

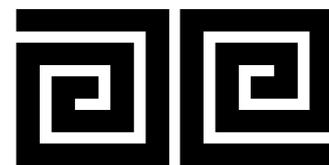
Memorias de oficio

| 2020 |



## TEJEDURÍA

Ette ennaka - SIERRA  
NEVADA DE SANTA MARTA



artesanías de colombia

# MEMORIAS

de oficio · Tejeduría en algodón

Sierra nevada de Santa Marta

## ARTESANÍAS DE COLOMBIA S.A

Ana María Frías Martínez  
Gerente General

María Mercedes Sánchez Gil  
Jefe de la oficina Asesora de Planeación  
e Información

Camilo Ernesto Rodríguez Villamil  
Especialista en Gestión del conocimiento

---

## EQUIPO DE TRABAJO

Luis Aldemar Rodríguez  
Investigador

Camilo Ernesto Rodríguez Villamil  
Coordinador

Sandra Milena Gutiérrez González  
Diseñadora Gráfica

---

## FOTOGRAFÍAS

Iván Ortíz  
Registro fotográfico Artesanías de Colombia

## Nota aclaratoria:

El presente documento pertenece a la colección “memorias de oficio” que ha desarrollado Artesanías de Colombia S.A. desde 2016. Como el resto de los documentos de esta colección busca relatar cómo los oficios artesanales del país han ido cambiando y evolucionando con el paso de los años, así como indagar por los sentidos y significados que tienen los oficios en sus comunidades.

La investigación que sustenta el documento se realizó en el año 2020, en el contexto de la emergencia sanitaria provocada por el Covid-19. Acatando las recomendaciones sanitarias que de ella provienen, y entendiendo que la protección de la población es prioritaria, se restringió el trabajo presencial en las comunidades artesanales por parte del equipo de Artesanías de Colombia. Reconocemos que esto implicó una gran limitante en la forma y profundidad de la información recolectada, y esperamos poder hacer una próxima versión del presente documento que cuente con mayor diversidad y fuerza en las voces de artesanos y artesanas.

La cultura se lleva en el territorio, en la lengua, en el hacer, en el pasado y en los sueños. Los Ette son un pueblo que ha tenido que construir, huir, esconderse y reaparecer, para así conservar su cultura.

La recuperación del territorio, así como la construcción de nuevos territorios ha permitido a los indígenas Ette alzar su voz para crear nuevos espacios de diálogos. Y es que en cada una de sus artesanías, en sus mochilas y sus chinchorros, guardan metáforas de su ser en el mundo. Si bien no son muy dados a comunicar todos sus pensamientos a los wachas (blancos), en el diálogo de los sueños tienen presente su hermandad para con todos los pueblos que habitan el mundo, porque son los encargados de protegerlo, y evitar que el dorso de Narakajmanta, la madre tierra, se ensucie con sangre.



# Los territorios de los Chimila

El mundo se quiere acabar, hay muchos terremotos, sequías muy largas, inviernos muy duros, Yunnari kraari se ha ensuciado y Yaau quiere limpiar todo. Ya han existido otras tierras y solo queda la última por bajar. En la primera tierra vivían los Ette Chorinda, no había waacha, había guerra entre los propios indígenas y mucha destrucción. Por eso Yaau la destruyó; con candela la quemó y luego envió agua, tanta agua que solo quedó agua y cielo. Cuando el agua bajó, el sol calentó mucho y la tierra se puso dura y se pudo caminar en ella. La nueva tierra fue repoblada por los Ette Chorinda que sobrevivieron. Luego llegaron los waachas, pero también hubo mucha destrucción y guerra entre los indígenas, entre los waachas, y entre los indígenas y los waachas. La tierra de nuevo se ensució de sangre y por eso, para limpiarla, Yaau de nuevo envió candela y luego agua. Solo cuando quedó limpia, bajó. La nueva tierra estaba desierta, entonces Yaau y Numirinta bajaron del cielo, bajaron a la Sabana, en San Ángel, donde está la Laguna, Yaau quedó hacia donde sale el sol y Numirinta hacia donde se oculta, por eso es que cuando un hombre muere se le entierra mirando hacia el sol (Penari toro) y cuando una mujer muere se

la entierra mirando hacia la luna (Numirinta). Yaau y Numirinta cogieron dos mazorcas de maíz cariacó y los convirtieron en los Ette Ennaka que somos. Yaau cogió maíz y sembró la montaña (Kantawa) con sus árboles, plantas y animales, y enseñó al hombre Ette cómo sembrar. Numirinta trajo los animales, por eso son las mujeres las que los crían, enseñó a las mujeres a hacer chicha, bollo, a hilar y tejer mochilas y chinchorros de algodón. Por eso es que el maíz y nosotros somos hermanos y Yaau nos ve como personas, por eso la selva y lo que hay en ella también son nuestros hermanos. Yaau creó la Laguna de Antoñazo para nosotros, para que le pidiéramos mediante ceremonias y rezos por el bienestar de nuestro pueblo y del mundo, de toda la tierra (Itti), para prevenirlo de enfermedades y males... por eso es que ahí vivíamos, por eso es que ahí nos reuníamos y por eso es que ahora vamos allá en sueños. (Ministerio del interior, 2013)

La historia del pueblo Ette es poco conocida aún por los historiadores, etnógrafos, y lingüistas, ya que las alusiones a este pueblo en la colonia son escasas y generalmente sólo se refieren a ellos por ser grandes guerreros. Se cree que en muchas de las referencias al pueblo Ette de la época, descrito como “chimilas”, pueden ser más una referencia a un cúmulo de pueblos que habitaron la zona del Magdalena medio, que a una etnia en específico, por

lo cual es necesario diferenciar el llamado “territorio chimila” a la comunidad Ette, destacando que los Ette Ennaka no se reconocen este nombre como propio, o como descendientes de los chimilas.

Las primeras inmersiones de los conquistadores españoles en los territorios chimila datan de inicios del siglo XVI, cuando en 1538 Lope de Orozco intenta incursionar en su territorio de forma fallida. Hasta 1576 logran enclavar en el centro del territorio chimila un fortín llamado San Ángel, este poblado posteriormente fue sitiado e incendiado por los indígenas (Luna G., 1991:129-130).

Durante los siglos XVI y XVII las referencias a los chimilas, así como a otros pueblos de la región son difusos, se utilizan diversos apelativos para caracterizarlos y no se desarrollaron muchas crónicas sobre ellos. Se cree que bajo nombres como Coanaos, buredes, itotos, cariachiles y tupes, podían entrar diversas comunidades indígenas de los territorios chimilas, algunas veces asociándolos por su lengua, su comportamiento, prácticas culturales o similitudes en su fisonomía. Las formas de nombrar a los pueblos en la región no fueron constantes y fácilmente podían cambiar de acuerdo con el año o al autor, haciendo casi imposible saber a cuál se referían en específico (Niño J., 2007). La denominación de Chimila nace asociada con las culturas indígenas antillanas y de la costa norte de América del sur, llamados por

los españoles indios caribes, quienes tenían fama de ser grandes guerreros, cualidad que compartían los chimilas, quienes aparecen en los relatos de los primeros siglos de la colonia como tribus aguerridas o “belicosas” que no dudaban en enfrentarse a quienes irrumpieran en sus territorios. Según Niño el nombre “chimila” aparece debido a que entre estos grupos había un indígena llamado “Chymula”, por el cual se denominó a los grupos que habitaban en las llanuras del río Ariguaní.

El cronista Lucas Fernández Piedrahita aseguró que los chimila “eran despreciadores de la paz” y Juan de Castellanos afirmó que los caribes eran llamados así “porque defendían bien su casa”. Pedro Simón también identificó a los habitantes de esta zona como gente “belicosa y bien experta en manejar arcos y flechas” y Antonio de Herrera afirmó “que siempre peleaban, teniendo la paz en poco”. Ciertamente, este tipo de calificaciones fueron comunes en toda la Provincia de Santa Marta. Pero en las Llanuras el conflicto parecía obedecer a una lógica particular. Mientras que, por ejemplo, sus vecinos de las riberas y ciénagas del Magdalena procuraban atacar a los de lengua diferente, para los de las Llanuras hablar un mismo idioma no constituía un obstáculo para entrar en sangrientas querellas. Por medio de emboscadas y asaltos y haciendo uso de flechas y macanas, unos a otros, y entre ellos mismos, se atacaban fuerte y frecuentemente. Estas características, sumadas a la falta de inte-



rés de la administración hispánica por colonizar permanentemente el área, hicieron que las expediciones militares españolas se concentraran en la captura de esclavos y facilitaron que los nativos conservaran una relativa independencia económica y política (Niño J. , 2007, págs. 41 - 42)

Los pueblos llamados “chimilas” toman relevancia en el discurso colonial desde el siglo XVII, ya que en los dos siglos de permanente expansión de la influencia cultural y económica del virreinato se habían alterado las relaciones entre las diversas comunidades indígenas que se encontraban en la periferia de los centros de comercio y gobierno. Las zonas de influencia de los modelos de explotación requerían expandirse y las luchas con las comunidades indígenas que aún se resistían hacia este proceso, eran vistas como prioridad en los procesos de pacificación. En este sentido el río Magdalena que con el paso de los siglos fue ganando más importancia en la forma de desarrollo económico de la colonia, se volvió un recurso estratégico, Así como el río Cesar que presentaba la vía de comunicación alterna entre Mompóx y la permanentemente asediada Cartagena. Estos dos ríos se encontraban permanentemente atacados por comunidades chimilas, por lo que desde Mompóx se emprendió un proceso de “pacificación”.

[...] a lo largo del siglo XVII el panorama de los alrededores fue cambiando radicalmente. El río Magdalena sirvió a los españoles de corredor

de entrada hacia el interior del continente y sus márgenes empezaron a poblarse de waachas (blancos), a su vez que las selvas iban siendo tumbadas para instalar haciendas ganaderas y caminos de comunicación. Los antiguos Ette Ennaka supieron del riesgo que este avance representaba, y empezaron a atacar las embarcaciones que transitaban el río Magdalena, así como a los waacha de las haciendas y hatos de la zona. Todo el siglo XVIII se transformó pues en el siglo de la rebelión chimila, y es desde entonces que data la leyenda que hace de los chimilas tan feroces como los caribes (Ministerio del interior, 2013, pág. 12)

A inicios del siglo XVIII desde Mompóx, y en cabeza de Mier y Guerra, se desató una lucha frontal contra las comunidades indígenas de Arhuacos y chimilas que habitaban en el costado sur y sur oriental de la sierra nevada de Santa Marta (Uribe C., 1993)

Entre 1740 y 1745, Mier y Guerra se ocupó de abrir dos caminos desde el río Cesar y el Paso del Adelantado a través del territorio chimila, para abastecer a Cartagena sitiada por la escuadra combinada inglesa al mando del almirante Vernon. Desde 1743, y a medida que se ocupaba de la apertura de los caminos de San Ángel, Mier y Guerra comenzó a desarrollar un ambicioso y sistemático programa de poblamiento. Por comisión del virrey Eslava, refrendada después por el sucesor el marqués del Villar José Alfonso Pizarro, el plan de Mier y Guerra fue rodear todo el

territorio de los chimilas con fundaciones de vecinos libres españoles y mestizos, que sirviesen para su contención. (Uribe C. , 1993, pág. 38)

La construcción de estos poblados no tuvo una afectación inmediata a las comunidades, ya que sus formas de organización les permitían “evadir” los centros poblados que los rodeaban. Sumado a esto, el no contar con una organización social que requiriera centros densamente poblados, sino que sus habitantes se encontraban ampliamente dispersos por la espesa selva, les permitía evadir a los colonos.

Desde 1756 se iniciaron “entradas” a los territorios de los indígenas por medio de misiones católica cuyo fin era rastrear y destruir las poblaciones de indígena, así como los cultivos que de ellos encontrasen con el fin de debilitar a las comunidades. Esta destrucción del territorio se hacía para propiciar las “reducciones indígenas”, en donde se podía concentrar la población y a su vez, ponerles bajo tutela de un misionero capuchino, que tenía por misión evangelizar la población.

De la mano se propiciaban las reducciones para aumentar las tasas de tributación que se habían impuesto con las reformas borbónicas que tenían poco tiempo de implementadas. Aquellos indígenas que se sometían al régimen de las reducciones obtenían “gratificaciones”, las cuales generalmente consistían en objetos como cuchillos, hachas o lienzos. Algunas de

las reducciones indígenas fundadas en el territorio chimila a finales del siglo XVIII fueron Chimichagua, San Miguel de Punta Gorda, hoy Salamina; Garupal, Pavas, San Antonio de Ariguaní y Venero (Uribe C. , 1993).

Durante el siglo XIX las comunidades indígenas del territorio chimila lograron entrar en un nuevo periodo de aislamiento en el contexto de las guerras de independencia de Colombia, así como en las consecuentes guerras civiles que ocuparon casi todo el siglo. Si bien en este periodo no se dieron grandes luchas o campañas de dominación contra los pueblos indígenas del territorio chimila, las comunidades entraron en un fuerte proceso de debilitamiento que casi los lleva a su desaparición, siendo una de las principales causas la constante ampliación de las fronteras agrícolas en la región por la ganadería extensiva, la cual trajo consigo el debilitamiento de la relación entre los indígenas y el territorio (Niño J. C., 2008).

Desde finales del siglo XIX se generaron muchos relatos sobre la inminente desaparición de este grupo social, cuestión que perduró hasta mediados del siglo XX, cuando múltiples investigadores, exploradores y políticos dieron por acabada la etnia.

## Los Ette Ennaka

Con el antecedente de ser “belicosas”, pero diezmados por la expansión de las fronteras rurales en el territorio, algunas comunidades indígenas implementaron diversas estrategias para sobrevivir tales como el ocultamiento, adentrándose en las selvas para huir de los colonos, bien fuese en las sabanas de San Ángel, en las riberas del río Ariguaní o en la Serranía del Perijá. Otras comunidades pasaron por la mimetización, negando su pertenencia étnica y optando por la incursión en la vida del campesinado. Otras trabajaron en las haciendas de las sabanas, intercalando su vida entre el trabajo de jornalero y su vida en comunidad (Rey, 2009).

Estas prácticas hicieron casi imposible pensar que los Ette continuarían ejerciendo sus vidas como comunidad indígena y que la aculturación o exterminación cultural sería inminente, a la vez que se hacía difícil su identificación como pertenecientes a determinado grupo étnico. Adicionalmente en la región emergieron mercados en que el trabajo de los indígenas era indispensable, siendo sujetos a diversas formas de explotación. La extracción del bálsamo de tolú, la ampliación de sembradíos de banano o la tala de palo de Brasil, guayacán, carreto, lumbre, entre otros, fueron grandes impulsores del declive de la zona selvática en que habitaban las comunidades indígenas (Ministerio del interior, 2013).

A finales del siglo XIX llegan al país, desde Italia, los hermanos Antonio y Pablo Paternostro Cantizano. Mientras el primero se establece en Calamar, el segundo se interna en las montañas de Chivolo como comerciante y adquiere algunas tierras internas que dedica a la ganadería y a la explotación del bálsamo de Tolú, el cual llevaba hasta la orilla del río Magdalena – puerto de Real del Obispo– y embarcaba hasta Barranquilla para luego ser enviado a Europa. Esta práctica fue implementada desde los tiempos de la Colonia, cuando los españoles descubrieron la inmensa montaña cubierta por ese árbol. Es así como Pablo Paternostro establece relaciones con los Chimilas, quienes vivían diseminados en varios lugares del área. Luego aparece su sobrino Francisco Paternostro Odorizzi, quien compra tierras a algunos nativos en el triángulo de la quebrada Chimuica: Chivolo, San Ángel y Monterrubio. Al igual que su tío, monta negocios, trabaja la ganadería, explota y exporta bálsamo, establece amistad con los Chimilas, quienes trabajan para él como peones y además comienzan a producirle jáquimas, mochilas y cabuya de majagua, que cambian por café, panela, arroz y otros productos alimenticios. Como consecuencia de estos nuevos vecinos y de otros que llegan a mediados de 1939 huyendo de la Segunda Guerra Mundial, como el italiano Alejandro Manco Scopetta, quien se apodera de inmensos terrenos baldíos, creando una gran empresa explotadora y exportadora

de bálsamo de Tolú hacia Francia y otros países europeos, la zona adquiere otros componentes que igualmente golpearán a los nativos. Con el señor Manco llegaron otros inmigrantes italianos, como los Fallace, Posterado, Pepsano y otros que ya residían en la zona, como los Bornacelli. Con ellos se creó una especie de colonia y se fundaron grandes haciendas como “Nueva Roma”, “La Sirena” y “Calle Larga”. (Rey, 2009, pág. 104)

Antes que comenzara la explotación del bálsamo de Tolú en territorio Chimila, la vida para estos indígenas era bien distinta. Al respecto un anciano Chimila refirió en 1973 lo siguiente:

“Antes todo era monte y no había ni colombianos ni ganado, solamente estaban los indios por acá. Vivían cultivando en sus rozas el maíz, que la yuca, que el ñame y la batata y cada uno tenía su roza propia. Cuando venía la cosecha se guardaba el maíz en los zarzos de las casas y se cogía poco a poco la yuca. No había sal, se comía era con ají. La gente vestía con telas de algodón que hacían las mujeres. No se conocía el molino, se molía era con una piedra. Antes se salía a montar, a buscar morrocayos, a buscar miel de abejas y en los arroyos se pescaba con flechas y arpones. Luego llegaron los colombianos y todo esto fue cambiando. Empezaron a darle a los indios que el arroz, que la panela, la sal y el suero. Al principio los indios no quisieron recibir nada, pero luego si quisieron.

Después los colombianos no fueron más generosos, como es ahora cuando todo lo que uno quiere lo tiene que comprar”. (Citado por Uribe Tobón, 1974:216-217, 1993:110).

En los años 40 la situación se tornó más compleja con la entrada de proyectos petroleros en el territorio, ya que este impulsó la entrada de muchos más colonos al territorio, propiciando la destrucción de fuentes hídricas, tierras de cultivo de las comunidades, zona para la caza, y lugares sagrados (Uribe Tobón, 1974: 220).

Una de las principales formas de despojo a la que se vieron sometidos los Ette Ennaka fue la de la ganadería, ya que una vez despojados de sus territorios, entraban a trabajar en las haciendas donde debían ayudar a la siembra de cultivos o rozas. Con esto los hacendados lograban ampliar la frontera agrícola, ya que sólo los indígenas eran capaces de reconocer, y así mismo talar la selva necesaria. Una vez se ampliaba esta frontera por medio de la agricultura, allí era introducido ganado para consolidar el terreno. Una vez los indígenas habían realizado su parte eran despedidos y se debían mover a otra a hacienda para continuar con el proceso, haciendo que ellos mismos fuesen los encargados de la eliminación de la selva (Ministerio del interior, 2013).

La explotación laboral, y el no reconocimiento del territorio trajo consigo otras problemáticas a las comunidades.



Cuando los indígenas hombres salían a cazar y a pescar, llegaban los blancos donde quedaban las mujeres acostadas en sus chinchorros. Ellas tenían que salir corriendo hasta llegar al monte. Los señores que se presentaron en las Vegas eran de apellido Ariza que venían brindando ron para emborracharnos y aprovecharse de las indígenas. Así, para los Chimila, otra consecuencia por la entrada del hombre wacha fue el mestizaje (Ministerio del interior, 2013, pág. 16)

La negación a los derechos personales, enmarcados en el no reconocimiento de la ciudadanía por el ser indígenas, se mezclaba entonces con la negación de la cultura propia por métodos violentos, por ejemplo, la prohibición de hablar en lengua propia, la prohibición de ceremonias y prácticas culturales propias. Todo esto fomentó y sustentó la idea los “Chimila” como un pueblo en extinción.

Para los años ochenta hacen las primeras incursiones al territorio los grupos armados ilegales, quienes empezaron a ejercer como Estado en estas comunidades, mediando en todos los conflictos, controlando la movilidad y demás dinámicas de las comunidades, campesinos y hacendados en la zona.

El ELN fue el primer grupo en entrar en la zona con la intención de destruir la infraestructura petrolera y en 1993 empieza el reclutamiento forzado de menores de la comunidad de Issa Oristunna. En 1995 se crean los grupos para-

militares llamados “convivir” que señalan a las comunidades Ette como auxiliadoras de los grupos guerrilleros. Con esto empiezan las presiones y atentados contra la comunidad y sus líderes y en 1995 se realiza el primer desplazamiento forzado de una comunidad (Ministerio del interior, 2013).

Durante los años siguientes con la consolidación de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) se recrudecen las acciones paramilitares contra las comunidades Ette.

Nuestro pueblo siguió siendo víctima de constantes señalamientos, homicidios, persecuciones e interrupciones de los programas de las distintas instituciones humanitarias que nos ayudaban con alimentos y medicinas. Durante el año de 1998 ocurrió un caso lamentable con una misión del Programa Mundial de Alimentos PMA: los conductores del camión que traía los alimentos fueron asesinados, el camión desaparecido y los mercados perdidos. A partir de dicho evento, a las instituciones les dio miedo volver a nuestro territorio, y quedamos solos en medio del conflicto. En adelante nadie podía salir o entrar libremente del resguardo si no había sido autorizado por los paramilitares, quedamos confinados en nuestro propio territorio. A las autoridades tradicionales tampoco se les permitía reunirse aún dentro del resguardo, ni hablar en Ette taara. Nuestra autonomía como pueblo indígena

no era respetada, y el gobierno propio era desconocido por completo (Ministerio del interior, 2013, pág. 40)

En el 2000 se recrudecen las amenazas hacia la comunidad que ya tenía gran parte de su población desplazada y en 2001 se realizan incursiones directas por parte de los paramilitares en los territorios indígenas, haciendo reuniones en los centros poblados, exigiendo a los jóvenes de la comunidad para que se unieran a las filas de las AUC. Se perpetuaron desapariciones forzadas, torturas y homicidios, de igual manera se hizo presión a las comunidades para votar por políticos afines a los intereses paramilitares.

De igual modo, afectaron la vida y espiritualidad de la Madre Tierra, por un lado violaron nuestros sitios sagrados al ocupar nuestro territorio y cometer allí actos incorrectos, por otro, acabaron con nuestras montañas, nos obligaron a destruirlas porque, según ellos, eran refugios guerrilleros. Todo matojo o trocha lo destruyeron porque tenían que despejar el territorio para mayor control y taparon el arroyo donde se pescaba (Ministerio del interior, 2013, pág. 42)

Para el año 2006 se inicia el proceso de desmovilización de las autodefensas unidas de Colombia. El líder de esta organización, Jorge 40, se entrega en el corregimiento de Chimila en el municipio de El Copey, muestra de su do-

minación y control del territorio en que habitaban los indígenas Ette. Este proceso fue visto con esperanza e incredulidad por las poblaciones, ya que, si bien se desmontó gran parte de la estructura militar de estos grupos, las formas de dominación territorial quedaron intactas, así como las formas de control político en la región. En 2007 grupos guerrilleros vuelven a hacer incursión en el territorio, específicamente el frente 37 de las FARC, lo que provoca un desplazamiento masivo de familias ubicadas en Ette Butteriya. En estas acciones el Ejército Nacional también se adentra dentro del territorio indígena, acampando en este durante medio mes.

Al desplazarnos tuvimos que dejar el ganado, caballos, burros, gallinas, cultivos, útiles de cocina; todo. Sólo sacamos ropita. Después de mes, mes y medio, los militares nos dicen que ya podíamos retornar porque los guerrilleros que se encontraban en Algarrobo habían salido para la Sierra. Se volvió a Ette Butteriya con el acompañamiento del Ejército, las casas y los cultivos estaban destruidos y ya no teníamos animales, todo se perdió. Tuvimos que empezar de nuevo (Ministerio del interior, 2013, pág. 44)

Grupos como los gaitanistas, las águilas negras, los mellizos, así como estructuras propias del narcotráfico siguen haciendo presencia en la región y se presentan como un riesgo inminente para la población, sobre todo entendiendo que en los últimos años han reaparecido proyectos de exploración petrolera en la re-

gión, que puede llevar a desencadenar nuevos procesos de violencia.

## Territorio Ette

En el apartado anterior se habló de territorio chimila de forma diferenciada a las comunidades Ette. Esto debido a que el territorio ancestral de las comunidades dista de las comunidades que hoy en día lo habitan. Como se presentó en el apartado anterior los pueblos Chimila fueron violentamente rodeados en el siglo XVIII con presiones hacia su territorio, para la institucionalización de las reducciones indígenas, pero desde el siglo XIX la usurpación de su terreno aumentó exponencialmente.

La reducción de la población indígena fue tal, que para finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se creía que los indígenas llamados Chimitas estaban al borde de la extinción. Esto se apoyó y difundió ampliamente por textos como los de Gustaf Bolinder quien estuvo en el territorio en 1921 y describió a “los últimos chimitas” (Bolinder, 2010).

En los años 40 otros investigadores como Reichel-Domatoff describieron que los Ette todavía conservaban gran parte de su tradición cultural, pese a que su organización social y su espiritualidad habían sufrido grandes transformaciones. De su organización social sólo se dejaban reconocer algunos rasgos que permitían inferir la división del pueblo Chimila en varios grupos

exógamos compuestos por personas con una descendencia matrilineal común, sin ninguna vigencia de clanes o linajes. La autoridad de cada grupo recaía sobre un cacique que hacía las veces de sacerdote y que podía ser hombre o mujer.

Para ese período los Chimila eran horticultores y cazadores, y en menor escala pescadores, y adicionalmente se dedicaban a la apicultura y a la cría de tortugas. Los cultivos se hacían en grandes rozas circulares alrededor de los asentamientos, predominando los cultivos de yuca dulce y maíz, aunque también sembraban batatas, ñame, ahuyama, frijoles, ají y tabaco. Un producto cultivado con especial intensidad era el algodón, lo que evidenciaba un significativo desarrollo en el arte de tejer telas y hamacas (Reichel-Dolmatoff, 1946: 100-103).

Las investigaciones que permitirían ver a las comunidades Ette como pueblos vivos se dieron a finales de los años 60, especialmente con contribuciones como las de Carlos Uribe (1974) y Marianne Cardale-Schrimppff (1972), quienes proporcionaron una panorámica de la vida general de la comunidad.

La adjudicación de los territorios propios a las comunidades Ette solo se dio hasta los años 90, con un breve antecedente de la época de la colonia cuando en 1756 se reconoció el “res-

guardo indígena de los indios Chimila de la ciénaga” (Fals Borda, 1980) de forma paralela a las luchas de Mier y Guerra por la “pacificación”.

La primera comunidad Ette en consolidarse fue Issa Oristynna (Nueva Esperanza en Ette Taaara) en el año de 1990. Este resguardo se conformó con 280 hectáreas ubicadas entre los municipios de Sabanas de San Ángel y las Mulas. Este territorio era parte de la hacienda La Sirena propiedad de Alejandro Manco, quien a su muerte dejó este territorio a la comunidad. También se dice que el Señor Manco dejó este territorio al INCORA y a la oficina de Asuntos Indígenas en forma de pago por impuestos atrasados (Ministerio del interior, 2013)

La consolidación de este terreno como resguardo y la rápida conformación de un Cabildo que permitiera la gobernanza del territorio propició la llegada de cada vez más indígenas Ette que se encontraban dispersos por la región. El crecimiento de la comunidad fue tan rápido que se vieron empujados a hacer trámites ante el INCORA para la ampliación del resguardo. En este segundo momento se adjudicaron a las comunidades la finca La Alemania ubicada en el corregimiento Las Mulas, en el municipio de Plato. Esta segunda comunidad se constituyó en 1992 con el nombre de Ette Butteriya (Pensamiento Propio).

La construcción de un territorio propio permitió que muchos indígenas se conocieran como tales por primera vez, estableciendo fuertes relaciones de hermandad entre ellos e iniciando un proceso de rescate cultural que hoy está vigente.

En 1998 nace el tercer resguardo Ette denominado Itti Takke, que nace de la mano de la comunidad con la gestión de Amilda Pérez y el liderazgo de Teolinda Castelbondo, cacica de la comunidad.

Nos salimos para una parcela de un blanco, llegamos donde Elías Allance a la finca la Fortuna. Nos ubicamos y nos pusieron a componer una casa que se estaba cayendo, le pusimos varas y palma nueva. Después nos dijeron que hiciéramos la roza, nos dieron la semilla y fuimos a jornallear donde el señor Eliseo, me pagaba 1 peso y a mi hermano 2 y nos regalaba comida y ropa. Cuando ya teníamos los cultivos el dueño nos dijo que iba a vender la parcela: “me desocupan el ranchito o les meto el ganado, recojan sus cultivos y váyanse”. Nos fuimos a las Vegas, cuando regresamos ya estaba el ganado en la roza, comiéndose el ñame y pisoteando el tabaco. “Hagan lo que quieran porque el territorio es mío” nos dijo el dueño. Nos fuimos para una parcela que se llama La Belleza, el dueño Salomón Hernández y su esposa Sita. Duramos 5 años allá, el señor nos ayudó el primer año con comida y construimos una casa. De noche nos robaban el



maíz, la yuca y el ñame, pero nunca agarramos a los culpables, siempre se perdía la cosecha. Nos aburríamos de trabajar y que nos robaran. El señor Salomón nos dijo que iba a vender la finca. Le pedimos que nos reconociera algo pero la vendió a un señor llamado Jorge. Tuvimos que salirnos a un sector que se llama el Tesoro, el dueño Juan Castilla, hicimos una casa y contentos duramos como 8 años sembrando, hasta que: “me desocupan” y nos volvimos a ir.

Nos fuimos a un sector más arriba donde el señor Lucas Amaya. Mi mamá se casó con un blanco y ahí trabajábamos, pero los hijos del señor decían que nos íbamos a robar la tierra. El señor dejó a mi mamá y nos fuimos para María Angola, duramos 19 años. Nos fuimos a Chimila. Estábamos en Piedras Blancas. Allí nos quedamos 11 años y medio hasta que salió la finca de La Victoria. Amilda Pérez llegó un día al lugar donde vivíamos y nos ayudó con el proyecto para conseguir La Victoria e irnos para allá. Nos llevó la Alcaldía y nos ayudaba con la comida. Yo representaba la comunidad como Cacica. Tenía miedo de ir a la Alcaldía, yo no hallaba que decir. Me decía la profesora: Teolinda usted tiene que decir esto y esto. Salió la Victoria y después la otra finca, La Independencia, ahí nació la madre tierra y todas las inspiraciones (Consejo Noruego Para Refugiados, 2010, pág. 5)

Es de resaltar que las comunidades de Issa Oristuna e Itti Takke no se conocían para el desarrollo de este segundo resguardo, y no es sino hasta 1997 cuando se reconocen la una a la otra.

El otro asentamiento principal de la comunidad Ette se encuentra en Santa Marta, denominada Nara Kajmanta. Esta comunidad nace posterior al desplazamiento forzado de cuatro familias de Issa Oristunna y una de Monterrubio, Magdalena en 1996.

Durante cinco años vivieron en Santa Marta en la granja de CORPAMAG (Mamato-co y el Yucal) donde consiguieron un lote, hasta que en el año 2001, por gestión de Rafael Mendinueta, Juan Carlos Jiménez y José Carmona, estas familias obtuvieron el apoyo de una ONG internacional y de USAID para financiar la compra de la finca “Mi Recuerdo” a sus dueños Víctor Cabello y Sara Cabello. Obtenido este territorio, bautizado por nosotros como “Nara Kajmanta” (“nuestra madre” en Ette taara) fueron llegando 13 familias más, por efecto del desplazamiento que el conflicto armado estaba produciendo en la zona del Resguardo Issa Oristunna (Ministerio del interior, 2013, págs. 19 - 20)

# Ette Ennaka: Gente nueva

Hoy vivimos en esta tierra que Yaau sembró, pero Waacha ha ensuciado de sangre, ha destruido la montaña, con sus árboles, plantas y animales que son nuestros hermanos, han ensuciado el aire y el agua, han perforado y sacando su sangre... todo por dinero y ambición. Por eso es que tenemos que hacer ceremonias, tenemos que proteger nuestra tierra de la destrucción y así sostener al mundo que vivimos, porque la otra tierra, la última, la de los Ette Kooronda quiere bajar, los Ette Kooronda están pujando... y son nuestras autoridades los horcones que aún la sostienen. Felix Puello (Ministerio del interior, 2013)

La denominación chimila está ampliamente difundido por la literatura histórica, lingüística y antropológica, sin embargo, no corresponde a la autodenominación que este pueblo hace de sí mismo, que es Ette, que significa literalmente “gente” y siempre va acompañado de Ennaka o Takke, que significan gente verdadera y gente nueva respectivamente. Debido a que en la cosmovisión Ette, ellos no son descendientes de los grupos llamados chimila que estuvieron en su territorio antes que ellos, llamados por ellos como Ette Chorrída (gente de antes), sino que son un nuevo pueblo que se asienta encima de los restos de este otro pueblo; los

Ette Takke son los protectores del universo, intentando evitar que Yaau, su deidad, decida acabar con ellos para que así bajen las nuevas gentes, los Ette Kooronda.

Para entender mejor es necesario explicar un poco el sistema universo que tienen los Ette, y cómo ven las dinámicas de construcción, destrucción y reconstrucción del universo.

El cosmos, desde la cosmovisión Ette, está compuesto por tres grandes regiones superpuestas. Cada una de ellas se designa como una tierra “Itti” diferente. Existen la tierra de abajo, la tierra del medio y la tierra de arriba, sosteniéndose cada una en la inferior. Esta forma en que se relacionan las tierras hace que la comunicación entre ellas sea restringida, y la vida en cada una de ellas se desarrolle con cierta independencia (Niño J. C., 2008).



Ilustración 1. Estructura del Universo Ette.  
Tomado de Niño, J. 2008.

Los Ette, así como todos los pueblos, vivimos en la tierra del medio, la cual fue preparada por Yaau, creador del universo, para que sirviera de hogar a todos los humanos. La tierra del medio corresponde al torso de una deidad femenina, Yunai Kraari, o también conocida como Narakajmanta.

“... Yunari es la misma Tierra  
Los arroyos son sus venas y las aguas son su sangre  
En su espalda y su pecho están los Ette  
Sobre Yunari viven los Ette  
Yunari está en la Tierra del Medio  
Ella es la Tierra del Medio  
Arriba hay cielo y abajo hay agua  
y en ambos lados vive gente  
Por eso decimos que los Ette viven en el medio... (Niño J. C., 2008, pág. 114)

Según la cosmovisión Ette Ennaka, los Ette Koronda tienen la habilidad de abrir las nubes para ver a los habitantes de la tierra del medio. Los Ette Koronda tienen pieles gruesas por lo que se les llama gente con caparazón y al igual que quienes habitan en la tierra media, también están acompañados de waachas, o gente blanca y de mestizos. A diferencia de la gente de la tierra de arriba, poco se habla o se sabe de la gente de la tierra de abajo, tan sólo se dice que viven en un mundo de agua, habitado por pueblos y animales exóticos debido a la privación de luz.

La estructura de las tres tierras se sostiene gracias a grandes pilares de madera emplazados en el límite de la tierra; estos pilares son en sí mismos hombres que sostienen el cielo y la tierra. Cuando uno de ellos se mueve para relajar sus hombros o su espalda, es cuando ocurren los terremotos. Esto sirve como metáfora para la forma tradicional de construcción de viviendas.

Una de las principales características de esta forma de organización del universo es las dinámicas que tiene, ya que para los Ette la organización de los mundos no es permanente, sino que va variando con los comportamientos de las gentes de todos los mundos sin que necesariamente exista interdependencia entre ellos.

“... Ahora la tierra está joven  
Pero antes no era así  
Antes los Ette no estaban por acá  
Estaban arriba y bajaron  
Cayeron de arriba...  
... Los de antes eran los antiguos  
Y antes hubo otros y otros y así  
Por ahí se ven sus cosas  
Huesos y múcuras que salen de la tierra  
Todos destruidos porque Yaau los acabó...” (Niño J. C., 2008, pág. 116)

Según varios relatos, esta estructura del universo tampoco se ha encontrado siempre así, sino que antes existían múltiples tierras superiores que fueron bajando una a una, acabando con todo lo que existía. Este centro en los ciclos destructivos del universo da una perspec-

tiva muy particular de la historicidad a los Ettes, ya que, por medio de los cambios en los ciclos, o bajadas de la tierra, explican los cambios en su población. Datan una caída con la invasión española a su territorio, el cual le dio paso a los Ette Chorinda (gente de antes) que son los que se dieron a conocer como Chimilas. Y así mismo, coinciden en el fin de los chimilas (inicios del siglo XX) con su aparición como la gente nueva.

La tercera Tierra estaba poblada por los Ette chorinda, “la gente de antes”, “los antiguos”. Era un pueblo extremadamente belicoso. Los hombres se entrenaban en el manejo de la macana, el arco y las flechas envenenadas desde muy temprana edad. Sus jefes podían transformarse en bestias asesinas y lanzar dardos invisibles a sus enemigos. Estas habilidades y su marcada agresividad los condujo a vivir en un estado permanente de guerra con poblaciones indígenas y no indígenas. Se asegura que eran estas personas, y no los actuales Ette, los verdaderos “chimilas”. Sus más grandes enemigos, de otro lado, son frecuentemente identificados como “españoles”. La dureza con la que los mitos describen los enfrentamientos entre estos dos bandos sólo es comparable con los crudos testimonios que se encuentran en las crónicas del siglo XVIII. Las muertes, las decapitaciones, las quemaduras de cultivos, la destrucción de poblados, las luchas cuerpo a cuerpo, la captura de prisioneros y el hambre son temas

que aparecen en ambas fuentes. En ese sentido, la mitología debe ser vista como una valiosa fuente de información histórica. (Niño J. C., 2008, pág. 118)

Los procesos regenerativos por medio de los cuales se destruyen las tierras tienen una mezcla de sutileza y complejidad que devela la concepción del devenir entre las comunidades Ette. El primer elemento que se descarga sobre la tierra es el fuego, seguido del agua y del viento. Este ciclo se repite una y otra vez hasta que todo se convierte en una mezcla de lodo y ceniza. Este ciclo está íntimamente relacionado con las formas de cultivo y de regeneración de la tierra para las plantaciones, así como con los ciclos climáticos que hay en la región, con profundos períodos de sequía, que son seguidos de grandes inundaciones. Esto muestra una relación con una noción que permite el cambio y la inmanencia de este como un proceso básico para la reconstrucción de las sociedades y la tierra en sí misma.

Esta forma de concebir el universo también se ha podido entender como una forma que ha tenido la comunidad para sobrepasar su pasado, ya que es común en los relatos de los mayores, que sus padres y abuelos se abstuvieron de hablar del pasado de la comunidad, construyendo así una gran brecha histórica para la misma comunidad, pero poniendo un gran énfasis en sus acciones presentes para la preservación del universo.



“... Soñé que el mundo quería acabarse  
 Me mostraron que el mundo quería acabarse  
 Había sangre y estaba oscuro  
 Había mucha gente corriendo  
 La tierra se caía y me tocaba correr  
 El suelo se movía y se venía para abajo  
 Me perseguía  
 Y ruido por todos lados.  
 La tierra crujía y tronaban relámpagos...  
 ... Daba mucho miedo  
 Me sentía triste y miserable  
 El fuego acababa todo  
 El viento acababa todo  
 Había que hacer ceremonia porque el mundo se iba acabar  
 Los Ette kooronda estaban apurando para bajar  
 Eso iba a pasar  
 Tocaba rezar y hacer ceremonia... (Niño J. C., 2008, págs. 124 - 125)

Otro elemento que destaca de la cosmovisión del pueblo Ette es la gran importancia que le atribuyen a los sueños como una forma de leer la realidad. Para los Ette el acto de recordar los sueños, de comentarlos, y hacerlos públicos, es una forma de tener acceso a un mundo más profundo que el de la vigilia. El mundo onírico para los Ette tiene un mayor peso en la realidad del que puede tener la vida en la vigilia (Niño J., 2007).

## Algodón y Majagua, la artesanía Ette

“...Anoche soñé  
 Un hombre se me acercó  
 Era un anciano Ette  
 Venía con mochila de algodón y macana  
 Ese hombre era Yaau  
 Se sentó al lado  
 Hablamos de muchas cosas  
 Cosas que puedo decir  
 Y cosas que no puedo decir ahora  
 Me dijo que pidiera prestado un machete  
 Que desmontara el piso de la casa Ette  
 Que le quitara todas las plantas  
 Que no se pudieran esconder culebras  
 Me dijo que iba a venir gente del otro resguardo  
 Y su casa tenía que estar lista  
 Alrededor de él había mucha gente vestida de antiguo  
 Era Yaau y su familia  
 Había que hacer ceremonia en esos días...”  
 (Niño J., 2007, pág. 200)

La recolección, hilado y tejeduría del algodón criollo siempre ha tenido una gran relevancia en el contexto del pueblo Ette. Si bien no se conoce un significado especial que se le atribuya a este material, sí es el centro de muchas de las relaciones que tienen los Ettes con su

entorno. Lastimosamente por el prolongado y complejo proceso de reasentamiento al que se vieron sujetos los Ettes a lo largo de su historia, las formas de acceso a este cultivo fueron disminuyendo, haciendo que su recolección y trabajo sea cada vez más escaso, y se reserve sólo para algunas prácticas propias.

De la mano del algodón, la fibra de majagua se presenta como una de las esenciales en todo el desarrollo artesanal de las comunidades Ette. Cardale-Schrimppf (1972) presenta estos dos elementos como cruciales para la vida cotidiana de las mujeres Ette a mediados del siglo pasado, diciendo que con ellas confeccionaban gran parte de sus artefactos, destacando entre ellos la elaboración de mochilas y de chinchorros, así como de su vestuario.

Los chinchorros o kissa son realizados con dos tipos de hilatura de algodón y aún se siguen elaborando con algodón criollo cosechado en la región. Para realizar los chinchorros se utiliza el yoorotiri, fibra delgada de algodón para el tejido y el kuurubru, que es una fibra compuesta utilizada en la construcción de la estructura del chinchorro (Cardale-Schrimppf, 1972)

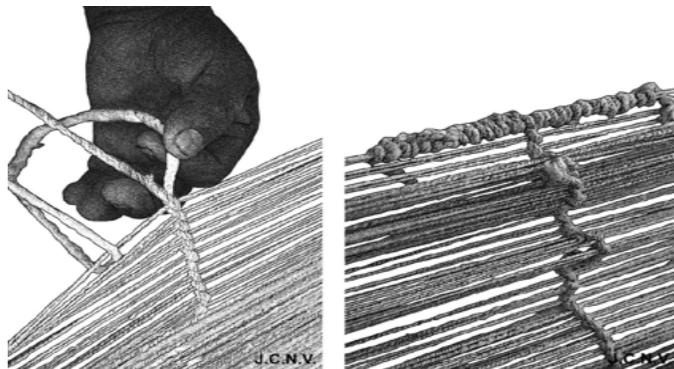
El chinchorro es elaborado entre dos mujeres en pocas horas, clavando dos postes en la tierra; la distancia entre ellos será el largo del chinchorro (entre 1.5 y 2.3 metros). Una de las mujeres enrolla el yoorituti (hilo delgado) entre los postes, teniendo cuidado de no entrecru-

zarlos. Paralelo a esto la otra mujer se encarga de preparar la trama con la hilatura gruesa o kuurubu.

La trama se empieza a urdir de arriba abajo, guardando una distancia entre cada una.

Después de haber unido todos los pares de hilos enfrentados de la urdimbre, sus dos puntas se enrollan y atan en la hileira horizontal superior, dándole un aspecto grueso y burdo. La urdimbre resultante se comprime y retira de los postes. En cada uno de los bucles de los extremos se inserta y se amarra con hilos de algodón una varita de madera labrada llamada broo. Aunque las mujeres se desenvuelven tan bien como los hombres con el machete, es a éstos a quienes les corresponde la tarea de tallar semejante artefacto. El bastoncito se hace del duramen de ciertos árboles como la lumbré (*Handroanthus billbergii*) o el dividivi (*Caesalpinia coriaria*). La hama-ca se cuelga introduciendo la varita de madera en cuerdas previamente dispuestas para tal propósito (Niño, j. 2014)





no es exclusivo de algunas castas o roles dentro de la comunidad, sino que es generalizado dentro de las comunidades, especialmente para mantener distancia del suelo húmedo que es común en su territorio.

La hamaca está ligada a todas las etapas de la vida. Los niños se dejan solos en estos objetos, previamente templados y extendidos por medio de dos varas de madera colocadas transversalmente en sus extremos. Asimismo, hasta hace algunas pocas generaciones, los recién nacidos eran transportados en artefactos con una estructura idéntica a la de una hamaca pero dotados de una larga faja continua que la madre se terciaba al hombro. Allí permanecían hasta que las fontanelas de su cráneo se cerraban y su inquieta alma quedaba impedida de escapar y causarles la muerte. (Niño J. C., 2014, pág. 120)

Las hamacas también tienen una gran importancia en el marco de los ritos mortuorios de la comunidad. Cuando algún mayor se encuentra enfermo, tradicionalmente espera la muerte en su chinchorro. Una vez ésta llega, comúnmente se le entierra envuelto en su chinchorro - aunque hoy en día se utilizan ataúdes-. Generalmente la cabeza de los hombres reposa en el oeste con la vista hacia el este; de manera contraria se acomoda a las mujeres. Esto se hace con el fin que sus almas reposen y se dirijan a los confines del mundo. Antiguamente el entierro se realizaba en el lugar donde vivía la per-



Los Ette tienen una distinción entre sus chinchorros o kissa y las hamacas planas que se consiguen en los pueblos, denominando a las segundas jaamaka, término tomado del español "hamaca". El uso de los chinchorros Ette

sona, y la casa era abandonada (Niño, j. 2014) La hamaca también se presenta como una forma de antropomorfización del territorio.

Uno de los extremos de ambos se describe como una columna vertebral: la Sierra Nevada en lo que respecta al espacio humano y la última hilera de la urdimbre en lo que se refiere a la hamaca. En ninguno de los dos casos, esta suerte de espinazo se asocia a un eje central que la divide en partes iguales. Por el contrario, se relaciona con uno periférico que, sin dejar de garantizar la unidad del conjunto, le otorga una forma asimétrica (Niño, j. 2014, Pág 123)

Otro elemento que aparece entre las artesanías Ette son las aguaderas o catangasse. Las cuales eran realizadas en majagua, una fibra propia del territorio. Estas eran realizadas con diversas técnicas de anudados y eran principalmente utilizadas para cargar las múcuras. También se hacían más pequeñas y cumplían diversas funciones, como recolectar hortalizas o frutas de los sembradíos. Sin embargo estas están desapareciendo en las comunidades debido a la escasez de materia prima al igual que la poca utilidad que tienen en el contexto contemporáneo, aún en las investigaciones realizadas por Cardale-Schrimpff (1972) ya se presenta el trabajo en esta fibra como algo en peligro de extinción. Por analogía podemos saber que la majagua es la misma fibra que se trabaja hoy en día en zonas como el chocó o

el amazonas y recibe el nombre de yanchama roja, damagua, o damagua roja. Lastimosamente no sé sabe qué técnicas se usaban para su procesamiento.

## Mochilas

Las mochilas Ette tienen una presencia relativamente nula en las investigaciones etnográficas que se han realizado sobre las comunidades. Esto contrasta con la profundidad de algunos estudios como el de Cardale-Schrimpff (1972), quien realiza una extensa y profunda investigación sobre los distintos tejidos en las comunidades indígenas del caribe colombiano. Las mochilas Ette, según las entrevistas realizadas, se han enseñado de generación en generación por parte de las madres de la comunidad, con diversas formas, colores, e interpretaciones.

Hoy en día la mochila que es más reconocida como la Ette, dentro y fuera de la comunidad, se realiza con algodón comprado o pita industrial, debido al escaso cultivo de esta materia prima en el territorio.

La mochila Ette tiene como principal característica una borla que cuelga del ombligo de la mochila. Este ombligo representa la conexión con la tierra, con la gran madre, que todos los Ette deben tener.

Dado los múltiples procesos de aculturación a los que se ha visto sometido el pueblo Ette, hoy



en día las artesanas elaboran diversos tipos de mochilas de forma permanente, que son copias o están inspiradas en las mochilas realizadas por comunidades indígenas cercanas.

Entre todos los objetos que realizamos, la mochila es el más importante, pues tiene un valor simbólico y de identificación en cualquier lugar donde estemos. La trama del tejido, los diseños, y la borla que cuelga de su centro son característicos, diferentes de las mochilas wayuu y de las arhuacas, las etnias con las que más interactuamos. (Ministerio del interior, 2013, pág. 141)

En las comunidades Ette, especialmente en Issa Oristuna y Narakajmanta, se han desarrollado diversos proyectos para la recuperación de la actividad artesanal, especialmente la tejeduría en algodón. El primer proyecto que se implementó fue realizado por la fundación teje teje en 2007, con presencia en Issa Oristuna, logrando recuperar gran parte de la tradición del tejido y el inicio de la comercialización de las mochilas. Posteriormente entre 2011 y 2013 el proyecto Orígenes de Artesanías de Colombia hizo presencia en Narakajmanta, en donde se desarrollaron procesos de rescate y consolidación de la cultura propia.

Según quienes participaron en estos proyectos, en estos primeros acercamientos a las comunidades pudieron evidenciar que las artesanías

no eran vistas como procesos de consolidación de la identidad de las comunidades, sino que se veían únicamente como procesos de comercialización, por tal razón el reto más fuerte del trabajo era generar conciencia sobre la importancia de las mochilas propias, así se fueron generando líneas de producción que evidenciaron el saber y el mundo Ette.

Posteriormente, entre 2016 y 2018, Artesanías de Colombia logró hacer presencia en más comunidades Ette en un intento por consolidar los procesos artesanales, logrando expandir su trabajo a de la comunidad de Narakajmanta, al resto de las comunidades Ette. Este proceso ha logrado revitalizar la posibilidad de la elaboración de las artesanías Ette, aunque aún es un proceso pequeño que tiene una gran posibilidad de crecimiento en el contexto nacional, ya que las mochilas Ette apenas son reconocidas a nivel nacional, y las capacidades de producción de la comunidad aún son muy bajas.

# Referencias

Bolinder, G. (2010). Los chimila: un pueblo moribundo. *Antípoda* N° 11. Julio - Diciembre, 345 - 351.

Cardale-Schrimppf, M. (1972). *The techniques of hand-weaving and allied arts in Colombia (with particular reference to indigenous methods and where possible, including dyeing, fibre preparation and related subjects)*. Michigan. USA.: University Microfilms international.

Consejo Noruego Para Refugiados. (2010). *Memoria: proyecto de fortalecimiento interno del pueblo Ette Ennaka (Chimila)*. . Resguardo Indígena Chimila : NRC.

De Robles, J. J. (1965). Expediciones de conquista y pacificación de los indios chimilas en el siglo XVIII. *Anuario Colombiano De Historia Social Y De La Cultura*, (3), 155 - 194.

Galindo, A., & Mendez, L. (2017). Documento diagnóstico diferencial de la comunidad Arte Chimila de la etnia Ette Ennaka, Sabanas de San Ángel (Magdalena). Bogotá: Artesanías de Colombia S.A.

Iguarán, J., & López, C. (2017). Documento diagnóstico comunidad NaraKajmanta (Santa Marta - Departamento de Magdalena). Bogotá: Artesanías de Colombia S.A.

Ministerio del interior. (2013). *Plan de Salvaguarda Pueblo Ette Ennaka*. Obtenido de ht-

[tps://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo\\_Ette\\_ennaka\\_-\\_diagnostico\\_comunitario.pdf](https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_Ette_ennaka_-_diagnostico_comunitario.pdf)

Niño, J. (2007). Ooyoriyasa: cosmología e interpretación onírica entre los Ette del norte de Colombia. Bogotá: Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales- Cesó. Universidad de los Andes.

Niño, J. (2007). Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología de soñar entre los Ette. *Antípoda* N° 5 , 293 -315.

Niño, J. C. (2008). Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los Ette del norte de Colombia. *Historia Crítica*. N 35, 106 -129.

Niño, J. C. (2010). Las inmediaciones del fin del mundo. Los encuentros de Gustaf Bolinder y los Chimilas en 1915 y 1920. *Antípoda* N° 11, 43 - 66.

Niño, J. C. (2014). El tejido del cosmos. Tiempo espacio y arte de la hamaca entre los Ette (chimila). *Journal de la société des américanistes*. Tomo 100. N° 1.

Quiroga, M. (2001). Caminando ibamos viviendo, el proceso de resistencia Chimila. *Revista de la Facultad de Artes y humanidades* (13).

Rey, E. (2009). Resistencia Chimila: Ni aniquilados, ni vencidos. *Palabra: Palabra que obra* (10), 90-108.

Uribe, C. (1974). Un marco teórico de referen-

cia para el estudio de las relaciones interétnicas. *Universitas Humanística*, 7(7). Obtenido de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/1051>

Uribe, C. (1993). Sierra Nevada de Santa Marta y Tierras Adyacentes. En C. Uribe, O. Jaramillo, V. Socorro, & H. Correa, *Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena* (págs. 7 -216). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.