda, implica obligatoriamente, que la responsabilidad por los actos individuales se

transforme en una responsabilidad para con los otros y con el orden del universo. Remarcando como lo propone Nuñez (2019, p. 675) “una posición en la cual se reivindica la pluralidad, la diversidad de las ocupaciones, desde lo colectivo, lo ancestral, la colaboración y el apoyo mutuo”, en contraposición a la pretensión universalista y hegemónica de las condiciones sociales y materiales que produce individualismo, la inmediatez, hedonismo y competitividad (NUÑEZ, 2019).

### **3.4.1 Co- ocuparse para el buen vivir**

La esencia de las ocupaciones de los hermanos mayores está impregnada por el carácter interactivo que se da con la naturaleza, con el territorio, con lo inmaterial y con las otras sociedades. Es un proceso ecológico, en donde la ocupación es el medio de relación entre la persona y el medio ambiente, desde aspectos temporales, espaciales y simbólicos relacionados con el entorno físico, ligados a elementos sociales, culturales y espirituales (MONTAÑO, 2011).

Al ser considerado un proceso, el medio ambiente transforma y se ve transformado por la ocupación, incidiendo en los procesos subjetivos y socioculturales, y dando valor de sentido en las temporalidades al territorio, central para el desempeño de las ocupaciones ancestrales y tradicionales de los pueblos indígenas (ARIAS *et al.*, 2020). El desarrollo y gestión constante de esas relaciones es fundamental y se da como co-ocupaciones que como lo propone Pickens e Barnekow (2011, p. 151) “sucede cuando las personas se enfrentan a una ocupación de manera interrelacionada y mutuamente sensible, que requiere aspectos de fiscalidad compartida, emocionalidad e intencionalidad”.

El nacimiento, el bautizo, la llegada a la madures, el matrimonio, la confesión, el poporo, la obediencia al a autoridad, el vestido, el tejer, la muerte; cada una de las prácticas culturales, tienen un significado coherente con esa visión del hombre, la comunidad y el cosmos. Por ejemplo, el tejer constituye una actividad pública, una actitud social que simboliza la participación en la vida del grupo. El individuo es el hilo de algodón que se inserta dentro de la tela que conforma el tejido social y así, como la calidad del hilo determina la resistencia y la calidad de la tela, las acciones del individuo son el sustento del complejo social (ORTIZ, 2010).

Por tanto, las anteriores ocupaciones, ocupaciones colectivas y co-ocupaciones se enmarcan en un complejo que podrían concebirse entre lo tradicional

y lo ancestral, si bien ambos perduran en el tiempo y hacen parte de la historia y la identidad de los pueblos, retomo la diferenciación esquematizada por Arias y colegas (2020) en donde identificaron que lo tradicional puede tener transformaciones, que se dan por diferentes procesos social y culturales de intercambio entre personas y colectivos, tales como la colonización y la evangelización (ver cuadro 1) (ARIAS *et al.*, 2020).

Es decir, las ocupaciones tradicionales son aquellas que se dan a partir de la interacción entre comunidades o pueblos, se vinculan y transmiten principalmente por asentamientos geográficos, y de manera particular en la Sierra Nevada de Santa Marta no son dadas por la Ley de Sé, el Origen, sino que están ligadas a procesos de interculturalidad, ya que son resignificadas y se convierten en parte de la historia y la identidad de una persona o colectivo (ARIAS *et al.*, 2020, p. 29).

**Cuadro 1** - Ocupaciones tradicionales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta

Ocupaciones	Pueblo Indígenas			
	Kankuamo	Iku/ Arhuaco	Kággaba/Kogui	Wiwa
Arte tradicional	- Chinchorro de fique. Hilado con carrumba de madera.	- Mochila de lana. -Embarcas. -Totosuma de algodón. Hilado con uso.	-Mochila de algodón y fique. -Vestuario propio de algodón. Hilado con uso	-Mochila de lana, algodón y fique. -Vestuario propio de lana. -Sombrero. Hilado con uso y carrumba.
Tejido del vestido autóctono.	En proceso de recuperación.	✓	✓	✓
Proceso de construcción de las viviendas. Arquitectura propia.	En proceso de recuperación.	✓	✓	✓
Ritual entrega del Poporo*.	✓	✓	✓	✓
Entrega de seguridad.	✓	✓	✓	✓
Medicina tradicional.	✓	✓	✓	✓
Danzas tradicionales	Gaita, los diablos y los negros.	Parrandera	Desconocido	Desconocido

Fuente: Arias *et al.*, 2020

Por otra parte, García y Pineda (2019) definen las ocupaciones ancestrales como aquellas prácticas que se basan en los saberes compartidos que se han transmitido por generaciones a lo largo de la historia y que se han conservado

principalmente mediante la tradición oral, la práctica cotidiana y las costumbres del territorio donde se ejecutan, además su comprensión se da únicamente a través de la vivencia, la intuición y el sentir (GARCIA; PINEDA, 2019). Eso que viene de los antepasados, que remonta a tiempos anteriores pero que continúa siendo vigente y relevante, no son exclusivas de los pueblos nativos, a pesar de que sean quienes principalmente las realizan, la existencia de estas enriquece a la cultura humana general. En el caso de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, como evidenciaron anteriormente, las ocupaciones ancestrales (ver cuadro 2) están dadas por la Ley de Sé, dadas desde el origen para ser desarrolladas en sus territorios geográficos (ARIAS *et al.*, 2020).

**Cuadro 2-** Ocupaciones ancestrales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta

Ocupaciones	Pueblo Indígena			
	Kankuamo	Iku/ Arhuaco	Kággaba/Kogui	Wiwa
La narrativa sagrada.	✓	✓	✓	✓
La historia Sagrada.	✓	✓	✓	✓
Danza.	Chicote, chinita y kukamba.	Chicote	Cansamaria	Shihkakubi
Cantos ancestrales.	En recuperación.	✓	✓	✓
El Yatukua o Kinuo	✓	✓	✓	✓
Reunión alrededor del fuego en las Kankuruas.	✓	✓	✓	✓
Escogencia del mamo o saga.	En recuperación.	✓	✓	✓
Rituales de pagos.	✓	✓	✓	✓
Entierro de la placenta y el ombligo umbilical.	✓	✓	✓	✓
Poporear.	✓	✓	✓	✓
Tejido de la mochila	✓	✓	✓	✓

Fuente: Arias *et al.*, (2020).

Los desafíos que implica el fenómeno desencadenado por el capitalismo, el colonialismo la religión y extractivismo, ha hecho que se discutan los desafíos para resistir a tales fuerzas (NÚÑEZ; HERNANDEZ; ALARCON, 2022; SIMAAN, 2017; RAMUNGONDO, 2018). Las posibles extinciones de las ocupaciones en los pueblos indígenas han marcado una posición y una posibilidad de insurgencia y rebelión frente a condiciones sociales y materiales adversas, a través de la conciencia y coherencia ambiental, la reivindicación de la colectividad, la sabiduría milenaria, el apoyo mutuo

ante sus necesidades y las necesidades de la Madre Tierra. Mantener las ocupaciones ancestrales como tradicionales son oportunidades de preservar y practicar sus conocimientos, teniendo un impacto positivo en la percepción de ese buen vivir, de su salud y bienestar (GARCÍA; PINEDA, 2019).

### **3.4.2 Religión, espiritualidad y tradición: una cuestión de muerte**

Me detengo en la noción de religión, porque mantiene un vínculo fuerte con la muerte mediante diferentes creencias y prácticas que influyen como puede ser afrontado ese momento. Partiendo de la representación invasiva que ha tenido en los pueblos indígenas y específicamente la cristiana y evangélica en la Sierra Nevada de Santa Marta, desde la instauración de las réplicas colonizadoras que los catalogaban como “salvajes, inútiles, infantiles, sin ser capaces de autogobernarse”, se establecieron los cuidados de estas comunidades a las misiones religiosas por más de 70 años (LOAIZA, 2016). Bajo proyectos denominados como “Educar” (JARAMILLO, 2010), fue a través de la lectura de la Biblia, la enseñanza del español, que se impulsaron los preceptos del catolicismo hasta 1982 cuando las propias comunidades expulsaron a los capuchinos.

Lo autóctono desde el conocimiento indígena, es comprender que la vida nace de la muerte; en vez de una visión secular del ciclo del nacer que termina en el morir. Pero los símbolos religiosos han jugado un doble papel. Al paso que expresan ciertas prácticas culturales (las religiosas) reflejándolas, dándoles sentido, también son usadas como instrumentos para modelar y orientar esas prácticas de conformidad con un esquema de acción previamente establecido, ósea expresan la atmósfera del mundo y la modelan frente a formas de perplejidad existencial a las que estos pueden enfrentarse: El desconcierto, el sufrimiento y las paradojas de carácter ético que pueden estar integradas en el duelo y la enfermedad cuando la capacidad analítica y los instrumentos para explicar este fenómeno fallan o se distorsionan (ORTIZ ; DIAZ, 2017).

Al respecto uno se pregunta si la reflexión cristiana asume y planifica tal fe autóctona, o si lo indígena es descalificado desde la filosofía de carácter personalista, o desde el dualismo en que una realidad no incluye a la que es diferente “esta” y “otra” vida, “alma” que continua y “cuerpo” que acaba, etc. (IRARRÁZAVAL, s,f, p.3)

La estrecha relación entre el individuo y la colectividad a la que pertenece entre lo sacro y lo profano, ha hecho que cada pensamiento, acto u objeto, con independencia del ámbito en el que se produzca o encuentre, sea una pieza clave para dar sentido a la existencia individual y colectiva de los custodios del corazón del mundo. Lo que ha chocado con los dogmas y credos de algunas religiones frente a la concepción del sujeto contemplada por la cosmovisión Serrana y las responsabilidades que esa misma cosmovisión ha asignado a los indígenas como hermanos mayores de la humanidad y guardianes de la armonía universal (ORTIZ, 2010).

Las prácticas rechazadas por las iglesias pentecostales y evangélicas como el poporo, la seguridad o la confesión con los Mamus, forman parte del nódulo de la filosofía práctica, la tradición y ancestralidad de estos pueblos. La seguridad como el dispositivo material que les permite realizar ofrendas y pagamentos y la confesión que cumple el papel fundamental para preservar la autoridad de los Mamus, sobre la comunidad para dar cumplimiento a la Ley de Origen; han sido desconocidos por la religión, ignorando la potestad que los Mamus como autoridades espirituales indígenas poseen y en consecuencia han negado a cumplir cualquier orden o instrucción proferida por ellos (ORTIZ, 2010).

Ahora bien, es más coherente pues, adjudicar la palabra espiritualidad que la religiosidad para intentar aproximar desde una visión académica, sin ser esta la voz protagonista, el real sustrato cultural que vincula el significado de la muerte y los sentidos que se construyen en su cuidado. La espiritualidad podría entenderse como esa “experiencia profunda de significado provocada por la participación en ocupaciones que involucran la promulgación de valores y creencias personales” (AOTA, 2020.p,15, original en inglés). O como lo explica Pellegrini (2007):

La espiritualidad es parte de la dimensión invisible de las ocupaciones, aquello que no puede tocarse o definir con palabras o términos puntuales, pero puede describirse como aquello que acompaña al ser humano cuando realiza ocupaciones significativas. Muchas veces se confunde el término espiritualidad con la religión, esta última puede formar parte de la espiritualidad, la religión incluye aspectos de la espiritualidad (dogmas, creencias...) por lo tanto alguien puede ser espiritual sin ser religioso (PELEGRINE, 2007 p.402).

La capacidad adjudicada a la espiritualidad como una guía para la expresión de elecciones, que permite autodeterminación y control, siendo el centro desde el cual



fluye cualquier ocupación humana, por la conexión dada hacia el propósito de lo que se hace (MONDELO, 2023). Este término puede desvelar una transcendencia que a raso modo intenta acercarse la espiritualidad creada / vivida desde la visión indígena.

El camino espiritual indígena, con la armonización de las relaciones integrada a los atributos que se despliegan entre lo sensorial, cognitivo, comportamental, afectivo y relacional; se unifican a la dinámica sincrónica de procesos ancestrales, que se expresa en actos cotidianos fundamentales para mantener su autonomía territorial, resistencia milenaria y pervivencia cultural. Esta intrínseca relación y necesidad de profundizar en los elementos epistémicos propios dados por la Ley de Origen a través de la espiritualidad, podría, como refiere Villareal (2021) pensarse en términos de espiritugogía, al ser ese camino para la enseñanza-aprendizaje, de los pilares del pensamiento ancestral corrompido por el cognitivismo dogmático funcional (VILLAREAL TIQUE, 2021). Mas allá de configurarlo a partir de un tono meramente místico, las asociaciones de la espiritualidad están y estarán siempre vinculadas a las actividades de la vida diaria. Por eso, el fortalecimiento de los vínculos familiares, culturales y territoriales por medio de la memoria ancestral marca un camino para transitar en la espiral de lo pasado hacia lo presente, y de lo presente hacia el futuro. Son formas propias de concebir las experiencias constitutivas y armónicas que potencian la misión de los guardines del mundo, de la sabiduría ancestral.

### **3.4.3 La ceremonia de la muerte: mortuoria / eysa**

Esa corresponsabilidad, entre la naturaleza, los seres humanos, no humanos, los mundos, se evidencian en sus rituales, al ser esas manifestaciones sociales de la rutina diaria que llevan en sí mismas un sentido sagrado. Al estar también pautadas en la historia personal y momentos importantes que se expresan en los estilos celebrativos de hacer, ser, estar y pertenecer.

Como explican Christiansen y Townsend (2010) “los rituales y las ceremonias, como las bodas y los funerales, son ocupaciones que tienen un significado compartido ampliamente entendido dentro de las culturas” (CHRISTIANSEN; TOWNSEND, 2010 p. 13). Tales prácticas realizadas en comunidad pueden ayudar a enfrentar las problemáticas de la vida cotidiana de las personas que se encuentran en una situación frágil de soporte social (VINZON *et al.*, 2020) como lo es el proceso del morir y la muerte al, favorecer la construcción de sentidos colectivos (PALACIOS, 2015). Y

brindar también, respuestas diferenciadas por diversas culturas y por personas dentro de esas culturas, adjudicando a dominios y procesos subjetivantes implícitos bajo una práctica social, histórica y situada (GUAY, 2022) como el entierro o el duelo.

Las poblaciones originarias y mestizas de América Latina cultivan “otros imaginarios de vida”, mediante comportamientos y ritos en torno a la muerte (IRARRÁZVAL, s,f). El proceso de muerte para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta se denomina como mortuoria, morir /eysa, siendo el cumplimiento del ciclo de vida de los sujetos o entes después de haber cumplido el proceso de nacer, crecer y reproducir y poder quedar bien ante los vivos, siendo la existencia en el plano terrenal, como un periodo de prueba, una tarea que se debe cumplir.

Para los indígenas, la muerte es el instante donde el individuo entra nuevamente al útero de la madre. Así la muerte misma no se configura más que como la espera de toda la vida, por volver a ese lugar sagrado y con gran significado en la comunidad. Mucho más cuando se entiende que este estado es donde se define como vivirá la persona en la otra vida (JARAMILLO, 2014, p.74).

La importancia de un hecho ceremonial indígena marcado por el enterramiento de sus muertos, se relaciona de manera directa, con la conformación de la estructura cosmogónica original. Retomo un apartado del trabajo de campo realizado por Daniel Jaramillo en el año 2014 con su tesis de maestría titulada: *La casa y el enterramiento indígena. Procesos de territorialización del rito de la muerte* (realizado con los indígenas Kogui, pertenecientes a la Sierra Nevada de Santa Marta) para ofrecer una descripción culturalmente apropiada y restringida de suposiciones profesionales o sesgos personales.

Según la tradición, el moribundo dispone que máma deba llamarse para que dirija la ceremonia y el entierro, además que selecciona que miembros de su familia deberán estar presentes en la ceremonia. El máma escogido casi siempre es el de la próxima población. Antes de realizar el ritual funerario, ya cuando el cuerpo inanimado se encuentra desprovisto de signos de vida, los indígenas, basados en los latidos del corazón, reúnen toda la población, abasteciéndose de comida y licor en torno al difunto. Generalmente este evento dura tres días y tres noches. Los que participan le ofrecen al muerto, coca, comida, ron y hasta se dirigen a él como tratando de despedirse e implorarle si murió por alguna enfermedad, que se la lleve y no la deje, ni en sus hijos ni en su mujer (JARAMILLO, 2014, p.74).

La integración de diferentes aspectos sagrados para organizar minuciosamente el proceso de trascendencia del plano terrenal, bajo la noción que explica Duque y Jaramillo (2016) es expresada por los hermanos mayores como “lo que sucede en un mundo, llamado este visible, se refleja en el otro invisible” (DUQUE; JARAMILLO, 2016). Hace que la toma de decisión sobre cómo y dónde devolver el cuerpo a la Madre Tierra sea relevante.

Quando cesa la parafernalia alrededor del muerto, los familiares cercanos quitan del cuerpo las ligaduras de las muñecas y doblan el cuerpo para ponerlo en posición fetal. Con las rodillas contra el pecho y en cuclillas, se envuelve estrechamente en una hamaca y se pone en una vara a modo de soporte para ser levantado. Por pares el cuerpo es levantado por los hombres mientras el máma pregunta quién es el próximo que va a morir a su hermano difunto. Luego de ello lo llevan al cementerio comunal y según la causa de muerte se da su modo de entierro. Esto aplica en varias situaciones incluyendo los que mueren por decisión propia, quienes deben ser cremados, los que se ahogaron, deben ser llevados a la rivera del río, inclusive los que saben que morirán pronto, pueden escoger el lugar donde quieren ser enterrados, generalmente en tierras altas de la sierra, según ellos para estar más cerca de la madre (JARAMILLO, 2014, p.74).

Ya el ritual póstumo al entierro, el eysa continúa liderado por parte del Mamu y familiares más cercanos del muerto, siendo un evento que dura algunos días con ceremonia, para purificar y para reducir los riesgos de enfermedades, muertes prevenibles y desajustes sociales (CTC, 2006).

Todo ser viviente cumple su ciclo y muere, pero esa eysa es un suceso normal, cumplimiento de un ciclo y, pues, desapareció, muerte normal. Entonces, para nosotros la muerte es un derecho, pero una muerte normal. Pues todos nacimos para morir y también es un derecho resarcir esa muerte para que no afecte, no repercuta en la familia. Por ejemplo, si alguien de una familia muere, es la responsabilidad de la familia resarcir esa muerte para que la muerte no repercuta, o no produzca, no genere, no propicie otras enfermedades, ocasione otras consecuencias porque para nosotros es que cuando uno se muere, desde allá, si no ha cumplido la misión en esta vida terrenal, a lo que uno vino, entonces allá le empiezan a decir a uno ¿por qué no cumplió? Uno empieza a decir “no”, empieza a acusar a la familia. Entonces, eso se traduce en enfermedad, anomalías, inconvenientes en la familia. Para que eso no pase, es que la familia tiene que entrar en un proceso de reparación; reparación por la muerte de ese alguien, en eso consiste. No solamente por la muerte de ese alguien, y no solamente por la muerte de una persona sino también por la muerte de los animales, de todo ser viviente, incluso de los árboles. (entrevista a Mamos Arhuacos Vicencio y Javier Torres, Nabusimake, 2018 citado en CTC, 2019).

Apreciar lo existente en su universo simbólico donde la muerte no es la última palabra, sino como lo define Irrazaval, una “crisis radical que afianza la vida”.

Entonces, los Mamos están en la misión de velar por el buen funcionamiento de la naturaleza, que haya un cumplimiento normal, que haya un equilibrio, que haya una armonía. Están para velar y vigilar por el buen funcionamiento de la naturaleza y cuando no se hace, no se cumple con el deber de resarcir ese ciclo de vida, que es la final de una persona o de cualquier ser, pues entonces hay alteraciones; hay alteraciones en la naturaleza, en la misma familia. Los Mamos hacen ese cumplimiento y la familia, como Arhuacos, estamos en el deber y responsabilidad de cumplir con esa etapa, con ese proceso. (entrevista a Mamos Arhuacos Vicencio y Javier Torres, Nabusimake, 2018 citado en CTC, 2019).

Eso proviene de un paradigma relacional en que el morir va de la mano con las dimensiones de espiritualidad y dignidad, esa plenitud cósmica, reactivada en torno a la muerte que carga consigo un anterior buen vivir y unas dinámicas con propósito y significado acorde a esa visión ancestral (GUAY, 2022). Esa reconexión humana y espiritual que ocurre en torno a la muerte, permite manifestar vínculos con antepasados y seres sagrados, conjugando las dimensiones de futuro, presente, pasado (IRARRÁZAVAL, s.f). Temporalidades que impugnan la incertidumbre eurocéntrica sobre los marcos de tiempo y previsibilidad de la muerte tan estudiada desde los cuidados paliativos.

### 3.5 ENFERMAR Y MORIR FUERA DE LA VISIÓN ANDINA INDÍGENA

La incidencia de enfermedades crónicas y transmisibles resultantes de procesos de violación territorial, exclusión étnica, contaminación ambiental, conflictos políticos y armados (DEL POPOLO *et al.*, 2014; BACIGALUPO *et al.*, 2019) aparecieron como esas enfermedades externas o “afueranas” (LOZANO; SALAZAR, 2017), traídas durante la conquista y que aún persisten en el territorio ancestral afectando a la población indígena. Lo que generó un impacto no solo la matriz biológica, sino los aspectos culturales, espirituales y ocupacionales de sus cosmovisiones y bienestar. El enfrentamiento de un enemigo invisible que, sin armas de fuego, pone en riesgo el legado de las naciones como lo son las enfermedades crónico-degenerativas, las enfermedades sin pronóstico de cura, ha dejado como

resultado muertes indígenas por enfermedades cardiovasculares, cáncer, diabetes, insuficiencia renal y enfermedades respiratorias, lo que a menudo impone largos procesos de cuidado de la enfermedad.

Sin embargo, las poblaciones indígenas se encuentran entre las menos propensas a recibir y aceptar servicios al final de la vida (SHAHID *et al.*, 2018). Al dejar relegadas las “enfermedades propias”, al sistema occidental que desconoce la identidad cultural que ese desequilibrio conlleva. Por no presentar la enfermedad síntomas corporales, pero si espirituales y que no se pueden diagnosticar por medio de exámenes y laboratorios (LOZANO; SALAZAR, 2017). Ese sistema, ha configurado otras referencias de lo que realmente se cuida y se protege, si al cuerpo o a la patología.

Para los hermanos mayores, la enfermedad es definida como: “desequilibrio reflejado en el cuerpo, estar mal, acostado todo el tiempo, hacer lo indebido en la parte espiritual, el pensamiento negativo, tener algún problema, con la pareja o con alguien, actitudes malas como coger rabia y descuido espiritual” (VILA SIERRA *et al.*, 2020, p 120). Pero es el cáncer de estómago, sangrado, vómito, tuberculosis, dolores de barriga, anemia, infección, llagas, urticaria, desnutrición e intoxicación que se presenta más en las comunidades indígenas de la Sierra (ORTIZ; DIAZ, 2017).

Según los pobladores indígenas, las enfermedades fueron traídas por los ezwama. Esto es, sitios de asentamiento original puestos por los padres espirituales desde antes de la creación del ser humano, donde se reúnen solo los Mamos que concretan el porvenir, las distintas situaciones y problemáticas que se experimenta. En lo que se podría interpretar como una Asamblea. Esta irrupción de enfermedades era necesaria para tratar los desórdenes territoriales, sociales y personales, afectando primero el espíritu y luego el cuerpo. Por eso, afirman los indígenas que la medicina occidental, muchas veces no tiene buenos resultados, pues solo tiene el cuerpo material (VILA SIERRA *et al.*, 2020, p. 63).

Bajo el modelo de salud occidental se sigue enfrentando a problemas para abordar los momentos finales de la vida mediante la prestación de servicios en un contexto intercultural, que requiere una comprensión profunda de las creencias y deseos subyacentes de las personas, sus cosmovisiones, así como las relaciones humanas y no humanas en relación con los procesos del morir y la muerte (SHAHID *et al.*, 2020).

La situación de salud y el perfil epidemiológico de los pueblos indígenas en Colombia presentan diferencias en relación con la situación general de salud del resto de la población, manifestándose en indicadores desfavorables en términos de mortalidad y morbilidad (BUITRAGO, 2012). Aún tienen dificultades para acceder a la salud pública y el Estado colombiano no ha logrado vitalizar la salud integral para que mejoren la calidad de vida de estas poblaciones, las cuales desde sus prácticas ancestrales procuran el remedio a la negligencia, aunque esto no siempre es suficiente (VILA SIERRA *et al.*, 2020).

Este fenómeno pone de relieve las profundas disonancias culturales que históricamente mantienen alejadas las creencias indígenas y no indígenas en relación con la muerte, así como el manejo de enfermedades y la atención médica (THOMPSON *et al.*, 2019). Lo cual se traduce en una crisis en los sistemas de salud que se agudiza por las desigualdades sociales, las barreras geográficas, económicas y lingüísticas; y se manifiesta en las dificultades de acceso a los servicios básicos y de salud, que están mal integrados e imponen enfoques hegemónicos en la visión del mundo de la atención, la salud y la vida misma (ÁVILA ; GUEREÑA, 2020). Un caso dentro de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que es la prueba notoria de lo anterior es:

El caso de Reinaldo Gíl Sauna, hijo del Mamo Romualdo Gíl, a quien los médicos occidentales de Valledupar-Colombia no le han podido identificar el mal que lo aqueja. Su problema se deriva de que hay períodos del año en que sufre grandes trastornos físicos; los médicos occidentales aducen que tienen una descompensación sanguínea de carácter natural. A esto, el mamo Romualdo Gíl contrapone que no es solo un problema del cuerpo sino del espíritu, puesto que Reynaldo, producto del incumplimiento de unos pagos ha ido acumulando espiritualidades negativas que se le declaran inmanejable durante ciertos lapsos de tiempo. El mamo sugiere que, por estar él vinculado, como maestro bilingüe dentro del programa de etnoeducación se requiere que le otorguen una licencia de prudente tiempo para hacer con él los trabajos tradicionales correspondientes - espirituales - con los que pueda "curarse". Hasta hoy esa licencia no ha sido otorgada, por cuanto los médicos occidentales no haya ninguna patología en el cuerpo de Reynaldo (BARBOSA, 2011, p.46).

Se trataría pues de comprender entre lo ritual y lo sagrado, el recurso cotidiano cultural del cual se pretende generar el proceso de cuidado, sin insistir en la espectacularización que como relata Suarez y colegas (2021) ha cautivado la atención etnográfica y convertido la vida de las comunidades en una relación de eventos

espectaculares. Por lo cual se desea hacer a continuación una comprensión situada de los procesos de salud/enfermar/atención en un contexto indígena al final de la vida.

### 3.5.1 Cotidianización de la salud indígena

La Organización mundial de la Salud rescata la visión de salud indígena como holística para el bienestar y la armonía entre los individuos, comunidades, naturaleza y universo. Afirmando que los sistemas de curación tradicionales y la medicina occidental coexisten en todas las regiones del mundo, pero que esta medicina tradicional tiene una función vital en las estrategias curativas de los indígenas (OMS,2007). El equilibrio manifestado en bienestar colectivo hace parte de las leyes que, para las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Kakua Serankua dejo a través de la Ley de Origen. Estos lineamientos forman parte del llamado de la Madre Tierra para identificar acciones específicas de cada pueblo, como el uso de plantas y hierbas, rituales familiares, protección espiritual para evitar la falta de armonía material y de pensamiento (ONIC, 2020).

Como tratamiento tradicional se resalta el valor del Pagamento debido a que éste evita o trata la enfermedad. Otras actividades son la confesión al Mamu, y a la comunidad por medio del trabajo espiritual y la consulta a la naturaleza en sus lugares sagrados. No engañar ni en los sueños...Como uso de prácticas ancestrales esta la toma de las plantas como el contragabilan, guanábana, chicoria, limón, anamú, marañón, eucalipto, caldos de pollo, pie de leon, manzanilla, romero, la raíz de la planta, agua, paico, café y guineo machacado (VILA SIERRA *et al.*, 2020, p.129).

Esa concepción de los indígenas Serranos se centra en la utilización de plantas, la celebración de ritos, hacer pagamentos, todo con el fin de prevenir o en su defecto, curar las enfermedades y solidificar el buen pensamiento, lo positivo. El papel que los médicos milenarios, los curanderos, las curanderas asumen comprometidamente al querer expulsar a toda costa la enfermedad, así como los Mamus al dirigir los trabajos tradicionales, las aseguranzas y sus consejos permanentes para proteger a sus comunidades. Esto, le otorga a la salud y la enfermedad una connotación personal, colectiva y territorial, donde lo primero que hay que hacer es organizar el espíritu para luego preparar el cuerpo (VILA SIERRA *et al.*, 2020).

La salud podría definirse como sentirse bien en su cotidianidad, un estado en el que no hay de pronto preocupaciones, ni dificultades, sin discusión con otra persona, que la parte espiritual esté bien para conservar el equilibrio. Así como también la capacidad de mantenerse limpio y aseado, bañado, con la ropa limpia y tener abundancia, es decir, que tengan suficiente comida, bastante tierra, para sembrar en los cultivos y tomar alimentos, agua, leña (VILA SIERRA *et al.*, 2020, p.118).

Sus prácticas de cuidado ancestral y ciencia tradicional no tendrían sentido si no interpretan su territorio. La Línea Negra les comunica en los sitios sagrados, estos sitios de pagamentos que actúan como estructurantes del pensamiento, de promoción, prevención y curación; y del mismo modo, el que hace alusión a la muerte. Este sistema espacial puede entonces, guiar y detallar el nombre de unos lugares y su correspondiente localización geográfica para señalar las enfermedades, donde se define el lugar de nacimiento de esta, los medios o mecanismos de cómo prevenirlas, donde están las plantas sagradas para tratarlas.

Sin tener lo que denomina hegemonicamente una infraestructura de salud adecuada en el territorio (RATIMA *et al.*, 2019), las comunidades abogan por fortalecer y mantener sus conocimientos y prácticas basadas en la medicina tradicional para sanar, ayudar y despedirse de sus hermanos y hermanas (CABALLERO, 2018). Para reafirmar en la Ley de Origen la guía de sus acciones en diferentes áreas y asistir los procesos de enfermedad, cura y bienestar a través también del Sistema Propio de Salud Indígena (SISPI) y las Entidades Promotoras de Salud indígena (EPS-I) (FIJAL; BEAGAN, 2019; VELEZ *et al.*, 2020). Al ser ese marco identitario, en una creación de un espacio mixto en proceso de institucionalización, que profundiza los diálogos y mecanismos de confrontación entre las medicinas tradicional y el modelo de salud occidental hegemónico biomédico. En ese sentido y parafraseando a Suarez y colegas:

...existen claras dificultades en la incorporación de curanderos, chamanes, sabios indígenas en el “mercado de la salud” pero en contraposición emerge el rol de los promotores de salud locales y otros servicios de proximidad. Los promotores de salud local juegan un papel fundamental en el diálogo de saberes, buscan los factores protectores, los factores de ruptura, los campos comunes de los saberes. Materializan un refuerzo efectivo de la cultura tradicional indígena y frente a una disminución de elementos impuestos arbitrariamente por los modelos hegemónicos para que una vez equilibrados, verdaderamente contribuyan a la solución de problemas de salud (SUAREZ *et al.*, 2021, p. 96 y 101).



El SISPI, desde los pueblos indígenas, es el ejercicio de la política indígena en salud que dialoga con la política de salud indígena del Estado contenida dentro del Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS) y otras políticas públicas. Bajo cinco componentes: la política organizativa, la administración desde la ancestralidad, la formación e investigación, el cuidado de la salud y la sabiduría ancestral; se dan continuidad a los ejes de la política indígena de salud (URREGO-RODRIGUEZ, 2020).

La materialización de los componentes se ha dado en la aprobación de la Ley 691 de 2001 y artículo 54 de la ley 715 de 2001, donde se establece que, pese a que los resguardos indígenas están sometidos a un régimen especial, mientras no se constituyan en entidades territoriales, pueden crear Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud Indígena (IPS-I). Para ser parte de la red pública como unidades prestadoras del servicio de salud a nivel territorial como parte del SGSSS (SUAREZ *et al.*, 2021). Por lo tanto, las IPS-I creadas en los resguardos son entidades del orden municipal, según la jurisdicción a que pertenezcan, y hacen parte de la red pública como unidades prestadoras del servicio de salud a nivel territorial.

### **3.5.2 Acogimiento de la muerte mestizada e intercultural, una interpretación compasiva y culturalmente segura**

En muchas sociedades, a través de la disponibilidad de servicios sofisticados de salud y atención social, la muerte se ha convertido en un evento gestionado profesionalmente. Pues ofrece garantías tanto para la persona moribunda como para sus familiares, pero que a menudo desvincula las ocupaciones naturales basadas en la expresión de las relaciones humanas. La necesidad de contextualizar la naturaleza ocupacional de las comunidades indígenas dentro de la dinámica de los servicios tradicionales de salud y explícitamente al final de la vida, puede mitigar la industrialización de los procesos por los cuales las personas viven y mueren en las sociedades contemporáneas (KANG, 2003). Esos efectos culturales y espiritualmente destructivos que el materialismo y el progreso tecnológico tuvieron sobre los valores humanos.

Considerar la construcción del conocimiento sobre la ocupación humana, desde una perspectiva dinámica, sensitiva e intercultural, vista en el caso colombiano,

se basa en la escucha de los sujetos, sus relaciones, sus construcciones todas, sus entornos y su espacio-tiempo. Y necesita reflexionar críticamente sobre la naturaleza auténtica de estos conocimientos para transformar y responder a las realidades locales y regionales (TRUJILLO *et al.*, 2011). Recalcando que lo autóctono no es algo arcaico y exótico en América Latina, ya que las comunidades originarias se amestizan y reconstruyen lo moderno según el paradigma autóctono de la relacionalidad. Se trata pues de educarnos y nutrirnos con esas vivencias interculturales y polisémicas (IRARRÁZVAL, s.f.).

Por lo tanto, es esencial abordar la integración de la salud y la ocupación cotidiana de estos pueblos, examinando el final de la vida desde una perspectiva latinoamericana, deconstruyendo las visiones que imponen legados etnocéntricos como modelos reduccionistas dominantes (MUÑOZ, 2009). Como señalaba mi profesora Lyda Pérez (2014), se trata de adoptar una perspectiva en la que no se ignore la praxis relacional y compleja, sino que se reconozcan los valores ancestrales de esta parte del continente, para descubrir los legados originales que protegen y guían a los pueblos locales (PEREZ, 2014).

Es en este escenario, basado en el mestizaje cultural y la hibridación, pueden observarse cambios muy profundos y diversos, sobre la percepción de las amenazas de salud en las sociedades, los patrones de uso de los servicios y la argumentación política que sustituye hoy la idea de enfermedad por la de salud. Construir una apuesta a una salud “menos médica y más política, menos particular y más universal” (COMELLES, 2004), corresponde a una ampliación de la diversidad cultural en los escenarios también sanitarios, clínicos y para los profesionales que abordamos tales necesidades.

La demanda de la Terapia Ocupacional y Ciencia Ocupacional, por tanto, exige al tiempo una exploración de esos campos que atraviesan su mirada holística de la ocupación humana más allá de una perspectiva tradicional del trabajo clínico y basado en el sentido técnico. Cosificar el acompañamiento de la muerte a variables meramente terapéuticas dadas en escenarios de rehabilitación, limita las realidades, las proyecciones existentes para entender los aspectos beligerantes y oportunos que la ocupación tiene para esa experiencia tan subjetiva y trascendental.

Los procesos, relacionados con las finanzas y el costo de la asistencia sanitaria, las jerarquías profesionales o el predominio de la ciencia y

las preocupaciones clínicas sobre la escala humana de la intervención, son fuerzas considerables que se oponen a una manifestación de lo cotidiano o al poder de los aspectos cotidianos y mundanos de la ocupación, de los que muchas personas parecen extraer un significado (POLLARD; SAKELLARIOUB, 2014, p. 71).

Para aportar al buen vivir y buen morir de las comunidades indígenas es necesario analizar los objetivos de atención sobre sus condiciones de salud y su relación estrecha con las desigualdades sociales que atraviesan: tal vez un cotidiano de experiencias de injusticia, restricciones en su participación, en la toma de decisiones, por alineación o vulneración de sus derechos. Poder acercarse desde un enfoque que valore la calidad de la comunicación compartida, que apoye sus iniciativas locales de cuidado y que resignifique las experiencias de dolor acompañadas por la atención occidental a lo largo del tiempo.

#### **4. TERCERA INVITACIÓN: *Trae todo de ti para la experiencia***

##### **4.1 ACCIONES DECOLONIALES**

Reconocer las dimensiones que integran el pensamiento y comprensión indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta, desde su naturaleza, desde el respeto a su ordenamiento ancestral y su misión, me puso cara a cara con mi propia naturaleza humana e imperfecta. Pisar territorios ancestrales me llevó a un afán por no verme como esa académica que evalúa y cosifica el conocimiento en factores de tiempo vinculados a una estructura altamente individualista, donde solo unos pocos elegidos son reconocidos y recompensados (POITRAS ; GLAUDE, 2022), o esa profesional de la salud que prescribe tratamientos o procedimientos desnecesarios, ineficientes o indeseables frente a un proceso activo de muerte, solo para defenderse de los propios sentimientos de miedo o impotencia.

Lose... pensamientos algo precipitados, que mismo presentado como bien intencionados, insistían en adecuar esta experiencia a mis preferencias de como fluir y permitir. ¿Qué tan dispuesta estaba realmente de acoger esos otros modos de conocer? Permitir que sus semillas ocuparan el ámbito aséptico del método y lo fertilizaran se volvió relevante. Entrar en un “ejercicio permanente de descolonización del pensamiento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p.24) contenido en el proceso de cómo lograrlo me mostró que esa autodecolonización que, tanto pretendía, involucraba silenciar esa antigua voz de crítica interior; dejar el apego excesivo a mis roles como investigadora, terapeuta y casi Doctora; abandonar las construcciones simbólicas sobre las relaciones jerárquicas, el cuidado basado en una angustia personal en vez de una acción altruista y el afán por generar una contribución o consejo no solicitado desde el ego.

Experimenta hacer esto un día: siéntate con la persona sin tener una solución para el problema de ella, sin representar un papel. Sin analizar, sin resolver, sin entrometerse, sin concertar nada. Escucha con generosidad, como si la persona tuviera todos los recursos necesarios. Apenas respeta y recibe lo que está siendo ofrecido. No es necesario siquiera que tú lo entiendas, imagina que tu presencia como oyente es suficiente. (OSTASESKI, 2018, p. 123).

Esta jornada de “conocer con” abriría un espacio de atención a la sabiduría innata de ellos y mía, una relación de aprendizaje simétrica, que a falta de un “conocer

sobre”, produjo una ampliación de prácticas cognitivas y sociales que acataron los modos en que el conocimiento se produce y se valida localmente (MICARELLI, 2018). Y en vez de realizar una práctica colonial de transmitir información sobre los pueblos indígenas, aposté a transmitir las perspectivas de los pueblos indígenas sobre sí mismos (YOUNGING, 2018).

Por tanto, me propongo llamarme de aquí en adelante como la interlocutora, la mediadora, la narradora y no como la investigadora y mucho menos como la representante o la voz de los pueblos indígenas. Tener el privilegio de compartir una lengua que ellos entienden y algunos la hablan y escriben (el castellano) no me hace tener un espacio diferente internamente. Traer todo de sí a la experiencia involucró ubicarme en una zona algo diferente por mis responsabilidades tanto éticas, académicas y las logísticas en lo que atañe a la gestión de las relaciones (SMITH; YANG, 2018). Y sin reverberar en las consecuencias de un intercambio atravesado por relaciones de poder, ni darle una muerte anticipada a ese otro conocimiento por mis sesgos profesionales y personales. Fue en el ¿Cómo nos descubrimos? ¿Qué alcanzo a comunicar y que alcanzo a comprender en esa relación? ¿Qué se revela?, que transitó el compromiso de generar un dialogo intercultural, por una parte, una complicidad al estar acogido bajo experiencias empíricas y una apuesta a invertir en una lógica que no usurpa y si suma.

La interculturalidad es camino (que se hace al andar), es un camino por el cual se configuran las subjetividades, maneras concretas de vivir en la diversidad sin perderse, modos creativos y flexibles de relacionarse para ofrecer y aceptar, para dar y recibir, así como también prácticas precisas de respetarse. Es por tanto una epistemología, una siempre renovada epistemología, que va condicionando nuestra forma de entender y de relacionarnos con las cosas, los hechos, los procesos y los fenómenos (AGUIRRE, 2013, p.95).

La toma de conciencia de transitar ese camino, por consecuencia me llevo como interlocutora a convocarme desde un papel activo de traducción, no para sedimentar en su construcción obstáculos basado en prejuicios reales e imaginarios, en imparcialidades o neutralidades y si desde el reto de la reconciliación con la verdad, a la identidad, y la verdadera intención que está contenida en sus universos de pensamientos.

Entender en esa dinámica de traducción intercultural como el procedimiento que posibilita crear entendimiento recíproco entre las diversas experiencias del mundo (DE SOUSA SANTOS, 2008) significó producir mi propia presencia basada en la experiencia del aprendizaje de las comunidades indígenas y otros conocimientos. Lo que fue relevando confluencias y destacando algunas divergencias apuntadas en ese reconocimiento de sus identidades personales y colectivas, en la ampliación de posibilidades comunicacionales para presentar sus voces, afirmar lo propio y poder recibir, entender a respetar y apreciar lo ajeno. Resultó en una corresponsabilidad consumada en la conexión espontánea y nada perfecta del estar, ética, política, espiritual, intelectual y emocionalmente (AGUIRRE, 2013).

Puedo decir, que me sumergí en mi proceso de aprendizaje al ser esa interlocutora, pero no puedo decir que me sumergí en estos ocho meses en su cultura o que fui reconocida como miembro de sus comunidades. Yo tenía un espacio de acuerdo con su ordenamiento territorial, como ellos y ellas me decían, fui la amiga, la hermanita menor. Tal mencionó en el 2010 el Cabildo Arhuaco Clodomiro Arroyo refiriéndose a la importancia del ordenamiento y diversidad cultural: “Cada uno tiene su don, para que todos existieran, bunaches, gringos, indígenas; cada uno con sus espacios, con su pensamiento, con su vestidura, o sin vestido en la selva y con su jurisdicción” (ORTIZ RODRIGUEZ, 2010, p. 32).

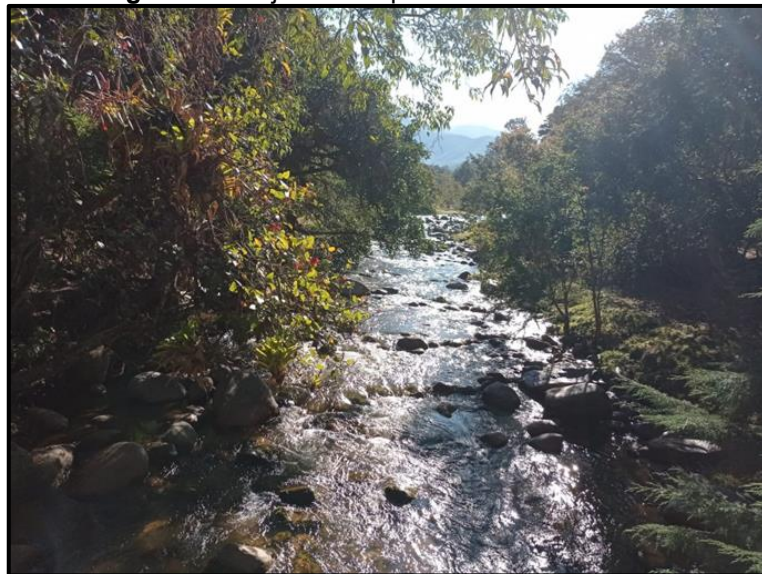
#### 4.2 AL RETORNO CAUDALOSO DE LA ÉTICA COSMOLÓGICA INDÍGENA

Plasmar aquí el desarrollo de esos espacios relacionales me tomó mucho más tiempo del que creía. Intentar velar la costumbre de formalizar y desplegar en pasos la información, de cumplir con cronogramas, objetivos y productos unilateralmente, con una ruta de salida y llegada, no fue nada fácil. Tengo ese chip desde que tenía como cuatro años, cuando me integraron al sistema formal educativo. Salir de esa hegemonía epistémica para sumergirme en un río de otras posibilidades ontológicas fue recibir una limpieza profunda. Ver en el agua como lo explica Smith y Yang (2018) en su insistencia de ser lo que es, en su profunda relación con lugares, en su multiplicidad de formas, en su fluidez y conexiones, como forma de organización; suena muy coherente con los principios y fundamentos culturales de los hermanos mayores conforme a su conocimiento ancestral:

... Los indígenas conocemos y manejamos los principios del agua de los ríos, lagunas, manantiales, termales, mar, corrientes subterráneas,

petróleo, en sus distintas formas y estados. Las aguas de acuerdo con su estado natural tienen un orden definido, lo mismo que unas funciones (CTC, 2015, p. 14).

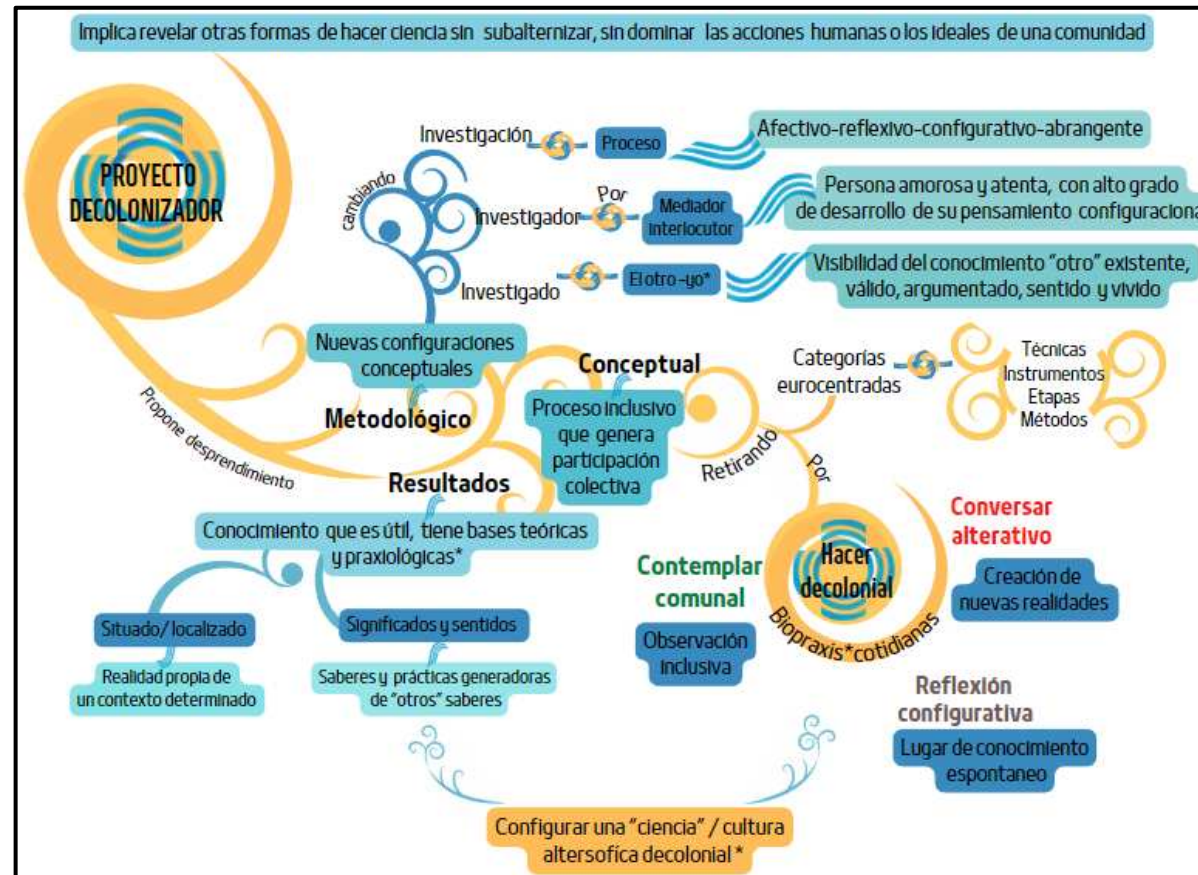
**Imagen 3-** Pasaje del río que atraviesa Nabusimake



Fuente: Reservo de la autora

Con ese cauce más claro fue donde emergieron las múltiples ampliaciones, las diferentes vertientes para tornarse todo, menos el mismo río. Pensar en esta propuesta como una construcción decolonial, significó desafiar las formas tradicionales de producción de un conocimiento materialista (ver figura 3) que acompaña los procesos de mercantilización del mundo y de la naturaleza (VARESE, 2019), permitiendo que las dinámicas y legados coloniales que persisten hasta el día de hoy en relación con la muerte pudieran, en mí, ser desfigurados, transfigurados o reconfigurados durante el desarrollo. Este cambio de perspectiva y actitud, visto también como un proyecto de transformación global de los supuestos e implicaciones de la modernidad (MOTA NETO ; SANTANA DE LIMA, 2020) ha estado más presente en los debates académicos en América Latina en los últimos veinte años, reforzando que las estrategias de colonización y sus diversas dimensiones permanecen activas en el horizonte de la lucha; presentándose también como un recordatorio constante de que la lógica y derivaciones del colonialismo pueden seguir existiendo incluso después (MALDONADO-TORRES, 2019).

Figura 3 - Proyecto decolonial



Fuente: Adaptado de (ORTIZ; ARIAS, 2019a) y (ORTIZ; ARIAS; PEDROZO, 2018).

\*Otro-yo: "establecer una indistinción entre el yo y el otro, especialmente en lo que respecta al sujeto que investiga, quien debe colocarse en una posición amorosa".

\*Biopraxis: visión del universo, del cosmos, del mundo en que vivimos, de nuestra propia práctica sociocultural y de nuestras vivencias, vivencias, comprensiones y significados.

\*Praxiológicamente: se refiere a la gestión y comprensión sinérgica de las actividades y prácticas humanas como medio de desarrollo social.

\*Altersofía: conocimiento personalizado, situado, no necesariamente universalmente verdadero, pero verdadero y válido para el subalterno pensante -siente



Sin duda ese “conocer con” implicaba cuidarnos, cuidarles, cuidarme. Era claro que mi propósito no iba encaminado a captar recursos gubernamentales o dar otro tipo de apoyo como las ONG (Organización no gubernamental). La idea cimentada desde mi ética, personal, profesional e investigativa era valorizar la autodeterminación y la autonomía de las comunidades desde el primer momento de concepción del proyecto. Como consecuencia, fue importante, cuestionarme sin numeras veces sobre la pertinencia del tema, los beneficios al indagarlo, acogerme al consentimiento informado colectivo e individual, proponer una concertación posterior sobre cómo se realizaría la devolución de lo investigado, como se desplegaría esa retroalimentación y validación.

Siendo necesario entender el marco normativo y ético sobre las investigaciones en Colombia con las comunidades indígenas, identifiqué que aunque no se cuenta con normas legales específicas sobre investigación en salud para minorías étnicas; la Ley Sanitaria Estatutaria reconoce el derecho de los pueblos indígenas a una salud integral entendida de acuerdo con su propia cosmovisión, asegurando su protección también como un derecho fundamental a la salud, con aplicación organizada y de acuerdo con sus costumbres (URREGO-RODRÍGUEZ *et al.*, 2017). La resolución 8430 de 1993 (normativa vigente nacional que regula específicamente la investigación en el campo de la salud) vincula como población vulnerable a las minorías étnicas y las protege bajo las Sentencias como la T-300 del 2017 de la Corte Constitucional, con el derecho fundamental la consulta previa de comunidades indígenas y grupos étnicos que involucra la concepción colectiva frente a la toma de decisiones.

Frente a este proceso, fue importante entender el consentimiento informado como un asunto también colectivo, de consulta previa y concertación, que requería una adecuación cultural con los hermanos mayores antes del inicio de cualquier iniciativa, entendiendo que mi propuesta como proyecto académico, siendo una voz exógena y nueva, podía, tal vez resonar, empatizar con las muchas razones por las cuales ellos también investigan: para reivindicar sus derechos, presentar sus luchas de supervivencia, su permanencia cultural, conservar su autonomía y soberanía etno-política, para dar a conocer su realidad o por simple curiosidad y gusto (MICARELLI, 2018; VARESE, 2019).

Yo siendo la minoría en esta situación, que paradójico, sintiéndome algo diferente y entrometida; estaba comprometida 100% en no replicar una práctica científica eminentemente experimental, dada por la inteligencia calculadora que

hegemoniza el pensamiento, sin dejar espacio a la inteligencia contemplativa y menos a la inteligencia emocional. Me permití sembrar un camino dado por la humildad del preguntar y escuchar, del equivocarme. Era claro que ninguna teoría o categoría cognitiva metódica descomprometida con la subjetividad, tendría una buena acogida dentro del cauce de sabidurías que las comunidades indígenas desbordan en amor, respeto y fidelidad a la tierra habitada como territorio sagrado, como el “corazón del mundo”.

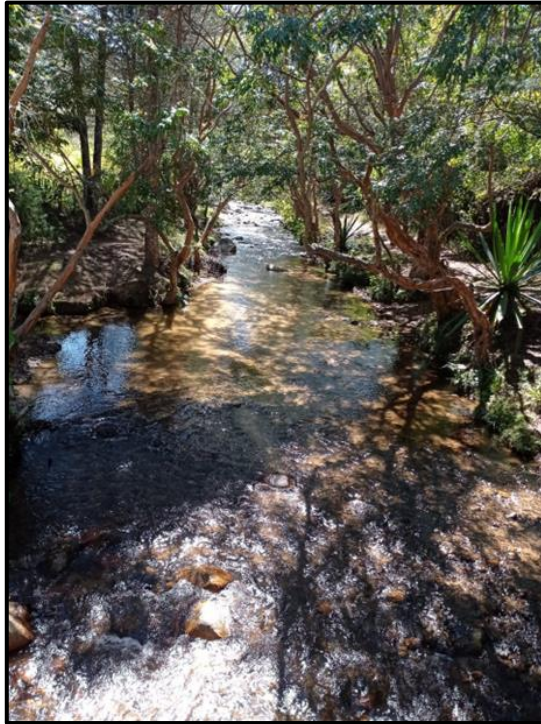
Fue ese principio de origen, que incitó a “corazonar, en el corazón del mundo”, corazonar esta propuesta académica, como otra forma de sentir los territorios no globalizados del cuidado al morir y la muerte. No solo pensarlos desde una racionalidad que se vive separada de las emociones. Era dejarlos que irrigaran con ternura afectividad, intuición y simpleza los saberes que están estrechamente relacionados a la espiritualidad y los parientes tangibles e intangibles presentes en la naturaleza y el universo (VARESE, 2019). Conectar con el corazón desde mi espacio, a una idea de cosmovivencia a través de los principios y valores colectivos fundamentados en su Ley de Origen como el territorio ancestral, la importancia de los sitios sagrados, su tejido e interconexiones funcionales; la comprensión en la legitimidad gubernamental sobre el territorio y las afectaciones al orden espiritual y material (CTC, 2015), se tornó muy importante para priorizar el pensamiento contemplativo, desde un sentido de humanidad compartida, para privilegiar las interconexiones materiales e inmateriales que llevaron asumir riesgos positivos y movernos a lugares éticos compartidos de aprendizaje y enseñanza (POITRAS ; GLAUDE, 2022).

Mas allá de ejecutar una ruta metodológica como solo eso, un camino para poder llegar, encontré en el paradigma indígena o ciencia nativa, una luz para privilegiar los rasgos constitutivos de las comunidades en vista de sus sentimientos y experiencias sobre el proceso de morir, trazando conexiones entre la vida cotidiana y sus prácticas ancestrales, sus conocimientos y cosmovisión sobre la salud, la enfermedad y la muerte (DAZA, 2017; ROCHA; RUÍZ, 2018; SMITH, 2013). Como explica Cajete (1999):

El concepto de ciencia nativa incluye espiritualidad, comunidad, creatividad y tecnologías para mantener el medio ambiente y cuidar la vida humana; involucrando aspectos como el espacio y el tiempo, el lenguaje, el pensamiento y la percepción, la naturaleza y los

sentimientos humanos, la relación del ser humano con el cosmos y todos los aspectos relacionados con la realidad natural (CAJETE, 1999, p. 2).

**Imagen 4-** Calma en el río Fundación hacia el viaje a Nabusimake



Fuente: Reservo de la autora

Las aguas estarían luego, fluyendo hacia una transición del estar, escuchar y del hacer justicia epistémica y altersófica para una temática que ha sido presentada por intelectuales desde una dimensión folclórica y cultural. La muerte y el morir, aquí conectados por los saberes de los pueblos Kankuamos y Arhuacos, aparecerán como esas otras verdades, que, por un lado, visibilizan su humanidad, sus procesos de dolor, de cuidado y que, por otro, entrelazan los tejidos vivos de su sentir con los regalos de nuestros antepasados reales y míticos, la tierra, las plantas, los animales, los seres materiales e impalpables que componen el complejo pacto de la espiral de la vida y el ciclo de la muerte terrenal.

#### 4.3 PREPARANDO EL CAFÉ Y EL HILO PARA MOJAR LA PALABRA Y TEJER EL PENSAMIENTO

Por un momento pude imaginar como el río Bogotá, me dirigía entre sus espesas aguas hacia el río Guatapurí visitando a la Sirena Dorada en Valledupar y el río Ariguaní hasta Pueblo Bello, para llegar en sus vertientes venas como parte de su

sangre cristalina, al corazón de la Madre Tierra, por fin, a la Sierra Nevada de Santa Marta. Aunque fuera una bella metáfora, mis acciones fluyeron como mi transitar entre los ríos, no como pasos y si como un flujo flexible de momentos, hilando los propósitos del proceso, atesando la integralidad de su potencial, desenredando los cambios imprevistos y empatando las diversas oportunidades de comunicación (LOPPIE, 2007).

Esa fue una de mis mayores sorpresas, reconocirme como tejedora de historias, a la par que aprendía a tejer la mochila indígena Arhuaca (ver imágenes 5 y 6). Como lo mencionaba el escritor Eduardo Galeano “Quien escribe, teje. Texto proviene del latín, ‘textum’ que significa tejido. Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son como nosotros: tejidos que andan” (citado en GAUTA, 2019). Pude interpretar esta parte del manuscrito como una configuración híbrida de tejidos, un sistema de hilos que se propagaron simultáneamente por medio de acciones decoloniales interrelacionadas, no como fases o pasos, sino como un flujo flexible de momentos.

**Imágenes 5 y 6-** Fotografías de la Mochila Arhuaca tejida y degustada con un café artesanal



Fuente: Reservo de la autora

Eso sí, para atender a tan compleja creación que entrelaza un conjunto de habilidades, destrezas y coordinación entre los sentidos y la técnica (GAUTA, 2019); les propongo, así como lo hicieron conmigo las Watis (mujeres indígenas) y las pueblobellanas<sup>5</sup>, a prepararse un buen café de esos que, sin filtro, deja espesita la

<sup>5</sup> Gentilicio para nombrar a las personas nativas de Pueblo Bello.

olla, para que la borra del café quede al final, pero que mismo ya preparado deja con su grano molido un sabor intenso y prolongado. Y si tienes osadía, adicionar con anterioridad canela o jengibre le da un toque único. De eso se trata traer todo de ti a la experiencia ... Vivirla, tomarla, tejerla.

### 4.3.1 ¿Porque Tejer?

Partiendo del respeto y la defensa por la importancia de los procesos de investigación indígenas, dentro de alianzas respetuosas de colaboración con interlocutores no indígenas (D'ANTOINE *et al.*, 2019), para incorporar los saberes excluidos por la academia tradicional, el Yarning o tejido me resultó amigable, práctico y seguro para enmarcar y explicarles cómo se dieron esos diálogos/encuentros, ese compartir de realidades y repensar las formas de concebir los saberes populares y las experiencias alternativas frente a la muerte y al morir (GAUTA, 2019).

Si bien la palabra Yarning es usada por los indígenas Australianos y Canadienses como la integración, construcción colectiva y recíproca a partir del intercambio de las contemplaciones, conversaciones y reflexiones que retoma elementos históricos, valores, comportamientos y actitudes valiosas en la experiencia de la vida del individuo indígena (SMITH *et al.*, 2020; BARLO *et al.*, 2020), resonó fuertemente con la comprensión autóctona que para los hermanos mayores de la Sierra tiene: “tejer el pensamiento es fortalecer la identidad cultural del pueblo, los valores familiares y ancestrales, así como el conocimiento del principio espiritual de las cosas y situaciones” (VIVAS, 2018, p. 22).

... es la unión de fibras, encuentro de hilos, encuentros de mundos, unión de hombres y mujeres. El tejido como actividad humana, como experiencia integral de la vida, como pensamiento que correlaciona el medio ambiente con las necesidades físicas y espirituales que el hombre y la mujer experimenta, comparte y transforma en objeto útiles y estéticos aplicando los conocimientos técnicos que han sido adquiridos a través del tiempo ... (VIVAS, 2018, p. 43).

El Yarning o tejido tiene el potencial de producir hallazgos y conclusiones que no siempre son posibles a través de la investigación tradicional basada en archivos y fuentes empíricas (OSMOND; PHILLIPS, 2019), permitiendo el reconocimiento y la incorporación de las ontologías, epistemologías y axiologías indígenas (BARLO *et al.*,

2020). Lo que constituye un valor a los elementos que han pasado de generación en generación a partir de la oralidad y los sentidos, de las comunidades Kankuama y Arhuaca y los saberes construidos desde sus formas de ser, hacer y pertenecer frente al cuidado de la muerte.

Unir en puntadas esos lenguajes, es una forma que las Watis encuentran la resiliencia y las fortalezas inherentes en su proceso de cuidado holístico (ver imágenes 7, 8, ,9 y 10). Este conocimiento puede ofrecer implicaciones sociales y para la salud colectiva visible entre las poblaciones indígenas como un complemento importante al sistema de salud propio. (BESSARAB; NG'ANDU, 2010; DEAN, 2010; GEIA *et al.*, 2013).

**Imagen 7-** Hilo de fique



**Imagen 8 –** Hilando pelo de la oveja serrana



**Imagen 9-** Wati Cecilia tejiendo



**Imagen 10-** Luz Adriana y a Yulibet tejiendo



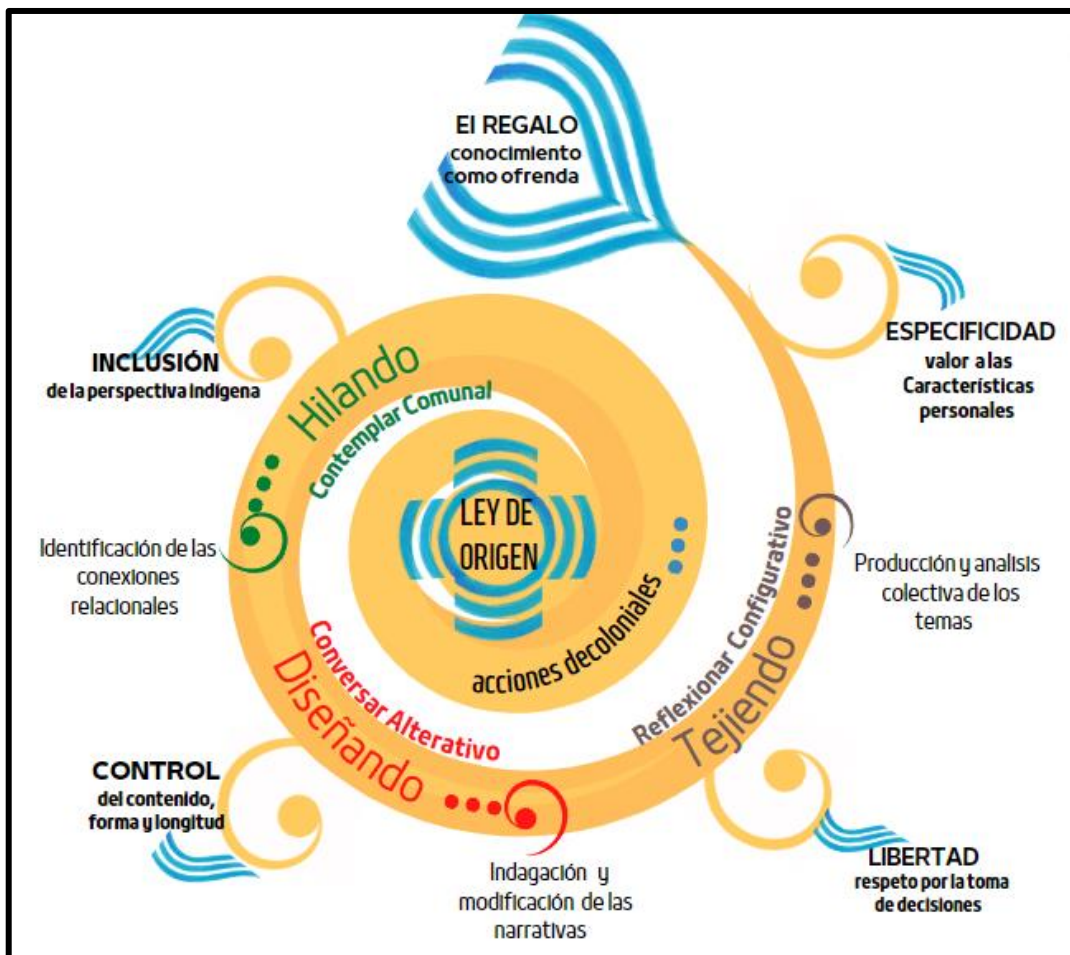
Fuente: Reservo de la autora, fotos aprobadas por la comunidad, padres y niñas



#### 4.4 ACCIONES DECOLONIALES TEJIDAS

Debo aclarar antes de continuar que la metafórica dinámica de interacción del tejido construida desde la visión anglosajona fue relevante para tener un punto de partida, una luz, para imaginar la elaboración propia, el modo local de generar y hacer el tejido. Por lo tanto, no asumí ni desarrollé en su totalidad el proceso metodológico original del tejido según Barlo y colegas (2020), y si me inspiré y rescaté apartados importantes que apuntaban a reforzar el cuidado en el proceso como un espacio seguro para los hermanos mayores (ver figura 4).

Figura 4- Interpretación metodológica de la ruta colaborativa



Fuente: Adaptado de Barlo *et al.*, (2020).

Tejer desde una perspectiva decolonial implicó entonces rupturas metodológicas, por lo que asumí, ideas no imponentes o alienantes, configurando el simbolismo de investigación como un proceso que se dispone no como pasos o métodos, sino como acciones que forman parte del desprendimiento de la episteme

occidental/eurocéntrica/colonial (ORTIZ; ARIAS, 2019a) para celebrar otras formas de producción de conocimiento, rompiendo con la "normalidad discursiva", la "perspectiva consensuada" y la "voz imperial" represada a una colonialidad del poder, del ser, de la intuición, del género, del ciclo cosmogónico-espiritual y de la alteridad (MARÍN, 2013).

Sin un punto de partida y atreviéndome adelantarme en este entramado, me parece curioso y a la vez relevante, contarles que por una quemadura que tuve en el pie (gracias a una brasa que saltó de una fogata comunal, de la cual participaba en mi primer viaje al territorio) conocí a Maria Angelina una Mayora Arhuaca de 78 años, quien cuidó de mi herida con plantas medicinales y que sin saberlo, unos meses después de nuestro encuentro, también cuidaría y guiaría mis acciones en el territorio, enseñándome a tejer la mochila y el pensamiento, a entender la dinámica social, comenzando por no poder despreciar su cafecito orgánico recién hecho y presentarme ante su comunidad, su familia y autoridades. Esta relación previa significativa, al igual que la establecida con la indígena Kankuama Mariely, fueron dos regalos anticipados que la Madre Tierra, Kaku Serankua (dios padre creador de la Sierra) y Niankua (diosa madre) me otorgaron (ver imagen 11).

**Imagen 11-** Mosaico de fotografías que ilustran momentos de juntanzas con la mayora Arhuaca Maria y la joven Kankuama Mariely



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización



#### 4.4.1 Hilando la lana, el Contemplar comunal

Llevé todo de mí hacia la Sierra nevada de Santa Marta en diferentes temporalidades para contactar a los representantes gubernamentales y espirituales de las comunidades indígenas, considerando y reconociendo la importancia de su consentimiento previo, de antemano, evitando la reproducción de dinámicas relacionales desconsideradas. Quería como lo explica Ortiz; Arias (2019a) “entender y expresar desde la biopraxis de quienes son contemplados, sus intenciones y quienes las están contemplando, posicionarse ante lo que se ve, se oye, se siente, para poder utilizar la visión decolonial y poder visibilizar las acciones "otras" dando sentido a todo el sistema y entorno" (ORTIZ; ARIAS, 2019b, p.105).

Saber si la temática era relevante y oportuna para estas comunidades desde sus realidades y sus intereses se volvió primordial, era mi tarea número uno; pero entregar todo a la experiencia también resultó en aceptar las circunstancias sanitarias y políticas que impactaban la dinámica relacional del territorio por esas fechas y que se extendería indefinidamente. Tanto la pandemia por COVID-19 como las diferencias políticas internas (específicamente en el pueblo Arhuaco), requirieron de mi flexibilidad, paciencia y responsabilidad, para contemplar con calma desde la emocionalidad, sin juzgar, sin dejar de sentir, comprometiéndome con los otros (as), dejándome llevar por sus dinámicas relacionales, por su lógica discursiva y sus tiempos (ORTIZ; ARIAS, 2019a).

Por ello el camino transitado no fue constituido en el escrito por fechas exactas o bajo un orden muy detallado cronológicamente, para no imponer mi forma de ver el tiempo occidental, algo estricto y estresante, bajo una noción de utilidad material, fecha, días, horas, no. Si fuera así, estaría totalmente frustrada, al recordar que fueron más las horas de espera, que las compartidas físicamente con las comunidades o que fueron más las horas de silencio, que las horas de un intercambio verbal. Pero este proceso lejos de sentirlo y reconocerlo bajo formato de tiempo lineal progresista pautado en logros que se creen obtener, lo abracé como una jornada de renacimientos personales y reencuentros más profundos con la naturaleza, que al final de cuentas, es la misma con la que estas comunidades mantienen mayor y profunda comunicación.

Realmente un privilegio tener esas esperas, esos “silencios” que son presentados aquí como ellos lo perciben, un tiempo-espacio circular. Es que incluso

en investigaciones realizadas bajo marcos occidentales, los silencios necesitan ser entendidos, ya que también tienen múltiples significados en las comunicaciones (BENGTSSON: FYNBO, 2018).

Esos silencios entonces generaron diferentes vivencias y una espiral de reencuentros alineados seguramente al equilibrio natural de la particularidad del momento, para presentarnos, reconocernos en cuerpo, aceptarnos en energía, transformarnos y equilibrarnos en esencia, distanciarnos en cuerpo y volver a reconocernos espiritualmente.

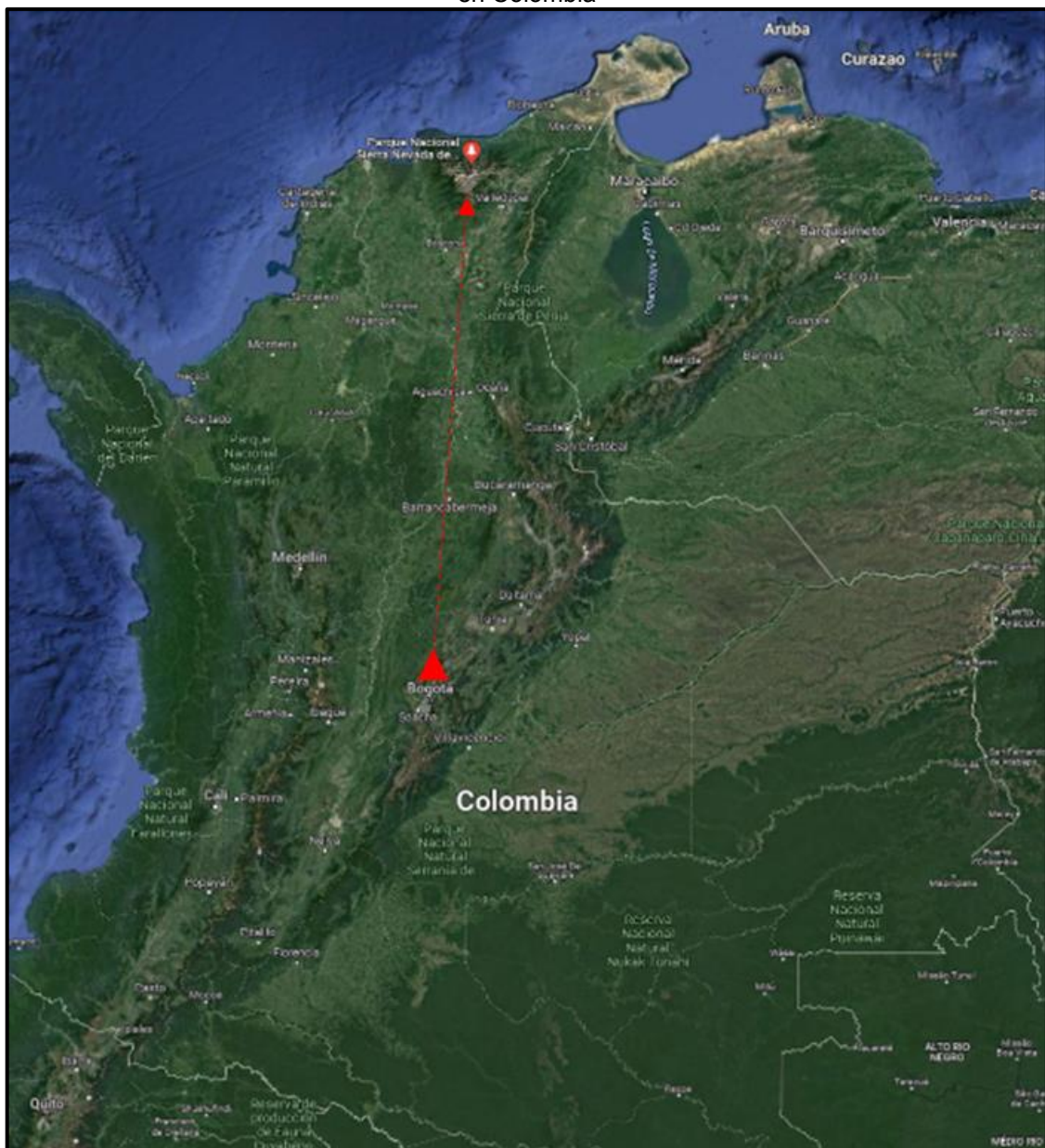
El problema para los indios no es la ausencia o la falta de comunicación. Por el contrario, hay un exceso de comunicación. Si los animales son humanos, si las cosas pueden abrigar formas internas humanoides, si el trueno es una persona, entonces todo comunica. Lo que no quiere decir que seamos capaces de entender todo lo que nos es dicho; el exceso de comunicación puede degenerar en “ruido blanco”, un opuesto al silencio que corroe aún más insidiosamente que éste la red que nos conecta al resto de los existentes. Todo habla, pero es necesario escuchar muy atentamente para entender (VIVEIROS DE CASTRO, 2013 p,62).

Desde Bogotá viajé en avión durante junio, julio y octubre del 2021, repetidas veces para la Costa Caribe a Valledupar (ver figura 5), una ciudad muy calurosa y reconocida por albergar una cultura musical importante siendo el vallenato el máximo símbolo folclórico de este municipio. Ya en camioneta y al son de clásicos vallenatos me fui adentrando en los paisajes maravillosos con los que la Sierra abriga a sus guardianes. Inicialmente por las estribaciones que recorre el Rio Guatapurí, albergando los pueblos Kankuamos como Chemesquemena y después hacia la zona centro, a una mayor altitud, por los valles que conducen a Pueblo Bello, el único municipio de la Sierra Nevada de Santa Marta que tiene a su jurisdicción la capital de la cultura Arhuaca y por ende diferentes pueblos de esta comunidad como Nabusimake, Yewra, Karwa, Simonorwa, entre otros (ver figura 6).

Recuerdo particularmente ese inicio de la experiencia en el Resguardo Chesmequemena, en la comunidad Kankuama; con el sol ocultándose, Mariely me explicó que las autoridades, las y los mayores me esperaban en la Kankurwa, en su espacio ceremonial y sagrado donde se toman todas las decisiones del pueblo. Cambié mi vestimenta a una de color blanco en su totalidad y me descalcé y no llevé ningún elemento digital como una exigencia para poder ingresar. Con unos

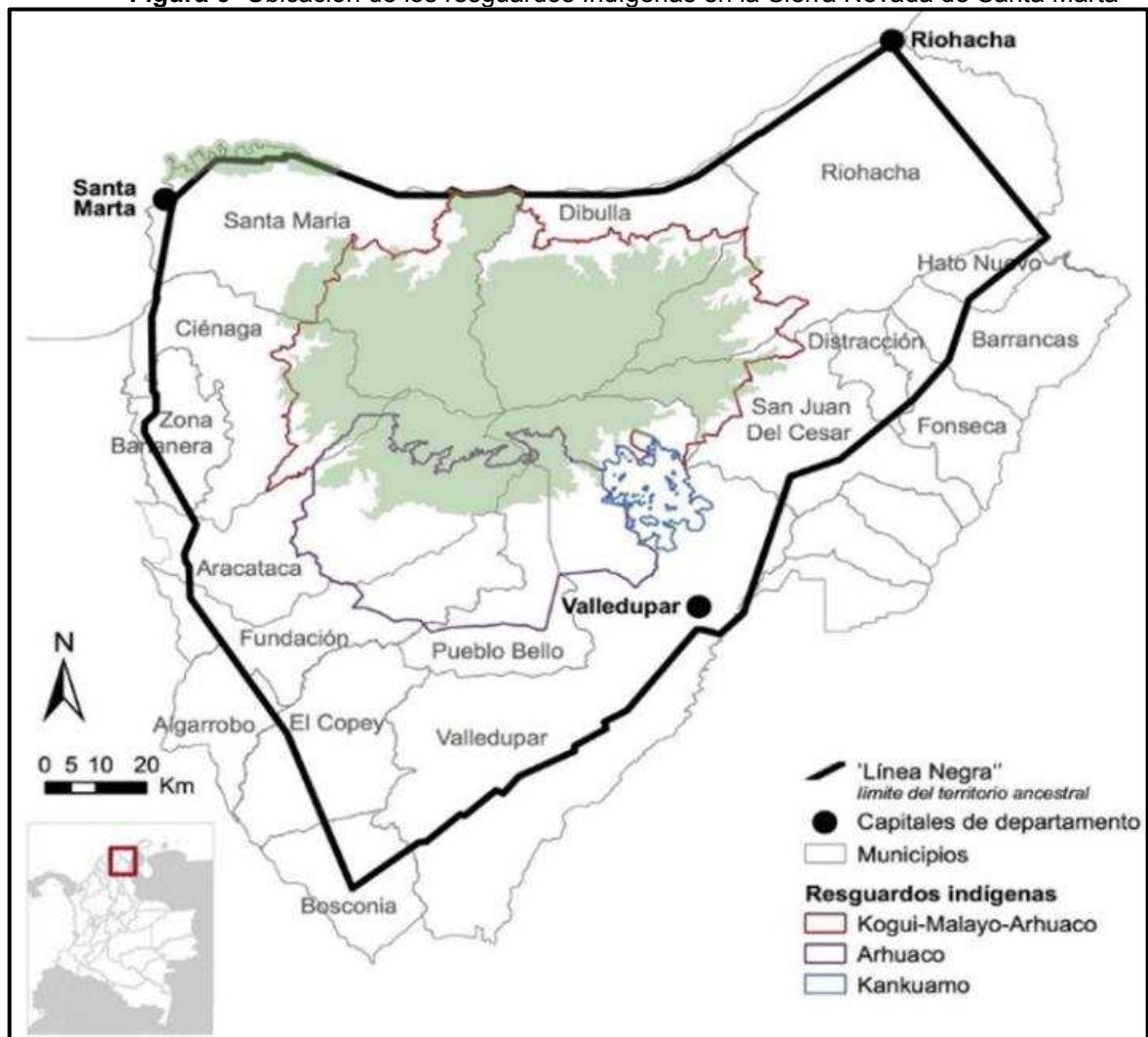
chinchorros colgados y el uso de madera como sillas, unas doce personas integraban ese compartir, los hombres poporeando y las mujeres tejiendo el pensamiento, me dieron un pedazo de algodón en cada mano, iniciando mi trabajo tradicional para gravar y afirmar ante naturaleza mi pensamiento, todos prestes a escucharme, a identificar en mi esencia la pureza de mi intención. Sin tener una noción del tiempo y la juntanza, fui percibiendo que nada estaría en mis manos, ni mi propia noción de tiempo.

**Figura 5-** Referencia geográfica del recorrido de Bogotá a la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia



Fuente: Google Maps, 2023

Figura 6- Ubicación de los resguardos Indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta

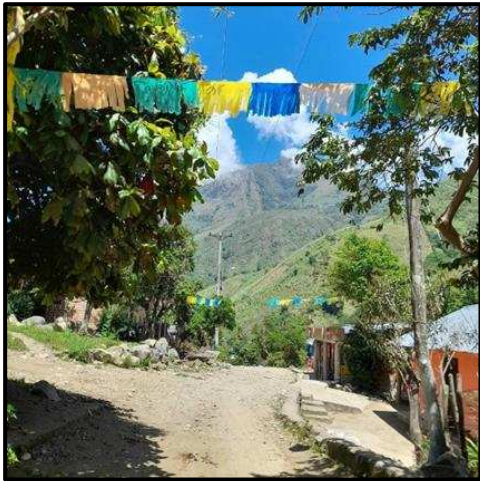


Fuente: (RUIZ *et al.*, 2013)

Siendo en la Kankurwa de Chemesquemena, en la casa de Gobierno Indígena Atikwakumuke en Pueblo Bello, en la IPS-I Wintukua o en la rectoría del Colegio Instituto Agrícola, estos primeros espacios que por indicación de Mariely y Maria, tenían influencia en las relaciones sociales, configuraron las primeras acciones con las autoridades gubernamentales, espirituales y educativas, los primeros hilos de confianza, que se tradujo en aceptación de mi presencia en el territorio y de mi propósito académico (ver imágenes 11, 12, 13,14).



**Imagen 12-** Chemesquemena y su alegría



**Imagen 13-** Pueblo Bello y sus atardeceres



Fuente: Reservo de la autora

**Imágenes 14 y 15-** La sacralidad y tranquilidad de los espacios sagrados en Nabusimake



Fuente: Reservo de la autora

Y así como se estira y tuerce la lana para convertirla en hilo, la contemplación comunal nos permitió corchar las ideas frente a las necesidades que integran las ocupaciones colectivas e individuales en el proceso de muerte para construir las múltiples líneas de trabajo o tejidos a seguir:

- La dignificación de la muerte en la vida, lo que uno debe hacer para tener una buena muerte.
- Los legados, biografía y confesión como elementos relevantes para profundizar.
- El concepto de dolor y la influencia occidental en él.
- El valor de lo espiritual y lo elemental en la cosmovisión sagrada.

- El rescate de recuerdos y hacer tradicional en el proceso de morir y cuidar la muerte.
- El pensar la muerte como una dinámica colectiva y subjetiva.
- El planeamiento culturalmente apropiado de la muerte, elegir cómo y dónde morir.

La integración y comprensión del conocimiento situado, desde la visión de estas figuras de autoridad, a partir de esa concertación previa y transparente, se tornó fundamental para delimitar los derroteros más útiles del proyecto para estas comunidades y también, para reconocernos como sujetos, que frágiles tenemos y expresamos sentimientos, percepciones y acciones frente al proceso salud-ocupación-fin de vida. El cuidado de su historia, así como de la creencia en la firmeza que el consentimiento oral tiene para estas comunidades fue relevante para abordar las consideraciones éticas relacionadas a:

- El respeto por las dinámicas en las que surgirían los compartires, ya sea realizando alguna actividad comunitaria tradicional, acompañando algún ritual ancestral o en la convivencia del día a día.
- El permiso para realizar registros fotográficos.
- El permiso para grabar y/o filmar conversaciones y encuentros.

El respeto a cada instancia alcanzada precisó una documentación formal de presentación del proyecto, los formatos de consentimiento informado colectivo de las autoridades como cabildos, comisaria (ver apéndice 1), rectora educativa, líderes en salubridad y en el posterior caso de participación de menores de edad, se tomó en cuenta la normativa internacional que proporciona el asentimiento informado a los menores de edad. Esto ocurre en la medida que sean capaces de responder a las demandas de las investigaciones y que los padres otorguen la respectiva autorización mediante el consentimiento Informado (ver apéndice 2). El propósito es involucrar las decisiones de los menores en el marco de la investigación valiendo su derecho a la autonomía bajo un lenguaje que logre ser adecuado a sus necesidades de aprendizaje según la edad y el nivel educativo del aprendizaje (OLIVA LINARES *et al.*, 2001).

Por tanto, ese voto de confianza también simbolizó contemplar intrínsecamente las formas en que la dinámica intercultural necesitaría ser salvaguardada por los

valores indígenas, la participación justa y equitativa, la protección de la información, propiedad intelectual y la no discriminación (BARLO *et al.*, 2020) y con esto, conseguir la armonización mediante el establecimiento de principios, reglas éticas y culturales para poder alcanzar mis acciones y empezar a tejer.

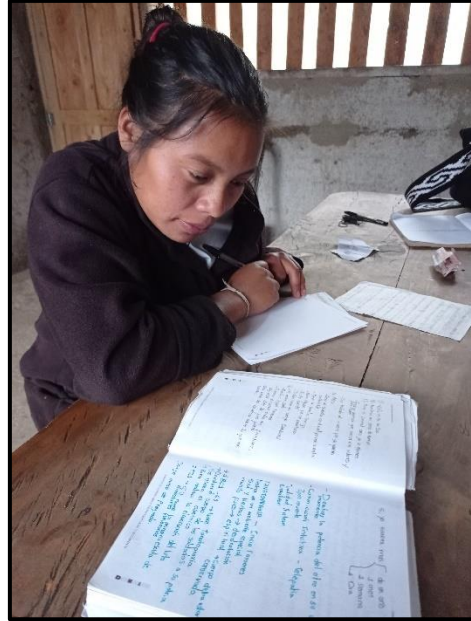
#### **4.4.2 Montando los diseños a tejer, el conversar Alterativo**

Encontrar las personas que tejerían estos hilos exigió aumentar mi paciencia y mi atención para ver dentro de los compartires quienes estarían interesados en entrar en ese diálogo intercultural, afectivo y reflexivo. Sucedió como una cadena de sucesos que fue sumando recorridos y acompañamientos, sin expectativas, sin a priori, permitiendo a los otros(as) también preguntar y expresar sus emociones, juicios y evaluaciones, intentando tornar ese reconocimiento, un diálogo respetuoso y solidario entre iguales (ORTIZ; LOPEZ, 2019a). Todo se tornaba oportunidad (ver imágenes 16,17,18,19), desde una presentación formal, hasta lavar los chismes (lavar los platos), cocinar algo nuevo para ellos y ellas, recibir regalos artesanales, entregar una *Macuruma* (un regalo agradeciendo la aceptación a su espacio íntimo), indicar profesionalmente alguna estrategia o técnica para x o y necesidad... Un conversar alterativo de días, semanas, meses que me trajeron otro tipo de acercamientos y conexiones propagadas en su mayoría por indicación oral o más conocido como “boca a boca”, todas basadas en negociaciones afectivas, económicas, profesionales y sociales.

**Imagen 16-** Preparando arepas con Idali para el desayuno



**Imagen 17-** Susana enseñándome algunas palabras en Iku



**Imagen 18-** Ayudando a cocinar en la mortuoria de la mamá de Martica



**Imagen 19-** Cocinando para Maria Angelina



Fuente: reservo de la autora, con autorización previa

Como éstas comunidades se organizan colectivamente para cumplir y respetar los preceptos de la Ley de Origen, donde la autoridad representa la voz del pueblo, pensé inicialmente en ubicar los actores que se sienten confiados en el tema, como suelen ser las autoridades, los curanderos, los Mamus y Akumamas. Pero en los días que estuve en Chemesquemena durante el 2021, percibí que era necesario abrir la posibilidad de tejer el pensamiento junto con las familias desde sus experiencias de



cuidar el proceso activo de muerte, pensar después de la partida del abuelo(a), esposo(a), hermano(a), amigo(a), el paciente. Y resonó aún más, considerando el impacto que tuvo la partida de una autoridad por esas fechas, acontecimiento que, a pesar del dolor, abrió una puerta colectiva para rescatar sus prácticas ancestrales en torno a la partida y el cuidado espiritual del proceso.

En Pueblo Bello, en donde me radiqué desde enero hasta septiembre del 2022, otras situaciones llamaron mi atención. En esa idea encantada sobre el rápido encuentro que esperaba tener con algún Mamu o la Akumama (en mi referencia occidentalizada, que vivieran más lejos, más hacia los picos Nevados), me choqué con mi ego, recordándome, que en esas tierras ancestrales poco o nada podría fluir con prisa, soberbia y rigidez... Paso mucho tiempo hasta poder conversar con alguna autoridad espiritual, y mientras tanto vi como brotaban, más abajo de los picos nevados, otras opciones de entender esa la realidad intercultural. Desde los niños que estaban sumergidos en ese descubrimiento del ciclo vital, de la impermanencia de las cosas vivas, las familias que habían tenido una reciente partida, hasta los profesionales de salud que fui conociendo y se interesaron en mi perfil y propósito.

#### 4.4.2.1 Las y los tejedores

Siendo por las aproximaciones profesionales al contexto de la educación, salud, o teniendo un papel -político, social, espiritual y cultural- importante dentro de las comunidades, o por puro interés y empatía hacia la suscrita. Se disponibilizaron a tejer dos Mamus Arhuacos, una Akumama, un Mamu Kankuamo, un Mayor Arhuaco, dos Mayores Kankuamos, dos Mayoras Arhuacas, tres autoridades Kankuamas, dos profesionales indígenas que intervienen en el campo de la salud, dos familias Arhuacas, una familia Kankuama y 14 niños Arhuacos y 4 niñas Kankuamas.

Cabe resaltar que el número de participantes no interfiere en la calidad de la información recolectada, la dinámica organizativa de los pueblos de la Sierra nevada de Santa Marta respeta y cumplen el Ordenamiento Ancestral y por tal su cosmología, cosmogonía y cosmovisión. Como lo explica uno de los tejedores:

[...] nosotros, en nuestra cosmovisión como pueblo indígena originario, tenemos una Ley de origen que es la que nos rige el ordenamiento, de tal manera que nosotros no podemos salirnos de eso, porque eso es lo que está desde el origen, todas las personas de

la comunidad le van a decir lo mismo a pesar de que pueda ser con otras palabras, [...] no podemos cambiar las cosas, no podemos cambiar el orden como a nosotros nos criaron desde allá de ese mundo ancestral (Victor, líder Kankuamo, comunicación personal).

#### 4.4.2.2 Los diseños

Encontrar esta diversidad de tejedores, que, por sus características y perfiles dentro de las comunidades, podían significar diferentes momentos conversacionales y generacionales, me llevó a no traer mi lenguaje a priori. Evidenciando como podrían surgir diferentes diseños para tejer, diferentes formas de ofrecer su sabiduría, intenté propiciar como lo describe Bessarab; Ng'andu (2010) una dinámica en donde el conocimiento compartido fuera visto, aceptado y valorado como un regalo especial. Donde el control, la dirección del hilar y la longitud y la forma (narración, baile, dibujo etc.) fuera mediado por las tejedoras y no por mí. Así, favorecer la libertad de proceder, de ser y hacer, de su individualidad y también de su colectividad en los espacios físicos vinculados a su contexto cultural y espiritual. Teniendo presente como explica Guerrero:

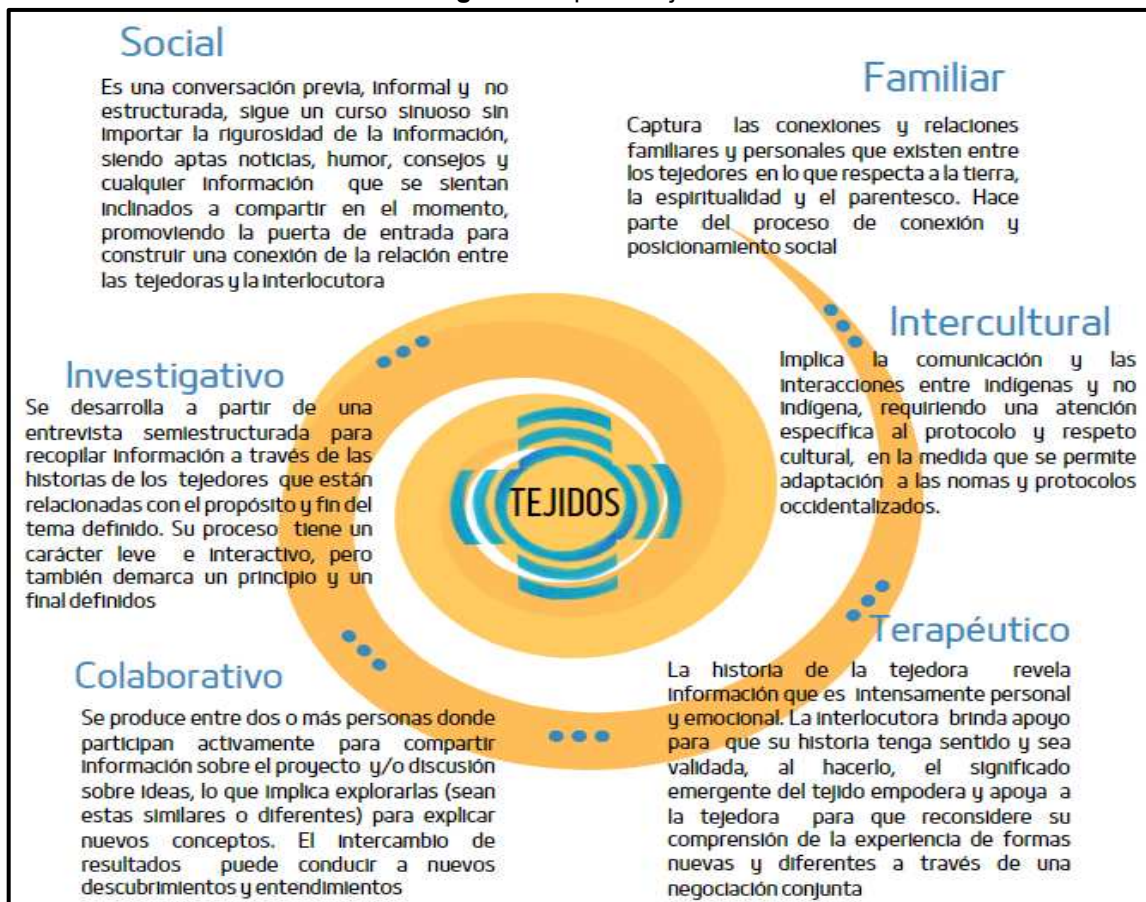
...esa sabiduría alegre, lúdica, dada a todas las tradiciones, que han explicado la profundidad de los misterios de la existencia, desde la riqueza de la metáfora, la poesía, los cuentos y relatos y sus enseñanzas que han sido comprendidas y se han vuelto horizontes de sentido para orientar la vida y elevar la condición humana y cósmica (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 37).

Surgieron entonces diferentes diseños para tejer, que si bien, en su mayoría incluyeron la palabra hablada, ninguna se limitó a este modo de comunicación. Los más representativos para esta temática resultaron siendo la narración, vista desde una perspectiva indígena, como una manera epistemológica de conectarse con las demás experiencias independientemente del tiempo, el lugar y la cultura (JACKSON BARRETT *et al.*, 2015) utilizada también, para enseñar a los niños las expectativas y comportamiento adecuado de las comunidades (NEIDJIE, 2002). También se incorporó el dibujo, como otra producción discursiva, que permite al dibujante mostrar una interpretación del código cultural que se construye en su entorno, creando un mensaje icónico compartido hacia un fin comunicativo (CORONA, 2009; CIVALLERO, 2017).

Las direcciones apuntadas por las tejedoras tejedores permitieron también integrar la fotografía documental en la mayoría de los diseños. No resulto sorpresivo ver como se sentían confortables con el uso de la tecnología, siendo la imagen fotográfica (su uso, como su aparición en ella) un acercamiento a una libertad expresiva, una posibilidad de también mostrar su verdad como testimonio de ese momento irremplazable (GONZÁLEZ VALERIO, 2018). La fotografía documental se convirtió en otra forma de certificar y dar voz a su palabra, procurando desde mi lente, desde mi posición y posterior aprobación por parte de los protagonistas; potenciar la veracidad de los diseños creados en ese momento.

Fueron seis los diseños que se crearon naturalmente y sin ser uno excluyente del otro, entramaron y complementaron las formas relacionales del proceso (ver figura 7).

Figura 7- Tipo de tejidos



Fuente: Adaptado desde Bessarab y Ng'andu (2010), Dean (2010), Walker, Fredericks, Mills y Anderson (2013)

El primer diseño se dio con la comunidad Kankuama en Chemesquemena durante el 2021, se pensó como un tejido colaborativo, que estuvo mediado por la problemática sanitaria por el COVID-19, en donde la virtualidad favoreció igualmente las conversaciones con las autoridades y líderes de la comunidad. Mariely en este punto fue una co-interlocutora que me apoyó por “ser de” y “estar en” esa época en el territorio. Con su mediación se pudo generar una conversación informal y no estructurada que exploró espontáneamente la percepción, vivencia o sentir frente a la pandemia e impacto que tuvo el acompañamiento del morir y la muerte. A partir de una cadena de saberes interdependientes, primero ella con los tejedores y luego ella conmigo, en tres encuentros virtuales, transcribimos las exploraciones para dar pasos a los descubrimientos y entendimientos que emergieron.

Durante enero, febrero y marzo del 2022, el tejido familiar y terapéutico, fue diseñado por las Mayoras Arhuacas, desde la cotidianidad, los temas de diálogos aleatorios y la constancia en el fortalecimiento de mis relaciones con ellas; sin necesitar planificar encuentros, las invitaciones para participar de sus actividades hicieron que vivenciara algunos de sus momentos muy íntimos en relación con el duelo (ver imágenes 20, 21) y diálogos internamente arraigados a su dolor emocional y su resiliencia. En sus casas, en los espacios sagrados, allí ellas se apoyaron y resignificaron su experiencia. En tanto, yo me apoyaba en mi observación, mi sentir y cuando era permitido la grabación de algunas conversaciones y la escritura en mi diario de percepciones personales de lo vivido.

**Imagen 20-** Martica y sus hermanas durante la ceremonia eysa



**Imagen 21-** Finalización de la ceremonia eysa



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación.

Con los niños se configuró desde abril hasta mayo del 2022 un diseño del tejido intercultural por el carácter más formal que requería al integrarme en los espacios educativos. Con un previo consentimiento de los padres para permitir participar a sus hijos (solicitado desde noviembre del 2021), este conversar demandó una atención diferente en lo que atañe al tema, por lo que lo propuse desde una visión que incluía la naturaleza, las despedidas y el ciclo vital de los seres vivos.

Tener presente la visión de los niños de diferentes rangos de edad lo consideré relevante pues, ellos plasman lo que aprenden y ven de su cotidiano, con sus familias, en su relación con la naturaleza, los animales. Fueron integrados así, niños “civiles<sup>6</sup>” que mismo no viviendo en las comunidades o territorios, podían recibir desde su hogar la enseñanza del legado tradicional cultural. Así mismo, niños de “manta”<sup>7</sup> que vivían en los territorios, pero recibían educación formal, desplazándose todos los días desde sus resguardos hasta Pueblo Bello (ver imágenes 22 y 23).

**Imagen 22-** Encuentros con el grupo estudiantes de Simonorwa



**Imagen 23-** Encuentro con grupo de estudiantes del Instituto Agrícola en Pueblo Bello



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación de los niños y padres

El tejido pudo desarrollarse en dos instituciones educativas: El instituto Agrícola, el cual cuenta con tres sedes (dos de primaria y una de bachillerato) donde asisten niños indígenas y no indígenas; y la escuela de la comunidad de Moroturwa ubicada en Yerwa, que integra un sistema propio educativo indígena con una única jornada de estudio acompañando niños indígenas entre los 4 a los 16 años

<sup>6</sup> Que no utilizan el atuendo autóctono

<sup>7</sup> Que utilizan el atuendo autóctono de su cultura



aproximadamente. Conforme el consentimiento informado, se realizó en algunos casos grabación de voz, fotografía y filmación de partes de las actividades.

Las actividades se llevaron a cabo en dos sesiones diferentes por cada sede de la institución y dos días en la Escuela. La primera parte de la actividad consistía en narrar por mi parte un cuento indicado para establecer ideas sobre las partidas de seres vivos llamado “el árbol de los recuerdos” escrito por Britta Teckentrup y disponible en modalidad audiovisual<sup>8</sup> en el video denominado El árbol de los recuerdos (SOL BEIROA, 2020), donde me basé de las ilustraciones originales. En la medida que iba narrando animé a los niños para interactuar en relación con el conocimiento de los animales, las emociones que se evidenciaban; enseguida les presenté diferentes materiales muy próximos a su cotidiano como café, hojas secas, palos de madera, achiote<sup>9</sup>, así como útiles escolares (lápices, pintura, pegamento, colores) con el objetivo de escoger el material y la forma para plasmar lo que entendieron del cuento (ver imagen 24).

**Imagen 24-** Materiales utilizados para las actividades



Fuente: reservo de la autora

La continuidad de la actividad en su segunda sesión involucró un trabajo colectivo en donde se recreó un árbol en papel para plasmar sus vivencias sobre la pérdida, los ciclos y las despedidas teniendo la oportunidad de usar los mismos materiales. Y finalmente se propuso un espacio de cierre en donde se sembró un árbol metaforizando el agradecimiento del conversar, y rescatando la idea central del cuento (ver imágenes 25 y 26).

<sup>8</sup> Dejo aquí el *link* para apreciar el video. [https://www.youtube.com/watch?v=mMIS1zz\\_TKs](https://www.youtube.com/watch?v=mMIS1zz_TKs)

<sup>9</sup> Una planta que genera unas semillas que sirven como pigmento natural, muy utilizado por los indígenas para diferentes actividades como artesanales y cosmética.

**Imagen 25-** Estudiantes indígenas del Instituto Agrícola en Pueblo Bello sembrando el significado de la palabra morir



**Imagen 26-** Actividad de finalización, siembra de un árbol con las estudiantes indígenas del Instituto Agrícola en Pueblo Bello



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación

Para la escuela de la comunidad de Moroturwa fue relevante contar con la participación de la profesora (ver imágenes 27 y 28), quien activamente ayudó a explorar otras oportunidades de socialización y actividades vinculadas con la expresión oral, la poesía en lengua Iku y en castellano referente al cuento el árbol de los recuerdos, debido a que todos no hablaban y entendían el castellano.

**Imagen 27-** Grupo de estudiantes junto con la profesora Eloisa, de la Escuela de la comunidad indígena en Moroturwa



**Imagen 28-** La profesora Eloisa apoyando la actividad: el árbol de los recuerdos



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación de los niños y la profesora

Con algo más de dificultad las profesionales de la salud que desarrollan asistencia de enfermería desde el sector administrativo y operativo, tanto en Pueblo Bello, como en el territorio arahuaco, diseñaron un Tejido investigativo, modelado, por

pedido de ellas, en unas preguntas puntuales apuntando a un tiempo y propósito definido. Por sus ajustadas agendas fue difícil tener un espacio colectivo de concertación, realizando finalmente un encuentro con una de ellas el cual fue grabado y transcrito.

Sin ser menos importante el diseño del Tejido Social con los Mayores y Mayoras, así como los Mamus y la Akumama (ver imágenes 29 y 30) rescató una parte importante de la conversación: el origen. Con ellos y ella me emparejé en aspectos que integran la tierra, la espiritualidad y nuestro parentesco. Las conversaciones dadas por limpiezas a la suscrita o por narraciones del origen sobre la muerte y su legado espiritual desde la concepción indígena, me reveló la importancia de la organización propia y el ordenamiento ancestral. En sus territorios como Nabusimake, Moroturwa, Karwa, me desplazé para tener un único momento de contemplación y conversación. Sólo un Mamu permitió grabar su narración, el resto quedó en mi memoria y espíritu.

**Imagen 29-** Mayor Arhuaco tejiendo su manta tradicionalmente



**Imagen 30-** Akumama Ramona



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación

#### **4.4.3 Tejiendo el pensamiento, el reflexionar configurativo**

La reflexión configurativa implica abandonar las creencias y cerrar los ojos combinando intuición, sueños, recuerdos y aprendizaje tácito, elementos que se extienden más allá de los límites de la cognición (LOPPIE, 2007) para ampliar la visión



de la contemplación comunitaria y la conversación alterativa, esto es parte de las interacciones a través de las cuales se llega a problematizar sus propias prácticas, conocimientos, sentimientos, interconexiones humanas y no humanas (ORTIZ *et al.*, 2018), en relación con el proceso de morir y la muerte.

Como este proceso produjo un enorme volumen de datos en la forma de historias o narraciones y dibujos, fue importante verificar con cada tejedor si estaba conforme con su hilar, respecto a lo reflexionado en el momento de transcribirse. Fue importante rectificar si necesitaban adicionar o eliminar información compartida para integrar su conocimiento y conectar sus producciones.

En esta acción, se reafirmó el significado simbólico de su día a día. Por lo que no profundizamos en una reflexión centrada en “cómo lo hacen de manera diferente”, “cómo ritualizan su muerte”, sino más bien un intento de dilucidar y profundizar en lo que perciben como importante de lo que se les dio hace mucho tiempo, de lo que están aprendiendo a conocer y entender en el caso de la niñez indígena, la qué podría estar frágil o en recuperación y aspectos que permanecen latentes en su vida cotidiana.

La interpretación, la comprensión social y carga emocional de todos los elementos narrativos, escritos y visuales de cada tejido, se plasmaron intentando mantener la esencia de cada niño, niña, Mayor, Mayora, autoridad espiritual, madre, hija, hermana, profesional de la salud. Por lo mismo puede que las narraciones o explicaciones de los dibujos presenten algunos errores ortográficos o modismos lingüísticos del español que se habla en la región del caribe colombiano.

Tanto los regalos en formato de imagen, o formato escrito o narrativo precisó el significado en castellano para su comprensión, en el caso de algunos saberes en lengua indígena iku, saberes que fueron traducidos, acudiendo a el formato convencional de transcripción de los diálogos y en algunos la traducción al castellano.

Dos jóvenes Arhuacos me ayudaron en la misión de la traducción de algunos dialogos que tuve con los Mamus. Uno de ellos fue Bunchanawingumu Niño (ver imagen 31), hijo de la profesora Eloísa, reconocido por sus habilidades artísticas en la pintura y la poesía, que está desarrollando sus estudios profesionales en Bogotá (ver imagen 31). Así mismo, Juan Carlos Chaparro, un padre de familia que lidera procesos agrícolas con los bunaches (ver imagen 32). Las reflexiones fueron así, compartidas y registradas de acuerdo con el interés de las personas involucradas, sin imposición de registros ni análisis.

**Imagen 31-** Apoyo de traducción recibido por Bunchanawingumu Niño



**Imagen 32-** Apoyo de traducción recibido por Juan Carlos Chaparro



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación

Todo este proceso podría sintetizarse en cuatro momentos importantes a seguir: 1. Identificación de las conexiones relacionales, donde se separaron inicialmente las narrativas compartidas; 2. La consulta a cada tejedora(or) sobre las conexiones y descripciones realizadas con base en su narrativa original, de manera que se posibilita agregar, retirar o modificar elementos de esta; 3. La integración de las historias de todos los tejedores y tejedoras según su tipo de diseño, produciendo un conjunto de temas vinculados a las preguntas orientadoras de la investigación, sobre los cuales se consultó para continuar colaborativamente las construcciones de los tejidos, y finalmente 4. La reflexión tanto de la interlocutora como los tejedores, sobre la importancia de los temas abordados durante todo el proceso de construcción de los tejidos sin realizar juicios ni problematizarlas fuera de su contexto local (Perilla et al., 2021).

Así, la transmisión de estos saberes fueron un regalo que se cuidó detalladamente durante todo el proceso, incorporando parámetros éticos, culturalmente seguros y vinculados a sus principios para garantizar una experiencia recíproca, igualitaria, responsable, digna e integrada a su historia, cultura popular y memorias colectivas (YOUNGING, 2018; COLLINS, 2019). Afirmar su estatus epistemológico como válido, significativo y real desde unas acciones coherentes hacia el propósito de los encuentros para hilar, diseñar y tejer indivisiblemente, se tornó ameno, pasional, educativo y gratificante.

## 5. CUARTA INVITACIÓN: *Encuentra un lugar de descanso en medio de todo*

Podía durar días, meses así, conociendo y entrelazando ideas frente a un tema que tanto me entusiasma. Tejer con los Kankuamos y Arhuacos se tornó una jornada intensa de escuchar, observar, conversar, contemplar y reflexionar... podía ser algo que no acabaría, pero esos hilos necesitaron llegar a una puntada final, mismo con errores en mis puntadas, con mucho crecido, mucha información, con falta de alguna otra; con todo ello, entre sentires, sabidurías compartidas, deseos, frustraciones, se tejió la verdad, sus verdades.

Por eso, presento con admiración los tejidos, las voces de nuestras mujeres, lideresas, amas de casa, niños, Mamus, etnoprofesores, niñas, hombres, Mayoras, Jóvenes, Enfermera tradicional, Mayores, curandero y partera. Un momento más amplio para respirar profundo, tomar un descanso y simplemente leer e interpretar desde la sensibilidad y compasión, esta lógica del ciclo vida-muerte- renacimiento.

Muchas veces pensamos el descanso como algo que pasará cuando todo o la mayoría en nuestra vida estuviera completo: en aquel baño al final del día, cuando salimos de vacaciones o cuando cumplimos todos los ítems de nuestra lista de pendientes. Imaginamos que solo podemos descansar si cambian las circunstancias. Pero podemos encontrar un lugar de descanso dentro de nosotros, sin tener que alterar nuestras condiciones debidas. Ese descanso se manifiesta como un aspecto de nosotros que nunca está enfermo, que nasce ni muere (OSTASESKI 2018, p. 174).

Fue algo particular luego de los encuentros, en una posterior transcripción de los audios, como la naturaleza enmarcaba cada dialogo, el rio, los animales, el aire, resonaban hasta más fuerte que las mismas palabras. Y por lo mismo, por ese respeto, debo aclarar que todas las narrativas mantienen la originalidad del discurso, incluyendo los términos oriundos, características suprasegmentales y sociolingüísticas de los pueblos indígenas Arhuaco y Kankuamo. Como interlocutora solo me dispuse como un puente receptivo y colaborador para apoyar los pasos y formas de tejer de las personas, por lo cual cada tejido tiene un modo otro de ser y expresarse sin perder su originalidad y extensión.

## 5.1 DISEÑO SOCIAL: EL PRINCIPIO Y EL FIN ES LA UNIDAD ESPIRITUAL

Entrelazar los diálogos compartidos con los Mayores, Mayoras y Mamus Kankuamos y Arhuacos fue dar un paso hacia una comprensión más profunda del significado atribuido a muchas de las actividades que envuelven el proceso de morir y la muerte. Lo situó como el primer diseño a presentar, porque rescata la sabiduría tradicional indígena según la Ley Sé, y por tanto da contexto y forma a muchos otros tejidos que leerán más adelante.

Acceder a los espacios de convivencia con estas autoridades y sabedores, demandó espera, tiempo de contemplación, trabajo tradicional, limpiezas y pérdida de supuestos sobre mi tiempo, mis juicios. Fui invitada a limpiar mis caminos, desde mi nacimiento, limpiar todos los lugares de presencia, limpiar a mi madre, mi padre, mi abuelo, mi abuela. Sanear a la naturaleza y retribuirle mi presencia en territorio indígena con respeto y coherencia ante esa casa sagrada en la que me encontraba.

El privilegio de estar en los espacios sociales y personales de cada uno de ellos y ellas se tradujo en: ser partícipe de espacios colectivos nocturnos liderados por el Mamu Kakumamo Apolinar y el Mayor Manuel que viven en Pueblo Bello ( ver imagen 32); compartir con las Mayoras Arhuacas Gloria y Maria Inés mientras tejíamos la mochila y cuidaban de los nietos (ver imágenes 33, 35); visitar a la Akumama Ramona en Nabusimake para aprender de su huerta medicinal (ver imagen 34); platicar con el Mayor Arhuaco Luis (ver imagen 36) y contemplar el atardecer junto con el Mamu Arhuaco Sebastián (ver imagen 37).

Sin la pretensión de una verdad contundente, se convirtió en un diseño social al ser permeada por consejos, metáforas, narraciones míticas y enseñanzas sobre la importancia del ordenamiento ancestral y cumplimiento hasta la actualidad.



**Imagen 33-** Mayor Manuel prendiendo el fuego en el encuentro de la etnia Kankuama en Pueblo Bello



**Imagen 34-** La mayora Maria Inés con su nieto



**Imagen 35-** La Akumama Ramona recogiendo romero de su huerta en Nabusimake



**Imagen 36-** La Mayora gloria tejiendo



**Imagen 37-** Conversando con el Mayor Arhuaco Luis



**Imagen 38 -** Atardecer en Yewra



Fuente: reservo de la autora con previa aprobación

### 5.1.1 El origen del fin, como se creó la muerte y su pago en el corazón del mundo

Para saber por qué el fin, la muerte como motivo, hay que entender su inicio, la enfermedad:

[...]En un principio aquí en esta tierra había mucha gente, nadie moría, había un Mamu Kansindukwa, él vivía donde sale el sol, él llevaba 4 muchachas les hacía pago y se comía una, entonces allá pedía otra 4 lo bajaba acá para que lo acompañe. Él decía que ella le hacía matrimonio allá y que se había casado, pero en realidad se las comía. El pueblo investigó, porque eso era raro allá nadie moría, se convertían en piedra, nadie moría, nadie conocía la muerte. Entonces así fue como comenzó la muerte, ellos fueron hacer justicia y crearon una trampa (Machucon). Las diferentes castas de la comunidad con su poder pusieron la comida para que el Mamu comiera, pero él no comió, y luego si comió y cayó en la trampa y lo sacaron. El pueblo lo sacó y lo amarraron para justiciarlo, le echaban agua caliente, él decía: “me están pidiendo es fiebre”; le echaban ceniza, él decía: “me están pidiendo es gripe”; lo garroteaban, él decía: “me están pidiendo es calambres”; y así se fueron creando toda la enfermedad. Acá en una laguna lo pusieron y lo amarraron, pero siempre se salía, y ya lo último, le hicieron un trabajo, un pago y por fin se cayó. Después dicen, que el tiempo vino como una sombra, la enfermedad, y ahí pusieron a morir a la gente y comenzó la muerte (Mamu Sebastián).

El eysa, ese ritual para la liberación del espíritu del muerto tiene por consiguiente también su origen, dándole la palabra al Mamu Sebastian:

[...] Con la llegada de tanta enfermedad, se pusieron adivinados<sup>10</sup> donde se hacía pago y con que se hacía, y así fue, pero en ese tiempo cuando se moría, el cuerpo se perdía, pero el alma permanecía. Había un Mamu que le decían Kakanakuna, a él se le murió la mujer, y el Ayu (hoja de coca) no podía faltarle, en la noche siempre debían estar cuatro canastas llenas de Ayu. Él triste pensaba cuando también se iría. La pensaba mucho y un día en su pensamiento le dijo a su esposa que, porque se había ido y lo había dejado solo, ella le dijo que él no podía ir, pero él le suplico y ella se lo llevo de carne y alma y se fue. En el camino existen nueve retenes<sup>11</sup> (kanagatzi) son como los nueve mundos, por eso la tierra son nueve colores y nueve capas. Y nosotros nacemos en nueve meses. Entonces de ahí pues él se fue con la mujer, y paso los nueve retenes, y llego allá, todo lo que veía aquí en el mundo terrenal, lo conoció, entonces allá también los castigan dependiendo de su comportamiento en la tierra y existen diferentes castigos, allá se hacen justicias espirituales. El Mamu percibió la

---

<sup>10</sup> Adivinar

<sup>11</sup> Estación de guardia

importancia de los pagos, de dar aburu<sup>12</sup> para disminuir los castigos, y allá él pensó como se debe hacer el pago de un muerto, entonces él se trajo de allá la mata que es mora blanca, un maguey pintadito y esa planta hablaba y dijo que lo estaban robando y lo persiguieron y él se salió de allá y encontró dos vías, era como un puente espiritual, entonces el partió el puente y no lo pudieron perseguir más y el trajo esa ley, el eysa como pago para pagarle a la gente muerta. Fueron Kakanakuna y kakunduguen que se encargaron de propagar ese pago (Mamu Sebastián).

### **5.1.2 Cuidar de los ciclos, ser parteras de vida y acompañantes de la muerte indígena**

No puede ser una sorpresa identificar como la muerte puede ser un evento tan importante y valioso cuanto el nacimiento para los indígenas. Tiene un origen dado por la naturaleza y hace parte de un ciclo eterno, una espiral de momentos que necesitan ser atendidos y pagados a la naturaleza a través del trabajo tradicional y pago.

[...] Nacimiento pago, matrimonio pago, desarrollo de la mujer pago vinculado al florecer de la naturaleza. El baño es un acto también espiritual, en sitios sagrados especiales para quitarse ese negativo. El agua, el mar, río, arrollo va recogiendo todo lo negativo y puede en los otros mundos ser cobrado [...] (Mamu Sebastián).

Aproximarse al cuidado de la persona que está en sus momentos finales de vida, se vincula mucho con la experiencia del nacimiento, al conectarse desde el primer día de vida con la Madre Tierra por medio del enterramiento de la placenta y volver a la Madre Tierra una vez se muere físicamente. Las Mayoras Arhuacas Gloria y Maria Ines como parteras reconocen el impacto que su misión produce también cuando cuidan a alguien que está en proceso activo de muerte:

Yo sé cómo se baña, se bautiza cuando nace, yo como Mayora, la placenta no se bota eso se entierra porque es la conexión con la Madre Tierra. Cuando ya se muere alguno se hace un trabajo como haciéndole comida y cosas para llevárselo [...] Cuando alguien va a morir preferimos que pase en casa para darle la última comida, si el Mamu dice que cuida en casa, lo cuidamos, mejor que no ir al hospital, si la persona quiere algo, se le da (Mayora Maria Inés).

---

<sup>12</sup> materiales para pago

La gente me dice: “Gloria tu porque sabes, si tu no estudiaste na<sup>13</sup>”, pero yo nascí con ese don yo digo a una persona, “mira tú tienes tal, tú tienes eso, haz esto y esto” y agradezco por poderlo compartir con las personas para ayudarlas, yo soy partera cuando atiendo a una mujer yo digo: “Dios mío ayúdame, Madre Tierra y madrecita te necesito”, igual cuando cuidado de alguien que va a morir (Mayora Gloria).

### **5.1.3 “Todos morimos con unas pependencias diferentes”: la importancia de la mortuoria, pagamento eysa**

El sepelio acompañado después de la muerte es un acto colectivo, que integra toda la comunidad y tiene un proceso diferente dependiendo del papel que el fallecido cumplía en la comunidad, dependiendo de la edad. Desde la forma del entierro, la posición, los elementos que se entierran junto. Como lo ejemplifica la Mayora Maria Ines:

[...]hay una planta, con ella se envuelve a la persona toda, después el fique se hila y se amarra y lo entierran, allá se coba ondo y ahí se hace como un hueco más profundo, como un cuartico para que no le coja la tierra y luego le ponen palos para que no le caiga la tierra. [...]El entierro del Mamu es diferente, tiene que enterrarse sentado, con un palito que sale de la tierra hacia el suelo, para mantener la comunicación con otros Mamus y familia (Mayora Maria Inés).

Existe una madera para hacer figuras de puerco, de pollo, de cerdo, es como madera, es suave y uno hace la figura, uno hace las figuras, uno después que allá muerto se las da al Mamu, luego él las trabaja para que se puedan ir con la persona (Mayora Maria Inés).

Al finalizar el entierro la limpieza de todos los participantes es muy importante, utilizando algunas plantas específicas para purificar el ambiente; solo la familia debe estar cerca del fallecido e iniciar al momento final del acto de entierro.

[...]No se puede acercar mucho en la mortuoria porque puede recibir la energía de la persona [...] el frailejón, el grueso y el finito, cuando uno está triste en ese momento ayuda a limpiar, al final del entierro, uno lo quema y limpia y limpia y limpia, todavía claro va a existir el dolor no es fácil, pero esa planta ayuda a limpiar la energía (Mayora Maria Inés).

---

<sup>13</sup> nada



Dedicar un tiempo especial para realizar después el pago, supone una serie de principios y un estudio minucioso por parte del Mamu que analiza cómo vivió esa persona, que tipo de incumplimientos realizó ante Ley de Origen, que papel y misión tuvo en la comunidad, para así definir el tipo de ceremonia que definirá la otra vida en el plano espiritual del fallecido.

[...]El Mamu es el que tiene que decir cómo va a ser toda la mortuoria, decir que usar, donde hacerla, es como si fuera el médico, mira tiene que hacer esto, tiene que hacer aquello, esperar hasta que el Mamu diga [...] (Mayora Maria Inés).

Lo tradicional es la ley, en la muerte es igual, es algo que se debe cumplir. En la mortuoria cuando uno comienza va donde el Mamu uno siempre hace todo lo negativo primero y luego lo positivo. Por eso le preguntan a la persona muerta, ¿vas a vivir aquí? O a ¿dónde te llevamos? Ahí personas que le dicen al Mamu, no a mi aléjeme de mi familia, después de muerto no quiero saber nada de mi familia, los Mamus son los que toman la decisión que es lo que van a hacer (Mayora Gloria).

Todos morimos con unas pendeencias diferentes, sea porque incumplió el ordenamiento, robo, quito algo, usurpo un lugar sagrado, o por envidia, entre otras cosas. El único que sabe es el Mamu que hace el estudio, después del estudio él puede definir cuál es el tipo de pago, porque ejemplo él le toca que morir porque robo oro, o porque hizo esto, o aquello, o porque ya cumplió su destino y terminó su ciclo eso es otro pago diferente [...] donde es el estudio, es donde va a quedar su casa espiritual, queda pendiente la familia de cuidarlo, cada año debería hacerle ese pago y limpieza como si fuera una semilla sin abandonarlo, abonarlo, cuidar la raíz que dejó (Mamu Sebastián).

Los elementos materiales llevados por la familia, así como la fuerza del pensamiento, hacen parte de ese momento íntimo para pagar a la Madre Tierra el ciclo de vida que estuvo con ellos y permitirle que siga en la otra vida, con un buen vivir.

[...]Dependiendo del eysa se utilizan unos materiales, algunos son con velas, otros con plantas, otros hilos, algodón hilado, materiales que son decididos por el Mamu [...] Las costumbres en relación a la mortuoria ha intentado permanecer, la gente lo debe hacer en cuanto hilo, contado las bolitas de algodón, cuantos gusanitos de algodón. Gusanito va el pensamiento y la bolita es como papel donde se

escribe, ahí queda la información y ahí va envuelto el pensamiento (Mayora Marina Inés).

Toda la familia tiene que hacer el *eysa*, tiene que cumplir un deber para obtener el derecho. Suponga que uno es la comida que uno come, una es la sustancia de eso, entonces cuando se hace *eysa* se tiene que hacer pagamento de todo lo que se produce, se seca y se recibe de la madre tierra, ahí donde recibe el aire, el sol, las nubes, las plantas, las comidas. [...] Necesita hacer esa limpieza, entregarle plata, entregarle comida, entregarle finca, ya que sea persona que murió, allá le cobran y le castigan y tiene que ir pagando y no sufra y los que estamos aquí tampoco por medio del pagamento. Pagar toda la comida, guineo, yuca porque tiene su proceso de vida y muerte igual nosotros, por eso uno hace pagamento, el pensamiento nunca muere, el lugar sagrado es en Chunduwa es el pico donde es la oficina espiritual hacia la mortuoria donde se debe hacer el pagamento [...] (Mamu Sebastián).

Si eso no se realiza el *eysa* puede tener repercusiones en las otras generaciones de la familia, sea con enfermedad o la misma muerte.

Esa persona que se muere, tiene hijos, y nietos y va tener bisnietos, y si la persona hacia negativo eso también se lo van a cobrar a los hijos, nietos y bisnietos en este mundo, si no le llegan hacer *eysa* porque no le envían las cosas y puede haber enfermedad, entonces toca hacer estudio con el Mamu quien puede decirle está enfermo porque él está cobrando porque no le entregaron lo que tenían que entregar en el *eysa*, y solo puede finalizar si no queda ninguna pendencia de la familia [...] (Mamu Sebastián).

Cuando un niño muere de desnutrición, en la mortuoria, el *eysa* que dice el Mamu, los papás van a pagar esa consecuencia porque ese niño no muere porque quiere, sino porque se le negó lo que necesitaba. ¡Usted paga eso! Si usted vio que ese niño no podía trabajar, irse pa ganarse la papa y usted lo hecho al mundo a sufrir, usted la paga, por eso, esas son cosas difíciles, que cuando ya les toca pagar, se arrepienten mucho del cuidado que no le hicieron. La naturaleza lo cobra y mucha gente no entienden eso, sin saber la consecuencia que tiene (Mayora Gloria).

Como menciona desde su vivencia la Mayora Arhuaca Maria Ines:

La mortuoria de mi mamá la hicimos con mis hermanos después de cuatro años, cuando uno de ellos se empezó a enfermar y el Mamu nos dijo que era porque no nos habíamos bañado y no habíamos hecho mortuoria, por eso mi hermano menor quedo chiquito y muy enfermo. Como no le mandamos comida, la casita, ni nada, entonces ella está mandando de allá donde estos mensajes que tiene hambre,

que está pasando mal, y por eso ella avisa mandando enfermedad [...] (Mayora Maria Inés).

#### **5.1.4 “Cada muerte es diferente, cada picada de culebra es diferente”: dolor, tradición y religión**

La idea de la muerte importante dada solo al ser humano, o como un acontecimiento para evitar, es poco percibido por las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. La interconexión con la naturaleza, los ciclos de cada ser vivo, dan cuenta del mismo valor que para ellos tiene, cuidarse, cuidar del otro, tiene la misma importancia que cuidar de cualquier ser vivo, de acompañar sus ciclos, respetarlos y brindarse el tiempo para sentirlo, pagarlo, retribuir el tiempo de existencia que estuvo, agradecer y liberarlo.

El Arhuaco vivimos del agua, del clima, si eso permanece estable, vamos a permanecer con vida, porque el que vivimos con el buen clima, con la montaña, con el buen entorno que existen en la tierra. Nosotros como nativos tenemos que ser responsables de todo eso para no sentir dolor, mientras que la gente occidental si se desaparece una familia un ser se siente que el mundo se acabó, pero debe ser consciente que todavía el agua existe, el buen clima [...] (Mayor Arhuaco).

Para los Arhuacos la muerte es un evento más tranquilo, hay dolor y nos encargamos que la persona no se vaya tan aburrido y triste entonces le hace un homenaje con acordeón y una canción natural que la persona le hubiera gustado, le bailamos y luego ya se hace el entierro y luego va el eysa para el momento espiritual para dejarlo ir [...] (Mayora Maria Inés).

Es claro que el dolor adjudicado al momento es intenso, es desolador, las Mayoras y Mayores desde su visión atienden a una perspectiva más analítica de la situación integrando aspectos que confluyen dentro de la tradición, las tareas necesarias para organizar la otra vida del ser fallecido, reflexionar que hizo, como lo hizo. Cumplir entonces con el trabajo tradicional, ser compasivos con la persona que ya no está en el plano terrenal, sabiendo que, en cualquier momento, puede llegar su propia muerte.

Sobre la experiencia de las personas que mueren y todo eso, hasta uno tiene mucha, mucha experiencia que uno ha vivido hasta en carne propia, uno las vive uno dice bueno porque esa persona sufre, porque esa persona tiene que morir de esa manera, porque aquella persona

no tuvo salvación, porque después de muerto causo tanto pánico si fue un ser humano como cualquiera. Y es que sufre la familia más cuando muere que cuando está vivo (Mayora Gloria).

El dolor es duro también, es duro la muerte y despedirse de un ser. Pero se le acabó la gasolina a la vida hasta ahí, de ahí no se muere, pero nosotros nos aseguramos con todos los trabajos espirituales, donde esa persona anduvo, de que hay que recogerlo todo y ubicarlos en un solo lugar, para que no esté penando en diferentes espacios, asegurarlos en un solo lugar para que tenga su techo, tenga su casa, [...] porque en la parte espiritual existen diferentes espíritus buenos como malos y podrían estar esclavizados del espíritu malo, por eso al asegurarlo, el dolor es menos, porque sabemos<sup>14</sup> claramente que tarde que temprano también vamos pa<sup>15</sup> ya, [...] y la gente acá somos responsables para organizar la parte espiritual y que allí este organizado, como decir esa persona quería tener gallinas, esa persona quería tener res<sup>16</sup>, familia. [...] Es que la persona murió materialmente, porque el espíritu sigue andando (Mayor Arhuaco).

Pero también piensan la relación de la muerte en los casos de personas que profesan la religión católica, como un vehículo importante para tener en cuenta. Esta religión les permite conservar su tradición y tener ese otro vínculo religioso, considerando la relación intrínseca que ellos adjudican a la naturaleza con la creación de Dios. Como lo explica la Mayora María Inés: “Por ejemplo yo creo en Mamu y el señor Jesús, yo soy católica, si fuera evangélica no podría creer en la tradición indígena”.

Y si la prenda más maravillosa que creo Dios fue el hombre, una pregunta ¿Por qué sería? Yo le pregunto muchas personas y no me dan esa respuesta. Dios no relaciono al hombre con la naturaleza, entonces si nosotros no creemos en la naturaleza, no creemos en nadie, pero es necesario darle fuerza, es como no creer en la muerte, en los ciclos [...] (Mamu Apolinar).

[...] Uno habla de lo católico y lo tradicional, uno habla de lo tradicional como algo más grande, más enfocado, con más fuerza para nosotros, pero no nos podemos olvidar de lo católico porque la Madre Tierra está hecha por Dios, y ella es la que sana. Entonce tiene que estar la máxima conexión, entonce por eso la persona que va a morir dice “descansare en la Madre Tierra (Mayora Gloria).

---

<sup>14</sup> sabemos

<sup>15</sup> para

<sup>16</sup> animal bóvido doméstico

### 5.1.5 El papel del Mamu como conductor entre la vida física y la vida espiritual por medio de la naturaleza y ancestros

Los Mamus como intérpretes de la Madre Naturaleza, guardianes de los sitios sagrados del territorio, tienen una función muy importante al ser ese puente con la naturaleza, ser esos concejeros espirituales para la comunidad, para tomar decisiones de la cotidianidad, favorecer el equilibrio y armonía que reside en el territorio y enfrentar eventos importantes como el cuidado de la enfermedad y la muerte.

En el cuidado de la persona que va a morir va directamente con el Mamu que dice el porqué de la enfermedad, y que limpieza o trabajo tiene que hacer. Buscar los materiales, la medicina, toca pedir permiso, para coger ese material y no robarle. Ese Pagamento quita esa contaminación negativa que se transporta por el aire y hace que la persona se enferme físicamente [...] (Mamu Sebastian).

El Mamu o la Akumama es una persona de la comunidad que es elegida desde el nacimiento con ese papel, es entrenado o entrenada desde muy joven y necesitan pasar por códigos estrictos de comportamiento para poder conectar puramente con la naturaleza.

Lo primero en la ley del equilibrio, la primera autoridad es el Mamu, es el que dirige, indica eso está bien, está mal, es el que ordena, pero fíjate que no piensan en eso. Los Arhuacos avanzan más rápido porque posesionan al Mamu le dan garantías para que él se mantenga y por lo mismo adquiere un compromiso con su etnia [...] (Mamu Apolinar).

El Mamu es el logotipo como del médico en termino general, pero cada uno tiene su rama no aquí es lo mismo, el Mamu para la enfermedad, para el bautizo, pero hay que identificarlo, entonces así es esta circunstancia [...] (Mayor Manuel).

Los Mamus al ser esos guías espirituales, no cumplen funciones políticas o administrativas, su sabiduría no es un mandamiento, es una guía, un consejo que es retribuido por la comunidad con la Makuruma esa ofrenda y regalo como agradecimiento por su apoyo. Pero esos atributos espirituales y ese liderazgo innato pueden tener consecuencias mal vistas por la comunidad, cuando para recibir su ayuda interfieren condiciones económicas, de poder o mandato.

[...] Para todo es tiempo, yo no caigo en que todos son Mamus, también sé que ha engañado a muchas personas, en parte lo que mueve las cosas es la makuruma, “ai que tengo un problema de los riñones”: si yo soy un Mamu el deber mío no sería cobrar, sería: “mira aquí tiene la toma <sup>17</sup>y deme lo que le nazca lo que quiera, eso es Makuruma” (Mayor Manuel).

En el sistema de saber hay mucha persona como Mamu que tiene esa función mismo tenga o no los conocimientos o quieran más irse por la plata. [...] El interés por lo económico y conseguir solo material de las personas, eso no es importante, yo mismo no soy egoísta con mi conocimiento; vea yo he pasado por muchas partes buenas y malas, yo tengo 82 años, en mi proceso el valor se lo da uno mismo, yo como Mamu le digo no es fácil, porque el sentido de la espiritualidad es algo tan importante profesado por los cuatro elementos por los cual vivimos y que la Madre Tierra nos ofrece en su diversidad[...]El ser Mamu no es vestirse de blanco o dar seguranzas solamente, el ser Mamu es saber, porque esto, para que lo otro (Mamu Apolinar).

#### **5.1.6 La tradición y respeto por la Ley de Origen: “eso hay que moverlo, hay que estar atizando el fogón, porque eso se deja muerto hay y se queda quieto”**

La fractura del equilibrio en la dimensión local del territorio está vinculada con la disminución en la participación de las ceremonias ancestrales y ocupaciones tradicionales. Realizar los tributos, las ceremonias de ofrenda y los pagamentos, paso a ser mediado por el tiempo lineal, un pago que además de ser espiritual debe ser económico. Para le entierro y la mortuoria no es la excepción:

[...] Anteriormente la muerte era con todas las normas, hoy en día no [...] Hoy en día la plata a dispersado mucho y ha opacado el querer el conocimiento, sin darse cuenta hay como un desprecio. Anteriormente se hacía todo este proceso con responsabilidad y sin dinero y el tiempo existía para hacerlo, sobraba para hacerlo. Hoy en día no, por cavar la tierra toca que pagar, el que hace el eysa cobra. Así no se responde a la norma como es, es algo facilista actualmente, de cumplir algo rápido pero la verdad no es así. Anteriormente como se hacía, todos somos familias todos vamos a estar en ese lugar, por lo tanto, todos somos responsables. Anteriormente todos nos organizábamos, el uno hacia una cosa, el otro hacia otra cosa y hacia esa fuerza, por la conciencia de que todos vamos a llegar allá, así como yo hago ahora, así lo harán conmigo. Pero ahora no pasa eso, por esa razón el arroyo se va bajando, ya no tiene la misma fuerza el nacedero, hay partes donde el agua se ha secado (Mayor Arhuaco).

---

<sup>17</sup> El remedio

[...] El eysa duraba nueve meses, nosotros nacemos de nueve meses, igual que los retenes de los nueve mundos, al pagar cada mes se abre una puerta menos de cobranza [...] (Mamu Sebastian).

Si alguien muere, bueno hay un cementerio, lo llevan al lugar cercano, anterior no era así. De donde viene esta familia donde están los tatarabuelos para llevarlo allá y que el cementerio sea una familia (Mayor Arhuaco).

La historia de la colonización, las nuevas formas de vivir atravesadas por la hegemonía de una modernidad materialista, física, capitalista y homogénea, ha repercutido desde generaciones pasadas, en las dinámicas de estar y vivir dentro de las comunidades indígenas. El olvido de la memoria ancestral es una temática que para los sabedores Kankuamos y Arhuacos se convierte en una fragilidad para preservar no solo su identidad cultural, si no preservar la Madre Tierra.

Antes se cumplía todo, hoy en día mucha gente nueva, y que dicen que saben hacer las cosa, pero, no saben nada, poque les da pereza aprender lo que es y cumplir la ley como es. Hoy en día muchos dicen que dan catedra, pero no es lo que verdaderamente es, siempre hablan cosas que no son, es por esa razón también que la montaña se va desapareciendo, el agua se va desapareciendo, muchas cosas (Mayor Arhuaco).

[...] pero las personas ni saben cómo está estructurada la Madre Tierra, ¿no sabemos ni como se llama! Todos le dicen tierra, y no, ese no es el nombre, kaka que quiere decir abuela es la ancestralidad, lo que nos dejó el legado de la Madre Tierra. Ahora no saben lo principal de que esta sostenida la Madre Tierra, cuál es su forma, donde están sus venas, su pelo, su cabeza [...] todas esas cosas deben saberla el Mamu y decirle a su pueblo, a su gente. Por eso nosotros los mayores que como decían nuestros ancestros llevamos la sabiduría, aunque no son todos los adultos que saben, uno les hace preguntas a ancianos de 80 y 90 años para recordar el pensamiento de nuestros ancestros y los conocimientos, pero no se acuerdan dicen “yo no me recuerdo” (Mamu Apolinar).

La verdad en la tradición es algo delicado, pa uno conservar ese equilibrio, necesita de mucha comunicación y proceso para que esa verdad sea trasmitada de la mejor manera y buen espíritu. La idea de tener un solo pensamiento como comunidad es complejo, no de sacar o meter ideas, pero la verdad es la verdad en la tradición (Mayor Manuel).

No se trataría de negarse a percibir y vivir las otras realidades y los otros saberes, pero se vuelve urgente retomar su posición, aprenderlo, vivirlo, practicarlo. Como menciona em Mayor Kankuamo Manuel: “Sin ofender y con buen entendimiento podemos aprender el uno al otro”.

[...] Por esa razón es necesario remover nuevamente la parte ancestral para que pueda revivir, porque se está hablando de la parte espiritual. Las personas que llevaban esas prácticas se han ido y entonces como era un cumplimiento de mucho cuidado y responsabilidad, hoy en día no le prestan atención, toca recordar y practicar (Mayor Arhuaco).

En la universidad de la vida el primer aprendizaje dice: “nosotros debemos aprender del bunache, pero sin olvidar nuestras costumbres”. Yo por lo menos tengo mis amistades en el valle<sup>18</sup>, yo allá como con tenedor con servilleta si ¡pero yo también les puse una condición, que cuando estén en mi territorio tiene que acostumbrarse a la cultura mia! sí. Entonce ellos vienen aquí, bueno, yo pongo la mesa, a lo tradicional de uno de acá, el respeto por mi territorio (Mayor Manuel).

A mí me respondían: “mire eso no es de nosotros, nosotros como indígenas, eso lo dejaron los españoles” y yo le dije “pienso yo, que eso es propio, porque cuando el hijo prodigo regresa al seno de la Madre Tierra, ella nos brindara amor, abrigo, alimentación y el camino para seguir”. La muerte no es dada de nadie eso es natural ofrecido por la Madre Tierra. [...] Es necesario compartir la enseñanza, la enseñanza, no vino del cielo, la enseñanza vino del uno al otro. Toca divulgarla y conocerla, porque estamos en un enredo, la esencia no se acabado esta escondida [...] (Mamu Apolinar).

### **5.1.7 Lecciones: “La Madre Naturaleza es muy sabia, ella le concede a uno, pero uno tiene que cumplirle a ella”**

Cada compartir estuvo impregnado de sinnúmeros aprendizajes sobre los ciclos, el agradecer, el retribuir ante la muerte y la amalgama de conexiones que tenemos con la naturaleza. Lecciones unas muy directas como la brindada por la Mayora Gloria sobre la implicación de tomar decisiones de cuidado consientes y responsables en situaciones varias incluyendo el cuidado del fin de vida:

Yo le digo a la gente, si usted tiene un perro que es un ser vivo, si no lo vas a querer y a cuidar no lo tenga, porque la naturaleza lo cobra.

---

<sup>18</sup> Refiriéndose a Valledupar



Si tu no vas a servir por interés no lo haga, la naturaleza cobra todas las injusticias, así como las muertes naturales, que otras personas se aprovechan, la naturaleza lo cobra (Mayora Gloria).

Hasta metáforas que cuestionan el maltrato y poca atención que se le da a las leyes de la naturaleza, de su ordenamiento y por tanto el irrespeto a su propia identidad. Cuidar de la naturaleza en su territorio, también representa generar acciones para cuidarse ellos mismos, entender, aceptar los propios ciclos y funciones que cada animal, cada planta representa en la cadena no solo alimenticia, si no la cadena del convivir.

Si a uno le dan un huevo, eso es porque le están dando alimento a la gallina y si come gallina es porque lo han cuidado, ¿pero con que lo cuidan? Con buenos alimentos con maíz, que es nacido de la tierra. Y si prohíben talar para no sembrar maíz, pero somos responsables con la tala también para que nos den buen resultado. Pero hoy en día ponen tantas normas que hasta uno mismo queda como miserable, porque son normas que no encajan con la realidad. Entonces en la parte espiritual pasa la misma cosa, prohíben muchas cosas, pero ¿porque las prohíben? Si lo prohíben debe haber una tranquilidad, pero es, al contrario, porque eso está generando que se pierda el conocimiento y la práctica (Mayor Arhuaco).

Sin duda la lección vivida con la Akumama Ramona después de tres encuentros de limpiezas y trabajo tradicional en su huerta, fue la más contundente. Sin entendernos dentro de las palabras del lenguaje verbal, ella sin hablar español y yo sin hablar Iku. Mi ego comprendió lo poco importante que es para el mundo cuando está contaminado de negatividad, comportamientos saboteadores, individualistas. Pero, por otra parte, mi espíritu ratificó lo importante que puede ser dentro de una responsabilidad colectiva, del ejercer un trabajo recíproco con los seres vivos, manifestar el saber de su muerte cotidiana, sin dramas, sin miedos, solo desde la conciencia del cuidado, respeto y agradecimiento. Parafraseando al Mamu Sebastián que quito de mi boca la mejor idea de lo vivido:

Toca quitar contaminación de la negatividad espiritual ¿Donde vivo tengo aire puro, pero porque se está contaminando espiritualmente? Toca limpiar por medio del comportamiento, del pagamento. [...] Uno toma el agua, come de la naturaleza, uno está debiendo todos los días, porque uno le va quitando la vida, uno va haciendo "Eysa Butzina", se le quita la sangre, todas las plantas las tienen, uno debe hacer pagamento todo el tiempo, es a través del ordenamiento, pero eso es que uno dice el mundo está cambiando, pero no es el mundo, es uno

que está olvidando todo. Las plantas son igual que uno, solo que el humano habla y destruye, pero ellos dan vida (Mamu Sebastian).

## 5.2 DISEÑO FAMILIAR: “VOLVER A SER SEMILLA, LAS RAICES QUE NOS SOSTENIAN SE FUERON”

Durante los ocho meses de convivencia en el corazón del mundo, se presentaron tres situaciones puntuales, que, sin esperarlo, fueron oportunidades para entender la fortaleza que tiene la ocupación colectiva en las comunidades cuando se trata de acompañar la muerte. Presenciar el clima de duelo del pueblo Kankuamo frente ante fallecimiento reciente de su líder político Juan Fernando Arias Arias por Covid-19 en Chemesquemena; comparecer a la ceremonia de entierro de un miembro de la comunidad Arhuaca en Nabusimake; y participar de un eysa por la reciente muerte de la madre Arhuaca de una vecina en Pueblo Bello, fueron hilos de confianza inolvidables.

### **5.2.1 Recuperar la tradición en el Pueblo Kankuamo, el retorno a Chundwa de su líder Luis Fernando Arias Arias**

El 13 de febrero del 2021 falleció el líder indígena Luis Fernando Arias Arias, indígena Kankuamo, experto en derechos humanos, sistemas de gobierno propio, legislación y jurisdicción especial indígena, consulta previa, derechos territoriales de los pueblos indígenas y construcción de paz. Sus aportes desde el 2012 como consejero Mayor y Representante Legal de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, permitieron creer otra vez en la defensa de los pueblos indígenas, la palabra desde la unidad, cultura y Gobierno Propio.

Las Organizaciones nacionales como la ONIC y el Movimiento Alternativo Indígena y Social MAIS, por medio de los medios de comunicación, y con el uso de las tecnologías, han registrado el acompañamiento y homenaje a este líder:

[...] Luis Fernando Arias Arias que vuelve para ser semilla, en medio de la lluvia, al son de las maracas; y las melodías del chicote y la gaita a la Sierra. Retorna a Chemesquemena, a esa tierra fértil que lo vio nacer y crecer para ser ese Murundwa desde su temple y resistencia que siempre lo caracterizó en el espacio territorial. [...] Hay que

llorarlo, sembrarlo y cantarle a la naturaleza. Hay que hablarle con palabra dulce. Un viaje de regreso a la casa madre (Fragmentos dedicados desde la ONIC al Líder Luis Fernando Arias Arias).

Así mismo, las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y en especial la comunidad Kankuama se han congregado desde el 2021 para honrar su regreso al origen y cumplir desde la ancestralidad con las ceremonias y trabajos tradicionales para esta autoridad. Durante mi estadía en julio del 2021 al resguardo de Chemesquemena (ver imagen 39), las mujeres me explicaban que algunos líderes irían a realizar el pago de Luis Fernando a al pico Chundwa, “demora algunos días, pero valdrá la pena retribuyéndole todas las contribuciones que él dejó a su comunidad” (Mayora Kankuama).

Cumpliendo los nueve meses de acompañamiento, mes tras mes, la comunidad sembró a Luis Fernando, entre trabajos tradicionales, música ancestral, poporeando y tejiendo el pensamiento. Cada mes de siembra fue compartido por las redes sociales de la Organización Indígena Nacional de Colombia para que todas las personas a nivel internacional y nacional que conocieron a Luis Fernando pudieran acompañarlo y participar.

La huella que este líder dejó para la comunidad fue imborrable, porque movilizó desde instancias administrativas y políticas dinámicas para recuperar y reconocer el pueblo Kankuamo como pueblo indígena puro, como una comunidad que está retomando sus costumbres ancestrales y tradicionales a pesar de tantos años de opresión, violencia y olvido.

**Imagen 39-** Llegada al resguardo indígena Kankuamo en Chemesquemena



Fuente: Reservo de la autora

Y por ello fue sembrado en la Madre Tierra, y realizada la ceremonia en el cementerio del resguardo, muy diferente a como lo estaban llevando a cabo las últimas décadas. Dejaron de lado, el cemento, los ataúdes, los símbolos religiosos no tradicionales (ver imágenes 40 y 41) para reestablecer el contacto natural con la sagrada Madre, solo utilizando elementos que ella misma ofrenda, la tierra, las rocas, las plantas (ver imágenes 42 y 43).

**Imágenes 40 y 41-** Fotografías del cementerio del Resguardo Kankuamo en Chemesquemena



Fuente: Reservo de la autora

**Imágenes 42 y 43-** Lugar de siembra del líder Kankuamo Luis Fernando Arias en el cementerio del resguardo



Fuente: Reservo de la autora

Valeria Arias, hermana de Mariely, durante la visita al cementerio, comentaba la importancia de ese espacio tradicional de entierro, “fue una recuperación muy importante, enterrarlo de este modo nos ayudó a los jóvenes para acercarnos a la tradición, además le ayudó a la esposa a conectarse con él desde los sueños, él le dice que cosas tiene que llevarle al cementerio, por ejemplo” dice Valeria.

A pesar de su muerte, Luis Fernando provocó en la comunidad una motivación imparable para seguir sus huellas y no dejar en el olvido todos los esfuerzos que realizó para fortalecer la cultura e identidad indígena. A través de la siembra, la mortuoria tradicional, las autoridades gubernamentales y espirituales, quieren seguir aportando a su legado.

### **5.2.2 La fuerza de presencia ancestral de la comunidad Arhuaca: la siembra de los hermanos mayores a la Madre Tierra**

Estar presente en el entierro de Ricardo, un joven Arhuaco que por una enfermedad crónico- degenerativa falleció a sus 27 años, fue entender porque yo como bunache, mujer no indígena, soy su hermanita menor.

Con una caminata a más de una hora, nos dirigimos al lugar donde el Mamu había escogido realizar el entierro, yo fui con Idali, hija de Maria Angelina quienes me propusieron participar. Era un espacio en el cual ya se encontraban otros familiares enterrados como el tío y abuelo de Ricardo. La mayor parte de la comunidad estaba allí, eran más de 70 personas reunidas por Ricardo, no había ningún niño, todos adultos, no importaba si estaba de manta (ropa tradicional) o de civil (ropa no tradicional), todos atentos al momento del entierro. Yo me posicioné lejos del espacio junto con otros participantes, y desde lejos vi la familia de Ricardo, los papás y hermanos junto al ataúd, mientras otros familiares y amigos terminaban de cavar el espacio para sembrar a Ricardo. Había dolor en el ambiente, tristeza y conmoción, como me explicó posteriormente Susana una de las hermanas de Ricardo:

[...] El último suspiro de mi hermano fue tan duro, lo único que hice fue alejarme, el abrazo de él es lo que me hace llorar más, pero yo no acepto todavía la muerte de mi hermano, porque yo estuve muy presente en su cuidado, le dedicaba bastante tiempo. Él tuvo muerte física, pero no tuvo muerte espiritual el sigue con nosotros, no sé en cada cosa que hago el viene en mis pensamientos, uno espera verlo

a veces, uno queda solo y la mente corre es hacia el cuidado de él (Susana, hermana de Ricardo).

Una vez realizado el hueco, el ataúd fue enterrado, la madre esparcía Ayú y otras plantas en el ataúd, mientras el Mamu dirigía unas palabras en lengua lku. Enseguida una de las hermanas Flora, se dirigió a toda la comunidad y sacó de su bolsillo una carta, la leyó en voz alta, refiriendo en sus palabras todo el agradecimiento que sentía por la existencia de su hermano y las enseñanzas que generó al ser una persona tan especial, que mismo con sus discapacidades pudo manifestarles amor. Una parte de su discurso que no podré olvidar era el arrepentimiento por no poder compartir con él tanto como querían, con rabia y algo frustrada explicaba que las obligaciones impuestas por el blanco, por tener que estudiar, trabajar, hizo que no todas las hermanas estuvieran a su cuidado. Susana después me reveló que las otras hermanas estaban fuera del territorio estudiando también enfermería o terminando su colegio. Ella mencionó:

[...] El último año que estuvo mi hermana conmigo, uno lo cuidaba, lo cargaba, le hablaba y recordaba cosas que le gustaban y hasta que le molestaban para ver como reaccionaba [...]Lo difícil es no poder decir que era lo que él quería, a él no poder hablar era difícil comunicarse con la palabra, él hacía gestos, pero no podía expresar lo que sentía. Su comunicación al final era muy plana, era un vegetal, él podía tener hasta sangre, pero él no lo sentía (Susana, hermana de Ricardo).

Sin perpetuar las palabras exactas del discurso, de esa carta, se, que en ese momento tales frases llegaron directo a mis recuerdos, a mi familia y la empatía me invadió, me sumergí en ese momento de dolor con la comunidad. Sin embargo, al momento de finalizar el entierro, cuando ya la mamá de Ricardo, la señora María Concepción inicia la limpieza de todos los participantes con el frailejón, cuando quema la planta y empieza a movilizarla en el aire, en forma de círculos, siento en mi cuerpo un decaimiento, una sensación de pesadez tan fuerte que no tuve más remedio que sentarme en la tierra.

Mientras todos permanecían de pie, yo me mantuve sentada, aferrada la Madre Tierra, quien me recordaba cual era mi posición en ese lugar, y que como hermanita menor debía entender la magnitud de las energías que se conjugan en un momento tan profundo espiritualmente como la muerte. Ser limpiada, caer, bajarme a mi

posición física y espiritualmente, fue una de las lecciones más grandes que Ricardo me hizo comprender en ese espacio comunitario.

### **5.2.3 Traspasando la barrera del lenguaje para cumplirle a la muerte: aprendiendo a tejer el eysa**

Este tejido del diseño familiar es una construcción que tuvo diferentes momentos; el inicio de estas puntadas fue dadas por Martica mi vecina en Pueblo Bello, con quien me reunía a tejer el pensamiento y compartir mis novedades del día-día. Una vez participado del entierro de Ricardo, ella me dijo que tenía otra invitación: participar del eysa de su madre Maria Rosa Villafaña, la cual había fallecido meses anteriores en una clínica en Valledupar.

Tanto para ella, como para mí, asistir a un eysa era una novedad, ya que a pesar de sus raíces ser indígenas, Martica se crio con una familia no indígena:

Mi mamá pertenecía al a etnia Arhuaca, este, son cosas muy difíciles porque ella Arhuaca, yo también Arhuaca pero me crie más que todo con los civiles, y en este trayecto fueron tantas cosas diferentes, porque ella se crio en la tradición indígena y yo en la civil, entonces allá en la cuestión de la muerte es difícil porque allá se tiene que hacer el eysa, en cambio acá en la civil se hace diferente, entonces yo no sabía nada, nada, nada del eysa ni como se hacía, ni porque (Martica).

Así que nos fuimos a Valledupar, a la casa de la difunta madre Maria Rosa, pasamos dos días en ceremonia, asistieron todos los hermanos, las parejas de los hermanos y los hijos. ¡Éramos muchas personas en la casa! La ceremonia fue conducida por el hermano de la difunta, quien era Mamu. Él dispuso un espacio más íntimo para que sólo los hijos participaran, entre ellos Martica. Mientras tanto, el resto de las personas cocinaban, cuidaban de los niños. A mí me fue solicitado hacer algunas tomas fotográficas y dado el permiso para grabar en audio, partes de la ceremonia. Tenerlos a todos reunidos era un acontecimiento poco común, y querían tener todo tipo de registros (ver imagen 44).



**Imagen 44-** Momento de inicio del eysa, Martica y sus 6 hermanos reunidos con el Mamu



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

La familia quería reivindicarse con su madre, la cual fue muy fiel a su tradición; dado que para su entierro existieron diferentes dificultades, esta vez deseaban realizar todo bajo el ordenamiento:

El que enterró a mi mamá se va a morir también, porque no la enterró como es debido, el Mamu de allá estaba borracho, ni se podía sostener solo y yo bien y le dije: “si va a enterrar a mi mamá de esa manera, yo no la voy a enterrar, pare el entierro”. Ellos están en problemas porque no la enterraron como es debido. Entonces hay que limpiar también eso, todas esas cosas, todos tenemos que estar pendientes en el eysa, todos los hijos, es una obligación (Monica, hermana de Martica).

De los siete hermanos, solo hablaban lengua Iku dos, por lo que fue necesario realizar por parte de Monica, la hermana mayor, una traducción simultánea para Martica y el resto, para atender y entender el significado de la ceremonia. Como lo explica Martica:

Con lo del eysa, estábamos en un dilema porque no supimos si a mi mamá la teníamos que enterrar aquí en el Valle<sup>19</sup>, pero mi hermana me dijo que por ser indígena raza Arhuaca, teníamos que llevarla para allá para la Sierra, por los lados donde ella vivía de Jordán, por allá esta mi abuelo, abuela y tías. Y nos dijo también que teníamos que hacerle el eysa porque ese eysa es una cosa importante para los indígenas y que, si uno no hace eso, es complicado, ahora nosotras que no estamos acostumbrados se nos hace muy difícil. Yo le dije que bueno, que como mi hermana era la que entendía más de eso, que ella nos tenía explicar sobre cómo hacerlo y bueno, ya al realizarlo fue

<sup>19</sup> Valledupar



muy difícil para mí, fue un primer encuentro, noches de traspasos, sentir la presencia de mi mamá porque eso es espiritual, verla y sentirlo, son cosas que dan miedo porque no es de todos los días (Martica).

Presenciar esa ceremonia, o parte de ella fue acercarnos a otro tipo de entendimiento dado por etapas, con uso de diferentes materiales, recogiendo las pertenencias más usadas por la madre como las mochilas y otros elementos de la naturaleza que usaba como curandera. Dieron inicio al saneamiento, para limpiar su camino, cerrar su estadía en este mundo terrenal y liberarla.

Como menciona Martica fueron dos días de no dormir, ella y sus hermanas algo confundidas por no saber la ley indígena, hicieron todo el esfuerzo para dedicarse a la ceremonia según las indicaciones, hicieron todo lo que les fue pedido con diferentes materiales como el algodón, las velas, las flores, las conchas de mar, la aguja y el hilo. Existió llanto, frustración, dolor, arrepentimiento y muchas dudas.

Al finalizar la ceremonia, me permitieron revisar el audio y en definitiva desde mi visión bunache, seguía algo confundida de la experiencia. Así que le solicite a mi amigo Arhuaco Bunchanawingumu Niño, más conocido como "Buncha", que me ayudara desde su posición ancestral a interpretar y traducir la vivencia que fue gravada y aprobada por la familia toda posteriormente.

Sin ser mis palabras los siguientes párrafos de este tejido, cedo la interlocución a Buncha, el cual narra lo que interpretó de la ceremonia y realiza una explicación más detallada del significado que se le atribuye al eysa, así como el proceso que fue construido con el Mamu y los hermanos de Martica.

El eysa registrado en esta ocasión tiene una especialidad y es que va dirigido para una madre. Para empezar, debemos partir del concepto de *ga'kunamu*, que quiere decir palabra o discurso, en los audios analizados, el *ga'kunamu* del Mamu es muy amplio, pues habla del kunsamu (conocimiento milenario heredado de los padres espirituales).

En el *ga'kunamu* del Mamu cada palabra tiene su origen, razón de ser, tiene mucho significado y trascendencia. Lo compartido en esta traducción, solo abarca una pequeña parte del eysa, sin embargo, es una parte fundamental para hacerse una idea general y contundente del proceso de mortuoria del pueblo Arhuaco.

El eysa es una ceremonia que se lleva a cabo al finalizar una etapa, es ceremonia de cambio, de transformación, el cambio de corteza y de hojas de los

árboles es *eysa*, en las personas es una preparación para la nueva etapa que ira a experimentar. El *eysa* no solo es ceremonia de muerte, si no cambio, mudanza. Dentro de las cuatro ceremonias que tenemos los Arhuacos, dos son más importantes, el *gunseymuke* (nacimiento) y el *eysa* (ritual de cierre de ciclo, en él se recoge todo lo ocurrido en vida).

En dicha ceremonia de mortuoria participa el Mamu (guía espiritual), los *a'nugwe jina* (entes espirituales, que pueden ser positivos y negativos), los familiares más cercanos a la persona fallecida (padres, hermanas(os), hijas(os), esposa(o). Las personas que hayan tenido relación sexual con ella deben hacer el *eysa* también. En lo posible se debe evitar que los niños hagan presencia en el ritual.

El *eysa* se realiza luego de haber fallecido la persona, como primer paso está tomar el *eysabua*, que es la saliva que tiene en su boca al morir, las uñas, esto básicamente. Luego se comienza un proceso de pago, todo con la indispensable guía del Mamu.

El *eysa* se realiza en un lugar tranquilo, en lo posible que sea bastante aislado, sin distracciones. El lugar lo consulta el Mamu, pide permiso a los seres espirituales para hacer la ceremonia, puede ser cerca de un *murundwa* (árbol preparado para hacer ceremonias), puede ser junto a un *gwiachunu* (lugar con alta carga energética en donde nuestros ancestros hicieron sus trabajos y rituales). Se recomienda que luego de haber tomado un sitio es importante conservarlo hasta el final de la ceremonia.

El *eysa* se realiza para hacer cumplimiento con el mandato que nos fue dejado desde el amanecer que es velar por la prevalencia de la armonía y el equilibrio. Hace parte del ser *iku*. Se realiza para cerrar de forma correcta los ciclos, ayudar a que nuestros ancestros continúen de forma idónea ese camino y recorrido hacia el Chundwa. Si no lo hacemos, nuestros familiares fallecidos empezaran a jalar a otro para que lo acompañe, queda la puerta abierta y todo esto se manifestará en muertes, enfermedades, problemas dentro de los familiares.

En su realización se lleva un orden estricto e inalterable, que puede demorar hasta un mes para que se termine. Cuando se hace como debe ser, el ritual tiene norma, pues los *a'nugwe jina* están escuchando, si al ritual lo tomas como broma, el *gansinna* (entes espirituales negativos) también lo toman como broma. Los chistes dentro del *eysa* no son recomendados como lo menciona el Mamu:

*“Eysa angwa neri, nūnai kwe a'nikwūyai ūwe duneika ni, anugwe Jina winkūnokwūn nugari winūkūgámeysa yunu neika ni.”*

“Para hacer el eysa, se debe hacer con seriedad, si no lo haces enserio ellos tampoco piensan que es enserio” (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español)

Como decía anteriormente, los niños no deberían estar haciendo presencia, pues si se hace mal el eysa, los niños son seymuke (seres que no conocen la maldad) y los a'nugwe jina se lo pueden llevar. Cuando se realiza el eysa no se debería salir ni juntarse con personas que no lo están realizando, porque si sales, tu ga'kunamu es eysa, tu palabra tiene carga, y si vas por ahí hablando vas sembrando ese ga'kunamu. Existen unos pasos que integran el eysa y que destacare a continuación porque se llevaron a cabo en la ceremonia:

**Sanear:** en este paso se usan unos materiales específicos como el síkura (también conocido como ojo de buey), eysamara (planta que crece en clima de páramo y sirve para armonizarse con los espíritus) y fundamentalmente se busca curar todo lo que la persona hizo en vida, desde que nació hasta que murió (ver imágenes 45 y 46). Se debe sanear a la naturaleza, porque ella se mancha cuando hay muerte; cuando nacemos traemos todo, somos tierra, traemos je' (agua), traemos kwímukunu (montañas), a'nanuga (animales). Hay que sanear los cerros, el cosmos, desde lo inmenso a lo pequeño. Se debe sanear todo lo Tina (lo que existe en el mundo material).:

**Imagen 45-** Momento de Intención con el *Eysamara*



**Imagen 46-** Momento de sanear por los hijos de la difunta Maria Rosa



Fuente: Preservo de la autora con previa autorización

Se deben sanear las plantas, los objetos, todo, porque a todo le pusieron un espíritu, todo es energía. Si a un objeto sencillo le dedicas tiempo, le das energía y por tanto vida. Si la persona que falleció fabricó objetos, utilizó herramientas, hizo casas, tejió mochila, a todo esto, hay que sanearlo porque se ha impregnado de pensamientos (que pueden ser *duna* (positivo) y *gunsin* (negativo) y está ligado a la persona (ver imágenes 47 y 48).

*“Awicha uweri, yow eysasin kūzanika ūwaname, eysa awmūya ni.”*

“Cuando se muere todo se llena de *eysa*, porque se ha roto el equilibrio, entonces hay que sanear.” (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español).

**Imagen 47-** Objetos personales creados por Maria Rosa como mochilas, tarros con remedios naturales debido a su trabajo como curandera



**Imagen 48-** Momento que son limpiados todos los objetos



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

Se debe sanear todo el *butisinu* ("matar") que hizo la persona a lo largo de su vida, pueden ser actividades tan sencillas como arrancar malezas, matar mosquitos, en todo eso hay *butisinu* y se debe sanear. Si la persona tuvo *marunsama* (elemento sagrado que certifica el dominio de un conocimiento específico, o el cumplimiento de un ritual en una etapa de la vida específica) también se debe sanear, pues desde nuestra cosmovisión estos elementos son seres también, que van a quedar deambulando en la familia y puede cobrar:

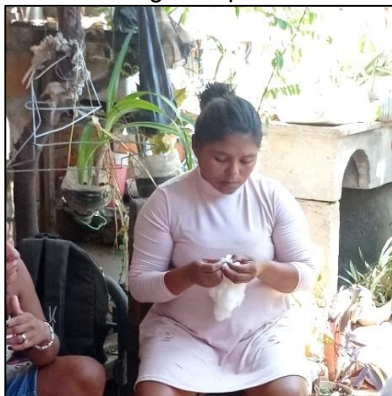


*"Mūrunsamuri, anugwerigūndi, wichu neyka ni. Ey uwame, iawicha uweri du kūkusa zūn ukumūya ni."*

"El marunsama tiene vida y si el dueño se murió queda solo y puede cobrar, hay que sanear." (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español)

Si la persona tiene *kankuanu* (bastón que representa el dominio de un conocimiento más profundo y complejo), también se debe sanear. Se debe sanear la placenta, el lugar donde nació. El Mamu dice que todo tiene su razón de ser y por algo pasan las cosas, por tanto, se debe sanear, limpiar curar todo lo que condujo a la muerte. En vida siempre estamos haciendo cosas, todo se debe sanear, cada etapa, de abajo hacia arriba, desde la raíz hasta las hojas. Para limpiar cada etapa hay un orden y unos materiales específicos (ver imágenes 49, 50, 51, y 52).

**Imagen 49-** Viviana, hermana de Martica, corchando el algodón para la ceremonia



**Imagen 50-** Uso del algodón como material para iniciar momento de limpieza



**Imágenes 51 y 52-** otros materiales utilizados como flores y velas durante la ceremonia de eysa



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

El Mamu que dirige el trabajo debe ser de la misma casta del fallecido ya que conoce la historia familiar y la forma indicada de sanear esa casta.

*"Eysari nikamū mū a'zūna beyka name bemakisé awizanū neki na'nu neyka ni."*

Cualquier mamu no puede hacer eysa porque si no conoce la línea de la familia no lo va a hacer bien. (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español)

**Cerrar esa puerta:** Si es la muerte de una madre seguimos conectados a ella, a pesar de que no sea visible seguiremos unidos a ella por el ombligo. Debemos cerrar este portal, no con el sentido de ser hijos ingratos, sino de que, si la madre tiene errores, es como si los consumiera y cuando fallece esto se expresa a nivel de energía, lo que ella hizo te empieza a alimentar por el ombligo. Es importante cerrar la puerta, sanando todo lo que en vida se afectó aquí en Tina.

*"Tikūnrigūndi, bin achūna me kawūnki eyki amizakuse' ichunkukway mikawkwa ni, ey ūwame' a mizaku paperi gugin ūncgunhu nari minwichūnki, a y mi zanari, mañanease' kūnchunha ūwe du neyki."*

Como hijo uno siempre va a estar Unido a la madre, por el ombligo ella nos va a seguir dando zamu, ya muerta si ella tuvo deuda, uno se va a estar alimentando de esto, puede traer problema. (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español)

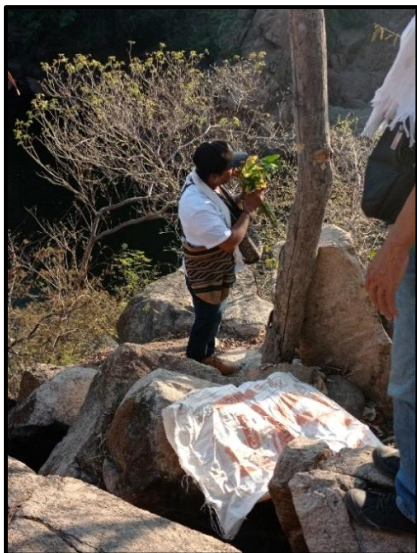
**Sacar *jwí* y pagar:** Cuando se dice sacar *jwí*, es sacar de los puntos más energéticos de nuestro cuerpo, energía en su más pura expresión, es una riqueza que todos tenemos; lo podemos sacar en forma de pensamiento o en forma física. Esta energía sirve para pagar a los padres espirituales por nuestras deudas y las de nuestro ser querido, se trata de ayudar, cada interrupción al equilibrio natural se debe pagar, cada cosa que tomemos de la naturaleza debe ser compensada.

Luego de sanear, limpiar, ordenar y pagar, te desprendes de esa energía, de ese *a'nugwe*, tienes que levantarte en *duna* (energía positiva) desde lo general a lo personal, antes de levantar en *duna* tu sangre, levanta en *duna* el agua.

*"Nanu nūndi me'zasisūn pana awiza ni. Ey unige'ri bunigūmū neki mikūnika awkwa ni."*

Cuando ya haya terminado entonces tiene que quitarse toda la parte negativa y también quitarle lo negativo a la naturaleza y a todo lo que en ella vive. (palabras del Mamu durante la ceremonia, traducido al español).

**Imagen 53-** Momento del pago en el sitio sagrado



**Imagen 54-** Momento de limpieza personal, finalización de la ceremonia



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

Sin duda atravesar el entendimiento profundo de otra cultura resulta todo un desafío. La intención en este tejido no era hacer una exposición folclórica de la ceremonia. Fue presentar la dinámica que se entrelaza entre concepciones distintas de pensar la vida, cuando se está frente a la muerte. Quedaran muchas dudas todavía respecto a si se llegó a realizar el eysa de la madre de Martica según lo estipulado, pero cumplirle a su madre biológica a pesar del poco contacto que mantuvieron, demuestra el amor incondicional, y el respeto por los deseos de su familia.

### 5.3 DISEÑO COLABORATIVO: “EL BICHO, ESE CHIQUITO” EN LOS TERRITORIOS INDÍGENAS COLOMBIANOS, TRENZANDO DIÁLOGOS CON LA COMUNIDAD KANKUAMA EN TIEMPOS DE PANDEMIA<sup>20</sup>

No hablar de la pandemia sería un desacato a los determinantes con los que la Madre Tierra nos exclama algún mensaje. Este tejido fue desarrollado durante la

<sup>20</sup> Este tejido fue escrito y publicado en el artículo: “El bicho, ese chiquito” en los territorios indígenas colombianos: tejiendo diálogos con la comunidad Kankuama en tiempos de pandemia. Por la autora y colegas. (PERILLA *et al.*, 2021).

pandemia por el COVID-19 (denominado en este tejido por el pueblo Kankuamo como el bicho chiquito), cuando la posibilidad de tener diálogos cercanos era inadmisibles. A pesar de la distancia geográfica, sin pisar un territorio indígena, la tecnología fue una aliada para entamar las ideas de Víctor, Yidid y Diomedes, líderes del legado Kankuakmo. Fue un tejido colaborativo que mismo a distancia permitió explorar activamente algunos entendimientos frente a las implicaciones que el bicho (el virus COVID-19) generó para su comunidad a nivel sociocultural, político, espiritual y emocionalmente.

La y los tejedores, fueron invitados por sus aproximaciones profesionales al contexto de la educación, salud y espiritualidad, teniendo un papel -político, social y cultural- importante dentro de la comunidad como líderes del legado Kankuamo. Ellos son: Víctor Segundo Arias Arias, indígena Kankuamo, hace parte del consejo de mayores (autoridades) de la comunidad Kankuama de Chemesquemena y es docente etnoeducador en la escuela rural Mixta de Chemesquemena, en los grados de segundo y tercero de primaria, en pro del aprendizaje significativo y tradicional de sus estudiantes; investigador, músico e historiador de las narraciones de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada.

Yidid Ramos Montero, indígena Kankuama, coordinadora de salud de Kankuamos en Bogotá y responsable del Componente de medicina tradicional e intercultural del plan de contingencia de la Organización Nacional Indígena de Colombia. Ella recibe todas las recomendaciones, consejos y conocimiento de los y las Mayoras (médicos tradicionales) del país, para difundirlos en las comunidades indígenas.

Diomedes Rafael Arias Arias, indígena Kankuamo, docente en ciencias sociales, actualmente ocupa el cargo de rector en la Institución Educativa Promoción Social Guatapurí- Chemesquemena, secretario del consejo de mayores (autoridades) de la comunidad de Chemesquemena, músico tradicional, líder e investigador de la lengua Kankuama.

Así, se presenta un primer tejido, denominado *La lucha por la preservación de su propia dinámica de salud intercultural en tiempos de pandemia*, en el cual evidencian el bicho como mensaje de aprendizaje, conciencia y resistencia, entendiendo el impacto que ha generado en el territorio como espacio físico de conexión espiritual y cultural. Proceso vinculado hacia el respeto y tributo a los recursos de la madre Naturaleza como primera instancia de autocuidado frente a la



pandemia y sus implicaciones en procesos interculturales proyectados en las medidas preventivas de salud localmente tomadas.

Y un Segundo Tejido llamado *Respeto por los procesos ocupacionales que implican la muerte de los indígenas más allá de la pandemia*, que contempla las reflexiones de los tres tejedores en torno a la muerte en su territorio como instancia de afirmación a la vida y a la ancestralidad, visto en los Rituales Fúnebres como el camino de la Mortuoria para llegar al mundo “Chundwa”. Enfatizando el aprendizaje que la pandemia ha dado a través de la pérdida como conciencia del legado ancestral y la realización de adaptaciones de las prácticas ancestrales alrededor del cuidado de la muerte por el bicho.

### **5.3.1 La lucha por la preservación de su propia dinámica de salud intercultural en tiempos de pandemia**

A lo largo de la historia, los cambios en el ecosistema, en la Madre Tierra, así como los intereses políticos y económicos, han generado efectos en la salud física, mental, emocional y espiritual de la comunidad Kankuama. Estas son algunas de las situaciones que han marcado su historia:

[...] los españoles trajeron bastante el virus cuando llegaron por vez, la viruela negra fue una de las cosas, la fiebre amarilla, después vinieron las enfermedades de transmisión sexual [...] y eso éramos cien millones, se murieron unos 90 millones en esa época de indígenas nativos y originarios por eso hay que obedecer y acatar las órdenes de allá y de acá allá también como limpiarse y estarse lavando [...] (Victor).

Como pueblo hemos sufrido muchas muertes por la pandemia de la violencia y ahora este virus silencioso nos tiene a todos acobardados, de manera que la muerte en este sentido intranquiliza y pone pensativos la manera cómo la vamos a afrontar (Yidid).

La ancestralidad es un elemento céntrico de la historia y la vida de la comunidad indígena Kankuama, pues es a partir del conocimiento de los antepasados, que el pueblo entiende las diversas realidades a las cuales se ve enfrentado y logra resignificar sus pensamientos a partir de sus vivencias. Víctor habló de la emergencia sanitaria por el bicho, como un acontecimiento que también hace parte de la vida de la comunidad Kankuama y la comprensión que este le ha dado:

Esos ciclos siempre se repiten, la misma tierra se va sanando, se va limpiando, el ambiente, el ambiente mismo se va limpiando [...] De vez en cuando llegan estos fenómenos, nosotros lo percibimos como un consejo. (Victor).

El virus también representa un ciclo, al cual la comunidad Kankuama le ha dado un sentido propio y que tiene una misión en su historia; no representa únicamente una amenaza, sino que, en medio de la dificultad y las percepciones negativas frente al mismo, encuentran oportunidades para la Madre Tierra sanar, así como para fortalecerse como comunidad. De esta manera Victor realiza una metáfora del virus ejemplificando con situaciones cotidianas de su interés, la manera en cómo la esencia misma del bicho se propaga como una semilla que da origen a la vida y a su vez es aquella que se encarga desde la misma naturaleza, de hacer la limpieza física, mental y espiritual que necesita:

Así como muchas cosas entran por los ojos, esa gordita, ese carro bonito entra por los ojos, esa comida huele sabrosa entra por la nariz [...] este señor también entra por la nariz, por la boca, también de lo que diga, está oyendo lo que digo acá en la Sierra [...] no estar llamándolo tanto y hacer incluso la distracción, incluso en la semilla del bautizo<sup>21</sup>, entre más lo mencione dicen los Mamo, más se viene, pero está cumpliendo el orden que está mandado. Ese chiquitico tiene historia de origen, así nació la vida, nació toda esa semilla que se habla negativo y positivo (Victor).

Ese, ese chiquito, ese gobierno, la naturaleza estaba ya asfixiada, ¡enferma! ¿Quién la enferma?! nosotros mismos!, entonces ella, ella estaba a punto de colapsar y ella misma se dijo: bueno vamos a hacer aquí una cosa, vamos a limpiar, entonces como no para bolas, los que se creen gobierno no paran bola, bueno entonces va a mandar eso [...] (Victor refiriéndose como gobierno al virus).

[...] también veía que las familias no se estaban reuniendo, de pronto, no había el compartir en la casa, a veces ni, por ejemplo en las ciudades no sabían ni cómo cocinar una papa o una yuca o arroz, ni siquiera eso, ni siquiera sabían dónde ponían los vestidos, los cuadernos de los niños; entonces eso también en lo social ha permitido de una u otra manera que la gente, la mamá y el papá, tío, sobrino se reúnan, se reúnan y conversen sobre su cotidianidad, sobre la vida, conocer los gustos y los disgustos de los hijos, de las hijas, eso también ha permitido eso [...] Ha permitido usar más la palabras, el saludo, el afecto desde la palabra ¿cómo amaneciste? ¿cómo estás? (Victor).

---

<sup>21</sup> Ceremonia espiritual, para limpiar y reconocer todos los elementos de la naturaleza.

Sin embargo, es necesario reconocer que Yidid se cuestiona y realiza una reflexión personal, que retoma la consecuencia y realce que la propagación del virus trae consigo en términos principalmente socioeconómicos. Ella reflexiona sobre el interés que se tienen las personas ajenas de estas comunidades por aprovecharse de sus territorios para generar riquezas personales que no benefician en lo absoluto a sus habitantes:

Antes de contestar, quisiera precisar que los pueblos indígenas en Colombia piensan que este virus es utilizado por personas foráneas como un negocio lucrativo [...] manifestado en el miedo generalizado al virus causando terror y parálisis de la agenda propia del pueblo Kankuamo, los Kankuamos estigmatizan que este virus nos va a matar y este es el fin del mundo, no permitiendo ver estrategias de salida y dinámicas que fortalezcan la salvaguarda del pueblo Kankuamo (Yidid).

Víctor detalladamente ejemplifica el impacto para el mundo natural y ecosistema, vinculado a su cotidiano:

[...] la naturaleza también se ha sentido tranquila de tanto bullicio, tanto pito de carro, tanto humo de fábrica, de moto, también ha podido respirar y le ha dado la oportunidad a las plantas para procesar y convertir ese aire en negativo a aire positivo [...] ha hecho que la gente pause, entre más acelere más oxígeno consumimos, más energía consumimos, también eso va desgastando la naturaleza, ósea tanta energía, tanta energía, no solamente la eléctrica; también el agua, ella también se ha limpiado, han dejado tanto sancocheo<sup>22</sup> a la orilla del río, el mismo mar, que eso se veía un montón de basura y se ha limpiado todo a respirar, la pausa le ha servido le ha servido [...] (Victor).

Asumir la responsabilidad del cuidado a los recursos naturales y los espíritus que allí habitan, fue concebido por los tejedores como un principio básico para favorecer el equilibrio y las relaciones con el ecosistema. Para Víctor y Diomedes es indispensable rescatar, en tiempos de pandemia, la enseñanza de la naturaleza, observar y comprender el verdadero mensaje.

[...] fortalecer esa clase de lectura, no solamente la lectura de los libros, sino también la lectura de la naturaleza y encontrar los mensajes ocultos en las historias, así, todo nace desde Mamo siempre dice eso, busca historia, ahí está todo conocimiento científico, eso

---

<sup>22</sup> Costumbre familiar de indígenas y no indígenas donde realizan a la orilla del río una sopa hecha con carnes, tubérculos, verduras y condimentos

también es conocimiento científico y la obligación de nosotros es también interpretarlo, entenderlo, comprenderlo y escucharlo [...] (Victor).

[...] tú sabes que para los koguis es duro llorar, eso de nosotros, que, si lloramos, pero ellos muy poco. Pero mira, se sintió muy fuerte y la misma naturaleza se pronuncia contra eso, entonces mira, pero aquí ya, a según el mismo temblor yo sé que eso va a salir que dijo el temblor, fuerte, que dijo la creciente del río Guatapurí el día anterior, entonces eso, eso está por consultarse para definir bien qué fue lo que pasó (Diomedes).

El pueblo Kankuamo, ante esta realidad, solo le queda seguir cuidándose y previniendo el virus para evitar al máximo proceso de muertes. Pero esta situación también permite tener un panorama y anticipar estrategias que salvaguarden el derecho al duelo, ya que se ha desdibujado la relación del territorio y la vida de las comunidades indígenas, por el déficit estructural que obliga a las personas con la virusa que salgan de su territorio, teniendo implicaciones a nivel físico, social, espiritual y mental, tal como lo expresan Victor y Yidid:

[...] yo tuve la experiencia de mi mamá, (Silencio prolongado) y ella se preparó, ya ella era consciente y decía que no la sacaran de su territorio, que no la llevaran a morir que ella veía que eso era una tortura, ósea ella murió con alegría porque estaba aquí (Victor).

[...] personas que ingresan al centro asistencial por otro motivo, en los casos de fallecimientos, son tratados como causa de muerte por el virus. Esto implica que debemos prepararnos además de una batalla jurídica para que entreguen el resultado del examen del virus, el acta de defunción y el cuerpo no cremado [...] los Padres Espirituales han indicado que cuando una persona nace; es sembrado el ombligo y la placenta, así mismo, cuando muere la persona debe retornar al seno de la madre que garantice el fortalecimiento del territorio ancestral y brinde la fuerza de los sitios sagrados en la línea negra, nuestros cuerpos son el alimento de pagos para que nuestros ancestros nos orienten en el devenir del Pueblo Kankuamo (Yidid).

Para el pueblo Kankuamo, el interés principal es el equilibrio entre la vida y la naturaleza, que se logra por medio de diversas prácticas, principalmente el pago, al respecto Yidid comenta que:

[...] cuando muere la persona debe retornar al seno de la madre que garantice el fortalecimiento del territorio ancestral y brinde la fuerza de

los sitios sagrados en la Kankurwa<sup>23</sup> [...] es el alimento de pagamentos para que nuestros ancestros nos orienten en el venir del Pueblo Kankuamo (Yidid).

Estas prácticas también están relacionadas con errores o faltas hacia la Divina Madre Naturaleza y sus exigencias, así como el no acatar las normas, que permiten volver a recuperar esa armonía. En relación con ello Diomedes comparte:

[...] habrá que, lo que si viene es que en el caso de los koguis tienen que hacer una confesión bien grande, grande que sea, consultar en los ezhuamas<sup>24</sup> que fue lo que paso, que originó que se perdiera así esa vida y mirar en que fallo, de pronto hubo una falla de algún Mamo porque no le dijo cómo tenía que cuidarse o el no acato la orden (Diomedes).

[...] hay que recoger algunos elementos de la naturaleza, elementos que se recogen en las lagunas especialmente y en el mar para hacer eso, y entonces, se hace como la limpieza de eso, ahí se empieza hablar de todas las enfermedades que han habido, al limpiar todo eso, a confesar, si es posible confesar también por él, lo que hizo el malo, eso también le toca a la familia (Diomedes hablando frente a la muerte del cabildo gobernador del pueblo kogui José de los Santos Sauna).

En relación con elementos ligados a la espiritualidad en el proceso de muerte, Víctor y Yidid intervienen:

[...] donde dice la historia que uno va a Chundwa<sup>25</sup>, desde donde mismo uno sale, Gonabindwa<sup>26</sup> y pasa a esa dimensión, a otra dimensión la dimensión espiritual, entonces nos ha permitido reflexionar hoy (Victor).

La vida emocional, con sólo una persona que fallezca por el virus, causa desarmonías en la población Kankuamo (Yidid).

Ellos también resaltan la importancia de continuar con el cuidado de la salud como prevención de contagio y posible incremento de muertes:

[...] ha permitido ser a uno más cuidadoso de la higiene y eso es importante, y tiene uno que acatar esa norma, sabe que es así, entonces lavarnos las manos, si mire vea que uno cuando hace un

---

<sup>23</sup> Casa ceremonial Sagrada

<sup>24</sup> Espacio sagrado para ordenar la vida de los seres

<sup>25</sup> Lugar y espacio espiritual, en donde se pasa a la otra vida

<sup>26</sup> Montaña sagrada en las estribaciones de la Sierra Nevada

trabajo acá en las kankuruas uno antes lo mandaban a lavar la mano como pa limpiar y no quedará ese sucio (Victor).

El pueblo Kankuamo, ante esta realidad desoladora, solo le queda seguirse cuidando y previniendo el virus para evitar al máximo proceso de muertes. Pero esta realidad también permite tener un panorama y anticipar estrategias que salvaguarden el derecho al duelo (Yidid).

Y lo expresan de manifiesto Yidid y Diomedes ya que esta medicina tradicional parte desde la Ley de origen evitando en lo posible, la asistencia a centros médicos alejados de sus resguardos:

[...] hay comunidades que han tomado la decisión de prevenir y tratarse sólo con la medicina tradicional y no asistir a centros asistenciales (Yidid).

En estos momentos precisamente, como te digo, no había ocurrido un caso de esos, esto es una novedad (denotaba preocupación) entonces se va a empezar a consultar ahora, primero que fue lo que paso con esa situación, segundo que se va a hacer frente a ese panorama porque los Mamos, lo que ellos piensan es que como se cambia la metodología que siempre ha habido acá si eso está desde el origen [...] (Diomedes).

### **5.3.2 Respeto por los procesos ocupacionales que implican la muerte de los indígenas más allá de la pandemia**

La muerte presupone para nosotros los occidentales como una culminación inherente de la existencia humana, en el caso de la comunidad indígena Kankuama, representa sólo la culminación de la presencia física en el plano terrenal de un mundo denominado tierra, ya que a partir de allí se inicia una nueva vida, en la cual se vive únicamente en un plano espiritual, como Yidid menciona:

En la vida espiritual para el pueblo Kankuamo la muerte se percibe como el encuentro de lo terrenal con lo espiritual, las ceremonias fúnebres tienen gran valor de armonía en la relación hombre Kankuamo con la Divina Madre Naturaleza (Yidid).

Es así que, previo a ello deben realizar una serie de actividades determinadas desde la Ley de Origen, para iniciar una vida espiritual plena cuando finalice la terrenal, en la cual, el cuidado de la madre tierra representa en gran medida una parte

fundamental de este proceso de vida. Las cotidianidades entonces están relacionadas con el proyecto de vida de la comunidad en donde las ocupaciones están estrechamente relacionadas con el territorio. Diomedes ejemplifica lo anterior y reflexiona en torno a una situación vivida:

Entonces mira por ejemplo el caso del señor Juan y está ahí, porque se le busco fuertemente con los Mamos de las cuencas y se aportó para que el todavía resistiera [...] se controló pero que ya no pudo más, y ahí toca resignarse, porque precisamente la muerte también es vida, así que nosotros hemos pensado mucho tiempo que no, que la muerte es un desastre es una cosa horrorosa que no tiene sentido, pero nosotros aquí en la Sierra sí, porque él va a seguir desde allá trabajando [...] (Diomedes).

Diomedes detalla su experiencia reciente en la mortuoria después del fallecimiento de un líder de la comunidad:

[...] eso no ha cambiado, ni va a cambiar porque eso está así desde el origen, una persona cuando se muere aquí pasa a otra vida a otro estado, y ahí lo que se hace es la mortuoria, y la mortuoria no es enseguida, eso se consulta, aquí siempre se ha visto que se recoge todo lo que la persona haya dejado por ahí, pensamiento todo lo que él ha hecho, y después los Mamos consultan cuando se puede hacer la mortuoria y se recogen unos elementos que hay que recogerlos en distintas partes del territorio, luego que se recojan, se viene se hace el trabajo y se comienza a confesar todo lo que hacia esa persona, cómo era, que le gustaba, eso [...] es algo que es delicado, desde mañana es que se va a consultar, ya mandaron el mensaje de allá que hay que trabajar 9 días y 9 noches, y los trabajos que se vayan hacer tienen que ser nuevos, tienen que comenzar desde ahora hacia adelante (Suspiros y un tiempo de silencio mientras miraba a lo lejos) [...] (Diomedes).

Son los Mamos quienes facilitan esa interpretación de la muerte de la persona y la influencia en el mundo terrenal con las familias y las comunidades, además apoyan el pasaje del hermano al siguiente nivel espiritual denominado como “Chundwa”, como Diomedes recalca:

[...] es importante la mortuoria porque ahí en ese confieso los Mamos aja como escuchan a la mujer a los hijos que son los que están más compenetrados, entonces no mira paso esto, esto, esto, entonces la idea es consultar, entonces hay que trabajar esto paque él llegue allá digamos no vaya a llegar allá tan afectado porque aquí ya, digamos el estado ya de, que se pasa a la otra vida, que se llega a un sitio acá que se llama “Chundwa”, Chundwa es como si fuera el cielo pa

nosotros, como aquí en el cristianismo que dice que se va pa el cielo entonces aquí se va pa chundwa y allá en chundwa entonces comienza la otra vida (Diomedes).

Así, la responsabilidad que supone el ser un Mamo o Saga, entre muchas otras, prima el ejemplo ejercido desde la vivencia de la persona, su rol como guía espiritual porque además de llevar una vida en armonía con la madre naturaleza son quienes reciben los mensajes directamente de los sitios sagrados, de los mismos padres espirituales y son los encargados de transmitirlo a la comunidad, es la misma madre quien cobra los acciones realizadas fuera de los lineamientos de la Ley de Origen, que se ejemplifica en lo mencionado por Diomedes.

[...] en los casos de los Mamos, los mayores casi siempre mueren por un acto indebido que no debían hacer [...] la espiritualidad aquí en la Sierra es bastante delicado, si un Mamo viene trabajando en una parte y se sale de sus lineamientos puede correr el riesgo de que se muere, de qué muere el o se muere un familiar cercano, con eso paga eso es una forma de pagar que la madre le cobra, si no lo deja con alguna situación y ya no puede hacer más nada (Diomedes).

La llegada del bicho a los pueblos Kankuamo ha reforzado la reflexión sobre el conocimiento del ciclo de la vida y la apropiación del conocimiento entorno a la no permanencia en el mundo terrenal de los guardianes de la sabiduría, las y los mayores. Ello es posible evidenciar en lo mencionado por Yidid:

La población más vulnerable corresponde a nuestros mayores y mayores, conocedores de los saberes ancestrales. Es incierto el devenir del pueblo Kankuamo una vez se pierda la fortaleza que tenemos en la cultura y sabiduría indígena ancestral (Yidid).

Teniendo en cuenta los procesos de adaptación debido al virus y sus implicaciones sanitarias y en su vida cotidiana los tres tejedores mencionan:

No tener contacto con el cuerpo es un bloqueo emocional que debemos sanar y armonizar no solo, sino con la ayuda de los mayores sabedores de la tradición, porque una estrategia de sanar es afrontar la realidad con la visualización y el contacto (Yidid).

La vida social, porque las ceremonias fúnebres a pesar de los sentimientos de dolor y tristeza por la pérdida del ser querido, este momento en condiciones normales permite el reencuentro de hermanos y hermanas indígenas Kankuamos que por múltiples



razones no se han podido ver, el reencuentro de la familia y amigos (as) para dar el pésame, ponerse al día de todo lo que ha pasado, pero hoy en medio del virus no se permite el reencuentro social, el abrazo de solidaridad y condolencias dejando un vacío y un sin sabor en los allegados y aún más, a los dolientes (Yidid).

Eso está complicado, (silencio) una persona a pesar de que no puede estar ahí, digamos no se puede estar encima de él, más adelante hay que hacerle eso. Lo que ha cambiado de pronto es, que en el momento no se puede estar con el cadáver, mira lo que pasó con Lucia de todas maneras la trajeron aquí y se le hizo el velorio [...] (Diomedes).

Finalmente, los espacios de reflexión y de compañía alrededor de la familia cuando una persona parte, suponen unos diálogos que fortalecen los lazos interculturales entre las familias de la Sierra Nevada, Yidid afirma lo siguiente:

La vida política, si seguimos permitiendo que la muerte sus ceremonias fúnebres cambien por el contexto del virus consideramos que está en peligro la Autonomía y los ejercicios de Gobierno propio que tenemos los indígenas Kankuamos (Yidid).

#### 5.4. DISEÑO TERAPÉUTICO: EL DOLOR ES UN HILO EN COMUN, UN TEJIDO QUE NOS UNE

Este diseño fue muy especial e íntimo, fue considerado terapéutico porque implicó compartir historias de dolor, brindarnos apoyo y sosiego para construir una comprensión de las experiencias de duelo en formas renovadas. Fueron encuentros en los cuales las mujeres indígenas y la suscrita nos permitimos estar, reflexionar y desintegrarnos; ningún hombre participó. No me tomó de sorpresa al percibir que sería vista con más empatía por las mujeres indígenas que por los hombres, pero también por el papel que ellas representan en cuidar, crear y también acompañar. La misma comunidad referenció a cada una de las tejedoras por los acontecimientos que vivieron, sin importar si eran vivencias pasadas o recientes, recibí esas indicaciones como ofrendas de solidaridad y por tanto fueron cuidadas con esa misma intención.

Son en total cuatro mujeres indígenas Arhuacas (ver imágenes 55, 56, 57, y 58) que compartieron sus experiencias en torno a la pérdida, cada una en momentos diferentes de sus vidas, y ahora, desde su memoria afectiva construyeron hilos de recuerdos de su hijo, hija, primo, papá esposo y madre. Por ello hablar de ellas

mismas, implicó posicionarse en un primer recuerdo, el recuerdo más cercano del ser querido.

**Imagen 55-** Idali Copete, madre de Keila



**Imagen 56-** Vero Niño, esposa de Luis Ángel



Fuente: Reservo de la Autora, con previa autorización.

**Imagen 57-** Gloria Zapata, hija de Ana



**Imagen 58-** Maria Concepción, madre de Ricardo



Fuente: Reservo de la Autora, con previa autorización.

La primera tejedora, Idali Copete, hija de Maria Angelina, fue recomendada por su madre por el alto impacto emocional que tuvo la muerte accidental de su hija mayor Keila hace 15 años, su muerte implicó dejar un bebé de seis meses de nacido y cambiar los proyectos personales de Idali. Ella se presenta:

[...] pues yo soy Idali Copete soy la cuarta de nueve hermanos que tengo, pues todo el tiempo he vivido con mi mamá con mis hermanos, pues tuve dos hijos la mayor era hembra el segundo varón ,no me casé, por qué sentí que la relación no estaba bien, entonces decidí ser madre soltera por lo tanto en este tiempo ya tengo 48 años, uno de los hijo que tuve la perdí en un accidente acuático, se fue a bañar y tuvo un pequeño contratiempo porque las amigas con quien ella compartía en el río en forma de recocha y juego la fueron empujando y ella se dio un totaso en una piedra que falleció automáticamente [...] para mí fue muy duro porque mi hija tenía 18 años, madre de un bebé de 6 meses, cuando ella fallece el bebé tenía 6 meses de vida y ahí yo era profesora en un colegio acá en mi territorio cuando el bebé queda sin madre pues yo renuncio a todos para personarme al niño (Idali madre de Keila).

Otra tejedora, Vero Marina Niño Niño, fue recomendada por la comunidad, por el reciente fallecimiento de su esposo “el profe Luis Ángel” reconocido por su compromiso en el colegio de Nabusimake y con la comunidad, algo terco e implacable decían sus colegas de trabajo y familiares; su partida resultó para la comunidad algo repentinamente e inesperada, en menos de dos semanas se enfermó y falleció. Como Vero describe a continuación, fue un grande impacto el proceso de enfermedad:

Me llamo Vero Marina Niño Niño, soy de paya del lado del Magdalena de lado de Serankua, crio allá y vivió allá, mi compañero se fue allá a trabajar como profesor entoce allá nos conocimo, no casamo, tuve mis hijos 5 hijo, aquí ya viviendo 27 año en Nabusimake. Yo me dedico a mis hijo, mi mamá, y a ahora sin mi esposo...(silencio) él era hombre sano y fuerte, le gusta colegio, trabajar con niño, pero bueno a avece decaída grave, se levantaba, se levantaba como si na, bueno otra vez sano, pero bueno ahora si el último no estaba así tan grave pero de repente lo atacó un dolor en la barriga en el costado, así estaba trabajando y con dolor trabajaba, y fue así decayendo le dolía más, le dolía menos, entonces comenzamos trabajo espiritual, fuimo donde el Mamu, él se mejoraba un poquito, así lo hicimos con Mamu pero luego enfermó y murió [...] (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

Por otra parte, Gloria, una estudiante del Colegio Instituto Agrícola que compartió muchos de sus saberes conmigo durante las actividades realizadas en la institución, se interesó porque conociera también a su madre, Gloria Zapata, una mujer indígena de 54 años, reconocida como líder comunitaria de su etnia en Pueblo Bello. Ella se dispuso a compartir e hilar el cuidado ante el final de vida de su madre Ana, las dinámicas que atravesaron bajo un cuidado occidental ante su enfermedad oncológica y los últimos deseos expuestos.

[...] Mi mamá murió por cáncer, nosotros nos tocó ir hasta Valledupar y luego a Bogotá, en el instituto de cancerología nos quedamos arto tiempo en el quinto piso ella solo me decía “lléveme para casa, yo quiero morir al lado de mis hijos” y yo hable con el médico y el gerente y les dije: déjeme ir con ella, me sale más caro que se me muera aquí, que allá [...] ella duró 56 días, recuerdo que entre más avanzaba el cáncer más su cuerpo se iba durmiendo, ya ella no le circulaba la sangre, ella parecía un vegetal, ósea ella sentía de la cadera pa riba, a ella se le caía la carne, a ella ya no le dolía cuando la limpiaba. (Gloria, hija de Ana).

Sin ser menos importante la Wati Maria Concepción Torrez Izquierdo, también hiló el pensamiento en torno a la pérdida reciente de su hijo Ricardo, el cual tenía una enfermedad crónica-degenerativa, padecía de epilepsias desde muy temprana edad. Maria siendo también profesional de la salud, enfermera, contribuyó en un cuidado digno desde la tradición y la tecnología médica occidental.

[...] A partir de lo de mi hijo yo me puse a estudiar más enfermería para cuidarlo. A pesar de mi hijo estar así yo pensaba “hasta cuándo va a sufrir mi hijo así” ya era demasiado, ya a lo último tocaba que darle cucharada, le compre hasta una silla ruedas, cojines, almohadas, hasta ahora no he podido sacar nada de su cuarto, claro yo ya hice la mortuoria y si él descansa nosotras también descansamos [...] (Maria, madre de Ricardo).

Las tejedoras en este diseño hicieron un homenaje a sus familiares fallecidos, los acontecimientos que surgieron anterior a la muerte, durante su cuidado en los últimos momentos de vida, los trabajos tradicionales necesarios para liberar el espíritu y calmar sus corazones, seguir la vida. Fueron en total siete tejidos narrados con ellas y siete momentos de reflexión entre sus seres queridos, las watis y quien les habla.

#### **5.4.1 Sobre las anunciaciones: La naturaleza y los sueños como mensajeros de la muerte**

Antes de hablar de los acontecimientos, resulta significativo denominar la importancia que la naturaleza adquiere en la anunciación de una próxima muerte, su simbolismo se representa en estados producidos por efectos naturales del ambiente o por comportamientos específicos de los animales. La interpretación de los anuncios se ha pasado de generación en generación familiar, siendo muy específicas las lecturas que se hacen de la naturaleza.

Es que nosotros tenemos nuestra naturaleza, por ejemplo, nosotros tenemos esa avispa grande que agarra un gusano y lo entierran, entonces quiere decir que va a morir un hombre, si el gusano es chiquito muy chiquito va a ser un niño o joven, y si es una araña es una mujer y ¡eso es un hecho! También la mierda del diablo es un anuncio, si uno encuentra esa mierda es como una mazamorra <sup>27</sup>amarilla, pero de harina, tú lo encuentras fresquito, dicen que cae como nieve, de pronto se ahuma y queda el chorro y eso anuncia dónde va a ver muerte y si es niño te deja un pedacito claro [...] (Maria, madre de Ricardo).

[...]Eso es cosa de la tierra, pero la gente le pone nombre, vomito del diablo, cagada del diablo. Tú le miras los colores cuando es amarillito es un bebé, cuando es naranja es adulta y cuando es rojo es adulto mayor y verídico, eso es de ahí (Gloria, hija de Ana).

Para estas tejedoras los diversos anuncios realizados por animales son un hecho contundente de la próxima partida de algún familiar sin importar si es cercano en parentesco o si se encuentra a una distancia geográfica grande. La naturaleza no les miente.

[...] los perros también avisan, cuando mi papá murió, los perros hacían huecos ellos sacan tierra como haciendo el espacio para el muerto, eso es un anuncio, el mismo lo dijo, y a los 10 días se agrava y muere; y cuando mi cuñado también allá donde vivían también la naturaleza les avisó, los perros lloran, los pájaros, los sueños. Cuando lloran yo pienso que alguien murió y como tengo tanta familia lejana y grande pienso en quien habrá muerto (Maria, madre de Ricardo).

[...] Nosotros siempre como tradicionales vivimos más con la naturaleza, con lo ancestral, entonces uno le pone mucho cuidado a un pájaro, a una hormiga a una serpiente, a un sapo, a un grillo, a unas lombrices, y a los sueños uno dice bueno, esto es esto, esto me muestra que va morir un familiar [...]Con la muerte de primo muy querido aquí unos días atrás vino un pájaro negro se paró aquí en la casa en el arbolito yo dije: “va morir pronto alguien, pero pronto, pronto” el pájaro canto y yo sentí eso, un pájaro que anuncia muerte, ni el hijo mío, ni mi esposo lo vieron, solo yo lo vi, y pensé será de mi familia y efectivamente fue así (Gloria, hija de Ana).

Además de la naturaleza, los sueños al parecer también son otro predictor que puede presagiar alguna muerte, sin ser muy metafóricos y más realistas, los sueños vividos por las tejedoras hilan advertencias en torno a la salud de sus familiares como lo menciona Maria: “anterior a las muertes en los sueños me decían: usted va a estar

---

<sup>27</sup> Alimento popular a base de maíz

triste otra vez, va votar lágrimas [...]” (Maria, madre de Ricardo), o denotan momentos atemporales que adquieren sentido luego del acontecimiento como menciona Idali:

[...] Anteriormente, antes de ella morir, yo ya había soñado dos veces su velorio, yo ya había soñado su muerte dos veces, pero nunca, no le tome como ese...pensé simplemente eso debe ser un sueño en donde estas en el velorio, estas viendo toda la gente, pero yo no me detuve a dedicarle más tiempo como lo haría en este momento porque era muy joven, no tomé como esa importancia digamos al sueño [...] (Idali, madre de Keila).

#### **5.4.2 El cuidado de un ser querido desde la visión tradicional y occidental**

Sin llegar a generalizar, las características personales de cada ser acompañado por las tejedoras establecen algunas diferencias temporales de su cuidado y lo que pueden esperar frente a su condición de salud. Para el caso de Maria, ser madre de un hijo con una enfermedad crónico-degenerativa, representó establecer cuidados desde muy temprana edad, buscando apoyo inicial desde lo tradicional y posteriormente ampliando su propio conocimiento al estudiar enfermería y brindarle posibilidades de tratamientos, así como estrategias farmacológicas, terapéuticas y asistencia en tecnología médica.

[...] A los 4 años él estaba comiendo y un momento le dio ahogo, se fregó quedó listico, lo que hicimos fue llevarlo al enfermero, al Mamu, me decían que podía ser parásito, se le hizo de todo, y luego a los 6 meses otra vez y así comenzó todo... se le empezó a dar cada cuatro meses, y ya lo último le empezó a dar epilepsia mensual, y yo lo llevaba a Santa Marta, a Barranquilla, a donde los Mamus, ¡uiii! yo si anduve con ese pelao. Y nada le mandaban tratamiento, le mandaban control y nada, y espiritualmente también le hicimos mucho trabajo los Mamus decían “pero por dónde será que es” y era una epilepsia fuerte, cada vez que le daba eso parecía que le iba desalentando la mente, las neuronas, entonces ya últimamente, él tenía un poquito de retardo de mente, entonces él era como agresivo, ya con 20 años, y a los 25 años peleaba con el hermano y las hermana [...] (Maria, madre de Ricardo).

Fue para ella, la combinación de estas dos visiones de cuidado, que mantuvo la calidad de vida a su hijo, hasta el último momento de su vida, enfrentándose a esfuerzos económicos y culturales para lograrlo.

[...] Mi familia toda es tradicional, no tenemos religión católica ni nada, yo creo mucho en la tradición, hice lo que más pude, pero eso era hereditario, la familia de mi esposo sufre mucho de epilepsia, la abuela tenía 3 hijos que sufrían de epilepsia, entonces como yo tuve el hijo ya con eso, yo decía ni los médicos, y ni los Mamus, yo hice mucho por mi hijo gaste mucho; pero estoy tranquila ahora ya borrando porque también como tuve 7 hijos él era el mayor tengo que cuidarlos a ellos [...] (Maria, madre de Ricardo).

Adoptar los cuidados médicos occidentales requirió para ellas recorrer grandes distancias en viajes a las ciudades más grandes ante el deterioro de salud de sus seres queridos. Muy en contra de la voluntad de sus parientes, las decisiones para el cuidado se centraron en buscar todas las medidas para solucionar temas de dolor físico en primera instancia y luego pensar en ese dolor social y espiritual que involucraba estar lejos de su territorio.

[...] Y me decía mi mamá luego de volver de Bogotá: “yo voy a llegar bien a la casa, me siento bien bastante mejor” yo le decía: “si madre la veo mejor, pero que, eso era la tranquilidad y la felicidad que ella volvía pa su casa”[...] Mi mamá tuvo buena atención, los médicos, todo, muy gentiles ellos me dijeron su mamá tiene dos meses de vida, 60 días no tiene más[...] y yo en la casa le tenía todos los medicamentos que le mandaron de Bogotá, la cuidaba, yo era su hija, enfermera, sus primeros auxilios. A ella se le hacían unas bolas de tumores algo así (mostrando el tamaño de una pelota de tenis), yo compraba una jeringa de ganado para jalarle eso y calmar el dolor [...] (Gloria, hija de Ana)

[...] Poco a poco fue agravando y luego fue a dónde médico, afuera, donde un médico ¿cómo le dicen? Naturista, le dijeron que está sufriendo del hígado, riñón y páncreas, le dieron medicina y se vino con ese tratamiento, pero le funcionó poco, un tratamiento natural pero no fue efectivo. A él no le gustaba ir donde el médico normal, él no creía tanto en el médico, él decía “que me va a curar es mediquillo joven” (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

#### **5.4.3 “La palabra del muerto es como la palabra de un rey”: Últimos deseos y despedidas**

Depararse con el momento activo de muerte, puede tener una temporalidad de días o tal vez segundos, es tan particular y específica, que atiende a un significado intenso tanto para la persona que es consciente que está en sus últimos momentos, como para los familiares que apoyan ese pasaje. La fuerza de la presencia una vez

más cobra más importancia bajo estas circunstancias y con ella el sentimiento de angustia, dolor, impotencia y negación por parte de la familia.

[...] Todos estuvimos presentes durante la enfermedad, los hijos estudiando vinieron, pero nadie pensó que le iba a morir, no tuvimos ni intuición ni nada, fue repentino. Cuando se empezó agravar todos pensamos que se iba a mejorar y levantar, no se iba a morir, pero el último día en la mañana, él dijo: “hoy amanecí un poco alentao” entonces yo pensé él va mejorar, entonces paso el día así, una hermana enfermera vino a verlo en la tarde le tomaron presión y dijo está bien, y bueno, por ahí las 8 de la noche comienza desesperación, él sentía como angustia, no podía ni dormir, nada, todos despiertos intentando ayudarlo, pendiente de él, acostándolo, ayudándolo [...] (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

La escucha activa y empática de las tejedoras, familiares y allegados abrió un espacio de comunicación profunda y respeto. Desde dialogos cargados de mensajes premonitorios como el mensaje dado por la Mayora Ana a su hija Gloria y otros mensajes más sutiles y cortos como el del profesor Luis Ángel “Él les dijo a otros que “mañana si me voy” a una vecina le dijo (Vero, esposa del profe Luis Ángel), denotan un entendimiento y aceptación de su estado de salud y la finitud de su misión en este plano.

[...] Antes de morir mi mamá le describió a cada uno la vida de sus siete hijos. A cada uno, mira que ella me decía a mí, por ejemplo: “esas dos hijas son las que nunca te van a abandonar, hasta que estés viejita, en cualquier convalecencia ellas te van a cuidar”, eso lo conversamos faltando días antes de ella morir, ya le faltaban como 5 días y me dice: “esta niña, la más pequeñita, no sé, no tiene un fin que tu digas, esta fue mala, esta fue bueno, no lo va a tener”. Y yo le digo: ¿por qué mami, se me va a morir? Y me dice no. Y con la otra más grandecita me dice: “Gloria, cuando esta niña se haga mujer, usted no la agarre con un solo dedo, agárrela duro porque ella esa va a ir contra ti”, y así sucedió, mira ella vive en Cúcuta y la veo cada 10 años. Y tenía yo una pequeñita y me dice a mí: “ella no va a tener problema contigo, pero ella te va a dejar, te va abandonar” y así es, hace 22 años que salió de la casa con el novio y no volvió, tiene 3 niños. Entonces mi mamá describió las vidas de mis hijas y así sucedió [...] entonces yo siempre le digo a las personas cuando una persona que va a morir le hable, escúchelo ponga mucha atención, hagan lo que él diga, obedézcanle, porque o sino las cosas les salen mal a ustedes, no de pronto la noche a la mañana, pero sucede (Gloria, hija de Ana).

Mientras que las tejedoras y familia cuidaban con plantas medicinales y solicitaban la ayuda del Mamu como autoridad espiritual; o también atendían el dolor



con medicinas convencionales, sus seres queridos como el esposo de Vero o la madre de Gloria permanecían en calma, intentando apreciar el presente y bajar la tensión emocional ante su posible partida.

[...] Eso sí, seguía conversando igual , ella decía “bueno, bueno el medico me dijo que me quedaban dos meses de vida, ya pasaron un mes y medio” y entre más se acercaban los días, ella se sentía más contenta, me dice cuando le faltaban 10 días:“ ya me falta poco, vamos a reunirnos, vamos a dialogar, vamos a recomendarnos a la madre tierra, la madre tierra me vio nacer, me vio crecer y ahora tiene que verme morir” yo sé que me voy a morir, eso dijeron los médicos y yo ya no siento mi cuerpo, si orino, si hago popo, no siento nada. (Gloria, hija de Ana).

[...] el antes de irse se limpió, el Mamu le dijo que si tenía una carga que se arrepintiera para estar más tranquilo, eso lo hizo dos días antes de morir con el Mamu Yesid, los hijos ayudaron en ese trabajo [...] pero nada, el ya cambio, el color diferente, muy pálido, la vista no era enfocada, miraba hacia arriba. Entonces la prima que tiene carro se dispuso para llevarlo al hospital, yo le avise a él, el solo me dijo bueno ... y ya, pero él no me dijo nada porque sentía que iba morir ¿por qué? Yo creo que él no me quería hacer sufrir, porque yo lloraba mucho. Él estaba consciente, él me dijo “llevo tapabocas”, la familia dice: “de pronto él no llega allá”, y yo le dije: “Luis Ángel ¡no me vas a dejar!” y él me dice: “no te voy a dejar” la última palabra... y a lo último le tocó partir, a los 57 años (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

Algunos hilos de sentipensamiento se entrecruzaron bajo una característica similar: el agua, como ese medio cuidadoso de protección, familiaridad y movimiento a un nuevo lugar. Para el profe Luis Ángel dándole ese sereno, ese último momento de vitalidad. [...] así hasta que amaneció a las 5 de la mañana él dijo: “todavía está oscurito, pero yo quiero bañarme”, yo pensaba de pronto se baña, de pronto se mejora un poquito, yo le dije espera voy a hacer agua de eucalipto, él me decía: “rápido, será que ya”, él deseaba mucho bañarse, entonces lo hice rápido, estaba haciendo frio, yo le dije: “¿dónde te va a baña?”, y él me dijo que donde siempre. Él se iba a levantar, pero no daba sostén, entonces lo hijo lo cargaron, lo sacamos y lo bañamos rápido, él ya no caminaba, pero era consciente, él escuchaba, pero no hablaba [...] (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

Y para Keila, arrullándola pasivamente, dándole una despedida fugaz.

[...] y cuando llegué, ya mi hermanito John Jairo había llegado allá... eso fue horrible ya se habían metido varios buceadores y no, no la habían encontrado, después otro como que si entró un vecino de por ahí entró y la saco y ya venía con ella, entonces se la entregó a mi hermano y mi hermano la traía en la mano, cuando yo vi eso (suspiro y llanto de Idali) todavía no creí, fue un impacto...ya la traía muerta

(llanto) y el la saco la puso sobre la arena...ella tenía la boca cerrada...estaba como dormida. El agua es algo que para nosotros como indígenas es una mujer ,entonces el agua lo primero que le hace a una mujer cuando tiene muchas cargas, cuando ha estado con muchos hombres por ejemplo el agua te encuera<sup>28</sup> ... como enseña de qué está enojada porque pues hace cosas que no debes... pero no, ella estaba intacta su ropa, no le habían movido la ropa , tenía un mocho, una camiseta, cuando él la saco así, ella traía su ropa puesta y entonces ella no tenía agua en el estómago, se ahogó ¿pero cómo se ahogó? Decíamos si no tiene agua en el estómago, él la sopló ...nada...no le salió agua, nada ma le salió como un poco de sangre por la nariz... y de repente todo el mundo dice ya está muerta; llegó el médico, la policía todo... y yo recuerdo que yo perdí el conocimiento no me acuerdo más [...] (Idali, madre de Keila).

La naturaleza y en especial el agua en sus múltiples formas de presentarse y diferentes maneras de ser percibida por la comunidad, mantiene una presencia y representación importante también en el momento de morir para las watis Arhuacas.

#### **5.4.4 El entierro: la ceremonia de retorno a la Madre Tierra**

Luego de la despedida física, de cuidar todas las dimensiones de dolor y atender a sus deseos, es momento de preparar la ceremonia para retornar a la Madre Tierra. A pesar de ser un evento que puede suceder múltiples veces en la familia, siempre conlleva una carga de dolor intensa, tanto para los familiares como para toda la comunidad que asiste a ese momento.

[...] Yo ya me había preparado desde antes, yo dije en algún momento mi hijo me deja, yo estuve como prepará, pero en el momento que pasa uno no espera. Uiiii... Ese día fue muy duro, un dolor muy fuerte, aunque yo intenté de aguantar, pero hijo como esté, manco o feo, es de uno. Yo sentí, pero también me puse a pensar la verdad, hace dos años y medio que murió mi papá, luego un primo, luego un sobrino, luego un tío y ahora mi hijo... todo ese fue muy duro, casi de seguido, bueno (Maria, madre de Ricardo).

Tener en cuenta los deseos específicos relacionados con el lugar donde quiere ser enterrado, las cosas que quiere que sean también enterradas es importante para el difunto, porque simboliza su nueva casa, donde va a estar en la vida espiritual.

---

<sup>28</sup> desnuda

[...] Yo le decía a mi mami, “madre el día que usted se muera a donde quiere que la entierremos, que hacemos”, porque uno dice si ella se va a morir que es lo que quiere ella, porque, así como nos da la tranquilidad y la felicidad, nosotros también debemos dársela hasta el último momento. Entonces ella me dijo: “Gloria, a mí me entierran allá, al lado de su papá, yo ahí perduraré, porque mi cuerpo muere, pero mi alma no muere y yo le estaré avisando, ayudando” y así ha sido, yo siento que me cuida todo el tiempo, creo que por ese cuidado especial que tuve con ella, ella me tiene un cariño también muy especial [...] (Gloria, hija de Ana).

Cuando no es atendido alguno de esos pedidos, puede aparecer en sueños para reclamar, como les sucedió a los hijos de Vero:

[...] Para el entierro de Luis ángel fue enterrado con unas cosas importantes para él como ropa, el maletín que lo caracterizaba. Hasta un hijo soñó algo sobre esa maleta que su papá le decía: “eso si me lo guardan porque a ustedes les da hasta pena usarlo” (risas). Entonces todavía gente viene acompañarnos, estaba la olla<sup>29</sup> para darle de comer a la gente, él también en un sueño dijo “olla también tiene que devolver porque si no están llamando otro muerto” [...] (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

O como le sucedió a Gloria, respecto a la inconformidad del lugar de entierro y las pocas pertenencias que le fueron sepultadas a su difunto padre, como ella lo describe:

[...] Y mi papá cuando murió, él muere por un accidente, pero antes enfermo él decía: “las cosas que yo tengo, no me las lleven lejos, yo estaré con ustedes” pero cuando hicieron ya lo que llaman la mortuoria, el eysa, lo que el Mamu dijo es que tocaba llevarlo por allá lejísimos, yo no estuve, creo que fui la única que no hizo ese trabajo. Y a mi papá en sueños me dice sentado en una piedra: “Gloria, yo tengo frío, yo no sé porque me trajeron aquí, aquí no es mi casa, no es mi lugar, aquí tengo hambre, frío y sed” y yo les cuento a mi mamá y hermanos, porque en ese entonces ella estaba viva, les digo “miren yo soñé esto y aquello, a donde pusieron las cosas de mi papá, sí él dijo que las dejáramos ahí en ese árbol” ellos responden: “¡pero si fue el Mamu que dijo que lo lleváramos por allá, nosotros que vamos decir, nosotros no podemos decir nada!” [...] Yo preocupada por eso un día veo a mi papá en cuerpo y alma, él me dice a mí “gloria vine a cobrar, porque me hicieron sufrir en ese lugar, vine a cobrar” y ¡puede creer que a cada uno de mis hermanos le quitó un hijo y a mí no, fui la única!. después de eso ellos dijeron “mire lo que hicimos mal” entonces yo le decía: mira la desobediencia lo que lleva (Gloria, hija de Ana).

---

<sup>29</sup> Utensilio para cocinar y almacenar comida

En algunos casos no siempre ocurre un entierro tradicional; factores geográficos, económicos, emocionales pueden afectar la toma de decisiones y ser delegado a otros miembros de la familia y no específicamente al Mamu en ese momento. A pesar de que Idali es tradicional y católica, en el momento de la muerte de la hija, ellas vivían en Pueblo Bello, entonces fue realizado un entierro católico, en el cementerio del pueblo.

[...] porque decían que para traerla para acá para Nabusimake, pero era un tiempo como ahora (invierno) lluvia, pero noviembre eso llueve hasta que ya, entonces dijimos sería peor el cansancio la lluvia, el dolor, la tristeza, todo no, entonces Martín mi hermano se puso en contacto con todo y dijo que no que nos iba a traer que se iba a ser el entierro en Pueblo Bello, que comprara el lugar y se hizo todo en Pueblo Bello (Idali, madre de Keila).

Pero eso no impidió que el cuidado del cuerpo sobre su hija fuera coherente con sus principios tradicionales, los cuales tenían que ser respetados por el sistema de salud occidental.

[...] habían traído el cadáver estaban esperando que yo decida para podérselo llevar a la morgue para hacerle la necropsia, entonces cuando yo reaccioné, me preguntaron qué si iba autorizar para llevarla a la morgue y yo dije: “no, no la mueven”, déjenla aquí, con hacer necropsia para nosotros eso es terrible déjenla completa que si le hacen la necropsia o no ella no va a revivir ya no va a vivir más, me dijeron: que hay que mirar el caso porque toca ver cómo fue la muerte y todo eso y eso hay que investigarlo”... yo dije “no, solamente les digo no le hagan necropsia, no la muevan de ahí, déjala que descanse, que ella el día que se vaya se vaya con todo su cuerpo completo, porque ella lo va a reclamar más adelante”, eso para nosotros como indígenas hacerle necropsia no es tan normal cuando mueren por allá lejos en un hospital uno no puede impedirlo, pero aquí no, yo no quiero[...] ( Idali, madre de Keila).

#### **5.4.5 El eysa / mortuoria para limpiar la naturaleza y mantener el equilibrio entre el plano terrenal y espiritual**

El valor del entierro siendo éste en territorio indígena o bajo dinámicas religiosas de otra índole, cobra mayor significado cuando enseguida se lleva el proceso de mortuoria, el trabajo tradicional específico para limpiar los caminos del difunto y darle tranquilidad a la familia.

[...] es que nosotros sabemos que de ella murió fue el cuerpo no murió el alma, incluso no va a estar en el cementerio donde enterraron, ella va a estar en otro espacio ahí estuvo el cuerpo y ahí quedó, digamos, la casa, para nosotros el cuerpo es una casa, siempre el espíritu va a estar en otro lado, entonces de la manera que nosotros retribuíamos pagando espiritualmente, saneando, pensando, limpiándole los caminos porque esa es una forma en nuestro saber ancestral que se hacen limpiezas: se limpian los caminos, los ríos, todos los espacios se limpian, en la vida material siempre nosotros hacemos ese aseo pero en forma espiritual, nosotros lo pensamos con un algodón y lo recogemos, hacemos toda esa limpieza y la dejamos como si estuviera en el mejor lugar. Entonces ahí nuestro corazón empieza a descansar, por eso se le manda toda clase de comida, toda clase de ropa de vestido, de zapato todo lo que existe toda clase de animales, el terreno y sobre todo en el tema de vivienda que es espiritualmente intachable. Esa es la forma de pronto de nosotros descansar el alma [...] (Idali, madre de Keila).

Este proceso tiene diferentes dinámicas según lo estipula el Mamu, quien tras una consulta a la naturaleza decide cuantos días se realizará, cuales miembros de la familia deben asistir y que tipos de materiales físicos deben utilizarse en el trabajo tradicional. El Mamu también permite que se integren materiales de la religión católica dado el caso del Profesor Luis Ángel y Keila, quienes se criaron también bajo esta religión.

[...] Él se crio como católico y yo me crie más tradicional, entonces el mismo Mamu dijo como se le crio desde pequeño como católico entonces toca también hacer esa parte católica (Vero, esposa del profe Luis Angel).

[...] Se le hizo los nueve días católicos, y rezamos, unos llegaban en la noche otros en la madrugada, yo solo quería que estuvieran los que eran, sin chisme de si fue con intención lo del río o no, ella era muy sana, era una niña que era inocente muy inocente, ella no estaba con el cerebro dañado, es tanto que hasta la madre agua la entregó sin tocarle la ropa sin nada y ya [...] (Idali, madre de Keila).

Se trata pues de limpiar el camino de la persona que, por acciones indebidas, poco ligadas al ordenamiento del territorio necesita ser subsanado. Al ser un trabajo tradicional la familia debe por obligación parar sus actividades cotidianas y dedicarse a esa ceremonia, dedicarle tiempo a su difunto pagar a la Madre Tierra por su buen retorno.

[...] Desde nuestra cultura tenemos que desde antes enviarle todo, para librarlo, todo el tiempo lo limpiamos, [...] El eysa tiene diferentes

días, bueno nosotros llevamos 15 días, fue desde las 7 hasta el mediodía todos los 15 días y a la final ya tocó amanecer en el sitio, el sitio lo escoge el Mamu. Después del eysa de ahí uno siente que se acuerda, pero uno se tranquiliza, el eysa es importante. Nosotros fue familiar tradicional primero saneamiento de todo, porque si se muere otro se mancha todo hasta la naturaleza, todo eso toca hacer saneamiento, enviarle todo espiritualmente lo que necesita allá, él se fue a otro mundo para estar tranquilo y no moleste por aquí (Vero, esposa del profe Luis Angel).

[...] adelante luego de haber hecho ya el proceso de mortoria o eysa que llamamos nosotros esa es una forma que nosotros como indígenas utilizamos para pagar y contribuir a esa persona que falleció, debe ir a otro espacio con las mismas cosas que tenía en su vida terrenal nosotros hacemos un Aburo o un trabajo espiritual donde nosotros a nivel material se le da comida, animales de todas las clases, colocamos todo en armonía para que usted pueda vivir en un espacio donde te vas, que no falte nada, es una forma de nosotros calmar nuestro dolor (Idali, madre de Keila).

Para Ricardo que fue un joven indígena que no experimentó la vida de igual manera que su comunidad debido a su estado de salud, su poca interacción social por el deterioro cognitivo y físico, se le consideraba una persona pura, de corazón limpio, lo cual repercutió en el proceso diferente del eysa.

[...] Después del entierro, en el eysa solo fuimos mamá y papá que era la conexión más profunda, limpiando lo negativo, pero él era muy inocente, así duramos dos semanas haciendo mortuoria, yo pedí permiso en el trabajo, eso es sagrado, lo que día el Mamu si es un mes o dos meses se para las actividades ese tiempo, entonces toca estar conectada con lo que el Mamu manda, con la Madre Tierra, con el sol, con todo lo que tiene la naturaleza, lo que hacen es que ya lo apartan, se aseguran de que no esté ya pensando en él, a él ya lo pone en otro lugar bonito. Eso dicen los Mamus que él está en un lugar bonito (Maria, madre de Ricardo).

#### **5.4.6 El duelo, resignificando los recuerdos dolorosos que impregnan el día a día**

Imaginar el cotidiano luego de la partida del ser querido resulta muy complejo, las tejedoras entrecruzan recuerdos basados en momentos puntuales que compartían con ellos y ellas, momentos con una carga afectiva importante, que por más simples que parecen toman sentido al pensar que eran actividades que generaban alegría, gusto e interés antes de la enfermedad. También esas otras actividades que

implicaron una relación más estrecha mediada por la fragilidad de un cuidado amoroso, cálido, persistente y desinteresado.

[...] Ver sufrir a mi mamá me hacía llorar. Claro existe el dolor, el cielo se había bajado, es duro, no comía, dormía, mismo que me acostaba no podía dormir, yo me acordaba de todo, lo que nos decía, lo que pasó en Bogotá, en Valledupar, oiga a una se le vuelve la mente un libro abierto, de recuerdos y más y más pensamientos (Gloria, hija de Ana).

[...] En mis actividades recuerdo mucho a él cuándo hago comidas que le gustaba a su papá, y lo comparto con mis hijos, que bueno que tengo varios hijos, me apoyan y los apoyo [...] (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

[...] después de hacer mortuoria ya parece que se le va alejando, pero claro cuando uno empieza a sentir, donde dormía, donde estaba sentado si se empieza a recordar uno siente, pero ya toca estar pensando de que yo le hice todo lo que tocaba que hacerle [...] (Maria, madre de Ricardo).

La ruptura de los roles también es notoria, se desestructura la rutina siendo necesario reestablecer algunas responsabilidades o retomar actividades de orden productivo. Idali tuvo que asumir el papel de cuidadora principal del niño que Keila dejó con 6 meses de vida, renunció a su trabajo como profesora y se empeñó en ofrecerle todas las oportunidades y afecto a su nieto. Se devolvió para Nabusimake, a su territorio, en donde cuida de su huerta, de sus animales, intercambiando alimentos y realizando mochilas para devengar económicamente y suplir las necesidades de los dos.

[...] yo como para ocupar el mismo espacio, pues dejé el trabajo dejé todo y me dedico a cuidar al niño, todo lo que tenga que ver con el niño, en la mañana me levanto también a la cuatro hago todas las atenciones, le cocino, lo levanto para que se bañe, este pendiente de las tareas, ¡todo no! que lleve esto, que traiga lo otro, es como el 100% la verdad dedicada a él, solamente viajo o salgo cuando no tiene clase o algo así. [...] Siempre he pensado qué las personas si podemos sobrevivir, aunque no tengamos un sueldo fijo porque hay muchas cosas que puede desempeñarse, tanto en lo laboral, artesano, hay muchas cosas que nosotros podemos hacer para sobrevivir yo no lo pensé dos veces y me hice cargo del niño (Idali, madre de Keila).

Retomar el trabajo y su rutina entonces, promueve resiliencia, esos otros espacios para evidenciar que aún tiene que continuar su misión, hace que se aprecie

y valore más los recuerdos, se resignifiquen las palabras y se tornen cualidades basadas en fortaleza, admiración y sabiduría.

[...] Volver al trabajo también me ha ayudado, hacer las cosas ayudar a las personas, pero cuando vuelvo a casa así vuelve ese recuerdo, uno respira y se acuerda del hijo. Si yo he sido muy fuerte porque murió mi papá hace tres años, al año murió el sobrino, a los meses muere mi cuñado, todos bien allegados y mi tío Tomas y después mi hijo [...] (Maria, madre de Ricardo).

[...] Ante la muerte, mi mamá, ella nos decía “no se entristezca a mí nadie me hizo mal, entonces ustedes celebren, después que hagan la mortuoria celebren, no me pongan tristeza, porque si yo fuera pasar un río ustedes con sus lágrimas me van a aumentar el río y me voy a ahogar, entonces déjenme pasar tranquila, que el río llano, yo podré pasar tranquila y les agradeceré a ustedes” (Gloria, hija de Ana).

Acudir al apoyo espiritual después del trabajo tradicional es una opción para seguir sanando a nivel personal, para encontrar algún confort. El Mamu se vuelve también esa figura de confianza y referencia para apoyarse en recaídas frente a la ausencia física del ser amado. Sobre todo, en casos como el de Idali en donde la muerte accidental se tornó una tragedia sin respuesta, sin una despedida consciente por parte de las dos, sin un adiós.

[...] a raíz de la muerte de ella, bueno, yo pues nunca pensé que yo tenía problemas graves nada y como vivía normal, pero llegó un tiempo en que empecé a sentir unos rayasos en el cabeza primero, y luego un fuerte dolor de cabeza, se me hincho la cara, ya al poco tiempo otra vez el dolor de cabeza, bueno, así como por 3 veces. [...] Bueno como fue muy muy muy duro, muy duro, la muerte de mi hija, un momento llegué aquí, me desequilibré y bueno luego busco un Mamu, para nosotros los Mamu son como los psicólogos, te hacen ver cada una de nuestras cosas, incluso cuando ellos le hablan a uno y le hacen todo el tema espiritual uno siente que de verdad que somos egoístas con las personas que mueren ¿porque? porque es que no los deja, uno no lo deja ir, uno no se desprende digamos de ese espacio, porque ellos sienten que uno lo jala y no debe ser así [...] (Idali, madre de Keila).

#### **5.4.7 La conexión infinita, los sueños para tornar posibles las despedidas**

Fue algo precioso darnos cuenta como a través de los sueños, podría darse ese último adiós. Desde su cultura soñar con la persona que falleció no es visto con agrado porque da a entender que él tiene algún pendiente, que no ha podido seguir su camino.



[...] Después de su muerte, él se ha comunicado con mis hijos y conmigo en sueños, que está tranquilo, que está con la familia. Lo sueño como si estuviera vivo y me da mensaje, pero me dicen que soñarlo no es tan bueno porque puede enfermarse uno o los hijos, uno debe soñar eso. Una señora me dijo: “cuando sueñe con él, coja una vela blanca, todo lo que le falta por decirle dígaselo que el escucha y listo” entonces yo lo hice, soñé, y ahí le dije que si me había escuchado con la vela y él me dijo que sí. Yo le dije: “tú ya te fuiste pa otro mundo yo quiero seguir mi vida aquí con mis hijos, entonces no debes estar aquí molestando, tu esta allá con tu padre y hermanos, entonces no moleste” (Vero, esposa del profe Luis Ángel).

Pero sugerido por ellas mismas, también puede ser un punto de conexión infinita que se establece para casos específicos como alertas, momento de cuidado, recordatorios importantes. Sueños que más que hablar de las deudas que llevan consigo, manifiestan un cuidado afectivo.

[...] Mi mamá me decía: cuando a ti te vaya a pasar algo, a suceder algo, yo te avisaré. Y yo le dije mami cuento con usted, y el día que me voy a enfermar siempre sueño con mi mami [...] (Gloria, hija de Ana).

Rescato el sueño narrado por Idali, un sueño que le represento la despedida que tanto anhelaba, no necesitó de palabras, solo verla de nuevo, verla tranquila, apaciguo su corazón.

[...]Yo soñaba que estaba lavando en un río grande, estaba lavando una ropa, que la ropa estaba sucia, ahí estaba yo, y entonces en eso yo empezaba a ver que se me estaba yendo la ropa y yo la empecé a perseguir y luego la dejaba secando, le iba dejando a un lado... yo oía una canción un canto como si fuera un canto de cuna, entonces yo seguía por el río recogiendo la ropa, cuando de repente yo veo como un punto blanco muy abajo del río, en un punto del río que se dividía en dos, en una parte como si hubiera crecido y había otra parte donde el río estaba limpio y yo seguí escuchando que cantaba, cantaba, cantaba, cantaba y yo veía la imagen que se iba haciendo más y más nítida, una imagen blanca y se iba acercando, cuando me di cuenta ya estaba cerquita y era una mujer ella estaba de espaldas pero estaba cantando, entonces ella volteó cuando sintió que estaba cerca, ella volteó y era mi hija estaba vestida de blanco, como el día de su entierro, como cuando la metimos al cajón y la arreglaron con un vestido blanco, como si se fuera a casar, si, ella tenía ese mismo vestido blanco. Estaba sentada sobre una piedra y tenía la cabellera larga así que le caía la punta al agua largo y ella cantaba y ella cantaba, cantaba; no me acuerdo de la música, pero como una musiquita suave como si fueran música de cuna, tú sientes como eso,

cuando le cantan a un niño, y yo le hablaba y ella me seguía cantando, ella no paraba seguía cantando, cantando, cantaba y entonces yo le hablaba y le decía: ¿hija porque te fuiste? ¿hija porque no regresa? y ella solo cantaba y al final yo de tanto insistirle, ella simplemente se sonrió, alzó la mano, ella no me dijo ni una sola palabra, solamente se sonrió, alzó la mano y me dijo adiós y se volteó (Idali, madre de Keila).

## 5.5 DISEÑO INTERCULTURAL: EL ÁRBOL DE LOS RECUERDOS

Sin ser muy allegada a la niñez y juventud (ya vieron como mi perspectiva de profesional se enfatiza en el adulto mayor) y creo que, por mi diferente aspecto físico, por el color de mi cabello, mis gafas, mi tono de voz y amabilidad; conquisté la amistad de los niños(as) durante mis visitas y juntanzas. Esas semillitas sembradas en mi propósito y corazón me hicieron sentirme acogida por ellos y ellas, por lo que no dude en hacerles oficialmente partícipes de mi jornada. Luego de formalizar la aceptación por parte de los padres y ellos y ellas mismas, se realizaron diferentes encuentros con aproximadamente 30 niños. Las ideas en torno a los ciclos, las despedidas desde su vivencia personal, lo que descubren en su día a día, fue desarrollado y ahora organizado en cuatro tejidos (ver Figura 8).

**Figura 8-** La niñez indígena tejiendo pensamiento en torno a la muerte



Fuente: Reservo de la autora con previa aprobación

Los dos primeros resaltan los dotes artísticos y sentires espontáneos de los niños y niñas entre los 4 a los 10 años del Instituto Agrícola, institución intercultural, el primero desde su pensar individual y el segundo desde el trabajo colectivo; el tercer tejido elaborado por niños de 11 a 16 años de la misma institución, representando atributos que resaltan las dimensiones tradicionales percibidas en la muerte desde la memoria colectiva de casa, y sus propias vivencias; y el cuarto tejido, obras narrativas y artísticas que integran la poesía y otras formas expresión aprendidas con la Maestra de la Escuela Indígena. Sus producciones tanto individuales como colectivas forman parte ahora de mi árbol de los recuerdos (ver Figura 9).

**Figura 9** - Tipo de árboles desarrollados por los niños y niñas.



Fuente: Reservo de la autora con previa aprobación

### **5.5.1 “Zorro había tenido una vida larga y feliz, pero ahora estaba cansado. Observó su querido bosque una última vez y se quedó dormido para siempre”**

Sin buscar imponer términos, reglas y modos de crear, los diferentes materiales entregados fueron dejados a libertad de su uso, solo una “semilla de papel” sería el punto de partida para que cada niño y niña se sintiera libre en su obra de arte. A partir de la lectura del cuento “El árbol de los recuerdos” conectaron la interpretación de la historia a su vida cotidiana, y asociaron varios momentos del cuento con anécdotas personales, rescatando seres queridos humanos y no humanos.

Así mismo vincularon las características de los materiales propuestos para darle más realismo a su interpretación (ver imagen 59) utilizando por ejemplo el café para crear los espacios naturales terrenos, así como los lugares de entierro; las semillas del achiote para encarnar los frutos de la naturaleza, es decir de tu territorio, donde viven o sucedió el entierro, así como los palos y hojas secas. Para dar vida a elementos más materiales como su casa y los animales, su familia, a ellos mismos y parientes fallecidos, el uso del lápiz y colores fueron su decisión predilecta.

En la actividad individual, todos los niños y niñas diseñaron el árbol y la naturaleza como la estructura que encierra su obra. Algunas de ellas relatan los eventos con inserciones gráficas que demuestran tristeza, como lo plasma es su dibujo Emanuel (ver imagen 60), que poco quiso hablar sobre el tema por el reciente fallecimiento del papá; o como lo dibujó y explicó Ana: “Este es mi perrito, y se lo llevaron y no lo volví a ver (expresión de tristeza). El pollito si lo enterré en un arbolito y le lleva la florecita” (Ana, 6 años, niña indígena Arhuaca). También Junior: “Es que un perro se me mudio<sup>30</sup>, y lo sembraron, no sé, y otro lo enterraron en un palo de limón y yo me puse tridte<sup>31</sup>” (Junior, 5 años, niño Arhuaco).

---

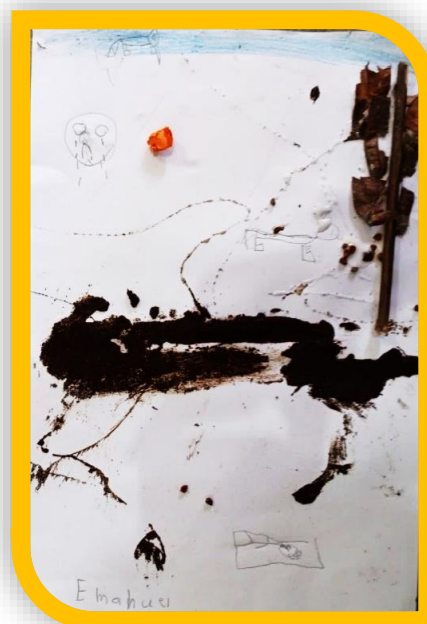
<sup>30</sup> Murió

<sup>31</sup> Triste

Imagen 59- Dibujo de Leandro



Imagen 60- Dibujo de Emanuel



“De que mi conejo se murió, mi abuelo se murió y el cuñado de mi mamá se murió. El café que nos dio lo pegue para representar la tierra donde los enterramos. Mi conejo lo enterramos junto a un árbol de guayaba por eso puse las semillas”. Leandro, 5 años (mamá Arhuaca, papá bunache).

“Este dibujo mmmm, mmmm, trata de un zorro, y dos perros que yo tenía, y (silencio prolongado) un padre. Emmanuel, 6 años”. (mamá Arhuaca, papá bunache fallecido recientemente por un cáncer).

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Así mismo, cada tejedor y tejedora atrapó ideas diferentes del cuento, resaltándolas en su dibujo y explicación. Desde la tranquilidad de la muerte del zorro, el homenaje colectivo de todos los animales, la paciencia con que los amigos lo recordaban (ver imagen 61), la importancia de las actividades realizadas con los seres queridos, hasta la muestra infinita del cariño manifestado en el crecimiento final de árbol (ver imagen 62). Citando a Ruben: “El dibujo significa que la muerte es una emoción de tristeza cuando alguien se nos va para el otro mundo como animales, árboles y seres queridos”. Ruben, 15 años (mamá bunache, papá Arhuaco).



Imagen 61- Dibujo de Helena



“Es cuando tenía un perrito, es que era todavía un bebé, pero se lo regalamos a mi tía, y mi hermano fue el que se puso a llorar. El cuándo estaba con mi tía, él estaba todavía enfermito y empezó a ensuciar sangre, y se murió. Me dejó triste y a mi primo también porque se lo habíamos regalado. Me acordé del cuento el árbol de los recuerdos porque los amigos del zorro recordaron lo mismo que yo estoy recordando”. Helen, 6 años (mamá Arhuaca, papá bunache).

Imagen 62- Dibujo de Oliver



“Este dibujo lo hice como el zorro, y el árbol es el zorro, y sus amigos estaban triste, pero lo recordaron y estaban bien. Me acordé a mi abuelo que se me murió, mis papás estaban triste, lo enterraron y se fue pal <sup>32</sup>cielo y pa las montañas”. Oliver, 5 años (papá Arhuaco, mamá bunache).

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Otras tejedoras y tejedores se enfocaron en plasmar gráficamente los sentimientos que advienen de las pérdidas de sus animales de estimación y familiares; con corazones y otros animales que ilustran tranquilidad (ver imagen 63 y 64) y suavidad, resaltando aspectos como el cuidado por los animales, las ofrendas dadas y el sentimiento de nostalgia como lo manifestó Daniela: “Extraño mucho a mis conejos y mi abuelito (señalando las semillas dice) esto representa donde fueron

<sup>32</sup> Para

enterrados, mi abuelito murió en su casa, yo le lleve ramos (Daniela, 10 años, mamá Arhuaca, papá bunache).

**Imagen 63** - Dibujo de Nubia



“Este es mi conejo, se me murió y lo enterré solita, y mi perrito que también se me murió, lo enterramos toda la familia, y el pollito que se murió. Con el perrito yo jugaba mucho y era muy cariñosa por eso puse los corazones, miré el arbolito y las flores representa donde enterré mis animales” Nubia, 7 años (niña Arhuaca).

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

**Imagen 64-** Dibujo de Noemi



“Mi gatico se murió, lo enterré y lo enterré en un árbol muy bonito (señalando los corazones) lo extrañó mucho y mi familia también” (señalando una casa). Noemi, 7 años, (papá Arhuaco, mamá bunache).

La religión fue otro aspecto que encontré en algunos diseños de niños y niñas mayores a los ocho años. El simbolismo que representa la cruz cuando una persona es enterrada (ver imágenes 65, 66 y figura 10), el lugar de destino de esa persona denominado cielo y los personajes que lo acompañan como Dios (ver imagen 67). Al respecto Rogelio ejemplifica: “Para mí la muerte es dormir profundamente dónde está el cielo”. Rogelio, 11 años (Mamá Arhuaca, papá bunache). Son entonces dibujos que dan mayor resalte a los aspectos cotidianos que giran en torno al momento del entierro en el cementerio del pueblo.

**Imagen 65-** Dibujo de Maria Angelica



“Esta es mi casa y al lado hay dos tumbas, este mi patio y un cementerio, aquí está mi perro y aquí mi abuelo. Mi familia está tranquila porque Dios los está cuidando en el cielo”. Maria Angelica, 9 años (papá Arhuaco, mamá bunache).

**Imagen 66-** Dibujo de Victor



“La muerte es un sueño profundo y a llegado su hora de la vida”. Victor 11 años (mamá Kankuama, papá bunache).

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa



Imagen 67- Dibujo de Betzy



Figura 10- Realce del dibujo de Valeri



“Este dibujo muestra donde vive mi tío, aquí está mi tío con mi abuelo. Mi tío, este, estaba enfermo y no podía darse golpes, y se dio un golpe en la rodilla y se murió. Mi abuelo tuvo un accidente, iba en un caballo y mi papá murió cuando era chiquitico, nadie lo pudo conocer. Con mi tío fuimos al cementerio y lo enterramos y le llevamos flores aquí en pueblo Bello. Ahora están en el cielo con Dios. Así como los animales en el cuento querían conservar la amistad con el zorro por medio del árbol, yo quiero conservar el cariño por mi tío y abuelo”. Betzy, 12 años (papá y mamá Arhuacos).

“Yo estaba jugando con mi perrito y se me murió y vine a enterrarlo en un árbol (señalando la cruz), los amigos extrañaban mucho al zorro y extrañaban lo que hacían juntos, por eso dibujé a mi perito”. Valeri, 10 años (mamá Arhuaca, papá bunache).

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Zarkun, muy amablemente detalló por escrito su vivencia con el fallecimiento de su abuelo, lo que representaba para él en su vida, el impacto de su pérdida, la resiliencia y enfoque en su familia y religión para afrontarlo, así como las actividades que dejó como legado y conexión (ver imagen 68).

Imagen 68- Dibujo de Zarkun



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

“La muerte de mi abuelo fue algo triste que a toda mi familia les hizo llorar incluso a mí, su nieto. Yo, ¿puez para mi es algo bonito contarte lo que yo viví con mi abuelo y las enseñanzas que me enseñaba y pasados. Bueno en total me da tristeza cuando lo cuento porque mi mamá siempre me dice que ya lo de mi abuelo fue pasado y que lo acepte porque como Dios quita, Dios da. La muerte para mi es algo que todo no lo entiendo, por ejemplo, mi abuelo, fue Mamo alguien muy importante en las comunidades étnicas y lo respetaban, pero como siempre la envidia nunca faltaba, pero mi abuelo a muerto, está enterrado en el pueblo y siempre fue buena gente con todos, en fin, él está muerto y yo siempre lo voy a visitar en la tumba, pero algo que no se me olvida de él, que él siempre me decía sóbame la pierna y entonces siempre cuando lo voy a visitar le llevo una pomada”. Escrito realizado por Zarkun, 13 años (niño Arhuaco).

### **5.2.2 “todos los animales empezaron a sonreír y cada uno quiso contar los bonitos recuerdos y anécdotas vividas junto a su gran amigo”**

Para la actividad grupal, realicé un esquema de un árbol (con un tamaño considerable), en el cual les expliqué tres simples cosas para pensar juntas y juntos. En las raíces del árbol ¿a quienes sembrarían? En el tronco del árbol ¿Qué actividades realizabas con ese ser querido? Y en las hojas ¿Cómo están esos seres queridos ahora? Teniendo como referencia los mismos elementos para diseñar y dibujar. Así en colectivo tejieron los siguientes pensamientos:

En las raíces (ver figura 11) plasmaron toda clase de seres vivos, desde animales como el gato, el perro, los pollos, el caballo, los conejos y el burro, hasta flores, árboles y retoños; como lo compartió Sey: “Un palo de mango que yo tenía, pero tanto echarle agua se me murió, me puse muy triste porque pensé que me iba dar muchos mangos” (Seydekun, 10 años, niña Arhuaca), además de los seres humanos, siendo en su totalidad adultos y adultos mayores.

**Figura 11** - Realce de dibujos realizados en la raíz del árbol



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Las causas a las que atribuyeron el dibujo como muerte en los seres humanos fueron enfermedades y a los animales incluyó situaciones de enfermedad, atropello, pelea y envenenamiento como lo cuenta Maria: “Cuando murió mi perro fue duro para mí, mi mamá salió de la casa y él salió y lo atropelló una moto y me puse muy triste”.

Maria Angelica, 9 años (papá Arhuaco, mamá bunache); o Betsy: “Mi perro se llama Pibe y murió porque lo atacaron otros perros y mi papá lo quería curar le tapó la barriga, pero él estaba jodido <sup>33</sup>de la barriga” Betzy 12 años, niña Arhuaca.

Existieron otras situaciones asociadas a la pérdida, como “irse y no volver” como comentó Ana: Me encontré una gatica cuando estaba lloviendo, y ella se fue y no volvió. Ana, 8 años (niña Arhuaca). Particularmente durante el compartir, una tejedora de 8 años se acercó a mí y se puso a llorar nostálgicamente, le pregunté por qué lloraba, y después de un tiempo me explicó que recordó que su papá le había dicho a su mamá que no iba a volver a la casa que se iba a Nabusimake; ella se sentía triste porque los vio discutir y no lo iba volver a ver, “lo perdió”, según sus palabras. Al contrario de otra experiencia, donde morir simbolizó vida: “como era mes de mayo ese día también nació mi hermanito, el día que se me murió mi árbol nació mi hermanito, un 11 de mayo” (Seydekun, 10 años, niña Arhuaca).

En el tronco (ver figura 12) diseñaron una gama de actividades y ocupaciones que tienen un significado marcante en el vínculo con ese ser querido y que hasta la fecha mantiene sentido. Desde cuidar de la huerta con el abuelo, jugar con la pelota, y realizar tareas compartidas cotidianas fueron descritas:

Mi abuelo Marcelo como no lo conocí, no tengo recuerdo de jugar con él. Y mi tío Dario, recuerdo que yo iba a su casa y comía chupa<sup>34</sup>, cada vez que salía del colegio yo me iba payá pa onde mi tío, porque vivía cerca de una tiendita azulita. Aquí (señalando otro dibujo) mi mamá está con mi perro turbo, yo jugaba con él cuándo era chiquitica y decía que era mi hermanito, pero él ya se murió, lo envenenaron (Betzy 12 años, niña Arhuaca).

“Dibuje un arbolito y unos regalos, porque me recuerda cuando mi abuelito me obsequiaba cosas y frutas” (Silvana, 7 años, niña Arhuaca).

---

<sup>33</sup> Expresión que significa para el relato, en mal estado de salud.

<sup>34</sup> Helado casero.

**Figura 12-** Realce de dibujos realizados en el tronco del árbol



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

En las hojas del árbol (ver figura 13) forjaron una red simbólica haciendo alusión al cielo en donde plasmaron corazones, estrellas, brillo, nubes y muchas casas para representar el nuevo hogar de sus seres queridos. Ellos y ellas se incluyeron dentro de esos dibujos para explicar que siempre permanecerán los vínculos. Con frases como “te amo mucho”, “descansa en paz”, “gracias”, “alegría”, “despedida”, “tristeza” y “maldad”, tejieron ideas sobre la muerte en este árbol grupalmente.



**Figura 13-** Realce de dibujos realizados en las hojas del árbol



Fuente: Reservo de la autora

### **5.5.3 El poder de la tradición “en el mismo lugar donde zorro había decidido descansar para siempre empezó a brotar una planta tan anaranjada como él”**

Durante mis juntanzas estaba algo sorprendida de tener pocos elementos tradicionales rescatados por los niños y niñas, pero cuando acompañe a los niños de bachillerato, y compartí con ellos me depare con unos y unas tejedores muy particulares, recomendados por la psicopedagoga del Instituto, que presentaron su visión del momento ritual de la muerte.

A partir de momentos de colectividad e individualidad sujetaron firme la aguja para hilar sus experiencias y las que sus papás les han contado:

El eysa es el pago, para ir a Chundwa, luego que se reúnen en la kankurwa, bajan y bailan al lado del cementerio para que Serankua lo reciba, bailan el chicote. Hay gente triste, pero otros no están triste, está ya pues resignado, como el señor JGN que le dijo a la mujer que

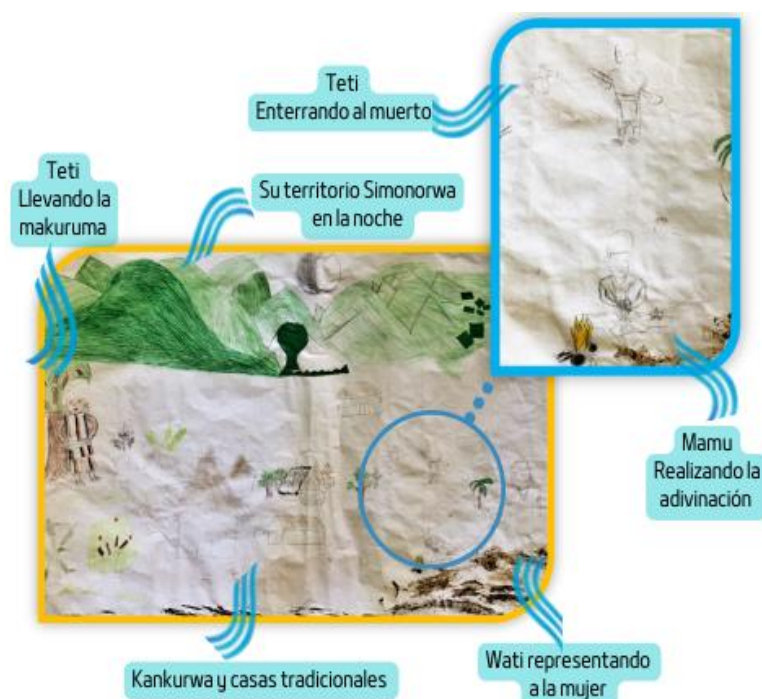
no se preocupara, que no lloraran que hagan más bien una fiesta, porque él se murió y él ya iba a descansar y así fue todos hicieron lo que él dijo”. (Yoreima, 11 años. Niña Arhuaca, vive y estudia en Nabusimake).

Para mí la muerte es descansar profundamente. En nuestra tradición en vez de llorar, festejamos porque damos gracias x haberse llevado a esa persona y cuando viene en camino otro fruto lloran porque viene al mundo a sufrir. Cuando esa persona muere, hace trabajos, resan al lado del muerto para darle alimentación. Hay unos que lo entierra y le pone todas las pertenencias. En las noches se pone afuera prende fuego y se ponen alrededor comen carne todo tipo de carne y le dicen descansa y te damos la paz. Bueno los indígenas lo entierran en el suelo no los ponen en cajones y siempre al lado de un árbol y donde está enterrada esa persona ciembran un árbol (escrito realizado por Yimara, 13 años. Niña Kankuama, vive en Atanquez).

*Eysa* es un trabajo que uno hace cuando una persona se muere para desquitarse sobre los muertos, para limpiarse uno. Hace mucho tiempo en nuestra casa hicimos ese trabajo para lo de mi abuela para que el alma no quede penando (escrito realizado por Gloria 11 años. Niña indígena (papá Kankuamo y mamá Arhuaca).

En otros momentos necesitaron algunos empujones para hablar, siendo la ilustración su mejor forma de hacerlo como se ve en la figura 14 a continuación.

**Figura 14-** Realce del dibujo realizado por grupo niños Arhuacos



“Hicimos un man parao descansado, un teti que representa los hombres, que participa de la mortuoria, están son las oficinas, la Kankurua, las montañas, el guineo, la coca (muchas risas), el café y aquí esta el Mamu adivinando donde lo van a enterrar al muerto.”

Alumnos de sexto de bachillerato de la comunidad de Simonorwa



Gloria y Shirly, fueron dos tejedoras muy activas, que se interesaron en mi propuesta con el objetivo de “poder explicarles a otros niños más sobre la tradición”. Luego de realizar sus dibujos (ver figura 15 y 16) nos reunimos para dialogar en torno al tema.

**Figura 15-** Realce del dibujo realizado por Gloria



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

“Cuando una persona se muere en nuestra enia se ignifica que cuando una persona se muere si es indígena normal, tiene una forma diferente de entierro, si es un sabio mayor como nosotros desimos, se entierra diferente y se asen cosas diferentes. Escrito realizado por Gloria, 11 años, niña indígena (papá Kankuamo y mamá Arhuaca)



**Figura 16-** Dibujo Realizado por Shirly



“Mi dibujo muestra lo que hacemos como indígenas cuando un ser querido fallece, hay mucha comida en especial carne. Las personas se muestran alegres, bailan, toman chorro que es lo que festejan con los trabajos tradicionales. Le hacen baños de plantas al muerto y luego lo entierran como deben hacer normalmente”. Shirly, 12 años, Niña indígena Kankuama

Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Ellas me explicaron que el proceso de aprendizaje de esa tradición fue por medio de oralidad, tanto su familia, como el contacto con Mayores sabios les ayudó a conocer más sobre la muerte desde sus etnias:

Yo antes hacía mucho trabajo tradicional con un sabio que me daba clases sobre eso. Era un trabajo tradicional, solo mío, donde limpiamos la luna, el sol, los árboles, la naturaleza. Yo le pedí que me explicara sobre el tema, yo tuve el descaro de preguntar y él me explico. Lo que le cuento es más de lo que me han hablado de lo que he visto (Shirly, 12 años, niña indígena Kakuama).

Yo he aprendido eso de mi mamá, que me ha contado y algunos casos que he visto y puedo decir claro, sucedió lo que mi mamá me conto, entonces uno como que tiene más experiencia sobre eso...Este tema se habla mucho en mi casa, porque mi papá para hablándonos de eso, pero mi papá vive pa la finca entonces no da tiempo ese es el problema, y cuando el viene uno para ocupado; peor lo sacamos y hablamos de eso (Gloria, 11 años, hija de papá Kankuama, mamá Arhuaca).

A pesar de que sus obligaciones y rol como estudiantes les quita tiempo para dedicarlo al aprendizaje de la tradición, ellas intentan ponerlo como un propósito para no perder su cultura:

La mayoría de los niños han perdido la tradición, aunque solo son muy pocos lo que saben porque pierden la cultura, se alejan de la Sierra y se van adaptando aquí al pueblo. Aquí en el colegio nunca hemos hablado de ese tema, entre nosotras dos si conversamos sobre eso, entre nosotras mismas nos hacemos nuestros conocimientos (Shirly).

“Al entierro de mi abuelo yo no pude ir por la lejanía, tenía colegio, pero mi familia si fue, ellos pararon todo y fueron” (Gloria).

Y comparten su sabiduría sobre la práctica ritual de la Mortuoria detalladamente:

Cuando una persona se muere, descansa, por ejemplo, si es un Mamu, ai no se envuelve con sábanas, lo visten como él está y lo envuelven es con hoja de monte y no se entierra acostado si no sentado y se pone las cosas que él utilizaba como para eso, para hacer los trabajos, se ponen allá, o si él le regaló unos de sus objetos a alguien, se lo tienen quedar o si no te cobra, puede afectar de cualquier forma, te puede hacer un daño a tu familia, te puede hacer un daño a ti, a un ser querido. O si hay gente que piden que les cumplan sus deseos antes de estar muertos, uno tiene que cumplirlo porque entre nosotros dicen que si tu no le cumples un deseo a un muerto queda penando (Gloria).

El indígena normal se le hace un trabajo se vela por 6 o 5 días y después se entierra normal, acostado, pero primero se envuelve con una tela blanca y mientras tanto la persona le hablan y se confiesa en casa y se come para que uno no se lleve un peso (Gloria).

Para enterrar a los niños, no es un hueco que se coba para afuera, es planito y se coba hacia al frente como un murito donde se mete. No se puede covar hacia abajo porque dicen que los niños son inocentes, sin pecados, y no se deben poner abajo (Gloria).

Por su corta edad cuentan con pocas experiencias funerarias, pero sobre lo que escuchan aprenden:

Mi papá fue como por un mes, acompañó hizo el trabajo, lloraron, sé que lloraron porque es una persona que se va del mundo, pero a la vez mi papá decía que le daba felicidad que descanso porque sufría del estómago y no podía comer toda clase de comida y paraba enfermándose (Gloria).

Sabiendo que es un tema desafiador, están dispuestas a apoyar a su familia para cumplir como lo pide la Ley de Origen y ellos mismos:

Mi papá siempre nos ha dicho: el día que yo muera antes de morir me entierran en el piso donde el mulo va a estar, ¡porque es un animal que adora! Pide que ese animal lo pise cuando se muera. Mi mamá no nos ha comentado nada de eso (Gloria).

No es fácil hablar de ese tema con los papás, te invade una tristeza de pensar que tus padres no son eternos y te afecta (Shirly).

#### **5.5.4 Cuanto más lo recordaban y hablaban de él, más crecía la planta, que llegó a convertirse en el árbol más hermoso del bosque.**

Pasar, pisar y compartir la Escuela de Moroturwa, fue finalizar este diseño con una puntada poco influenciada por cómo se vive en un pueblo, o en la ciudad. Los niños debían caminar una hora u hora y media para llegar hasta la escuela, llevar bastimento (comida como arroz, yuca, guineo o plátano) y un palo de madera para prender el fogón y así recibir las onces y el almuerzo caliente, preparado por una madre de familia (las cuales se rotan cada semana la asistencia a la cocina). Inician su jornada de clase a las 7 de la mañana hasta las 2 de la tarde. La profe Eloísa, la única profesora de la escuela se encarga de todas las actividades pedagógicas y todas las materias desde literatura, hasta educación física. Con un total de 30 alumnos, la profe divide en dos grupos de trabajo las actividades, liderando con firmeza y con mucho amor por sus estudiantes.

Animada en mi propósito, la profe Eloísa fue colaboradora y generosa, durante dos días realizamos diferentes actividades (ver imagen 69 y 70) que sin planificarlas tanto fueron surgiendo a partir de la narración del cuento del árbol de los recuerdos.

**Imágenes 69 y 70** - Desarrollo de las actividades por los niños de la Escuela Moroturwa



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

Las anécdotas en torno al morir fueron tan bien detalladas, al leerlas podía imaginar las vivencias en torno a ese cotidiano:

“Yo cuando tenía un burro caminaba con él, también me acompañava a cargar guineo, leña y comida y también me llevaba montao y cuando estaba viejo casi no sirvió y se murió y luego lo enterré” (Gerohingumumu, 14 años, Niño indígena Arhuaco).

“Una vez me fui donde murió el perro y un arbolito lindo que en su hoja era hancha y los grillo bormia (dormía) debajo de una hoja y los pájaro empezó a comer sus frutos y hay empezó a rendir las semillas” (escrito realizado por Seyari Maku, 13 años. Niño Arhuaco).

“El recuerdo que me dejó mi caballo es un árbol de pino donde yo lo amarraba cada tarde. El árbol todavía está y me hace recordarlos todavía” (escrito realizado por Seydunarin Maku, 16 años. Joven Arhuaco).

Impresas de emocionalidad, son metafóricas e integran los elementos naturales y cósmicos: “Yo recuerdo mucho mi caballo siento mucha tristeza como yo camine mucho en la finca y todas partes con él y yo siento como el caballo se ha puesto una estrella y pienso como el me estuviera viendo por ahora, siento alegre” (escrito realizado por Diana, 13 años. Niña Arhuaca).

“Yo recuerdo mucho a mi gatito que para adonde yo iba también lo llevaba, Entonces yo lo recuerdo como si fuera una de las grandes rosas que adornan mi

jardín, cuando él se murió, lo enterré en mi jardín y lo recuerdo como una gran rosa” (escrito realizado por Zuleima, 12 años. Niña Arhuaca).

“La muerte para mi es un ciclo de la vida donde todos tenemos que morir muy pero muy viejo, no debemos tenerle miedo a la muerte porque es el momento que debemos irnos. La muerte para mí representa el sol que ilumina todos los días” (escrito realizado por Arielis, 14 años). Niña Arhuaca que tuvo el fallecimiento de sus progenitores. Actualmente vive con otra familia.

Con la participación de la profe se introdujeron variables pedagógicas, apreciando los nuevos conocimientos lingüísticos que habían adquirido en esa semana los estudiantes. Una vez participaron en la indicación de los sentimientos que genera el morir (ver figura 17) resultaron palabras como amor, tristeza, alegría, ánimo, desánimo y cariño.

**Figura 17-** Sentimientos percibidos por los niños indígenas de Moroturwa



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

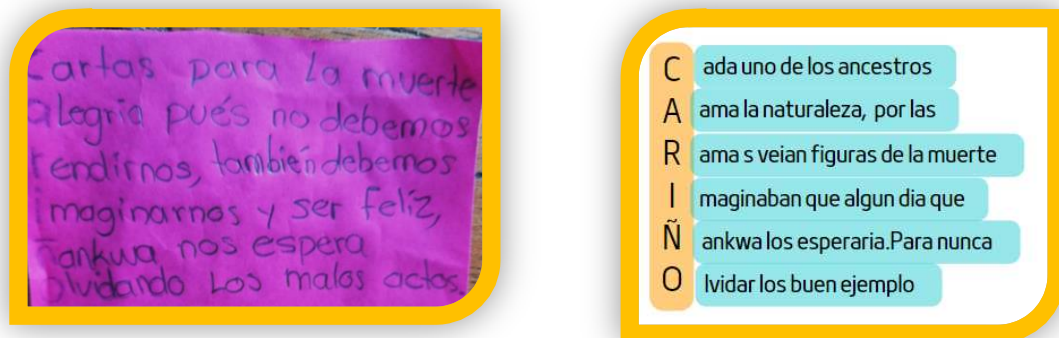
Esas palabras fueron trabajadas grupalmente para generar unos acrósticos y leerlos en voz alta. A continuación, se dan unos ejemplos de esas composiciones poéticas (ver figuras 18,19 y 20):

**Figura 18-** Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 1



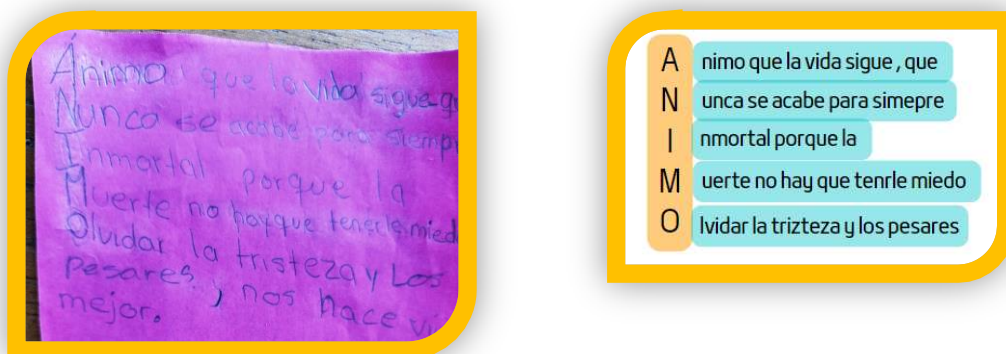
Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

**Figura 19-** Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 2



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

**Figura 20-** Acróstico original y transcrito realizado por el grupo 3



Fuente: Reservo de la autora con autorización previa

Esta finalización del diseño permitió apreciar lo leve con que la temática es percibida, si bien existe la tristeza, se entiende como un ciclo, como una nueva bienvenida, como un transformarse, se irá la mula, el caballo, el familiar, pero existirá en las estrellas, el sol, en una flor.



## 5.6 DISEÑO INVESTIGATIVO: LA PERSPECTIVA DE CUIDADO PROPIO E INTERCULTURAL DENTRO DE UN SISTEMA DE SALUD INDIGENA

Sin ser el menos importante, este diseño fue algo más sustancioso, contó con la palabra de dos enfermeras tradicionales de la IPS-I Wintukua y el Mamu Arhuaco José, que apoya desde la perspectiva espiritual algunos procesos de salud allí. Fueron invitados otros trabajadores de la IPS-I que brinda sus servicios de salud en la Región, pero luego de varios intentos, la Wati Karen y Rosmira fueron las profesionales que dispusieron un poco de su tiempo para responder algunas preguntas elaboradas con antelación. Por petición de Karen y Rosmira no se detallará más información sobre ellas.

La aproximación con el Mamu José se dio en otras instancias organizadas por el Instituto Nacional de Cancerología INCA quien realizó una jornada preventiva contra el cáncer para las comunidades indígenas que viven en Pueblo Bello. Fui invitada por la comisaria Digneris a participar también del encuentro. En dicha jornada pude rescatar pensamientos del Mamu Jose en relación con el concepto ancestral de la salud y enfermedad. Toda la información fue autorizada tanto por las profesionales de salud indígenas Karen y Rosmira como por el Mamu José.

**Imagen 70-** Sede de la IPS-I Wintukua en Pueblo Bello



Fuente: Reservo de la autora

### **5.6.1 Organización de una propuesta intercultural de salud: ampliando el concepto de enfermedad**

Dentro de la propuesta de servicios ofertados por las IPS-I Wintukua, fue importante identificar que su enfoque está orientado a brindar una atención intercultural entre la medicina propia y la occidental. Por medio de actividades de prevención y promoción adaptadas claro está, a las características social y cultural de la comunidad Arhuaca. Por ello, su enfoque se da en el primer nivel de atención de salud, dese la perspectiva de la salud familiar, colectiva e integral.

Al hablar con Rosmira, quien desempeña un cargo administrativo como enfermera y promotora de Salud, ella me explicaba sobre los diferentes servicios que son ofertados por la institución:

[...] bueno, nosotros ofrecemos servicios vinculados a apoyo asistencial, como por ejemplo transporte de pacientes, servicio de acompañamiento en una casa de paso en Valledupar; también apoyo diagnóstico, farmacéutico de baja complejidad, obstétrico y pediátrico en convenio con el ICBF (Instituto Colombiano de Bienestar Familiar). Además de las consultas por medicina general, pediatría, odontología, psicología y nutrición (Rosmira).

La adherencia a los procesos de cuidado occidental por parte de la comunidad Arhuaca ha sido bien recibida, más que pensar dicotomía, piensan en complementariedad de parte y parte. Prevaleciendo claro, su identidad cultural y prácticas de salud y cuidado propio.

[...] Los mayores en sus luchas y proyección del futuro, esperan, que en lo posible nos mantengamos como somos, conservando la medicina tradicional, pero dada la realidad la medicina del hermanito menor es un complemento que debe tener un solo fin que es el bienestar y la salud de todos, en este caso de los Arhuacos, hay muchas cosas que la tradición sabe y la ciencia occidental ha empezado aceptar (Mamu José).

Y como todo es integral, la idea es que se conjugan los dos conocimientos tanto el tradicional como el occidental. Porque para nosotros como indígenas, de lo que es nuestro sistema de salud propio, la medicina occidental es el bastón de la medicina tradicional. Ósea nosotros en el territorio todo lo tenemos, porque desde la concepción de la ley de origen, hay encontramos todo loque necesitamos para una buena salud y cuidado de la enfermedad (Karen).



Mas allá de pensar en procesos de resistencia para el mantenimiento de las prácticas tradicionales, se reconoce una actitud que denota observación de lo nuevo, que se presenta como afectación. La reflexión de sus límites y oportunidades ante la enfermedad muestra respeto por esos otros modos de cuidar y valorización de la tradición independiente del grado de contribución que tenga. La ley y la palabra ancestral se cumple, se integra y se adapta.

Con relación a lo anterior, rescato la pregunta realizada por una profesional del INCA ¿Es posible tratar el cáncer con la medicina tradicional? A lo que el Mamu José responde:

Mas bien se complementa, como la tuberculosis muchas personas murieron, después que se adopta el tratamiento convencional, esas se tratan con lo occidental, porque son enfermedades que fueron traídas de lejos y no están entonces dentro del conocimiento tradicional ancestral, no se conocían. Entonces al igual sucede con el cáncer, gente tradicional los Mayores y Mamus veían que la gente no moría por cáncer, pero en los últimos años como ya se ha definido la enfermedad, el conocimiento Arhuaco puede complementar. De acuerdo con la tradición el cáncer tiene que ser pagado [...] (Mamu José)

La importancia de garantizar un servicio integral a las comunidades indígenas implica por otro lado, capacitar al personal en modelos de salud ancestral y así poder atender a las demandas extramurales que se presentan en los territorios indígenas más alejados de la Región. Estas actividades integran prácticas preventivas y curativas propias, encuentros de sabedores ancestrales, atención del parto y recién nacido intercultural, atención al sabedor ancestral, extracto de plantas medicinales, apoyo al Mamu para traslado y recolección de materiales como apoyo a las actividades de medicina ancestral, compra de materiales propios y traslado de Mamus para la realización de pagamentos (“WINTUKWA IPSI”, [s.d.]).

Así, la medicina tradicional como eje primario de atención se identifica como una medicina de carácter preventivo. Así lo sugiere el Mamu José:

La medicina tradicional para el pueblo Arhuaco, es su corazón, porque sin corazón no funcionaríamos. Desde que nacimos es una tradición, a todos los pueblos les dio su mecanismo de defenderse y prevenir enfermedades, así la medicina tradicional es preventiva, es la base para el buen vivir, la base para que las generaciones futuras puedan seguir viviendo bien [...] Antes de la medicina occidental esta la

medicina tradicional, siempre hay un orden, primero está la mamá, todos los pueblos del mundo han tenido ese legado original, primitivo (Mamu José).

Sin embargo, la influencia de una mala retribución al cuerpo individual y al cuerpo de la Madre Tierra genera más enfermedad.

El cáncer es una enfermedad mundial, que está al a par de todas las personas sin excepción, esa es una primera claridad que debemos tener todos. Si esa enfermedad existe es porque existió desde la creación, pero hay factores que predisponen a que esa enfermedad crezca en cualquier cuerpo, como la disciplina, el orden de vida que podamos tener cada uno con nosotros mismos. La otra cosa importante a tener en cuenta es la relación con la madre naturaleza, tenemos que estar a la par de ella, vivimos del agua, del sol y de la tierra, y si a ella no la cuidamos, pues claro, vamos a enfermar, y vamos a consumir alimentos enfermos y vamos a enfermar y desnutrir (Mamu José).

Otra perspectiva manifestada de la enfermedad es pensar en su herencia tanto física como espiritual. Cuando existe un desorden en el comportamiento, en el pensamiento y acciones que se realiza en el diario vivir, puede influenciar estilo de vida y la preferencia por adoptar prácticas externas a la comunidad poco saludables.

[...] la tradición del orden de vida tanto los hombres y las mujeres que comienza antes de la concepción de la vida, entendiendo que somos la herencia genética de madre y padre, pero también nascemos con esa herencia espiritual que ellos nos dan. Un ejemplo “si yo me junto con mi pareja, tenemos un hijo, lo que yo soy espiritualmente y lo que es la madre del niño, esos son bienes que no se ven, pero se lo vamos a dar en el momento de la fecundación y el niño va a crecer con eso.” Por eso debemos tener un orden, una disciplina, pero hoy en día hay muchos desordenes, drogas, licor, cigarrillos, y todo eso nos enferma más. [...] Detrás de eso se ha desplazado hábitos alimenticios, antes el Arhuaco llegaba a 120 y 130 años y ahora a los 60 años ya están enfermos.

### **5.6.2 Planear el cuidado de la muerte bajo una perspectiva de origen**

El empeño de Rosmira por generar actividades interculturales está muy vinculado con el deseo de la Institución de ofrecer un apoyo holístico. Preguntarle sobre el morir y la muerte fue una sorpresa positiva, al pensar que esa dinámica ha sido poco abordada desde la visión preventiva.

Nosotros nos hemos enfocado más en salud oral, planificación familiar, la atención al parto y cuidado de la niñez que sufre de desnutrición, pero pensar en lo que me cuentas resulta muy importante porque tenemos mucho adulto mayor en los territorios en proceso de muerte, poco atendido, sin saber que hacer o como capacitar a los auxiliares que van a apoyar (Rosmira).

Pensamiento que está relacionado con la respuesta de Karen a la pregunta ¿De qué fallece más la población que acompañas?

[...] yo creo que la población que más fallece es primera infancia con la situación de desnutrición. Por eso lo que buscamos es que no haya esa separación familiar entre niños, padres y familiares y que sean atendidos generalmente por indígenas, porque, porque hay esa conexión ese respeto por la diferencia (Karen).

Expandir las posibilidades del cuidado al adulto mayor y reforzar las medidas de acompañamiento a la niñez ante un proceso de fin de vida, da cuenta de las muchas necesidades por las cuales se puede pensar en integrar dentro del sistema de salud propio y en el territorio, estrategias preventivas para cuidar de esa fase, teniendo presente los principios cosmogónicos

Yo creo que principalmente antes, hay que hablar como desde la concepción de la muerte, e para el pueblo Arhuaco, y esa concepción está relacionada con que nunca hay un final, nunca hay la terminación de un ser. ¿Por qué? Porque dentro de lo que es la totalidad de la existencia, en el universo, se entiende la muerte como un viaje, pero a otra dimensión, donde deja de pertenecer a este mundo físico y empieza a pertenecer al mundo espiritual y desde allí, el espíritu se conecta en ese mundo y sigue su proceso de orientación (Karen).

Para evitar lo que ha sucedido bajo un cuidado del morir no indígena: ruptura de valores, concepciones y ocupaciones. Como lo reflexiona Karen:

Con la muerte, nadie se quiere desprender de su familiar, pero cuando una persona está en su proceso de muerte, muere naturalmente dentro de la casa, dentro su origen, nuestros guías espirituales que son los Mamus, desde ellos se hace todo ese trabajo del despedir. Y cuando se lleva un paciente a una clínica se genera ese tipo de desconexión, porque ellos empiezan a intervenir con los aparatos occidentales que hay en una clínica y se pierde esa conexión familiar, porque ya hay una barrera que te dice a tal hora tu tiene que entrar, a tal hora tu puede ver a tu paciente y no estas presente en ese momento en el que la persona muere [...] (Karen).

[...] Al salir del territorio, tus ocupaciones se ven abandonadas porque tienes que salir hacia fuera a ese mundo que muchas veces no conoces, que al final es lo que te digan y no lo que puedas hacer. De pronto la persona ya no puede hacer su parte tradicional. Entonces si afecta porque hablamos de una salud integral, de una integral familiar, comunitario o colectivo (Karen).

## 5.7 DISEÑO RELACIONAL: LA MAKURUMA, EL AGRADECIMIENTO FINAL

Sin este ser un diseño contemplado dentro del proceso formal de la tesis, lo manifiesto aquí, a lo último, como ese tejido que permitió revelar y hacer visible el agradecimiento de un camino pautado por el respeto, la reciprocidad y el tiempo ofrendado por cada uno de los niños y niñas, Mayores, Mamus, Akumama, Mayoras, Watis, Tetis.

Esos tejidos de intercambio bidireccional de afecto, de negociaciones y de comunicación necesitaban rematarse, finalizar con buenas puntadas. Tal cual como recibí, deseaba con mucho entusiasmo poder ofrecerles, retribuirles esas tantas ofrendas, tantos diseños que cargué y cuidé en mis mochilas. Yo recibí la *makuruma* del saber, del compartir y quise darles una *makuruma* acorde lo que era importante, significativo y apropiado para la experiencia.

Cuando un Arhuaco visita otro Arhuaco llega y le entrega una mochila que adentro tiene algo que se regala en prueba de la amistad o hermandad que existe entre nosotros, la persona que se le da la *makuruma*, no regresa con la mochila vacía, sino con otro regalo para quien visita, esto es propio, la *makuruma* para los familiares o amigos (Palabras de Mamo Alfredo, 2007 citado en VILLA; VILLA, 2008).

Fue a partir de cuatro hilos que evidencié como importantes, que me permitieron pensar la *makuruma* para ellos y ellas: el primero, la relevancia del dibujo, de la ilustración como ese medio de comunicación directo para encontrar un mismo lenguaje sin priorizar la jerarquización del castellano; segundo, el significado de sus casas como esos territorios familiares de seguridad, impregnados de recuerdos del cuidado; tercero, la fotografía como esa porción física de memoria que queda de sus familiares, de las historias vividas, compartidas; y cuarto, la motivación de continuar con la memoria ancestral, tradicional y colectiva por medio de métodos de enseñanza intercultural. Estos hilos se entrecruzaron para dar diversos formatos de *makuruma* de agradecimiento a la comunidad.

Abordar a las Watis para agradecer la exposición y resignificación de sus pérdidas fue poder homenajear a sus fallecidos. Fue entregar un momento puntual icónico de sus narraciones a través de una ilustración que representara el sentimiento, la importancia de su ser amado. Para ello recurrí a los dotes artísticos de mi amigo Arhuaco Bunchanawingumu Niño “Buncha” para elaborar unas ilustraciones de lo que tejimos, bajo su interpretación tradicional como distinción a todos los seres que ya no los acompañan terrenalmente.

No se necesitó una foto física del ser fallecido para entender el amor y vínculo subjetivo que fue creado, por ello fueron las ilustraciones pensadas como cuadros, como esos retratos abstractos, para ser colgados en sus casas. Fueron entregados con un mensaje simbólico de afecto, y por lo íntimo y sagrado de ese momento se me permitió ser compartido aquí por algunas Watis.

La ilustración realizada a Idali, pensando en ese sueño de despedida con Keila. Pensada para que esa música de cuna siga envolviendo esa llama poderosa de amor y unión íntima que existe entre las dos. Así como el río, la madre, que en sus venas cristalinas siga brindándole arrullo y la tranquilidad de la linda misión que cumplió Keila y el legado que dejó. Duni (gracias en lenguaje Iku) Idali y Keila (ver imagen 71). La ilustración realizada para Vero, recordándole que, entre libros e ideales, entre poesías, música y enseñanzas, el maletín de Luis Ángel guarda la identidad de un Arhuaco enamorado de su cultura. Las hojas de su vida aun no terminan, desde *Chundwa* continua su misión y lucha por la tradición. Duni Vero y Luis Ángel (ver imagen 72). La ilustración realizada para Maria, en la cual se plasma la siembra de Ricardo, la ligereza y pureza de un espíritu inocente que vuela tan alto, tan cerquita del padre sol que todo lo ve. Sin palabras les dijo un adiós, Ricardo, sin palabras volvió a sembrarse en amor, en tradición y ancestralidad. Duni Maria y Ricardo (ver imagen 73).

**Imagen 71-** Ilustración ofrendada a Idali sobre sueño con Keila

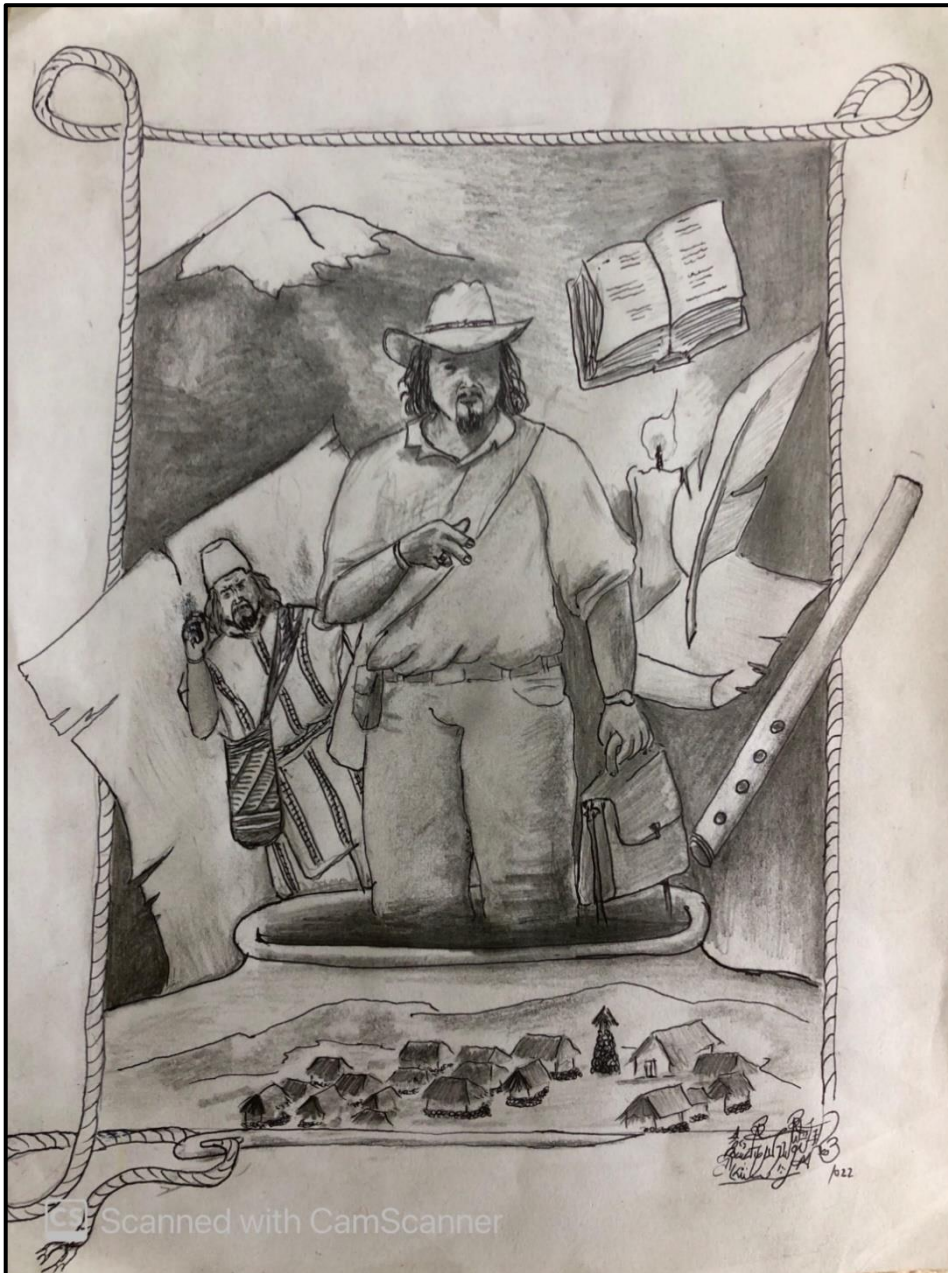


Fuente: Reservo de la autora

El sueño de Idali, la música envuelta de fuego como esa llama más íntima de la persona, lo que siente. (Explicación de la obra de arte de Bunchanawingumu Niño, 2022).



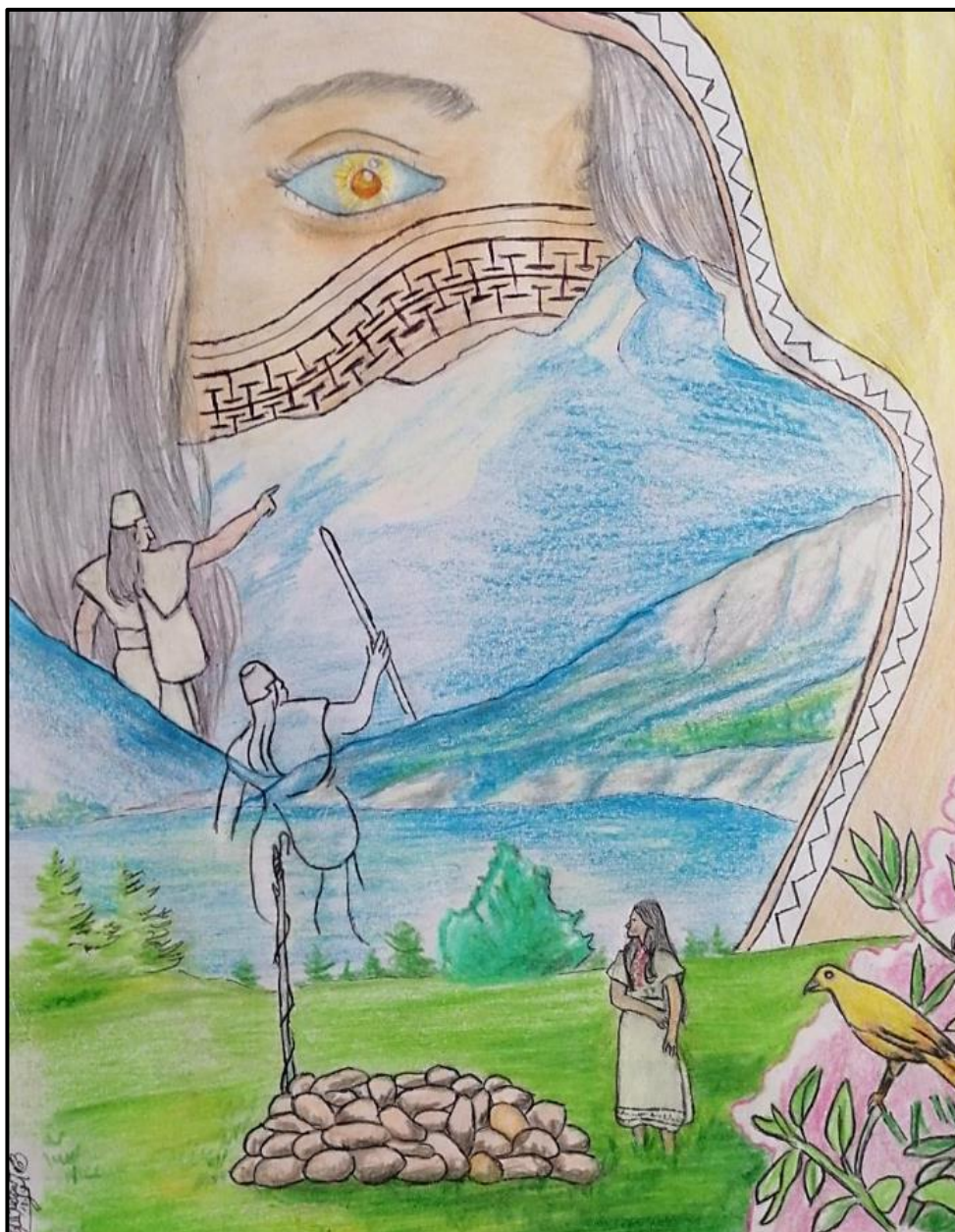
**Imagen 72-** Ilustración ofrendada a Vero y familia de su esposo el Profe Luis Ángel



Fuente: Reservo de la autora

Foto Luis Ángel. Ahí está con su indistinguible maleta, sus pies salen de una olla de barro que contiene a todo el centro de Nabusimake lo que es el pueblito, el *umunkunna*, la capital, el corazón de Nabusimake, a un lado en una hoja está él pero en una versión donde aparece con toda la indumentaria tradicional, y hacia al lado de arriba están los picos nevados que representan el lugar donde viajan las almas y el espíritu, donde reposa y donde va reencontrarse y servir a *Chundwa* siendo como el paraíso. Y al otro lado esta como, todos sus sueños, sus cosas, la poesía, el carrizo, como retorno a hacia la ancestralidad (Explicación de la obra de arte de Bunchanawingumu Niño, 2022).

**Imagen 73-** Ilustración ofrendada a Maria y familia sobre la siembra de Ricardo



Fuente: Reservo de la autora

El sepelio donde aparece un pájaro amarillo se trata de una muchacha, las hermanas que escribieron la carta a Ricardo, que están contemplando la tumba de un ser querido. Donde está el *anuwa* o espíritu que está viajando hacia el *Chunduwa* y al *anuge* duna (el espíritu bueno que le está señalando hacia donde se va a dirigir, hacia los picos). Al fondo podemos ver una laguna (*cigu*) que es la representación de la madre y como el sol desde nuestra cosmovisión es el que todo lo ve, el ojo del mundo, el ojo como el sol. Y debajo del sol, está el *tatami* que es que representa la ley del sol (Explicación de la obra de arte de Bunchanawingumu Niño, 2022)



Cada entrega fue personal, me permití tomar el tiempo necesario para volver a sus casas y despedirme con esa *makuruma* (ver imagen 74,75,76). Cada despedida, sin ser planeada, sin acordar hora, ni lugar, estuvieron cargadas de sorpresas, de confianza y amistad.

**Imagen 74-** Hermana y sobrinos de Ricardo junto con el cuadro



**Imagen 75-** Vero con la lustración de su esposo



**Imagen 76-** Entregando la *makuruma*, las ofrendas



Fuente: Reservo de la autora, con autorización previa

En cuanto a la *makuruma* ofrendada a los mayores y autoridades espirituales, esta consistió en retomar la tradición del regalo, un regalo físico a pedido de ellos y ellas por bastimento (frijol, arroz, papa, yuca y otros alimentos) y materiales tradicionales para continuar realizando sus trabajos tradicionales como algodón, alcohol, velas, conchas de mar, ayú, entre otros. Algunos fueron entregados en el momento de los encuentros y otros posteriormente. Además de vaciar mi mochila de agradecimiento con esos pedidos, recibí uno muy importante, contribuir para que los

niños y niñas conozcan en sus territorios y en Pueblo Bello sobre la muerte, las dinámicas tradicionales integradas y la importancia de cumplir con ellas.

Comprendí que sería un reto, pero luego de tener una reunión con la rectora del Instituto agrícola, fue viable pensar en construir una cartilla, una estrategia didáctica para que los niños y niñas del colegio se aproximaran a esos saberes desde la visión de la lúdica, de los ciclos desde la tradición, la ancestralidad y la naturaleza. Los mismos niños tejedores que sembraron esa semilla y el árbol de los recuerdos, serían sembradores de conocimiento para su territorio. Le pedí a Gloria y Shirly que hicieran parte de esta construcción y ellas muy animadas aceptaron, actualmente se está desarrollando ese material para ser entregado en próximos meses a la institución Agrícola (ver figura 21).

**Figura 21-** Sembrando conocimiento tradicional y ancestral en el colegio Instituto Agrícola



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

Para el colegio de Moroturwa la Profesora Eloísa me explicó que las actividades realizadas con los niños y niñas ya constituían la *makuruma*, llevar otro momento, otro tipo de encuentro sin marca de poder, de opresión, sino de juego, ternura y tiempo de calidad, fue parte de ese gran regalo de agradecimiento. La profe entre palabra va y palabra viene, me extendió la invitación para compartir con ella las fotos, fotos de cada

alumno en el árbol de los recuerdos, amplificarla y plastificarla para tener la memoria de la experiencia de cada alumno. Así que cumplí con esa misión, y en un nuevo encuentro de comida y juegos fueron entregadas las fotos solicitadas, y realizada una despedida colectiva (ver figura 22).

**Figura 22-** Despedida y compartir en la escuela Moroturwa



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

Nunca tendré como llenar la mochila de Maria Angelina, la *makuruma* que ella me brindó fue infinita, no participó como una tejedora “formal” de los hilos, pero ella se convirtió en esa aguja, ella, permitió que me conocieran desde el cariño, desde la amistad. No solo me ofreció su confianza, me brindó tiempo en familia, tiempo para enseñarme a tejer, conocí cada uno de sus hijos, sus nietos, en cada viaje me hacía repensar sobre mi posición, sobre lo que creía que podía hacer frente a las dificultades. Dentro de reflexiones personales y la historia de su vida, entendí que avivar algunas memorias serian importante para exaltarla, ampliar unas fotos muy importantes para ella, para colgar como cuadros en su casa (ver imágenes 77, 78 y 79) se volvió el único pedido, que sin duda realicé a mi amiga. Ella también quería recordar a sus muertos, sus raíces e historia. Gracias, Maria.



**Imagen 77-** Maria Angelina con su esposo e hijos hace más de 40 años



**Imagen 78-**Bautizo de los padres de Maria Angelina



**Imagen 79-** Dia del matrimonio de Maria Angelina



Fuente: Reservo de la autora con previa autorización

## 6. QUINTA INVITACION: *cultiva el no saber*

Aproximarse a otros pensamientos desde una visión alejada de expectativas, permite la libertad de seguir descubriendo, y dejar a un lado las ideas fijas para abordar la muerte y el morir con ojos renovados, mente desapegada y corazón abierto, como refiere Ostaseski (2018). Cada invitación de esta tesis abre un encuentro diferente a lo que se reconoce como censo de realidad académica. Parece que no encaja, pero ¿vincular el pensamiento solo como competencia de valor, de precisión y verdad, dará cuenta de una comprensión basada en las reales necesidades de las poblaciones y personas?, o como lo expresa Fernández (2024) “lo que se quiere no es tanto comprender un concepto como obtener una comprensión del sujeto a la luz de dicho concepto y, más aún, no es el sujeto como otro, sino el sujeto como yo” (FERNANDEZ, 2017, p. 42).

Sin pretender entrar en conclusiones universales sobre los pueblos indígenas, su relación con el cuidado y acompañamiento de la muerte, o determinar que funciona y que no funciona bajo un marco epistémico fijo. Se procura seguir aquí entretejiendo encuentros otros, de significaciones pluridiversas que recuerdan que, en este punto, el no saber, ayuda a comprender mejor lo sagrado de los otros(as) y de nosotros(as) mismos.

Conocer lo sagrado no es ver cosas nuevas, pero es verlas de una nueva manera, lo sagrado no es separado ni diferente de las demás cosas; está escondido en todos y morir es una oportunidad para descubrir lo que está escondido” (OSTASESKI, 2018, p. 242).

Será “ver con los dos ojos” y hacer de esta reflexión, un proceso de ver, las fortalezas de las sabidurías indígenas con un ojo, mientras se usa el otro ojo, para ver las fortalezas de las formas occidentales de conocer (BARTLETT; MARSHALL; MARSHALL, 2012). Será contemplar, comunicar y reflexionar los encuentros hilados con la muerte y el cuidado durante el morir de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, específicamente los Kankuamos y Arhuacos, para amplificar y posiblemente descubrir los diferentes sentidos y significados que confluyen o difieren más allá de la noción misma de ocupación.

## 6.1 “¿CÓMO PODEMOS ESTAR BIEN VIVOS SI LA TIERRA NO LO ESTÁ?”<sup>35</sup>

Es indispensable primeramente resaltar la Madre Tierra, la naturaleza, como ese eje transversal, ese lugar de sanación, de crecimiento físico y espiritual que fundamenta tradiciones e historias de las comunidades indígenas (FIJAL; BEAGAN, 2019). Para las comunidades Arhuacas y Kankuamas el territorio ancestral delimitado por la línea negra, se ha convertido en esa gran maestra que manifiesta y que provee, contribuyendo al bienestar y la salud (VILA SIERRA *et al.*, 2020). Así mismo, les ha brindado constantemente lecciones y enseñanzas a través de sus aguas, de los animales, de los picos y las piedras, sobre la finitud de la vida.

La salud de los humanos se entiende como inseparable de la salud de los animales, de otras formas de vida y de la tierra misma: La tierra somos nosotros. Si la tierra está enferma, no pasará mucho tiempo antes de que nos enfermemos (RICHMOND, 2015, pág. 51, citado en FIJAL; BEAGAN, 2019).

El lenguaje de la muerte no es meramente humano, entonces la naturaleza a través de sus ciclos y el ciclo que integra todas las formas de vida permite que las comunidades serranas identifiquen en cada ocupación que realizan la tríada vida - muerte - renacimiento.

La vida expresada en los alimentos cosechados, en la sexualidad, los nuevos caminos a transitar en el bautizo y la pubertad. Ya la muerte pautada en las dinámicas de sobrevivencia, el permiso al matar algún animal para comer, cortar la planta para una medicina, finalizar una relación. La reciprocidad continua que ofrecen las comunidades sería el renacimiento, los pagamentos a la Madre Tierra, a la flor, al sol, al agua, a la vida y así a la muerte. Este tipo de aprendizaje y conexión integra una cosmovisión no solo cultural, sino ética, política, psicoemocional, ecológica y social, que reside en una espiral de aprendizaje, que, para este fin, se denominará como **espiritugogía** (VILLAREAL TIQUE, 2021, p. 233). Porque permite fortalecer la cohesión social, fomentar valores compartidos, promulgar el conocimiento tradicional y ancestral de generación en generación en los territorios cosmovividos y senticuidados.

---

<sup>35</sup> (ADELSON, 1998, p. 13)

Entonces, el compromiso ocupacional de los hermanos mayores es visible a través de la responsabilidad cosmológica y cosmogónica que mantienen bajo su ordenamiento territorial y Ley de Origen. La cual resalta la identidad cultural y mantenimiento de las muchas ocupaciones tradicionales (ARIAS *et al.*, 2020) vinculadas a una participación activa para compartir, mantener y restaurar actividades de cuidado, de socialización, aprendizaje y productividad (GIBSON; DUDGEON; CROCKETT, 2020).

## 6.2 EL TIEMPO NO TIENE LÍMITES; ES A LA VEZ PASADO, PRESENTE Y FUTURO

Esas raíces identitarias, de relación intrínseca con la naturaleza y el cosmos, abre acceso para toda la comunidad a un conocimiento no manifiesto materialmente, pero sí espiritual en su diario vivir. Las ocupaciones ancestrales como los rituales, ceremonias y pagamentos (ARIAS *et al.*, 2020) denotan un factor espiritual y conexión con la Madre Tierra, que se expande más allá de la afirmación solo de sus actividades cotidianas o la influencia de ella en muchos aspectos de las ocupaciones diarias de la vida (MONDELO, 2023; SMITH, 2017). Lo cual hace que se cuestione si la transformación del compromiso ocupacional significativo solo está dada en términos de funcionalidad y desempeño frente al proceso activo de muerte (HAMMILL; BYE; COOK, 2019).

En el cuidado de los familiares por parte de las mujeres indígenas, fue identificada la expresión de las emociones, la validación de la reciprocidad en las relaciones compartidas y los valores heredados a la próxima generación. Así como los deseos y la toma de decisiones con relación a su lugar de entierro, o la sensación de control para dialogar con relación al futuro de sus seres amados. Reforzando que, el compromiso ocupacional en esta etapa de la vida adquiere una mayor importancia en las dimensiones que resaltan el pertenecer y llegar a ser (ESSENTIAL; MCCOLL, 2019; LALA; KINSELLA, 2011; PERILLA, 2021).

Las dimensiones del hacer y el ser (BYE, 1998; LUCCHI *et al.*, 2020; MORGAN *et al.*, 2022; VON POST; WAGMAN, 2017), toman mayor relevancia una vez la persona fallece; y adquieren una connotación colectiva por medio de la ceremonia de la siembra (entierro de la persona fallecida) y del ritual del *eysa* (liberación del espíritu del mundo terrenal) en las comunidades indígenas Arhuaca y Kankuama. La

prevalencia del rol ocupacional de la persona después de fallecida es atribuida a una característica tanto negativa (porque puede venir a generar enfermedades a los familiares), como positiva (por la conexión afectiva y ancestral infinita a través de sueños). Eso conecta con la experiencia de otros pueblos nativos, en donde, los espíritus de los muertos o de los vivos se aceptan como fenómenos reales, que pasan de un cuerpo a otro, hacia los reinos trascendentes de lo que no está disponible en un nivel mundano (SHAHID; THOMPSON, 2009).

Realizar el saneamiento espiritual, la limpieza de los caminos transitados, el envío de todas las providencias materiales de interés (ropa, comida, casa) expresa el vínculo restaurativo que la familia y/o comunidad mantiene aún, de su existencia espiritual e identidad ocupacional en otros planos. Así mismo, esperar que en su viaje por los nueve mundos pueda pagar sus pendencias y con ello, evitar un futuro de reclamos y enfermedades para las generaciones venideras, promueve un afrontamiento a la incertidumbre (ESSENTIAL; MCCOLL, 2019) una vez que se cumple con la ceremonia. Estos espacios de transición y liberación manifiestan el compromiso colectivo y personal para mantener el bienestar de todos los implicados, la comunidad, familia y el difunto.

### 6.3 LA RESILIENCIA INDÍGENA: AFRONTAMIENTO PERSONAL Y COLECTIVO DE LA MUERTE

El sentipensamiento de las comunidades Arhuaca y Kankuama está articulado a una espiritugogía que deviene de la trasmisión de saberes y vivencias, como el reconocimiento y el respeto de la vida en todas sus formas; o también la relación con el mundo no tangible en la simplicidad de ocupaciones con respeto y dignidad realizadas (MONDELO, 2023; THIBEAULT, 2002). Con todo, el entendimiento de la muerte y los ciclos de vida por parte de los adultos, como los niños y niñas indígenas que viven en sus territorios, también se identifica con el dolor, y el trauma a la pérdida.

Son los Mayores y Mayoras, así como las autoridades espirituales que favorecen los sentidos y significados colectivos de los aprendizajes en torno a estos eventos; afirmando el papel de los adultos y ancianos indígenas dentro de sus comunidades al cumplir con unas responsabilidades características relacionadas con la muerte y el morir (GIBSON; DUDGEON; CROCKETT, 2020). Es una fase más



profunda y desafiante como acompañar el cuidado de la enfermedad degenerativa, el proceso de pérdida y el dolor (DO ROZARIO, 1998).

El duelo es vivenciado por medio de las ocupaciones ancestrales como la mortuoria, que a manera de mecanismo de afrontamiento se torna relevante. Esta ocupación ancestral permite que esa experiencia inédita, donde se interfiere con la rutina y el desempeño ocupacional de los dolientes de manera significativa (DAHDAH et al., 2019), pueda tener una disolución consciente, temporal, para ofrecer un espacio de transición y despedida, mediado por la espiritualidad. Sería lo que Dahdah y colegas evidencian como espacios de discurso, resignificación y reflexión para minimizar las pérdidas ocupacionales de la experiencia del duelo (DAHDAH et al., 2019). O lo que Longo y Peterson (2005) denominan implicaciones del recurso espiritual en las situaciones de duelo: afrontamiento, apoyo social, esperanza y autoestima (TSE *et al.*, 2005).

No cabe hablar de la palabra resiliencia en las comunidades indígenas, adjudicado solamente a los procesos que promueven la curación de las heridas del racismo y el colonialismo (FIJAL; BEAGAN, 2019). Sin embargo, la producción académica occidental ha situado a los pueblos indígenas, principalmente a través de la lente del déficit, como menos poderosos, menos capaces y exitosos (WHITE; BEAGAN, 2020). Para las vivencias que integran el morir y la muerte natural, las comunidades Arhuacas y Kankuamas cuentan con unos recursos ocupacionales robustos que refuerzan la noción de ser comunidades compasivas, empáticas y solidarias frente a las experiencias de pérdida. Las ocupaciones del cotidiano se convierten para las personas enlutadas en modos de resiliencia individual y colectivo, el retorno al trabajo, el reunirse para tejer con las vecinas, recibir apoyo espiritual por parte del Mamu. Eso válida una actitud de aceptación al cambio para lidiar con los desafíos que esa ruptura filial dejó en el presente (THIBEAULT, 2002). Semejante a los marcos occidentales, en los cuales, las ocupaciones son herramientas poderosas para la intervención con las personas en duelo, ya sea como medio o como fin (DAHDAH *et al.*, 2019).

#### 6.4 EL DEBILITAMIENTO DEL TEJIDO SOCIAL DE LOS PUEBLOS NATIVOS

Como se ha expuesto, el proceso del cuidado del morir y la muerte viene adjudicado con un componente espiritual importante, el cual, también está atribuido

una connotación religiosa por parte de las y los indígenas Kankuamos y Arhuacos. Académicos, describen como la religión, las iglesias y símbolos religiosos han jugado un papel en el debilitamiento del tejido social de los pueblos nativos (LOAIZA, 2016; THIBEAULT, 2002). Al promover una desaparición de los rituales familiares y celebraciones colectivas, por ser las expresiones religiosas carentes de una conexión con la tierra (ORTIZ, 2010). Las expresiones manifestadas en los tejidos construidos por los niños y niñas, como las mayores y autoridades espirituales indígenas serranos, reflejan la estrecha relación simbólica que tienen los objetos como la cruz, el rosario, las imágenes religiosas, la capilla y otros elementos en su cotidianidad y prácticas ceremoniales.

La religión católica profesada por algunos miembros de las comunidades indígenas es integrada dentro de las ocupaciones ancestrales que involucran la muerte y aceptada por las autoridades espirituales. Dinámica que motiva a reconsiderar los constructos occidentales sobre una dualidad extrema de la religiosidad como institucional, objetiva, en oposición a una espiritualidad, funcional, dinámica, personal (ARAUJO *et al.*, 2014). La calidad de la experiencia cotidiana y el bienestar que brinda para los hermanos mayores la religión católica no delimita su identidad cultural y raíces ancestrales indígenas, y posiblemente, agrega mayor sentido a su construcción de vida y adiciona un significado personal durante la preparación para la muerte.

De esta manera, el uso del discurso religioso en los procesos de cuidado al morir y la muerte no es, al parecer, el primer causante de la desvinculación de estos pueblos a las ceremonias tradicionales y ancestrales. Es la ubicación geográfica el motivo que influye notoriamente en la participación de sus roles, responsabilidades y ocupaciones. El desplazamiento para los pueblos más cercanos, o para las ciudades más grandes del país (por desalojamiento forzoso de sus tierras, trabajo, vinculación afectiva con una persona no indígena, compromiso de la salud o por estudios académicos), dificulta por parte de los adultos el retorno periódico a sus territorios y el desconocimiento de las nuevas generaciones sobre las prácticas culturales propias (GIBSON; DUDGEON; CROCKETT, 2020).

El distanciamiento geográfico de sus tierras a la vez generó otras nuevas construcciones de sentido y significado sobre la muerte. Para los Kankuamos, una fuerza saliente de reavivar las memorias ancestrales, silenciadas por la cruel historia colonial vivida (ARIAS *et al.*, 2020; COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA

VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN, 2022; CNMH-ONIC, 2019; RAMIREZ, 2022; RUIZ, 2019; LUGO, 2015). Generó la recuperación paulatina de prácticas culturales propias como la siembra tradicional y mortuoria, que a pesar de tiempos impredecibles como el COVID-19, sumaron, el uso de la tecnología y redes sociales, para mantener el colectivo, a la comunidad junta, a pesar de la locación geográfica. Lo que unifica el pensamiento con otras vivencias interdigitales de comunidades indígenas, en donde la adaptación de la ocupación a un entorno virtual no limita la continuidad de las relaciones culturales solidarias entre los miembros de la comunidad (MADSEN *et al.*, 2021).

## 6.5 LA OPORTUNIDAD DE CUIDADOS PALIATIVOS EN REGIONES INDÍGENAS ¿BENEFICIO O DISRUPCIÓN?

Como se ha descrito anteriormente, el valor espiritual adjudicado a este evento, la muerte, para los guardianes del corazón del mundo, así como para otras culturas indígenas, integra una preparación física, emocional, social y espiritual para hacer un acompañamiento saludable a la otra vida; como explica Patiño (2005) “en el ámbito de la verdad, amor, perdón y reconciliación y así asegurar que la vida continúe para los que quedan y para el que se va” (PATIÑO, 2005, p. 105).

¿Podría sonar muy lejano entonces el concepto de cuidados paliativos dentro de los pueblos nativos? Sus propias cosmogonías han dado paso a un sistema de cuidado que desarrolló una estructura territorial dada por la conformación de lugares sagrados de cuidado; así como actores sociales responsables de interpretar dentro de su ciencia nativa, sobrenatural y animista, la enfermedad, el dolor y la muerte (chamanes, curanderos, Mamus) y cuidar desde un rol específico su transición como lo hace la mujer, la wati. Esa unidad funcional de cuidado, de significación de la muerte, de lo oculto y las creencias del más allá, se ha dado a través de su conocimiento ancestral botánico, como espiritual con ritos y congregaciones como la Mortuoria / eysa, en donde no sólo se palia (se abriga, se cobija) a quien está volviendo a ser semilla, sino también a la familia.

En consecuencia, los cuidados de salud se integran en procesos rituales que forman parte de sistemas culturales y sociales en los que las creencias influyen en las conductas (CLARK, 2000) y el cuidado de la muerte como se presentó en los tejidos, demuestra que siempre ha tenido una estrecha relación con el desarrollo social,

económico hasta tecnológico de las comunidades indígenas. Los cuidados paliativos por tanto se desarrollan adoptando las formas de los ritos de cuidado y de transición, desde el momento en que el hombre toma conciencia del significado de la muerte, desde su cosmogonía como ciclo de vida- muerte- renacimiento espiritual (SILES GONZÁLEZ; SOLANO RUIZ, 2012)

Ahora bien, ahondando la dinámica contemporánea dada por el sistema de salud occidental, el cuidado de las comunidades indígenas hacia la muerte está vinculada al propósito de los cuidados paliativos, este abordaje ha tenido varios acercamientos prácticos en las comunidades indígenas anglosajonas (PRINCE *et al.*, 2019; WOODS *et al.*, 2020). Ofreciendo como objetivos un respeto de las creencias culturales indígenas sobre la muerte y el morir, y la promoción de cuidados culturalmente receptivos y seguros (RACINE; FOWLER-KERRY; AIYER, 2022). Pero, la presencia de barreras institucionales y sistémicas, indican una necesidad apremiante de aumentar la accesibilidad y la utilización de los cuidados paliativos con opciones tradicionales y ancestrales de atención (GASPARD; GADSBY; MALLMES, 2021; THOMPSON *et al.*, 2019). Así, otras distancias, además de las geográficas, resultan ser las locales. Diferentes estudios relatan la preferencia de las y los indígenas por morir en sus casas y territorio, ya que a menudo mueren lejos de la familia o incluso en los medios de transporte que los dirige camino al hospital (CASTLEDEN *et al.*, 2010; GASPARD; GADSBY; MALLMES, 2021; SHAHID *et al.*, 2018; WILLIS, 1999), tal evento sucedido con algunos familiares difuntos de las mujeres indígenas Kankuamas y Arhuacas.

En Colombia no se describe ninguna práctica de cuidados paliativos con las comunidades indígenas. Los aportes de la salud para las comunidades Arhuaca y Kankuama han estado enfocados a las dinámicas preventivas, mitigando casos de desnutrición, complicaciones odontológicas y planificación gestacional. Y en el caso de enfermedades crónico-degenerativas, las gestiones educativas por parte de las instituciones de salud no indígenas se han enfocado en programas occidentales de prevención del cáncer, también para otros pueblos indígenas (VELÁSQUEZ-JIMÉNEZ *et al.*, 2022).

El interés por integrar esta temática a sus prácticas de cuidado se hace evidente por parte de las promotoras de salud indígena Arhuacas y las mismas autoridades Kankuamas, al interesarse por tópicos contemplados como: la dignificación de la muerte en la vida, lo que uno debe hacer para tener una buena muerte; los legados,

biografía y confesión; el concepto de dolor y la influencia occidental en él; el valor de lo espiritual y lo elemental en la cosmovisión sagrada; el rescate de recuerdos; y el planeamiento culturalmente apropiado de la muerte, elegir cómo y dónde morir.

¿Cómo se podría dar una solución a todo lo anterior? No se tratará de justificar la implementación transitoria de los cuidados paliativos exclusivos en los territorios indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, sería algo ilusorio, que generaría, tal vez, una prestación de servicios conectada a experiencias médicas negativas pasadas (ANDERSON; WOTICKY, 2018). Con suerte, iniciar por los aspectos que integran la educación y la gestión colaborativa de casos locales con las IPS-I, pueden ser un camino que teja acciones iniciales sin efectos disruptivos.

[...] Estos procesos, las jerarquías profesionales o el predominio de la ciencia y las preocupaciones clínicas sobre la escala humana de la intervención, son fuerzas considerables que se oponen a una manifestación de lo cotidiano o al poder de los aspectos cotidianos y mundanos de la ocupación, de los que muchas personas parecen extraer un significado (POLLARD; SAKELLARIOU, 2014, p. 71).

Claro, sin antes, promover y mantener ese “ejercicio permanente de descolonización del pensamiento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p.24) en los profesionales de la salud occidentales que apoyan estos cuidados al final de la vida. No para enfocarse en aprender las costumbres culturales de los diferentes grupos étnicos, y si, para considerar las relaciones de poder, salir de la “rehabilitación” y pensar en “revitalización”, salir del modo “terapeuta” para pensar “par”. Repensar las intervenciones basadas en una apreciación biocientífica de la necesidad e implementar una práctica reflexiva, al permitir que las mismas poblaciones indígenas determinen si pudiera construirse un encuentro “clínico /educativo” seguro, recíproco y confiable (CURTIS *et al.*, 2019; GASPARD; GADSBY; MALLMES, 2021).

## 6.6 LAS PROPUESTAS CONCEPTUALES: LO QUE LA MUERTE TIENE QUE ENSEÑAR DE LA VIDA CONTEMPORÁNEA

Al repensar los propósitos que se encaminaron hasta este momento, se resalta, además de las palabras, morir y muerte; el término interculturalidad. Compartir con las comunidades fue abrir la experiencia a las personas que se identificaban como indígenas sin importar la edad, sin importar si habían sido criados en entornos urbanos, o si sus raíces indígenas venían solo del padre o la madre. Privilegiar las

voces indígenas intergeneracionales, los modos distintos de ver la vida y como tal, la forma de participar en el aprendizaje y las ocupaciones en la actualidad. Fue un motivo importante para proponer dos acercamientos conceptuales, sentipensados y corazonados desde lo creado como mujer blanca, letrada, profesional y lo deconstruido, aprendido, resignificado y renacido junto con las comunidades Arhuacas y Kankuamas.

Así se propone un primer término, reflexionado sobre todas las experiencias amestizadas que han integrado la historia y memoria ancestral de los pueblos indígenas Arhuaco y Kankuamo hasta la fecha. Prácticas culturales, espirituales, religiosas, y salubres, fusionadas con experiencias no indígenas, a partir de eventos alienantes, opresores y destructivos. Pero que sorpresivamente han constituido otras formas de resignificar su tradición e identidad. Se expresa aquí como **sincretismo ocupacional**, esas formas de hacer, ser, pertenecer y llegar a ser, dentro de una realidad que mezcla ante el proceso de morir, la muerte y el duelo, prácticas de resistencia armónica. Como lo describen Shaw y Stewart (1994).

[...] el sincretismo puede también ser una forma de resistencia, porque lo que ocurre es la integración de las tradiciones poderosas acompañadas de un tipo de desintegración, un tipo de transformación y una reestructuración que transforma estas tradiciones en los propios planes y significaciones de la población (SHAW; STEWART, 1994, p. 20).

Esta forma de pervivencia y re-existencia da cuenta de una ocupación humana que genera conciencia, resiliencia y transformación para favorecer la búsqueda de un equilibrio entre las ocupaciones modernas y las tradicionales, así como las ancestrales (THIBEAULT, 2002). Superar esta dicotomía reconciliada con el tiempo, evidencia la coexistencia entre los rasgos indígenas y no indígenas (NAKATA, 2012). Así, el **sincretismo ocupacional**, desde el mundo andino, aparece en actividades intencionadas, con rasgos urbanos de cuidar la salud, destellos de la religión católica, puntadas de tecnología, en territorios ancestrales; y también, aparecen rasgos andinos, concepciones místicas, espirituales y cosmovidas dentro del mundo urbano occidental.

Entonces, más allá de una significación de base religiosa, para esta propuesta, se rescata como esa línea tenue, ese punto de inflexión, esa alternativa cultural, que permitió a las comunidades indígenas negociar su legado con la historia vivida por la

colonización y seguir libremente tomando decisiones sobre qué elementos simbólicos pertenecen a sus manifestaciones identitarias actuales, para cuidar del morir y la muerte. Tal vez este discurso puede verse neutral, carente de crítica o posicionamiento contrahegemónico tan estimulado en los últimos años. Sin embargo, ¿cabría arremeter en contra la significación de la muerte y el sentido de trascendencia, dolor y sufrimiento que las comunidades indígenas Arhuacas y Kankuamas dan al integrar esas ocupaciones hoy en día?

La convergencia popular se manifiesta en las creencias que afectan el aquí y ahora, que moldean los hábitos, la sensación de estar y la interdependencia con relación a todos y todo. Es en lo sagrado que las comunidades indígenas integran la espiritualidad, mientras que se muere el cuerpo físico, se renueva el espíritu. Es en la adjudicación y respeto a lo sagrado, que ocurre la transformación para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Lo sagrado estuvo, está y estará en todo... en los sueños, en las despedidas, en la naturaleza. Lo sagrado estuvo en el último baño de eucalipto del profe Luis Ángel, en el sueño de despedida de Keyla que tuvo Idali, lo sagrado estuvo en la siembra de Ricardo y el homenaje poético de sus hermanas, lo sagrado estuvo en el eysa que Martica y sus hermanos realizaron para su madre Maria Rosa, además en el palo de mango que Seydekun vio morir o en el burro de Gerohingumumu que por viejo sucumbió.

También está en la pomada que Zarkun lleva a la tumba de su abuelo como recuerdo del cuidado que le ofrecía, está en las rosas que Zuleima cuida en homenaje a su gatito, o en las estrellas que iluminan el recuerdo del caballo muerto de Diana. Lo sagrado es pasado, presente, futuro y es una cualidad que permea de manera notoriamente subjetiva a las personas. Cada vivencia compartida por los pueblos indígenas sobre la muerte reveló cuan transformadora es. Puede ser una experiencia bella e inspiradora, pero también intensa, confusa y difícil.

Más allá de hablar de una “buena muerte”, “muerte digna” que estereotipa la institucionalidad y la relevancia del profesional de salud en este proceso (sin desconocer los beneficios de los tratamientos e intervenciones), o el uso de equipos médicos poco sensibles al dolor total de la persona y la familia. Se ha motivado aquí una reflexión sobre la interferencia idealizada de un momento que también ante lo “desagradable”, “lo doloroso” mantiene lo sagrado. Promover el pertenecimiento de sí mismo, la fidelidad del ser y la franqueza ante los deseos es cultivar una muerte que

puede afirmar la vida, sin sensación de culpabilidad, vergüenza o fracaso, por no estar a la par con lo que médicamente se espera (OSTASESKI, 2018).

La interrupción de las dimensiones más sutiles de la muerte como una experiencia transformadora, llevó a pensar en la noción de **rendición/desprendimiento ocupacional** como ese proceso necesario y generoso en que se participa, no involucrando o imponiendo preconceptos, consejos, actividades y respuestas. Al final, en ese mismo proceso de muerte, la persona ya está experimentando una **rendición/desprendimiento ocupacional**, un despertar a otras posibilidades de ser y pertenecer, que exige una compañía humilde y con distinción para soltar el control. La pérdida de la ocupación vinculada a la función física es el primer momento inminente y evidencia que lo indispensable es sacrificado para mantener lo esencial. El hacer pierde protagonismo y debe ser respetado por el entorno, la familia y cuidadores, para darle paso a ese encuentro más íntimo de sí mismo.

Es un llamado, como lo proponen Araujo y colegas (2014, p. 17) “componer una práctica terapéutica ocupacional espiritualmente integrada, que no es menor a cualquier otro abordaje terapéutico”. **La rendición/desprendimiento ocupacional** es la invitación que fortalece la fuerza de la presencia, la liberación del miedo al silencio, para comprender que el “no hacer” fácil y tranquilo es consonante al proceso natural y esencial del morir, en lugar de explicar, replicar y transgredir lo sagrado. Porque, en conclusión, como lo tejieron las y los hermanos mayores Kankuamos y Arhuacos, somos un espíritu teniendo una experiencia humana.

## 7. LIMITACIONES

Así como lo mencione al iniciar este proceso, no todo salió como lo planeado, ser blanca y no indígena, pautó desde el inicio una diferencia posicional y desconfianza inicial. Situación que fue entendida y atendida al concebir la aceptación para estar allí, mi propuesta y yo, como un regalo, una ofrenda excepcional, a pesar de la otra posición infundada por el tiempo académico que tiende plazos anticipados. Se sumó otra dificultad temporal imprevista, la realización del trabajo bajo la experiencia compleja de la pandemia por el COVID-19, que atrasó en general todo el proceso logístico, bajo la premisa de garantizar un cuidado y seguridad integral. Así



como la dinámica política que se vivía por el pueblo Arhuaco, disputas de poder gubernamental que durante mi visita se evidenciaran en las dificultades de acceso a las comunidades indígenas.

También el lenguaje fue otro limitante dentro del universo comunicacional en el cual nos sumergimos; a pesar del apoyo en la traducción, mi esfuerzo en vano, por aprender y entender su lengua nativa, sumando al desconocimiento de la lengua de los y las indígenas que estaban desde jóvenes lejos de su territorio ancestral, pudo haber restringido la interpretación de lo compartido.

Por otra parte, los miembros que compartieron sus voces en esta investigación pueden no representar al resto de la comunidad o las comunidades indígenas colombianas. La naturaleza sensible y sagrada de la muerte y el duelo restringe la información que se comparte o se puede compartir en público, esto fue y debería ser considerado. Además, considerando que el proceso de morir y la muerte tienen un componente espiritual vinculado con la tierra y la cultura, hace que sea difícil capturar todos los componentes necesarios a través de un proceso de investigación.

## CONSIDERACIONES FINALES

Abrazar lo desconocido en el corazón del mundo, fue abrazar el proceso de morir, la muerte y el duelo de los pueblos indígenas Kankuamos y Arhuacos, su humanidad, espiritualidad; fue abrazar a la Madre Tierra.

La ruta de acción, acogida desde un proyecto decolonizador, me permitió tomar riesgos basados en mis propias deconstrucciones académicas y personales, para darle fuerza a una ética compartida a través del (re)conocer indígena. El Yarning /Tejido fue el canal propicio para transformar antiguas experiencias disruptivas que la memoria del blanco opresor ha dejado por décadas. Con hilos compasivos, respetuosos y recíprocos, se tejieron sentipensamientos corazonados por la motivación del conocer, compartir y reflexionar un tema tan íntimo y necesario.

La preocupación anticipada de tornar el trabajo doctoral realmente útil, por el afán y la constante inquietación por parte del mundo académico sobre como iría a devolver para los pueblos indígenas lo construido, fue disipándose cuando entendí que se fue dando en la aptitud y actitud para vivir cada invitación plenamente. Por tanto, reconozco que sí, los propósitos planteados fueron alcanzados y más que eso sobrepasaron los límites de una espera transformada en recuerdos, ilustraciones, conexiones y en este trabajo cosmovivido y senticuidado colectivamente. Como todo proceso, ahora vivo el final formal de este camino, siendo una muerte, que deja un renacimiento y abertura a nuevas nociones para pensar el cuidado intercultural contemporáneo y seguro en el proceso de fin de vida, como aportes también para la Terapia Ocupacional y Ciencia Ocupacional.

Ser la interlocutora se convirtió en una misión que posibilitó dar visibilidad y pasar nuevamente el protagonismo a la voz indígena, como otro medio para reconciliar y reavivar la potencia innata y el poder ancestral que siempre ha tenido en el acompañamiento a la muerte y el duelo.

Habría otras muchas ideas que ahondar respecto a esta temática, y que, para este ciclo, esa nueva vida, dejó como opciones para ser abordadas futuramente, como la implicación ocupacional de las muertes a la población indígena colombiana acometidas por la violencia y el conflicto armado; el afrontamiento del suicidio en las comunidades indígenas como acto de resistencia social.

Las cinco invitaciones de este estudio pueden verse como una contribución a la comprensión de una historia ancestral, valorizada personal y colectivamente, en el

entendimiento del morir, la muerte y el duelo de las comunidades indígenas. Aportando a la profundización, apoyo, gestión y acceso de oportunidades futuras en servicios de cuidados paliativos, culturalmente apropiados y seguros para los pueblos indígenas colombianos.

## REFERÊNCIAS<sup>36</sup>

ADELSON, Naomi. Health beliefs and the politics of Cree well-being. **Health:**, v. 2, n. 1, p. 5-22, 1998.

AGUIRRE LIMÓN, Fernando. Interculturalidad y traducción: Retos al entendimiento y la comunicación. **Tinkuy: Boletín de investigación y debate**, no 20, p. 92-100.2013

AMERICAN OCCUPATIONAL THERAPY ASOCIATION. **Marco de trabajo para la Práctica de Terapia Ocupacional: Dominio y Proceso**. 4a edición. AOTA; 2020.

ANDERSON, Michael; WOTICKY, Gemma. The end of life is an auspicious opportunity for healing: decolonizing death and dying for urban Indigenous people. **International Journal of Indigenous Health**, v. 13, n. 2, p. 48-60, 2018.

ANGUES BAMBARÉN, Ivan Nelson. Paulo Freire y los cincuenta años de la Pedagogía del oprimido. **Horizonte de la ciencia**, v. 11, n. 20, p. 329–339, 2021.

ALBORNOZ, Fabiola. ¿Educar para colonizar o descolonizar para educar? Naturaleza y cultura en América Latina: escenarios para un modelo de desarrollo no civilizatorio. **Memorias del XVIII foro de estudiantes latinoamericanos de antropología y arqueología-FELAA**. Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Chile. pp. 329–340, 2012. Disponible en: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/10785/1/Educar%20para%20colonizar%20o%20descolonizar%20para%20educar.pdf>. Accedido en: maio.2022.

ARAÚJO, Lucivaldo da Silva; DA SILVA OLIVEIRA, Ingrid Bergma; JARAMILLO, Samanta Rolack. Espiritualidad en la práctica de la terapia ocupacional: interfaces en el campo de la ocupación humana. **Revista electrónica de terapia ocupacional Galicia, TOG**, v.11, n. 20, p. 13, 2014.

ARIAS OLIVERO Mariely Melissa.; CORREDOR PEREZ Deina Krisned; MAMANCHÉ CORTÉS Bryan David. **Las ocupaciones ancestrales y tradicionales de los niños de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: perspectivas desde la interculturalidad**. 2020. Trabajo de grado - Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, 2020.

ARIAS, Adolfo Enrique Pérez; ARIAS, Maribel Pérez; SMITH, Scott. C. De la muerte a la inmortalidad: el ritual funerario en la cuenca sur del lago Titicaca. **Revista Textos Antropológicos**, v. 18, n. sn, p. 123-139, 2017.

ARNOLD, Crystal; ATCHISON, Jennifer; MCKNIGHT, Anthony. Reciprocal relationships with trees: Rekindling Indigenous wellbeing and identity through the Yuin ontology of oneness. **Australian Geographer**, v. 52, n. 2, p. 131-147, 2021.

ÁVILA, Rocío; GUEREÑA, Arantxa. **Evitar el etnocidio: pueblos indígenas y derechos territoriales en crisis frente a la COVID-19 en América Latina**. Reino

---

<sup>36</sup> Referencias de acuerdo con las normas ABNT NBR 6023 de 2018.

Unido: Oxfam International, 2020, 21p. Disponible en: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621028/bp-evitar-el-etnocidio-210720-es.pdf?sequence=1>. Accedido en: abr.2022.

BABLITZ, Cara; AHNADZADEH, Arezoo; MACLEOD, Sarah Burton. Dying alone: An Indigenous man's journey at the end of life. **Canadian Family Physician**, v. 64, n. 9, p. 667-668, 2018. Disponible en: <https://www.cfp.ca/content/64/9/667.short>. Accedido en: abr.2022.

BACIGALUPO Juan ; ARMADA Francisco.; RIGOLI, Felix. Salud en clave decolonial: una perspectiva intercultural. **Revista Salud Colectiva, S ; Derecho a la Vida**, v. 1, n. 1, p. 120-132, 2019. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/perfil-epidemiologico-indigenas-parte2.pdf>. Accedido en: abr.2022.

BARBOSA, Reinaldo. El orden del todo: Sierra Goanawindwa-Shwndwa un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral. **IEPRI, Universidad Nacional de Colombia**, v. 1, n. sn, p. 242, 2011.

BARTLETT, Cheryl; MARSHALL, Murdena; MARSHALL, Albert. Two-eyed seeing and other lessons learned within a co-learning journey of bringing together indigenous and mainstream knowledges and ways of knowing. **Journal of Environmental Studies and Sciences**, v. 2, n. sn, p. 331-340, 2012.

BARLO, Stuart *et al.* Yarning as protected space: principles and protocols. **AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples**, v. 16, n. 2, p. 90-98, 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1177180120917480>

BENGTSSON, Tea Torbenfeldt; FYNBO, Lars. Analysing the significance of silence in qualitative interviewing: Questioning and shifting power relations. **Qualitative Research**, v. 18, n. 1, p. 19-35, 2018.

BESSARAB, Dawn; NG'ANDU, Bridget. Yarning about yarning as a legitimate method in Indigenous research. **International Journal of Critical Indigenous Studies**, v. 3, n. 1, p. 37-50, 2010. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5204/ijcis.v3i1.57>

BROWITT, Jeff. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. **Cuadernos de literatura**, v. 18, n. 36, p. 25-46, 2014. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/290892799\\_La\\_teoria\\_decolonial\\_buscando\\_la\\_identidad\\_en\\_el\\_mercado\\_academico](https://www.researchgate.net/publication/290892799_La_teoria_decolonial_buscando_la_identidad_en_el_mercado_academico). Accedido en: mar.2022.

BYE, Rosalind A. When clients are dying: Occupational therapists' perspectives. **The Occupational Therapy Journal of Research**, v. 18, n. 1, p. 3-24, 1998. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/153944929801800101>. Accedido en: mar.2022.

BUITRAGO, Nestor Wiliam. **Perfil epidemiológico de pueblos indígenas de Colombia**. Bogotá: Ministerio de Salud y Protección Social-Organización Panamericana de la Salud, 2012. Disponible en:

<https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/perfil-epidemiologico-indigenas-parte2.pdf>. Accedido en: mar.2022.

CABALLERO, Pineda Nicolás. **Modelo de salud propio intercultural Kankuamo: autonomía política indígena e interculturalidad en el pueblo indígena Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta**. 2018. 75p. Dissertação (Mestrado em Politologia) – Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/46648>. Accedido en: dez.2021.

CAJETE, Gregory. **Native science: natural laws of interdependence**. Santa Fe: Clear Light Books, 1999.

CASTLEDEN, Heather et al. Providers' perceptions of Aboriginal palliative care in British Columbia's rural interior. **Health & social care in the community**, v. 18, n. 5, p. 483-491, 2010.

CLARK, David. Palliative care history: a ritual process? **Eur J Palliative Care**, v. 7, n. 2, p. 50–55, 2000.

CNMH-ONIC - Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia. **Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia, Bogotá**. Bogotá: CNMH-ONIC, 2019. 565 p. Disponible en: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/tiempos-de-vida-y-muerte.pdf>. Accedido en: dez.2021.

COLLINS, Patrícia Hill. Epistemología feminista negra. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADOTORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

COOPER, Jill; LITTLECHILD, Barbara. A study of occupational therapy interventions in oncology and palliative care. **International journal of therapy and rehabilitation**, v. 11, n. 7, p. 329–333, 2004.

CORONA, Sarah Berkin. Dibujar dioses en dos contextos comunicativos. **Comunicación y sociedad**, n. 12, p. 15-31, 2009. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext;pid=S0188-252X2009000200002;lng=es;nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S0188-252X2009000200002;lng=es;nrm=iso). Accedido en: 28 jul.2022.

COTTLE, Margaret; HUGHES, Catherine; GREMILLION, Helen. A community approach to palliative care: embracing Indigenous concepts and practices in a hospice setting. **Journal of Systemic Therapies**, v. 32, n. 1, p. 56-69, 2013. Disponible en: <https://researchbank.ac.nz/handle/10652/2662>. Accedido en: 28 jul. 2022.

CRISPIN, Jairo. Aprendizajes globales. **Trabajo social**, v. 24, n. 1, p. 243–243, 2022.

CTC. Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. **Vision Ancestral Indígena para el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta**. Colombia: CTC, 2006. 23 p. Disponible en: [https://gonawindwa.files.wordpress.com/2015/07/visic3b3n-ancestral-indc3adgena-para-el-ordenamiento-territorial-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta\\_20061.pdf](https://gonawindwa.files.wordpress.com/2015/07/visic3b3n-ancestral-indc3adgena-para-el-ordenamiento-territorial-de-la-sierra-nevada-de-santa-marta_20061.pdf). Accedido en: jan.2022.

CTC. Consejo Territorial de Cabildos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. **Documento madre de la Línea Negra —Jaba Séshizah— de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**. Santa Marta, Colombia: Cabildo Indígena Resguardo Kankuamo, 2015.

CURTIS, Elana et al. Why cultural safety rather than cultural competency is required to achieve health equity: a literature review and recommended definition. **International journal for equity in health**, v. 18, n. 1, p. 1-17, 2019.

DEAN, Cheree. A yarnning place in narrative histories. **History of Education Review**, v. 39, n. 2, p. 6-13, 2010. Disponible en: [https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/08198691201000005/full/pdf?casa\\_token=ogVgGnQwtz8AAAAA:0fJ0\\_2EBKlj16B9wyAO8UXqmv57y4ZJ0aaHIITC8jQpPNLhO-fYgITtmXwbesz0cN8wXmpCw7bUdTUV7qJlgUL6PEBuP5P7heJ2wvrMq\\_UXpaj7pGkGI](https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/08198691201000005/full/pdf?casa_token=ogVgGnQwtz8AAAAA:0fJ0_2EBKlj16B9wyAO8UXqmv57y4ZJ0aaHIITC8jQpPNLhO-fYgITtmXwbesz0cN8wXmpCw7bUdTUV7qJlgUL6PEBuP5P7heJ2wvrMq_UXpaj7pGkGI). Accedido en: mar.2022.

DE LA HOZ MOLINARES, Ever; FERNÁNDEZ, Juan Pacheco; VARILLA, Omar Trujillo. Números y universo en las comunidades indígenas: kogui, arhuaca, wiwa y kankuama de la Sierra Nevada de Santa Marta. **Revista Latinoamericana de Etnomatemática**, v. 12, n. 3, p. 40-58, 2019. Disponible en: <https://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RevLatEm/article/view/518/473>. Accedido en: mar.2022.

CIVALLERO, Edgardo. **Pictografías indígenas**. Creative Commons, 2017. *E-book*. 40 p. Disponible en: <https://www.aacademica.org/edgardo.civallero/194.pdf>. Accedido en: 28 jul. 2022.

D'ANTOINE, Heather *et al.* A collaborative yarn on qualitative health research with Aboriginal communities. **Australian Indigenous Health Bulletin**, v. 19, n. 2, p. 1-7, 2019. Disponible en: <https://healthbulletin.org.au/wp-content/uploads/2019/03/bulletin-article-mar-2019.pdf>

DAZA, Weimar G. Iño. Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena. **RevlISE-Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, v. 9, n. 9, p. 111-125, 2017. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/5535/553559402011/553559402011.pdf>. Accedido en: 28 jul. 2022.

DEL POPOLO, Fabiana; JASPERS, Dirk; CEPAL, N.U. **Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos**. Chile: Naciones Unidas, 2014. 128p. Disponible en:

<[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783_es.pdf)>. Accedido en: 5 jan.2020.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Los desafíos de las ciencias sociales hoy. **Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales. La Paz: Clacso/CIDES/UMSA, Muela del Diablo, Comunas**, p. 101-120, 2008.

DO ROZARIO, Loretta. From ageing to sageing: Eldering and the art of being as occupation. **Journal of Occupational Science**, v. 5, n. 3, p. 119-126, 1998.

DUQUE CAÑAS, Jua; JURADO JARAMILLO, Daniel. Territorialización del rito funerario indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). **Revista OLAM – Ciência ; Tecnologia**, v.1, n. 1-2, p. 110-138. 2016

EMERY-WHITTINGTON, Isla; TE MARO, Ben. Decolonising occupation: Causing social change to help our ancestors rest and our descendants thrive. **New Zealand Journal of Occupational Therapy**, v. 65, n. 1, p. 12-19, 2018. Disponible en: <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/informit.779745338782955>. Accedido en: 5 jan.2020.

ESTERMANN, Josef. Ya no mirarse con los ojos del amo: apuntes sobre una educación descolonizadora y descolonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. (sn), p.117-134, 2020. Disponible en: <https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/11558/1/Ya%20no%20mirarse%20con%20los%20ojos%20del%20amo%E2%80%A6%20Apuntes%20sobre%20una%20educaci%C3%B3n%20descolonizadora%20y%20descolonial.pdf>. Accedido en: 5 jan.2020.

ESSENTIAL YEH, Hsin-Hsiu; MCCOLL, Mary Ann. A model for occupation-based palliative care. **Occupational Therapy in health care**, v. 33, n. .1, p. 108-123, 2019. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07380577.2018.1544428>. Accedido en: 5 jan.2020.

FERNÁNDEZ, Liliana Rubiano. Una mirada a las prácticas y expresiones de sincretismo religioso en Latinoamérica. **Zegusqua**, v. 1, n. 8, p. 41,59. 2017.

FIJAL, Dominique; BEAGAN, Brenda L. Indigenous perspectives on health: Integration with a Canadian model of practice. **Canadian Journal of Occupational Therapy**, v. 86, n. 3, p. 220-231, 2019. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008417419832284>. Accedido en: 5 jan.2020.

FLANIGAN, Kathleen. The art of the possible .... Occupational therapy in terminal care. **The British journal of occupational therapy**, v. 45, n. 8, p. 274–276, 1982.

FRUCH, Verna *et al.* Coming home to die: Six Nations of the Grand River Territory develops community-based palliative care. **International Journal of Indigenous Health**, v. 11, n. 1, p. 50-74, 2016. Disponible en:



<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/ijih/article/view/29058>. Accedido en: 5 jan.2020.

GARCÍA, Jean Carlo; PINEDA, Jennifer. **Terapia Ocupacional Andina Nukanchipa lachai**. 2019. Tesis. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2019.

GASPARD, Gina; GADSBY, Carrie; MALLMES, Jennifer. Indigenous end-of-life Doula course: bringing the culture home. **International Journal of Indigenous Health**, v. 16, n. 2, p. 151- 165, 2021.

GAUTA, Brayan Sebastián. **Nodos, nudos y entretejidos de las políticas de la memoria en Colombia**. 2019. 153 p. Trabajo de grado (Magíster en Educación)-Facultad de Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá. Disponible en: <http://upnblib.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/10711/TO-23458.pdf?sequence=1;isAllowed=y>. Accedido en: 5 jan.2020.

GEIA, Lynore K.; HAYES, Barbara; USHER, Kim. Yarning/Aboriginal storytelling: Towards an understanding of an Indigenous perspective and its implications for research practice. **Contemporary nurse**, v. 46, n. 1, p. 13-17, 2013. Disponible en: [https://www.researchgate.net/profile/Lynore-Geia/publication/258057289\\_Narrative\\_or\\_YarningAboriginal\\_Storytelling\\_Towards\\_an\\_Understanding\\_of\\_an\\_Indigenous\\_Perspective\\_and\\_Its\\_Implications\\_for\\_Research\\_Practice/links/59c35f29a6fdcc69b9340221/Narrative-or-Yarning-Aboriginal-Storytelling-Towards-an-Understanding-of-an-Indigenous-Perspective-and-Its-Implications-for-Research-Practice.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Lynore-Geia/publication/258057289_Narrative_or_YarningAboriginal_Storytelling_Towards_an_Understanding_of_an_Indigenous_Perspective_and_Its_Implications_for_Research_Practice/links/59c35f29a6fdcc69b9340221/Narrative-or-Yarning-Aboriginal-Storytelling-Towards-an-Understanding-of-an-Indigenous-Perspective-and-Its-Implications-for-Research-Practice.pdf)

GIBSON, Chontel; DUDGEON, Pat; CROCKETT, Judith. Listen, look & learn: Exploring cultural obligations of Elders and older Aboriginal people. **Journal of Occupational Science**, v. 27, n. 2, p. 193-203, 2020.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la antropología y de la estética. **A Gazeta de Antropología**. n. 5, p. 1-2, 1987. Disponible en: [https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/13768/G05\\_03JoseAntonio\\_Gonzalez\\_Alcantud.pdf](https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/13768/G05_03JoseAntonio_Gonzalez_Alcantud.pdf). Accedido en: 5 jan.2020.

GONZÁLEZ VALERIO, Beatriz Guerrero. La fotografía documental y la utopía. **Miguel Hernández Communication Journal**, n. 9, p. 293–307, 2018.

GUAY, Manon *et al.* What if deliberately dying is an occupation?. **The American Journal of Occupational Therapy**, v. 76, n. 4, p. 1-9, 2022. Disponible en: <https://research.aota.org/ajot/article/doi/10.5014/ajot.2022.047357/23300>. Accedido en: 31 jul.2022.

GUERRERO ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). **Calle 14 revista de investigación en el campo del arte**, v. 4, n. 5, p. 80–95, 2011. Disponible en: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/1205>. Accedido en: 2 abr. 2023.

GUERRERO ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología / Corazonar from insurgents' wisdoms warm, the coldness of the theory and the methodology. **Sophia**, v. 1, n. 13, p. 200-228, 2012.

HAMMELL, Karen Whalley. Action on the social determinants of health: Advancing occupational equity and occupational rights. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 28, n. sn, p. 378-400, 2020. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/8v4mmMr78kbW5sxtz47YGKb/abstract/?lang=en>. Accedido em: 31 jul.2022.

HAMMILL, Kathrine; BYE, Rosalind; COOK, Catherine. Workforce profile of Australian occupational therapists working with people who are terminally ill. **Australian Occupational Therapy Journal**, v. 64, n. 1, p. 58-67, 2017.

HAMMILL, Kathrine; BYE, Rosalind; COOK, Catherine. Occupational engagement of people living with a life-limiting illness: Occupational therapists' perceptions. **Australian occupational therapy journal**, v. 66, n. 2, p. 145–153, 2019.

HALL, Matthew. **Plants as persons: A philosophical botany**. Suny Press, 2011.

HOWITT, Richard. Decolonizing people, place and Country: Nurturing resilience across time and space. **Sustainability**, v. 12, n. 15, p. 1-16, 2020.

IRARRÁZAVAL, Diego. **Reconexión al morir. La corporeidad andina muere y revive**. 2022. Disponible en: [http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrajin/html/irrazaval\\_reconexion.html](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrajin/html/irrazaval_reconexion.html) Accedido en: 31 jul.2022.

JACKSON-BARRETT, Elizabeth *et al.* Grounded in country: Perspectives on working within, alongside and for Aboriginal communities. **Issues in Educational Research**, v. 25, n. 1, p. 36-49, 2015. Disponible en: <https://researchrepository.murdoch.edu.au/id/eprint/26061/1/jackson-barrett.pdf>. Accedido en: 31 jul.2022.

JACQUES, Noralyn Davel; HASSELKUS, Betty Risteen. The nature of occupation surrounding dying and death. **OTJR: Occupation, Participation and Health**, v. 24, n. 2, p. 44-53, 2004. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/153944920402400202>. Accedido en: 31 jul.2022.

JARAMILLO, Natalia Giraldo. Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. **Revista Pueblos y fronteras digital**, v. 5, n. 9, p. 180-222, 2010. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext;pid=S1870-41152010000100180;lng=es;nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S1870-41152010000100180;lng=es;nrm=iso). Accedido en: 07 ag.2022.

JAVIER, Noel SC; MONTAGNINI, Marcos L. Rehabilitation of the hospice and palliative care patient. **Journal of palliative medicine**, v. 14, n. 5, p. 638-648, 2011.  
 KANG, Chris. A psychospiritual integration frame of reference for occupational therapy. Part 1: Conceptual foundations. **Australian Occupational Therapy Journal**, v. 50, n. 2, p. 92-103, 2003. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1046/j.1440-1630.2003.00358.x>. Accedido en: 07 ag.2022.

KEALEY Paula; MCINTYRE, Izzy. An evaluation of the domiciliary occupational therapy service in palliative cancer care in a community trust: a patient and carers perspective. **European journal of cancer care**, v. 14, n. 3, p. 232-243, 2005.

KEESING, Sharon; ROSENWAX, Lorna. Is occupation missing from occupational therapy in palliative care?. **Australian Occupational Therapy Journal**, v. 58, n. 5, p. 329-336, 2011. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1440-1630.2011.00958.x>. Accedido en: 07 ag.2022.

KELLEY, Mary Lou *et al.* Developing palliative care programs in indigenous communities using participatory action research: a Canadian application of the public health approach to palliative care. **Ann Palliat Med**, v. 7, n. Suppl 2, p. S52-S72, 2018. Disponible en: [https://pureadmin.qub.ac.uk/ws/portalfiles/portal/153785377/Kelley\\_et\\_al\\_Dec\\_13\\_final\\_to\\_editors.pdf](https://pureadmin.qub.ac.uk/ws/portalfiles/portal/153785377/Kelley_et_al_Dec_13_final_to_editors.pdf). Accedido en: 07 ag.2022.

KROIK, Lena *et al.* Values and preferences for future end-of-life care among the indigenous Sámi. **Scandinavian journal of caring sciences**, v. 36, n. 2, p. 504-514, 2022. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/scs.13047>. Accedido en: 07 ag.2022.

KROIK, Lena *et al.* The past is present: Death systems among the Indigenous Sámi in Northern Scandinavia today. **Mortality**, v. 25, n. 4, p. 470-489, 2020. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13576275.2020.1715359>. Accedido en: 07 ag.2022.

LA COUR, Karen; JOHANNESSEN, Helle; JOSEPHSSON, Staffan. Activity and meaning making in the everyday lives of people with advanced cancer. **Palliative & supportive care**, v. 7, n. 4, p. 469-479, 2009.

LALA, Anna Park; KINSELLA, Elizabeth Anne. A phenomenological inquiry into the embodied nature of occupation at end of life. **Canadian Journal of Occupational Therapy**, v. 78, n. 4, p. 246-254, 2011.

LELAND, Natalie E. *et al.* Occupational therapy and management of multiple chronic conditions in the context of health care reform. **The American Journal of Occupational Therapy**, v. 71, n. 1, p. 7101090010p1-7101090010p6, 2017.

LOAIZA, Luisa F. Religiosidad tradicional como Alteridad: posibilidades de un encuentro con el Otro desde la etnología. **Revista de Antropología y Sociología: Virajes**, v. 18, n. 2, p. 7-25, 2016.

LOPPIE, Charlotte. Learning from the grandmothers: Incorporating Indigenous principles into qualitative research. **Qualitative health research**, v. 17, n. 2, p. 276-284, 2007. Disponible en:

[https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1049732306297905?casa\\_token=DKPbCH3DCIMAAAAA:9bLT2kvfwsL1TEcB8za2zoPk9IkJxvM2Lfv43Pszk-fwQ1ltkBMoBBOCuTnAys7b4P4mG9znbNFudA](https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1049732306297905?casa_token=DKPbCH3DCIMAAAAA:9bLT2kvfwsL1TEcB8za2zoPk9IkJxvM2Lfv43Pszk-fwQ1ltkBMoBBOCuTnAys7b4P4mG9znbNFudA). Accedido en: 31 jul.2022.

LOZANO-ORDOÑEZ, Eduardo; SALAZAR-HENAO, Miriam. Evolución histórico-política de la salud indígena en Caldas: aproximación a la determinación social en salud. **Hacia la Promoción de la Salud**, v. 23, n. 1, p. 125-140, 2018.

LUCCHI, Elena *et al.* Occupational therapy and palliative care. In: POZZI, Christian; LANZONI, Alessandro; GRAFF, Maud J. L.; MORANDI, Alessandro. (eds).

**Occupational Therapy for Older People**. Springer, Cham, p. 125-144, 2020. Disponible en: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-35731-3\\_7](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-35731-3_7). Accedido en: 31 jul.2022.

LUGO, Vera; PABLO, Juan. Antropología y "estudios de la violencia" en Colombia: en busca de una perspectiva crítica. **Revista colombiana de antropología**, v. 51, n. 1, p. 245-269, 2015. Disponible en:

[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext;pid=S0486-65252015000100010;lng=en;nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext;pid=S0486-65252015000100010;lng=en;nrm=iso). Accedido en: 31 jul.2022.

LUMMIS, Charles F. **Los exploradores españoles del siglo XVI**. Londres: BiblioBazaar: 2008. 244p.

LYONS, Michael *et al.* Doing-being-becoming: Occupational experiences of persons with life-threatening illnesses. **The American Journal of Occupational Therapy**, v. 56, n. 3, p. 285-295, 2002.

MADDOCKS, Ian; RAYNER, Robert G. Issues in palliative care for Indigenous communities. **Medical Journal of Australia**, v. 179, n. sn, p. S17-S19, 2003.

Disponible em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.5694/j.1326-5377.2003.tb05570.x> Accedido em: 31 jul.2022.

MADSEN, Beth *et al.* Online Corroboree in Covid-19: The 'song and dance' of being an Indigenous researcher. **Journal of Global Indigeneity**, v. 5, n. 1, p. 1-11, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2 ed. São Paulo: Autêntica, 2019. p.27-53.

MAGALHÃES, Lilian *et al.* The development of occupational science outside the Anglophone sphere: enacting global collaboration. **Journal of Occupational Science**, v. 26, n. 2, p. 181-192, 2019. Disponible en:

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14427591.2018.1530133%40rocc20.2020.27.issue-s1>. Accedido en: 31 jul.2022.

MAHONEY, Wanda J.; KIRALY-ALVAREZ, Anne F. Challenging the Status Quo: Infusing non-western ideas into occupational therapy education and practice. **The**

**Open Journal of Occupational Therapy**, v. 7, n. 3, p. 1-10, 2019. Disponible em: <https://scholarworks.wmich.edu/ojot/vol7/iss3/9/>. Accedido em: 31 jul.2022.

MARÍN, Pilar Cuevas. Memoria Colectiva: Hacia un proyecto decolonial. In WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Ediciones Abya-Yala.2013. cap. 1, p. 69-104. Disponible en: <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>. Accedido en: 31 jul.2022.

MCGRATH, Pam. Exploring Aboriginal peoples' experience of relocation for treatment during end-of-life care. **International journal of palliative nursing**, v. 12, n. 3, p. 102-108, 2006. Disponible en: <https://www.magonlineibrary.com/doi/abs/10.12968/ijpn.2006.12.3.20692>. Accedido en: 31 jul.2022.

MCGRATH, Pam; PHILLIPS, Emma. Insights on end-of-life ceremonial practices of Australian Aboriginal peoples. **Collegian**, v. 15, n. 4, p. 125-133, 2008. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.colegn.2008.03.002>. Accedido en: 16 jan.2020.

MCKINLEY, Catherine E.; MILLER SCARNATO, Jennifer; SANDERS, Sara. Why are so many Indigenous peoples dying and no one is paying attention? Depressive symptoms and "loss of loved ones" as a result and driver of health disparities. **OMEGA-Journal of Death and Dying**, v. 85, n. 1, p. 88-113, 2022. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0030222820939391>. Accedido em: 31 jul.2022.

MCKNIGHT, Anthony. Preservice teachers' learning with Yuin Country: Becoming respectful teachers in Aboriginal education. **Asia-Pacific Journal of Teacher Education**, v. 44, n. 2, p. 110-124, 2016.

MELLO, Ana Carolina Carreira de et al. A construção de sentidos nas intervenções em terapia ocupacional: uma revisão de escopo. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 29, n. e2859, p. 1-20, 2021.

MICARELLI, Giovanna. Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico. **universitas humanística**, n. 86, p. 219-245, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh86.imei>. Accedido en: 31 jul.2022.

MILLS, Katherine; PAYNE, Angela. Enabling occupation at the end of life: A literature review. **Palliative & Supportive Care**, v. 13, n. 6, p. 1755-1769, 2015.

MONDELO, Carla. Espiritualidad desde la Terapia Ocupacional en el contexto de los Cuidados Paliativos. **Revista Terapéutica**, v.17, n.1, p. 9-24, 2023.

MONTAÑO, Jeannette Amanda Mendéz. Ocupación como proceso ecológico. In: TRUJILLO, Alicia Rojas *et al.* (org). **Ocupación: sentido, realización y libertad. Diálogos ocupacionales en torno al sujeto, la sociedad y el medio ambiente**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. cap. IV, p. 129-160.

Disponible en: <http://www.referato.net/uba-proceso-1/ocupacion-sentido-colombia.pdf#page=129>. Accedido en: 28 jul.2020.

MOTA NETO, João Colares; SANTANA DE LIMA, Adriane Raquel. Challenges of educational research from a decolonial perspective. **Postcolonial Directions in Education**, v. 9, n. 22, p. 154-197, 2020. Disponible en: <https://www.um.edu.mt/library/oar/bitstream/123456789/65663/1/PDE9%282%29A1.pdf>. Accedido en: 28 jul. 2022.

MORGAN, Deidre D. *et al.* Contemporary occupational priorities at the end of life mapped against Model of Human Occupation constructs: A scoping review. **Australian occupational therapy journal**, v. 69, n. 3, p. 341–373, 2022.

MUELLER, Emily *et al.* Addressing the gap: Occupational therapy in hospice care. **Occupational therapy in health care**, v. 35, n. 2, p. 125–137, 2021. Disponible en: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC8192430/>. Accedido en: 4 feb. 2023.

MUÑOZ, Karina Ochoa. Pensar lo decolonial y lo transcultural en el mundo rural. *In: GÁRZON MARTINEZ, María Teresa (ed.) En Tiempos de Coraje*. 1ed. Chiapas: UNICACH: 2018, p. 99-114. Disponible en: [https://www.academia.edu/download/60638577/En\\_tiempos\\_de\\_Coraje20190918-83498-1qiyfvn.pdf#page=100](https://www.academia.edu/download/60638577/En_tiempos_de_Coraje20190918-83498-1qiyfvn.pdf#page=100). Accedido en: 4 feb. 2023.

NAKATA, Martin *et al.* Decolonial goals and pedagogies for Indigenous studies. **Decolonization: Indigeneity, education, society**, v. 1, n. 1, p.120-140, 2012.

NUÑEZ, Cristian Mauricio Valderrama. Terapias Ocupacionales del Sur: una propuesta para su comprensión. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 27, p. 671-680, 2019. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/yVqRgnfDxvSZwrTtVbBRRMs/?lang=es>. Accedido en: 4 feb. 2023.

NÚÑEZ, Cristian Mauricio Valderrama; HERNÁNDEZ, Sofía Sepúlveda; ALARCÓN, Alejandro Herмосilla. Collective occupations and nature: Impacts of the colonality of nature on rural and fishing communities in Chile. **Journal of occupational science**, v. 29, n. 2, p. 252–262, 2022.

OIK- Organización Indígena Kankuama. **Web Page**. Colombia: OIK, c2022. Disponible en: <https://cabildokankuamo.org/>. Accedido en: 4 feb. 2023.

OIK- Organización Indígena Kankuama. **El Pueblo Kankuamo se declara en máxima alerta y reclama medidas urgentes y solidarias para su protección frente a la pandemia**. Colômbia: Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo,2020. Disponible en: <https://cabildokankuamo.org/el-pueblo-kankuamo-se-declara-en-maxima-alerta-y-reclama-medidas-urgentes-y-solidarias-para-su-proteccion-frente-a-la-pandemia/>. Accedido en: 4 feb. 2023.

OIK- Organización Indígena Kankuama. **Misión de Verificación nacional e internacional sobre los efectos en contra de la salvaguarda integral de la Sierra Nevada de Gonawindúa**. Colômbia: Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo, 2022b. Disponible en: <https://cabildokankuamo.org/mision-de-verificacion-nacional-e-internacional-sobre-los-efectos-en-contra-de-la-salvaguarda-integral-de-la-sierra-nevada-de-gonawindua/>. Accedido en: 4 feb. 2023.

OLIVA LINARES, José E. et al. El consentimiento informado, una necesidad de la investigación clínica en seres humanos. **Revista Cubana de Investigaciones Biomédicas**, v. 20, n. 2, p. 150-158, 2001.

ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia. **Web page**. Colombia: ONIC, c2022. Disponible en: <https://www1.onic.org.co/>. Accedido en: 4 feb. 2023.

ORTEGA, Adriana Arroyo; SALGADO, Sara Victoria Alvarado. Conocimiento en colabor: Reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. **Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, n. 25, p. 47-74, 2016. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/4761/476151468003/476151468003.pdf>. Accedido en: 4 feb. 2023.

ORTIZ, Alexander Ocaña; LÓPEZ, María Isabel Arias; CONEDO, Zaira Pedrozo. Metodología 'otra' en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. **Revista FAIA-Filosofía Afro-Indo-Abiayalense**, v. 7, n. 30, p. 172-200, 2018. Disponible en: <http://editorialabiartafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/146>. Accedido en: abr.2022.

ORTIZ, Alexander Ocaña; LÓPEZ, María Isabel Arias. Altersofía y Hacer Decolonial: epistemología 'otra' y formas 'otras' de conocer y amar. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 24, n. 85, p. 89-116, 2019b. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/279/27961112023/27961112023.pdf>. Accedido en: abr.2022.

ORTIZ, Alexander Ocaña; ARIAS LÓPEZ, María Isabel. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. **Hallazgos**, v. 16, n. 31, p. 147-166, 2019a. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-38412019000100147;script=sci\\_abstract;tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-38412019000100147;script=sci_abstract;tlng=pt). Accedido en: abr.2022.

ORTIZ RODRIGUEZ, Jesus; DIAZ, Nora. **"No digan que no les dijo nada" Mamó Mayor Renacido Zarey Maku**. 1.ed. Cosmos, 2017. Disponible en: [https://books.google.com.co/books/about/Las\\_cinco\\_invitaciones.html?id=LseLDwAAQBAJ;redir\\_esc=y](https://books.google.com.co/books/about/Las_cinco_invitaciones.html?id=LseLDwAAQBAJ;redir_esc=y). Accedido en: abr.2022.

ORTIZ RODRIGUEZ, Jesus. **Ordenamiento Ancestral y permanencia Cultural**. Clodomiro Arroyo (org.). 1.ed. Cosmos, 2010.

OSMOND, Gary; PHILLIPS, Murray G. Yarning about sport: indigenous research methodologies and transformative historical narratives. **The International Journal of the History of Sport**, v. 36, n. 13-14, p. 1271-1288, 2019.

OSTASESKI, Frank. **Las cinco invitaciones: descubre lo que la muerte puede enseñarnos sobre la vida plena**. Océano, 2017. 321p.

PALACIOS, Monica Tolvett. Ocupación Colectiva, Sentido de Comunidad y Bienestar psicosocial. *In*: CARO-VINES, P; MORRISON, R.; PALACIOS M. (Eds.). **Colegio de Terapeutas Ocupacionales de Chile**. Santiago: Ediciones On Demand.2015. p. 143-159.

PATIÑO, Liliana Támara. La muerte en la medicina indígena. **Revista Repertorio de Medicina y Cirugía**, v. 14, n. 2, p. 103-105, 2005.

PERILLA, Viviana Marcela León *et al.* “El bicho, ese chiquito” en los territorios indígenas colombianos: tejiendo diálogos con la comunidad Kankuama en tiempos de pandemia. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 29, n.e2836, p. 1-23, 2021. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/xXgJqbpjBGG66DSQSFSQSjd/?lang=es#>. Accedido en: abr.2022.

PERILLA, Viviana Marcela León; JOAQUIM, Regina Helena Vitale Torkomian. Percepciones conceptuales sobre los cuidados paliativos al final de la vida: una revisión sistemática exploratoria. **Rev Cienc Salud**, v. 20, n. 1, p. 1-15, 2022a. Disponible en: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.10906>. Accedido en: jan.2023.

PERILLA, Viviana Marcela León; JOAQUIM, Regina Helena Vitale Torkomian. Necessidades educacionais e desafios profissionais de terapeutas ocupacionais que atuam em cuidados paliativos oncológicos. **Revista Família, Ciclos de Vida e Saúde no Contexto Social**, v.10, n. 2, p. 1-18, 2022. Disponible en: <https://seer.uftm.edu.br/revistaeletronica/index.php/refacs/article/view/6138>. Accedido en: jan.2023.

PERILLA, Viviana Marcela León. Morir en un hospital: tejiendo despedidas y preservando legados como posibilidades ocupacionales en cuidados paliativos. **Revista Terapia Ocupacional Galicia**, v. 18, n. 2, p. 189-191, 2021. Disponible en: <https://www.revistatog.es/ojs/index.php/tog/article/view/132>. Accedido en: abr.2022.

PEREZ, L. **Terapia ocupacional requiere enfoque latinoamericano**. Unimedios. Entrevista concedida a Agência de Notícias da Universidad Nacional de Colombia, 2014. Disponible en: [http://agenciadenoticias.unal.edu.co/index.php?id=1937;L=2;tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=62537;cHash=99da8852e759929f6ed2e45a5b772dc0](http://agenciadenoticias.unal.edu.co/index.php?id=1937;L=2;tx_ttnews%5Btt_news%5D=62537;cHash=99da8852e759929f6ed2e45a5b772dc0). Accedido en: 14 jan.2020.

PICKENS, Noralyn Davel; PIZUR-BARNEKOW, Kris. Co-occupation: Extending the dialogue. **Journal of Occupational Science**, v. 16, n. 3, p. 151-156, 2009.

POITRAS PRATT, Yvonne; GLADUE, Keeta. Re-defining academic integrity: Embracing indigenous truths. *In*: **Academic Integrity in Canada**. Springer, Cham, 2022. p. 103-123. Disponible en:



<https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/53333/978-3-030-83255-1.pdf?sequence=1#page=121>. Accedido en: jan.2023.

POLLARD, Nick. JOS Comment: Is dying an occupation?. **Journal of Occupational Science**, v. 13, n. 2-3, p. 149-152, 2006. Disponible en: <<https://doi.org/10.1080/14427591.2006.9726508>. Accedido en: 20 jan.2020.

POLLARD, Nick; SAKELLARIOUB, Dikaios. El terapeuta ocupacional como un ser político. Aiken. **Revista de Ciencias Sociales y de la Salud**, v. 2, n. 2, p. 63-74, 2022. Disponible en: <https://doi.org/10.4322/cto.2014.087>. Traducción de Vanesa Blanco. Accedido en: jan.2023.

PRINCE, Holly et al. "If you understand you cope better with it": the role of education in building palliative care capacity in four First Nations communities in Canada. **BMC public health**, v. 19, p. 1-18, 2019.

PRINZ, Ulrike. No do couro da onça. Reflexiones sobre la transformación y la metamorfosis en las tierras bajas de Sudamérica. **Boletín de Antropología Universidad de Antioquia**, v. 18, n. 35, p. 283-298, 2004.

RACINE, Louise; FOWLER-KERRY, Susan; AIYER, Harini. Integrative review of the needs and challenges of indigenous palliative care in rural and remote settings. **Journal of Advanced Nursing**, v. 78, n. 9, p. 2693-2712, 2022.

RAMÍREZ MANJARRÉS, Natalia Isabel. Lluvia y ecos de madre: resistencia y cambios de roles de la mujer indígena kankuama durante el conflicto armado contemporáneo en la sierra nevada de Santa Marta 1980-2005. **Artificios. Revista colombiana de estudiantes de historia**, v. 20, n. sn, p. 33-68, 2022.

RAMUGONDO, Elelwani L.; KRONENBERG, Frank. Explaining collective occupations from a human relations perspective: bridging the individual-collective dichotomy. **Journal of Occupational Science**, v. 22, n. 1, p. 3-16, 2015. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/14427591.2013.781920>. Accedido en: abr.2022.

RAMUGONDO, Elelwani; LEPERE, Refiloe; NEBE, Warren. Decolonizing stigma and diagnosis as healing work. **Health Tomorrow: Interdisciplinarity and Internationality**, v. 5, p. 1-23, 2017. Disponible en: <https://ht.journals.yorku.ca/index.php/ht/article/view/40246>. Accedido en: abr.2022.

RAMUGONDO, Elelwani El trabajo de sanar: intersecciones para la decolonialidad. Discurso de apertura del Congreso de la Federación Mundial de Terapeutas Ocupacionales - WFOT Congress 2018. Disponible en: <https://www.terapia-ocupacional.org.ar/wp-content/uploads/2020/09/2-biblio-online-docum-Traduccion-Presentaci%C3%B3n-Ramugondo-WFOT-Congress-2018.pdf>. Accedido en: abr.2022.

RATIMA, Mihi *et al.* Indigenous voices and knowledge systems—promoting planetary health, health equity, and sustainable development now and for future generations. **Global Health Promotion**, v. 26, n. 3\_suppl, p. 3-5, 2019. Disponible

en: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1757975919838487>. Accedido en: abr.2022.

RAE – REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Web page**. Espanha: RAE, c2022. Disponible en: <https://dle.rae.es/naturaleza?m=form>. Accedido en: abr.2023.

REBEIRO GRUHL, Karen. Becoming visible: Exploring the meaning of busking for a person with mental illness. **Journal of occupational science**, v. 24, n. 2, p. 193–202, 2017.

ROCHA-BUELVAS, Anderson Ivan; RUÍZ-LURDUY, Rodrigo. Agendas de investigación indígena y decolonialidad. **Revista Izquierdas**, v.1 n. 41, p. 9-15, 2018.

ROEPKE, Ann Marie; JAYAWICKREME, Eranda; RIFFLE, Olivia M. Meaning and health: A systematic review. **Applied Research in Quality of Life**, v. 9, p. 1055–1079, 2014.

RUIZ, Maria Paula Hernández. **Los dolores (in) visibles de la guerra: Modalidades e interpretaciones de la violencia armada en el suroriente de la Sierra Nevada de Santa Marta**. Editorial Universiad del Rosario. 2019.

SANTAMARÍA, Angela *et al.* Decolonial sketches and intercultural approaches to truth: Corporeal experiences and testimonies of indigenous women in Colombia. **The international journal of transitional justice**, v. 14, n. 1, p. 56–79, 2020.

SHAHID, Shaouli *et al.* Key features of palliative care service delivery to Indigenous peoples in Australia, New Zealand, Canada and the United States: a comprehensive review. **BMC Palliative Care**, v. 17, n. 1, p. 1-20, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.1186/s12904-018-0325-1>. Accedido en: 24 de janeiro de 2020.

SHAHID, Shaouli *et al.* Improving palliative care outcomes for Aboriginal Australians: service providers' perspectives. **BMC palliative care**, v. 12, n. 1, p. 1-10, 2013. Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1186/1472-684X-12-26>. Accedido en: 16 jan.2020.

SHAHID, Shaouli; THOMPSON, Sandra C. An overview of cancer and beliefs about the disease in Indigenous people of Australia, Canada, New Zealand and the US. **Australian and New Zealand journal of public health**, v. 33, n. 2, p. 109-118, 2009.

SMITH, Linda Tuhiwai **Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples**. 3 ed. Londres: Zed Books Ltd., 2021. 344 p.

SMITH, Linda Tuhiwai; YANG, K. Wayne (ed). **Indigenous and decolonizing studies in education**. New York, NY: Routledge, 2018.

SMITH, Valance. Energizing everyday practices through the indigenous spirituality of haka. **Journal of occupational science**, v. 24, n. 1, p. 9-18, 2017.

SIEVERS, Wilhelm. Los indígenas arhuacos en la Sierra Nevada de Santa Marta, **Boletín Museo del Oro**, n.16. p. 3-14, 2005. Disponible en: <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7243>. Accedido en: 1 may. 2023.

SILES GONZÁLEZ, Jose.; SOLANO RUIZ, Maria del Carmen. Historia cultural de los cuidados paliativos en las sociedades primitivas: revisión integrativa. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 46, n. 4, p. 1015–1022, ago. 2012. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/reeusp/a/vwys3djFxWh7jtSwkr864BL/> . Accedido en: Julio 2023

SIMAAN, Juman. Olive growing in Palestine: A decolonial ethnographic study of collective daily-forms-of-resistance. **Journal of occupational science**, v. 24, n. 4, p. 510–523, 2017.

SOLBEIROA. El árbol de los recuerdos [S. l.: s.n.]. 2020. 1 vídeo (6 min). Publicado pelo canal Sol Beiroa. Disponible en:

[https://www.youtube.com/watch?v=mMIS1zz\\_TKs](https://www.youtube.com/watch?v=mMIS1zz_TKs). Accedido en: abr. 2021.

SOUSA, André Feitosa de. **Butô-Instalação: Ancestralidade no Saber da Psykhé**. 2021. 757 p. Tesis Doctoral (Arte Contemporânea) – Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2021. Disponible en:

<https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/94062>. Accedido en: abr. 2020.

THIBEAULT, Rachel. Fostering healing through occupation: The case of the Canadian Inuit. **Journal of Occupational Science**, v. 9, n. 3, p. 153-158, 2002.

THOMPSON, Sandra *et al.* Passing on wisdom: exploring the end-of-life wishes of Aboriginal people from the Midwest of Western Australia. **Rural and Remote Health**, v. 19, n. 4, 2019. Disponible en: <https://www.rrh.org.au/journal/article/5444>. Accedido en: 16 jan.2020.

TOLVETT, Mónica Palacios. Conceptualizaciones sobre cultura, socialización, vida cotidiana y ocupación: reflexiones desde espacios formativos. **Revista Ocupación Humana**, v. 16, n. 1, p. 56-69, 2016.

TRUJILLO, Alicia Rojas *et al.* (org). **Ocupación: sentido, realización y libertad. Diálogos ocupacionales en torno al sujeto, la sociedad y el medio ambiente**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 162 p. Disponible en: < <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/9033/9789587197297.pdf?sequence=1;isAllowed=y>. Accedido en: 14 jan.2020.

TSE, Samson *et al.* Exploration of Australian and New Zealand indigenous people's spirituality and mental health. **Australian Occupational Therapy Journal**, v. 52, n. 3, p. 181-187, 2005.

ULFSETH, Lena A.; JOSEPHSSON, Staffan; ALSAKER, Sissel. Meaning-making in everyday occupation at a psychiatric centre: A narrative approach. **Journal of occupational science**, v. 22, n. 4, p. 422–433, 2015.

URREGO-RODRÍGUEZ, Jaime Hernán. Las luchas indígenas por el derecho fundamental a la salud propio e intercultural en Colombia. **Saúde em Debate**, v. 44, n. sn, p. 79-90, 2020. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/zD6K9BzY8Cv48gFRnjbdkJ/?lang=es>. Accedido en: 10 jan.2020.

VARESE, Stefano. Los fundamentos éticos de las cosmologías indígenas. **Amérique Latine Histoire et Mémoire**. v.36, n. sn, p. 1-18, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/alhim.6899> <https://journals.openedition.org/alhim/6899>. Accedido en: 10 jan.2020.

VELÁSQUEZ-JIMÉNEZ, Claudia Marcela et al. Estrategia educativa intercultural para la prevención del cáncer de cuello cérvico uterino en el resguardo de Paujil, Amazonia Colombiana. **Revista UDCA Actualidad & Divulgación Científica**, v. 25, n. SPE, p.1-15,2022.

VILA SIERRA, Luiz Armando *et al.* **Territorios de conocimiento ancestral. Educación para la salud en las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta**. 1 ed. Unimagdalena, 2020. 158 p.

VILLA, Ernell; VILLA Wilmer. Comunidad y discurso intercultural en un grupo de estudiantes iku Nabusimake Sierra Nevada de Santa Marta. **Nodos y Nudos**, v. 3, n. 25, p. 46-59, 2008.

VILLARREAL TIQUE, Hermes Sixtho. The spiritugogy and indigenous education. **Argumentos (México)**, v. 2, n. 96, p. 223–240, 2021.

VINZÓN, Valentina; ALLEGRETTI, Maitê; MAGALHÃES, Lilian. Um panorama das práticas comunitárias da terapia ocupacional na América Latina. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, 28, p. 600-620, 2020. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cadbto/a/zCHWS3CRcGyqT6rNPHNCRrp/?lang=pt>. Accedido en: jan.2021.

VIVAS, Paula. **Memorias de la mochila indígena Kamkuama: etnografía entre montañas**. Trabajo de grado. 2018. Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2018. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/35511>. Accedido en: 10 jan.2020

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural**. Buenos Aires: Katz editores, 2010. 258p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **La mirada del jaguar : introducción al perspectivismo amerindio**. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2013. 287p.

VON POST, Helen; WAGMAN, Petra. What is important to patients in palliative care? A scoping review of the patient's perspective. **Scandinavian journal of occupational therapy**, v. 26, n. 1, p. 1-8, 2019.

WALKER, Melissa *et al.* "Yarning" as a method for community-based health research with indigenous women: the indigenous women's wellness research program. **Health**

**care for women international**, v. 35, n. 10, p. 1216-1226, 2014. Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23980668/>. Accedido en: 10 jan.2020.

WHITE, Tara; BEAGAN, Brenda L. Occupational therapy roles in an Indigenous context: an integrative review. **Canadian Journal of Occupational Therapy**, v. 87, n. 3, p. 200-210, 2020.

WILCOCK, Ann Allart. **An occupational perspective of health**. 2 ed. New Jersey: Slack Incorporated, 2006. 360p.

WILLIS, Jon. Dying in country: implications of culture in the delivery of palliative care in Indigenous Australian communities. **Anthropology & Medicine**, v. 6, n. 3, p. 423-435, 1999.

WINTUKWA IPSI. **Webpage**. Disponible en:<http://www.wintukwaipsi.com>. Accedido en: 27 abr. 2023.

WOODS, John A. et al. Symptom-related distress among indigenous Australians in specialist end-of-life care: Findings from the multi-jurisdictional palliative care outcomes collaboration data. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, v. 17, n. 9, p. 1-13, 2020.

YOUNGING, Gregory. **Elements of Indigenous style: A guide for writing by and about Indigenous peoples**. Canada: Brush Education Inc., 2018. 154 p. Disponible en:[https://books.google.com.co/books?hl=en;lr=;id=GrV0DgAAQBAJ;oi=fnd;pg=PR9;dq=+Younging,+G.+\(2018\).+Elements+of+Indigenous+style:+A+guide+for+writing+by+and+about+Indigenous+peoples.+Brush+Education+Inc.;ots=EqpqtBH3b\\_;sig=CRqKzvmTFI\\_R6Brsoy7HRgp4cXA;redir\\_esc=y#v=onepage;q;f=false](https://books.google.com.co/books?hl=en;lr=;id=GrV0DgAAQBAJ;oi=fnd;pg=PR9;dq=+Younging,+G.+(2018).+Elements+of+Indigenous+style:+A+guide+for+writing+by+and+about+Indigenous+peoples.+Brush+Education+Inc.;ots=EqpqtBH3b_;sig=CRqKzvmTFI_R6Brsoy7HRgp4cXA;redir_esc=y#v=onepage;q;f=false). Accedido en: 27 abr. 2023.

## APENDICE 1

### Carta de presentación y consentimiento informado de autoridades

Pueblo Bello- Cesar, junio de 2021

#### PRESENTACION DEL PROYECTO DE DOTORADO

#### **Ancestralidad indígena: Desvelando los procesos ocupacionales al final de la vida de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia**

Por medio de la presente yo Viviana Marcela León Perilla identificada con C.C. 1032445862 de Bogotá, vengo respetuosamente a presentarme, soy Terapeuta Ocupacional graduada en la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, especialista en terapia ocupacional en cuidados paliativos, actualmente estoy cursando el doctorado en Terapia Ocupacional en la Universidad de Sao Carlos/ Brasil.

La temática que pretendo abarcar en mi doctorado integra los procesos ocupacionales que plasman el cuidado y pensamiento de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente al proceso de morir y la muerte.

La muerte y su proceso de cuidado ha sido una construcción conceptual colonial, eurocéntrica y romantizada. Es por medio de los cuidados paliativos que profesionalmente se han brindado en las últimas décadas como un servicio privatizado, estratificado y exclusivo. La propuesta de ese cuidado es integral pero desafortunadamente en nuestro territorio colombiano ha quedado vinculado solo a Unidades de salud especializadas y no ha entrado en escenarios comunitarios.

Como terapeuta ocupacional reconozco el abordaje de la muerte y el duelo como un momento de gran importancia en la expresión de las relaciones humanas y el medio ambiente. Es por medio de las ocupaciones que sustento la necesidad de escuchar y dar voz a las experiencias que integran la afirmación de la vida como la preparación para la muerte a partir del conocimiento situado, étnico-nacional retomando las vivencias y cosmovisión de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, aportando a la creación intercultural y respeto por la ciencia nativa, la sabiduría indígena del buen morir.

No se tratará de un estudio donde se subordina el papel de las comunidades, por el contrario, es una contemplación comunitaria, una reflexión que deconstruye y rompe con las dinámicas dominadoras y alienantes en los procesos de rescate y contemplación de su pensamiento. Por tanto, la suscrita, más que investigadora, solo será una mediadora.

Estos encuentros pautados en el aprendizaje, la interculturalidad, el compartir, podre retribuirlo con la ayuda que como profesional de la salud puedo ofrecer antes las diversas necesidades que se identifiquen.

Cabe destacar que, durante mi posible participación, tendré presente todos los lineamientos de bioseguridad establecidos, tales como el uso de tapabocas permanente, lavado constante de manos y desinfección de las herramientas a utilizar.

#### DECLARACION DE ACEPTACION

Aceptamos la presencia de Viviana Marcela León Perilla identificada con C.C. 1032445862 de Bogotá, en nuestras comunidades para desarrollar su trabajo investigativo titulado: Ancestralidad indígena: Desvelando los procesos ocupacionales al final de la vida de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

Han sido informadas las actividades a desarrollar, de la cual va a participar la comunidad bajo el marco del estudio de doctorado de la terapeuta ocupacional Viviana Marcela León Perilla.

Comprendemos que las aproximaciones estarán orientadas por la Terapeuta Ocupacional y los actores/ personas de la comunidad pueden tomar la decisión de dar por terminada la participación cuando lo considere pertinente.

Sera de cada persona de la comunidad participante, permitir que puedan realizarse los siguientes procedimientos

- o Video de la actividad
- o Grabación de voz de la actividad
- o Captura fotográfica de la actividad

La información obtenida de este proceso será únicamente utilizada con fines académicos e investigativos, y será vista solamente por la terapeuta ocupacional y la comunidad. Conocemos las indicaciones de la terapeuta ocupacional y la duración del trabajo. Particularmente, debido a la emergencia sanitaria actual, se tomarán medidas de bioseguridad en el desarrollo de la actividad. He leído el documento, entiendo las declaraciones contenidas en él y la necesidad de hacer constar mi consentimiento, para lo cual lo firmo libre y voluntariamente.

Firma:

Nombre:

c.c.:

Comunidad:

Función en la comunidad:

Viviana Marcela León Perilla

c.c. [REDACTED] de Bogotá

## APÉNDICE 2.

### Carta de presentación y consentimiento informado padres de familia

Pueblo Bello- Cesar , Noviembre de 2021

#### CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA PARTICIPAR DE LA ACTIVIDAD Ciclos y despedidas

Por medio de la presente yo Viviana Marcela León Perilla, terapeuta ocupacional de la Universidad Nacional de Colombia, vengo respetuosamente a hacerle una invitación a su hijo(a) para que participe de la actividad "Ciclos y despedidas" La cual hace parte del estudio de Doctorado titulado "Procesos ocupacionales sobre el final de la vida en las Comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta".

Como terapeuta ocupacional reconozco el abordaje de la muerte y el duelo como un momento de gran importancia en la expresión de las relaciones humanas y el medio ambiente. Es por medio de las ocupaciones que sustento la necesidad de escuchar y dar voz a las experiencias que integran la afirmación de la vida como la preparación para una despedida de un ser querido a partir del conocimiento situado, étnico- nacional retomando las vivencias y cosmovisión de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta, aportando a la creación intercultural y respeto por la ciencia nativa, la sabiduría indígena del buen morir.

La actividad será realizada dentro de la institución educativa, tendrá una duración de 1 hora, los niños tendrán derecho a retirarse de la actividad si lo considera pertinente, así como de conocer los objetivos y demás características de las actividades a realizar. Los niños y niñas que hagan parte de esta investigación tendrán la posibilidad de aportar en procesos de fortalecimiento cultural de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta a partir de sus vivencias y comprensiones de las prácticas ancestrales y tradicionales que integran la finalización de ciclos de los seres humanos y el ciclo de la madre naturaleza. Para ello, los niños y niñas nos mostrarán por medio de la narrativa, dibujo y otros medios comunicativos de los cuales se interesen su interpretación sobre las despedidas, sobre las pérdidas, siempre estando acompañados y con soporte terapéutico frente alguna duda o situación inesperada.

La muerte y su proceso de cuidado ha sido una construcción conceptual colonial, eurocéntrica y romantizada. Es por medio de los cuidados paliativos que profesionalmente se han brindado en las últimas décadas estrategias como un servicio privatizado, estratificado y exclusivo. La propuesta de ese cuidado es integral pero desafortunadamente en nuestro territorio colombiano ha quedado vinculado solo a Unidades de salud especializadas y no ha entrado en escenarios comunitarios.

Yo \_\_\_\_\_ identificado con cédula de ciudadanía número \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ como representante legal de \_\_\_\_\_ identificado con R.C. \_\_\_\_ T.I. \_\_\_\_ C.C.\_\_\_\_ número \_\_\_\_\_ y familia, hemos sido informados sobre la actividad de la cual va participar mi hijo(a) bajo el marco del estudio de doctorado de la terapeuta ocupacional Viviana Marcela León Perilla.

Comprendo que la actividad en que participaran nuestros hijos (as) estará orientada por la Terapeuta Ocupacional y que puedo tomar la decisión de dar por terminada la participación de mi hijo/a cuando lo considere pertinente.

Permito que puedan realizarse los siguientes procedimientos durante de la actividad que participa mi hijo (a) puede escoger alguna o todas las opciones a continuación chuleando en el círculo:

- Video de la actividad
- Grabación de voz de la actividad
- Captura fotográfica de la actividad

La información obtenida de esta actividad será únicamente utilizada con fines académicos e investigativos, y será vista solamente por la terapeuta ocupacional y si lo deseo yo como acudiente. Conozco las indicaciones de la terapeuta ocupacional y la duración de la actividad. Particularmente, debido a la emergencia sanitaria actual, se tomarán medidas de bioseguridad en el desarrollo de la actividad. He leído el documento, entiendo las declaraciones contenidas en él y la necesidad de hacer constar mi consentimiento, para lo cual lo firmo libre y voluntariamente.

\_\_\_\_\_  
Firma del padre o acudiente

Documento de identidad

Viviana Marcela León Perilla

c.c. [REDACTED] de Bogotá