

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

ANA MILENA HORTA PRIETO

**APROXIMACIÓN A LA COSMOPOLÍTICA DE LOS
COLECTIVOS INDÍGENAS DE LA SIERRA NEVADA DE
SANTA MARTA. *LEY DE SÉ*, ESTADO Y PATRIMONIO.**

Porto Alegre

2015

ANA MILENA HORTA PRIETO

**APROXIMACIÓN A LA COSMOPOLÍTICA DE LOS
COLECTIVOS INDÍGENAS DE LA SIERRA NEVADA DE
SANTA MARTA. *LEY DE SÉ*, ESTADO Y PATRIMONIO.**

Disertación de Maestría presentada al Programa de Posgrado del Departamento de Antropología del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial a la obtención del título de magister en Antropología Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Porto Alegre

2015

ANA MILENA HORTA PRIETO

**APROXIMACIÓN A LA COSMOPOLÍTICA DE LOS
COLECTIVOS INDÍGENAS DE LA SIERRA NEVADA DE
SANTA MARTA. *LEY DE SÉ*, ESTADO Y PATRIMONIO.**

Disertación aprobada el 06.03.2015 por comisión evaluadora compuesta por los profesores:

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli (UFRGS)

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Bergamaschi (UFRGS)

Prof. Dr. Pablo Quintero (UFRGS)

Agradecimientos

Son muchas las personas y seres que me han apoyado, enseñado y dado su mano en diferentes momentos para que ahora me encuentre entregando esta disertación. A todas ellas, mil gracias. Especialmente quiero agradecer:

A Rafa, cuyo amor, ternura y generosidad me han acompañado desde que nos encontramos. Gracias por hacerme reír, y por la inagotable paciencia y apoyo en la realización de este trabajo.

A mi familia, especialmente a mi mamá María Eugenia, cuya fuerza admiro profundamente, por todo su apoyo y amor incondicional que me llena aún estando a distancia. A Marcela, tío Fabio y mi papá por su apoyo y cariño.

A mi orientador Sergio Baptista por compartir no solo su amplia experiencia y conocimientos antropológicos, sino también su calidez, paciencia y cariño con que enseña, así como su capacidad de siempre resaltar lo positivo de las personas y las situaciones.

Al cabildo Kogui José de los Santos Sauna, por apoyar y permitir mi trabajo. A Mauricio Blanco y Cayetano Torres por su ayuda y facilitar las cosas desde la OGT. A Stephanie Gailer y Juan Gil, miembros del equipo local para el convenio con el Ministerio de Cultura, por su generosidad al compartir experiencias.

A Mamo Alejandro Nieves, por recibirme en su casa, por su dedicación y dulzura para compartir su conocimiento, caminar y responder mis insistentes preguntas incluso con buen humor, y por acompañarme en la distancia con buenos pensamientos. A Rosa su esposa, y Francisca su hija por compartir, acompañarme y hacerme reír.

A Arregocés Conchacala por sus palabras inspiradoras. Juan Nieves y los mamos Vicente, Luntana y José Miguel por su disposición, apoyo, compañía y buenos pensamientos que me permitieron abrir y retomar caminos en la Sierra.

A Yanelia Mestre por su colaboración en la búsqueda de documentos de la OGT, y sus invaluable apreciaciones sobre los desafíos que enfrenta la organización.

A Amado Villafañe por permitirme usar sus fotografías sobre el conflicto entre los pueblos indígenas y la empresa Puerto Brisa.

A Carmen, Cecilia, Jéssica y todo el personal de la OGT que siempre me ha recibido con amabilidad.

Al proyecto PROCAD/CASADINHO y su coordinador Gabriel Álvarez, proyecto en cuyo marco pude realizar una misión de estudios en la Universidade Federal de Goiás UFG, en la cual el profesor Manuel Ferreira Lima amablemente dedicó tiempo para compartir conmigo su experiencia sobre las prácticas de patrimonio. Así mismo agradezco al profesor Manuel por facilitarme retomar la antropología colombiana (¡las redes toman caminos inesperados!)

contactándome con Margarita Chaves y Fernando Barona, a quienes agradezco profundamente su tiempo y disposición para discutir mis planteamientos y dudas, así como para sugerir caminos de reflexión.

A Alejandro Suarez, colega y buen amigo, por su amabilidad y generosidad para compartir sus historias y gran conocimiento sobre la Sierra, siempre con una sonrisa y una buena comida.

A Lucas Dreier, Marta Villegas y Luis Cayón por su tiempo y disponibilidad para discutir y compartir impresiones del quehacer antropológico en la Sierra.

A Lina Correa, Alejandro Suarez y Borish Cuadrado por su ayuda con los mapas del Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta y Parque Nacional Natural Tayrona.

A mis hermanas en Santa Marta que siempre me reciben con los brazos abiertos, sabor caribeño y mucho cariño, Aleja, Lina, Yuri, María y Caro.

A José Gallo por su amabilidad y abrirme las puertas de su casa en POA. José, Caro y Rafa me hicieron ver lo incierto y sorprendente que puede ser el destino!!

A mis amigas en Porto Alegre, María, Silvia y Pamela por el apoyo y enseñanzas compartidas en las buenas y en las malas, en esta experiencia de estudiar en Brasil.

A mi familia putativa en Argentina, que desde allá me hace sentir su cariño y apoyo.

A mis colegas y profesores del PPGAS en la UFRGS, por hacer de la maestría una experiencia tan enriquecedora. A Rose Feijó especialmente por su paciencia y disponibilidad siempre para resolver y ayudar en todas las cuestiones burocráticas.

A los jurados Dr. Emerson Giumbelli, Dra. María Aparecida Bergamaschi y Dr. Pablo Quintero por sus comentarios y sugerencias.

Al convenio OEA-COIMBRA-CAPES por la beca de estudios que me permitió realizar este trabajo.

A mis hermanas en Bogotá, Chela y Nixa por apoyarme siempre y rodearme de alegría. Así como mis grandes amigos que me hacen extrañar a mi caótica y querida Bogotá.

A los compatriotas que bien a conocer en Brasil.

A sanchito, por mover siempre su rabito cuando me ve.

A la turma de 2013 del PPGAS, gracias por la solidaridad y fuerza colectiva para lograr este rito de paso. Vamos que vamos!!

RESUMEN

Este trabajo explora eventos de articulación entre los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, ubicada al norte de Colombia, y el *estado*, entendiendo que se trata de mundos con planos ontológicos y sistemas epistemológicos diferentes, que coexisten y se reorganizan en cada uno de esos eventos respondiendo a hegemonías específicas, en contextos históricos particulares. La *ley de Sé*, o *ley de origen* establece una política de la alteridad, que permite la existencia de multiplicidades y diferencias, que no se reducen a principios predeterminados sino que se trata de dominios móviles de conocimiento y pensamiento que construyen personas, cuerpos y territorio a partir de conexiones parciales, que potencialmente pueden ser peligrosas si no son mediadas por los mamós para que se den en armonía y acuerdo entre los seres (*yuluka*).

Estas existencias múltiples, son subordinadas e ignoradas en los espacios de toma de decisiones sobre el territorio, a partir de sistemas de conocimiento y políticas que entienden la naturaleza como un escenario externo y objetivo, y la cultura como marcador de diferencia que esencializa, aísla y niega conflictos históricos y políticos, en un marco en el que tanto naturaleza y cultura son potencialmente mercadeables. En este contexto, las prácticas de patrimonio son una estrategia del estado para regular la mercantilización de la diferencia, mientras que los indígenas la apropian como estrategia para defender la vitalidad de su territorio, entendido como tejido de relaciones entre seres diversos. Sin embargo la subordinación no implica la captura, pues las multiplicidades siguen coexistiendo, en el movimiento continuo entre resistencia y nuevos o renovados mecanismos de captura.

Palabras Clave: cosmopolítica, territorialidades indígenas, Sierra Nevada de Santa Marta, estado, objetos, patrimonio.

RESUMO

O presente trabalho explora eventos de articulação entre coletivos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, localizada ao norte da Colômbia, e o *estado*, entendendo-os como mundos com planos ontológicos e sistemas epistemológicos diferentes que coexistem e se reorganizam em cada um dos eventos, respondendo a hegemonias específicas em contextos particulares. A *lei de Sé*, ou *lei da origem*, estabelece uma política de alteridade que permite a existência de multiplicidades e diferenças que não se reduzem a princípios determinados, pois se trata de domínios móveis de conhecimento e pensamento que constroem pessoas, corpos e o território a partir de conexões parciais, potencialmente perigosas se não forem mediadas por lideranças espirituais (os *mamos*) para que aconteçam em harmonia e acordo entre os seres (*Yuluka*).

As entidades múltiplas são subordinadas e ignoradas nos espaços de tomada de decisões sob o território, a partir de sistemas de conhecimento e políticas que entendem a natureza como cenário externo e objetivo, e a cultura como marcador da diferença que essencializa, isola e nega conflitos históricos e políticos, em um marco em que tanto natureza e cultura são potencialmente mercantilizáveis. Neste contexto, as práticas de patrimônio são uma estratégia do *estado* para regular a mercantilização da diferença, enquanto que os indígenas as apropriam como estratégia para defender a vitalidade do seu território, entendido como tecido de relações entre seres diversos. No entanto, a subordinação não implica a captura, pois as multiplicidades continuam coexistindo no movimento contínuo entre resistência e novos ou renovados mecanismos de captura.

Palavras chave: cosmopolítica, territorialidades indígenas, Serra Nevada de Santa Marta, estado, objetos, patrimônio.

LISTADO DE IMÁGENES

Imagen 1: Bahía Neguanje, Parque Nacional Natural Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.	20
Imagen 2: Posesión simbólica del presidente Juan Manuel Santos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Agosto, 2010. Tomada de http://wsp.presidencia.gov.co/Fotos/Paginas/Galeria7deagosto2010.aspx ..	24
Imagen 3: Enfrentamiento en Puerto Brisa. Fotografía de Amado Villafañe.	28
Imagen 4: Mapa general de Colombia.	29
Imagen 5: Figuras territoriales de la Sierra Nevada de Santa Marta: Línea de sitios sagrados o Línea Negra: Resguardos, delimitados por la línea rosa; Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta delimitado por la línea negra. Mapa archivo general de PNN SNSM.	30
Imagen 6: Puerto Brisa, Línea Negra, Parques Nacionales Naturales Tayrona y Sierra Nevada de Santa Marta, Parque Arqueológico Teyuna .Mapa elaborado por Borish Cuadrado Peña, 2014.....	32
Imagen 7: Parque arqueológico Teyuna. Entrada al parque. Fotografía de la autora, 2012.....	33
Imagen 8: Parque arqueológico Teyuna. Terrazas principales. Fotografía de la autora, 2012.	33
Imagen 9: Pectoral Tayrona de oro zoo antropomorfo. Museo del oro. Tomado de http://colarte.com/colarte/ConsPintores.asp	35
Imagen 10: Jaba Nakuzhimake. Madre de la sal. Fotografía de la autora, 2012.....	49
Imagen 11: Mamos Kogui antes de realizar pagamentos en lagunas sagradas del paramo de rio Frio. Fotografía de Jorge Meza, 2012.	51
Imagen 12: Turmas expuestas en el Museo del Oro Tairona Casa de la Aduana, Santa Marta, Colombia. Fotografía de la autora, 2014.....	52
Imagen 13: Picos nevados de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fotografía de la autora, 2012.	60
Imagen 14: Pueblo Kogui de Domingueka. Fotografía de la autora, 2012.	68
Imagen 15: Afectación progresiva por la construcción de Puerto Brisa. Imágenes tomadas de la película Aluna, de Alan Ereira, 2014.	81
Imagen 16: Marcha indígena en la propiedad de Puerto Brisa, Jate Jukulwa. Abril de 2009. Tomada de http://www.ecologiablog.com/post/1210/indigenas-del-caribe-colombiano-denuncian-puerto-construido-en-lugar-sagrado	82
Imagen 17: La policía nacional bloquea la entrada a <i>Jukulwa</i> . Fotografía de Amado Villafañe.	83
Imagen 18: Camino principal Parque arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida. Fotografía de la autora, 2012.....	99
Imagen 19: Figura zoomorfa Tayrona de cerámica, expuesta en el Museo del Oro Tayrona casa de la aduana, Santa Marta, Colombia. Fotografía de la autora, 2014.	106
Imagen 20: Juan Nieves, playa cañaveral, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.	113
Imagen 21: Mamos Kogui en playa Cañaveral, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.....	116
Imagen 22: Pueblito, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.	117
Imagen 23: Terrazas arqueológicas Pueblito. 2014. Fotografía de la autora, 2014.	119
Imagen 24: <i>Kankurua</i> construida en Pueblito con recursos del proyecto <i>Caminos ancestrales</i> . Fotografía de la autora, 2014.....	121
Imagen 25: Lugares visitados en el PNN Tayrona. Temporada de campo – Noviembre de 2014. Mapa elaborado por Alejandro Suarez y Lina Correa, 2015.....	124
Imagen 26: Mamo Alejandro en el camino a Playa Brava, <i>Tezhúmake</i> . Fotografía de la autora, 2014.	125
Imagen 27: Playa brava, Tezhúmake. Fotografía de la autora, 2014.	126

Imagen 28: Mamo Alejandro mira el letrero instalado en el camino que sube a <i>Teilluna</i> y que prohíbe la entrada a turistas. Fotografía de la autora, 2014.....	127
Imagen 29: <i>Jaba Seynekun</i> . Fotografía de la autora, 2014.....	128
Imagen 30: Detalle de <i>Jaba Seynekun</i> con pagamentos de cerámica. Fotografía de la autora, 2014..	129
Imagen 31: Francisca, hija del mamo y su madre Rosa desgranando maíz. Fotografía de la autora, 2014.....	136
Imagen 32: <i>Zhátukua</i> para consulta espiritual. Imagen tomada de la película <i>Aluna</i> , de Alan Ereira, 2014.....	138
Imagen 33: Mamo Alejandro y su familia yendo a tomar el bus camino a Tucurinca Fotografía de la autora, 2014.....	146

LISTADO DE SIGLAS

ANLA Agencia Nacional de Licencias Ambientales,

CTC Consejo territorial de Cabildos

CIT Consejo Indígena Tayrona

COIA Consejo y Organización Indígena Arhuaca

DGAI Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior

ICAN Instituto Colombiano de Antropología

ICANH Instituto Colombiano de Antropología e Historia

KMA resguardo Kogui Malayo Arhuaco.

LICBIC: Lista Indicativa de candidatos a Bienes Cultural

LRPCI: Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial

PDS Plan de desarrollo Sostenible

PNN Parques Nacionales Naturales

OGT Organización Gonawindua Tayrona

OGWBYT Organización Wiwa Yugumain Bunkwanarrwa Tayrona,

OIK Organización Indígena Kankuama

SENA Servicio Nacional de Aprendizaje

SNSM Sierra Nevada de Santa Marta

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
PARTE I.....	21
1. MÚLTIPLES REALIDADES Y REDES DE CONOCIMIENTOS.....	22
1.1. LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA.....	22
1.2. SOBRE EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO EN LA SNSM.....	40
1.3. APUNTES SOBRE LA COSMOLOGÍA Y LA ONTOLOGÍA KOGUI.....	46
PARTE II.....	61
2. EL RELACIONAMIENTO CON EL ESTADO	62
2.1. POSICIONÁNDOME FRENTE AL ESTADO	62
2.2. EL PROCESO ORGANIZATIVO DE LOS COLECTIVOS INDÍGENAS DE LA SNSM Y LOS ACUERDOS CON EL ESTADO. TERRITORIALIDADES Y CENTRALIZACIÓN.....	67
2.3. EL CONFLICTO ENTRE JATE JUKULWA Y LA EMPRESA PUERTO BRISA S.A.	78
2.4. ¿INTERCIENTIFICIDAD COMO ESTRATEGIA?	85
2.5. LOS <i>DOCUMENTOS MESTIZOS</i>	88
2.6. CONEXIONES PARCIALES	92
3. PATRIMONIO: LA CULTURA EXPUESTA	94
3.1. EL DISCURSO DEL PATRIMONIO	94
3.2. EL PATRIMONIO EN COLOMBIA.....	95
3.3. EL PATRIMONIO EN SNSM	99
PARTE III	112
4. APROXIMACIÓN A LA TERRITORIALIDAD KOGUI.....	113
4.1. CON CADA AMANECER VIENEN NUEVAS ENSEÑANZAS	113
4.2. SOBREVUELO POR PUEBLITO	117
4.3. ESTABLECER RELACIONES, TEJER CONOCIMIENTO	122
4.4. SERES-OBJETOS DE LOS ANTIGUOS	136
4.5. DOMINIOS DE CONOCIMIENTO	142

CONSIDERACIONES FINALES..... 147

BIBLIOGRAFÍA 163

INTRODUCCIÓN

Durante mi graduación como antropóloga en la Universidad de Los Andes en Bogotá, Colombia, mis estudios estuvieron enfocados en antropología urbana y antropología visual, temas en los que se basó mi trabajo de grado titulado “El Fotomuseo como práctica artística en la construcción de ciudad”. La etnología indígena me causaba curiosidad, pero las dificultades para realizar trabajo de campo a finales de los 90’s en Colombia, dada la situación del conflicto armado y la violencia en contextos urbanos, además de un departamento de antropología cuyas salidas de campo eran prioritariamente arqueológicas, hicieron que me centrara en lo que me resultaba más cercano y accesible, el medio urbano.

Sin embargo, una pasantía que realicé con mujeres rurales enfocada en proyectos productivos me brindó la experiencia para comenzar mi trayectoria profesional en la ONG Etnollano, que trabajaba programas productivos con colectivos indígenas en la Orinoquia colombiana, al oriente del país. Lo que inició siendo una experiencia que duraría tres meses se extendió a casi cuatro años de trabajo y convivencia con mujeres Sikuani, Sáliba, Piapoco, Curripaco a lo largo del río Orinoco, teniendo la suerte de encontrar maestras que me formaron en la difícil tarea de vivir en campo, como la antropóloga Xochitl Herrera (Q.E.P.D) y Natalia Hernández. Si bien teníamos grupos de discusión, sentía la necesidad de reforzar mis conocimientos en etnología, así como perspectivas críticas sobre procesos de desarrollo y ambientales, que siempre circunscribían nuestras acciones tanto en el campo como en el escritorio.

La dificultad de conciliar las relaciones personales y los viajes de entre 20 días y mes y medio cada 30 días, me hicieron reconsiderar el rumbo que estaba tomando mi vida laboral, y decidí regresar al ámbito urbano. Pero no pasó mucho tiempo antes de que reconsiderara volver al monte. Las oportunidades laborales en la ciudad para antropólogos que encontré en Bogotá fueron en su mayoría para investigaciones de mercado, cuyos fines me hicieron salir corriendo y reafirmar que si bien era difícil trabajar por fuera de las lógicas capitalistas, prefería hacerlo desde la orilla que consideraba se identificaba mejor con mis ideales, la conservación medio ambiental. Mientras reconsideraba volver a estudiar, una colega de Etnollano me recomendó para participar de una convocatoria para trabajar con Parques Nacionales Naturales de Colombia en un proyecto piloto de alternativas productivas en el PNN Cahuinarí, sobre el río Caquetá en la región amazónica, en el marco de un acuerdo de co-manejo entre las autoridades ambientales y las autoridades indígenas. Inicié una maestría

de Estudios Culturales, pero los constantes viajes me impidieron continuar mis estudios. Luego de tres años de trabajo con los Bora y Miraña cuyo territorio se traslapa con el PNN, se acabaron los recursos y se replantearon las prioridades del PNN. Algunas contradicciones comenzaron a ser evidentes, como por ejemplo las buenas intenciones de diálogos interculturales y de reivindicación del conocimiento propio, que por medio de becas de investigación propia buscaban tanto ofrecer un ingreso de dinero, como valorar el interés por rescatar el conocimiento propio, pero que terminaban limitando las propuestas y resultados a categorías y cánones de investigaciones científicas que alienaban a los indígenas de “sus” trabajos pues terminaban siendo escritos por el profesional del parque que lo hacía con la mejor de las intenciones. La aplicación de lineamientos formulados de interculturalidad se decidía en la práctica, por muy bien redactados que estuvieran.

Posteriormente, en el 2011, ingresé al equipo del área de Participación Social de la Dirección de Parques Nacionales Naturales en Bogotá, desde donde debía asesorar los procesos de diálogo de parques que tuvieran traslape con territorios y resguardos indígenas en la región del pacífico y Caribe Colombiano. Uno de los parques cuyo proceso era prioritario concretar era el PNN Sierra Nevada de Santa Marta, en el Caribe. Así que comencé a viajar a Santa Marta a asesorar al equipo del PNN y a participar en reuniones con los líderes indígenas de los cuatro pueblos de la SNSM. La necesidad de que el equipo del parque tuviera una persona responsable de mantener esos diálogos enfocados a la aplicación de la política de participación social de PNN, cuyo fin último era la coordinación de la función pública de la conservación, me incentivaron a quedarme en Santa Marta haciéndome cargo de ese proceso. Dos elementos motivaron mi decisión: el ser asesora de escritorio que toma decisiones y establece lineamientos de acción y exige resultados a un equipo, cuya formación está enfocada a lo biológico, sobre una realidad que se conoce a “vuelo de pájaro”, reduce las complejas disputas de lo ambiental a esencias y caricaturas que de tajo no permiten el diálogo con la realidad local. Segundo, no puedo negar la fascinación que me producía trabajar con los cuatro pueblos de la Sierra reconocidos como símbolo de tradición y misticismo, con quienes muchos antropólogos quieren trabajar, pero cuya posición frente a las investigaciones lo dificulta. No lo pensé dos veces y me fui a vivir a Santa Marta en el año 2012.

El trabajo que realicé se enfocó en el plano de negociación política con el cabildo Kogui y líderes de la Organización Gonawindúa Tayrona OGT en Santa Marta, y el cabildo y líderes Arhuacos del Consejo Indígena Tayrona CIT en Valledupar, así como en la participación en reuniones interinstitucionales que abordaran el tema indígena y ambiental. Me familiaricé con resoluciones y prácticas institucionales que reunían estos temas, que

constituyen el eje central de las políticas de reconocimiento en la Sierra. Empecé a ver también las limitaciones estructurales para construir acciones articulando la visión indígena de territorio, que era lo que todas las entidades proclamábamos; comencé a conocer el mundo indígena de la Sierra, tuve la oportunidad de visitar algunas comunidades, de conocer el parque arqueológico Teyuna Ciudad Perdida, y de acompañar un recorrido de pagos a las lagunas sagradas del Páramo de Frio, a 3.500 m.s.n.m. en el que comencé a sentir que siendo la única mujer del equipo de PNN Sierra Nevada de Santa Marta, y liderando acciones en espacios masculinos indígenas, me enfrentaba a una serie de situaciones que exigían que me esforzara en legitimar mi presencia allí, buscando conciliar entre mis reivindicaciones feministas personales y el orden de los roles de géneros indígenas. No era la primera vez que estaba en redes de decisiones políticas conformadas por hombres, pero sí la primera en que desconocía los roles femeninos locales.

Sentí limitaciones institucionales para realizar salidas de campo que fueran más allá de reuniones concretas o que me permitieran más tiempo y continuidad para establecer lazos, dificultades en conciliar salidas con resultados que apuntaran al logro de indicadores de eficiencia. Me di cuenta de como mis buenas intenciones estaban llenándose de un lenguaje técnico que si bien me daba un posicionamiento tanto en el espacio interinstitucional como con las organizaciones indígenas, no me permitiría avanzar en el diálogo sobre las inquietudes expresadas por los líderes indígenas si no conseguía acercarme más a las prácticas indígenas y salirme un poco de la institucionalidad. Era muy fuerte la necesidad de volver a estudiar y sentirme más antropóloga que técnica. Las principales inquietudes indígenas giraban en torno a la definición de una figura de protección para lo que se ha llamado en estos espacios de negociación “sitios sagrados”, pero las respuestas institucionales seguían enfocándose en delimitar y aislar, lo que no era coherente con la perspectiva indígena ni la compleja relación entre seres humanos, extrahumanos y seres-objeto que configuran el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta.

A finales del 2012 recibí la noticia que había ganado una beca del convenio OEA COIMBRA para cursar el programa de maestría de antropología Social en la UFRGS. Comencé a trabajar con Sergio Baptista como orientador, quien pacientemente me ha guiado para repensar las políticas ambientales, los logros indígenas y la necesidad de cuestionar los aspectos de la diferencia que son excluidos y silenciados por las políticas y prácticas del reconocimiento.

En este marco formulé mi proyecto de investigación titulado “¿De quienes depende la vitalidad de *Jabas* y *jates* actualmente? Trayectorias y resignificaciones de los objetos usados

en los rituales de configuración del territorio Kogui”. El objetivo general planteado fue analizar las lógicas y prácticas que en el mundo globalizado inciden en la configuración del territorio Kogui, tomando como hilo conductor los objetos usados en los rituales de *pagamento*, que se hacen para mantener conexiones entre los seres, que como dueños regulan todo lo que existe: *jabas*, madres y *jates*, padres, que han sido llamados “sitios sagrados” en los espacios de negociación con el estado. A partir de los objetos es posible dar cuenta de las diferencias ontológicas y epistemológicas de los mundos que se encuentran y negocian políticas y acciones en el territorio, bajo relaciones de poder y hegemonías específicas relacionadas con momentos históricos. Este análisis intenta guiarse por la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers (2003, 2005), quien reivindica órdenes ontológicos diferentes al del pensamiento racional moderno, que separa naturaleza y cultura, como mundos que desarrollan sistemas de conocimiento legítimos. Los encuentros entre estos mundos están sometidos a hegemonías diversas y cada encuentro corresponde a un acontecimiento incierto de reconfiguración de los mundos en cuestión, que no son extraños el uno del otro y sus articulaciones dependen en gran parte del sistema cosmo-ontológico de cada uno y su manera de lidiar con la alteridad; pero no respondiendo a esencias predeterminadas, sino a contextos históricos, intereses, prácticas y discursos específicos que dan lugar a articulaciones de redes y órdenes particulares que legitiman ciertos conocimientos sobre otros, determinan lo que se entiende como verdadero respondiendo a políticas ontológicas, pero que no consiguen agotar las realidades múltiples que se tejen en el encuentro, que conviven en movimiento y tensión (MOL, 2002).

En este marco, mi proyecto consideraba analizar las articulaciones y tensiones de los objetos usados en los pagos con diversas prácticas y conocimientos, es decir como capaces de articular redes sociotécnicas (LATOURET, 2012): en primer lugar la cosmo-ontología indígena en cuyo marco los objetos pueden ser entendidos como “actantes” (LATOURET, 2008, 2012), con agencia en la construcción de cuerpos, personas y territorio, así como materializaciones de relaciones entre seres de diversos tipos (BAPTISTA DA SILVA, 2013); el conocimiento arqueológico que sustenta las lógicas de patrimonio que legitimaron la extracción de los llamados objetos arqueológicos del territorio indígena, para llevarlos a colecciones y Museo nacionales y que deslegitimó el conocimiento de las prácticas de *guaquería* (saqueo) entendidas como afectaciones al patrimonio; las prácticas de “diálogo intercultural” y negociaciones de las organizaciones indígenas con entidades medio ambientales enfocadas a la protección, administración y manejo del territorio, en cuyo marco se gestionan recursos para la realización de pagos, y compra de materiales de

pagamento, pero que mantienen “lo cultural” en una esfera aislada y cerrada que no puede establecerse como eje en la toma de decisiones sobre el manejo del territorio. Con este análisis esperaba aportar a la discusión para la búsqueda de una figura de protección para los “sitios sagrados”, señalando las diferentes realidades que coexisten bajo relaciones de subordinación que limitan la comprensión del territorio indígena y su incidencia en los espacios de toma de decisiones políticas sobre el mismo. Mi propuesta se enfocó en el pueblo Kogui, con quienes tengo más cercanía.

Claramente este enfoque requiere una metodología móvil, multisituada (MARCUS, 2001) que pueda dar cuenta de las redes y los mundos que se encuentran, cuyas realidades coexisten respondiendo a ordenes particulares, a políticas ontológicas particulares que establecen relaciones de subordinación entre sí. Esto implica entonces no sólo una etnografía que dé cuenta del punto de vista indígena, sino también una etnografía del estado¹, que permita abordar las políticas de alteridad y prácticas a partir de la cuales se efectúan los órdenes hegemónicos de las realidades múltiples de cada mundo.

Teniendo claro que se trataba de un panorama muy amplio para ser abordado en una disertación de maestría, y reconociendo la necesidad de articular la investigación con las prioridades y contexto político de las organizaciones indígenas como actores políticos, viajé en febrero de 2014 a Santa Marta para reunirme con el cabildo y líderes Kogui de la Organización Gonawindua Tayrona OGT, para analizar el panorama de investigación propuesto y la pertinencia con sus agencias políticas y relacionamientos inter institucionales.

Una vez llegué, me sorprendió la calidez con que fui recibida. Por primera vez me permitieron quedarme en la oficina del cabildo escuchando los proyectos que tenían que desarrollar ese año y la planeación que estaban haciendo. Antes sólo se me permitía entrar cuando estuvieran listos para escucharme. Luego de charlar con el cabildo, contarle lo que había estado haciendo, si bien durante el 2013 le había enviado mensajes vía e-mail para mantenerlo al tanto de mis intenciones, le presenté mi propuesta, que tenía bastante relación con algunos de los proyectos que habían estado discutiendo. Para mi sorpresa, dado que conocía las dificultades de articular investigaciones con ellos, el cabildo permitió mi investigación e indicó que podía articularme a un proceso que estaban desarrollando con el Ministerio de Cultura para declarar el patrimonio cultural material e inmaterial de la Sierra

¹ Si bien usualmente se hace referencia al “Estado”, sigo la observación de Chaves et al (2014), quienes siguen reflexiones de estudios sobre el estado en antropología, ciencia política y sociología que se refieren al “estado” subrayando que su escritura con “E”, “...reproduce la creencia en su existencia sustancial, en que es una entidad real, autónoma de las interacciones cotidianas entre sujetos”. (CHAVES et al, 2014:18). Como menciono en el capítulo 2, no puede ser entendido como un bloque unitario y coherente.

Nevada de Santa Marta, en cuyo marco se estaba discutiendo la posibilidad de la devolución de objetos prehispánicos al territorio indígena.

Justo en esos días tendrían una reunión con los asesores del Ministerio de Cultura para planear las actividades del convenio por medio del cual continuarían el proceso comenzado en el año 2012. El coordinador del proyecto, un líder de la OGT, se sorprendió con el hecho de que el cabildo aprobara mi participación en el proceso, él no me conocía bien ni había estado al tanto de mi trayectoria con la organización. En todo caso, apoyó la iniciativa y facilitó una reunión con los asesores del Ministerio. Curiosamente uno de ellos lo había conocido cuando trabajaba en Amazonas, él fue quien más apoyo mi trabajo en lo que me fue posible acompañar. Esta relación legitimó mi trayectoria y presencia en el convenio para el coordinador del proyecto. En esa y otras reuniones posteriores, me puse al tanto de los alcances del convenio y acordamos mi aporte al mismo.

El convenio tenía por objetivo reunir los argumentos para presentar la candidatización del patrimonio de la Sierra Nevada de Santa Marta en las categorías material e inmaterial así:

- Sistema de sitios sagrados para ser incluido en la Lista Indicativa de candidatos a Bienes Cultural LICBIC
- Conocimientos y sabiduría de la SNSM en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial LRPCI

Atendiendo a las dos categorías se esperaba responder a la condición que los indígenas pusieron para llevar adelante el procesos: lo material no se desliga de lo espiritual o intangible, y el *territorio* debe ser entendido de manera integral. Así mismo, el convenio contempla la devolución de objetos prehispánicos, para lo cual realizarían visitas a Museos en Bogotá y discutirían posibilidades y mecanismos para este fin, tanto legales como *espirituales*.

Mi articulación a este convenio se planteó desde los intereses compartidos, y el beneficio mutuo. Mi aporte al proceso sería una revisión de documentos y acuerdos previos con el estado, analizándolos como antecedentes del diálogo intercultural en cuyo marco se desarrollaba el proceso actual. Para hacer este análisis en contexto y relacionarlo con las inquietudes y planteamientos del proceso con el Ministerio, participaría de las actividades locales, lo cual me permitiría abrir el espectro y poder analizar no sólo las cuestiones discutidas localmente, sino también observar la práctica de los procesos de declaración de patrimonio, logrando más elementos para mi investigación. Adicionalmente, el convenio incluía en su presupuesto un rubro como reconocimiento económico a mi trabajo, un “pago simbólico” decían ellos pues los recursos en general estaban bastante limitados, con lo cual

podría ayudar a financiar los viajes a Santa Marta. Consideramos que podría hacer tres viajes durante el año. El primero en cuanto comenzara el convenio formalmente para conocer el equipo local e iniciar actividades de acuerdo a las pautas tradicionales; otro más largo a mitad de año, julio aproximadamente, para acompañar y apoyar las actividades en las cuales se recogerían los argumentos para los documentos de candidatización; y un último hacia octubre para apoyar cierre de actividades y los documentos finales para cada lista.

De acuerdo a esto y a los planteamientos iniciales, mi investigación se centraría en la cosmo-ontología indígena y el lugar de sus objetos en esta, así como las articulaciones y tensiones con el estado enfocándome en el discurso del patrimonio y su relación con el territorio, siendo que aparentemente había tenido lugar una transformación del discurso y prácticas del territorio, que hacía que ahora fuera apropiada por la organización indígena como herramienta en la lucha por la defensa del territorio.

Las cosas no podían andar mejor. Había conseguido no sólo aprobación de las autoridades indígenas, sino además un apoyo financiero para realizar mi trabajo. Sin embargo, la emoción duró poco pues procedimientos burocráticos del Ministerio demoraron el inicio del convenio. Así mismo, la pertinencia de mi participación fue puesta en duda. En julio no se habían tomado decisiones aun por lo que decidí no forzar las cosas y aprovechar el tiempo para prepararme para ingresar al doctorado de antropología en la UFGRS, donde fui aprobada. Posteriormente recibí noticias de que la OGT seguía apoyando mi participación, sólo que no sabían para cuándo ni de cuanto sería el apoyo económico. Una serie de tragedias y acontecimientos posteriores en la Sierra pusieron en duda mi trabajo en campo, hasta que decidí viajar a finales de octubre a ver con qué me encontraba y qué podía hacer, sabiendo que una de las posibilidades era no poder avanzar.

Me encontré con algunas dificultades que limitaban mi trabajo al espacio de la organización indígena. No lograba comunicarme con mis conocidos pues todos se encontraban lejos y sin señal de celular. Las responsabilidades con el convenio comenzaron a limitar mi actuación en campo. Abordar el tema de los objetos se hacía escurridizo y difícil, se evitaba el tema. Hasta mediados de noviembre se abrieron los caminos y pude comenzar a andar yo misma por el territorio, con mucha paciencia me reencontré con algunas personas y me puse en contacto con otras que no conocía, retomando un camino de relacionamientos con entidades humanas y extrahumanas con las que comencé a aprender y tener mi propia experiencia. En todo caso, el tema de los objetos en los pagos no es un tema fácil de abordar y menos si se trata de los objetos prehispánicos. Las dificultades no sólo para hablar del tema, sino también para etnografiar situaciones en que estos estén presentes, o los otros

seres que los evocan, son limitadas y esto tiene que ver con las políticas de alteridad, constitución y maneras de afectación entre los seres que se establece en la cosmo-ontología Kogui, mecanismos de transmisión y limitación del conocimiento y por supuesto de la coyuntura a partir de la cual pueda articularme a esa red, o hacer parte de esas conexiones parciales (STRATHERN, 2004). Por supuesto pesan las múltiples identidades que se construyen en las relaciones en campo, las expectativas sobre el rol que uno adquiere y como todo esto va actuando en la práctica, en la convivencia. Resalto sobre todo el estatuto ontológico de los objetos y la capacidad de agencia de los seres sobre otros seres, enfocado en el caso Kogui en la apropiación de conocimientos, *sewá*, como punto de partida de la alteridad, para construir y reconfigurar personas, cuerpos y el territorio como tejido de relaciones.

La intención de los pensamientos acompaña la palabra y afecta aquello que menciona. El equilibrio de *Aluna*, ese mundo de pensamiento espiritual que da origen al mundo, puede ser afectado con malas intenciones y malos pensamientos, de manera que mencionar, establecer una relación con seres cuyo poder de afectación en *Aluna* es fuerte, debe ser mediado por un mamo, líder espiritual tradicional, que sabe en dónde, qué y por quien puede ser hablado para no afectar ese equilibrio. Entrar en esas redes de conocimiento toma tiempo, paciencia y disposición para abrirse y sortear las limitaciones, incluso aquellas sobre suposiciones de las propias intenciones, más cuando hay cuestiones políticas en juego. Mi experiencia etnográfica, en este campo, después de comenzar a relacionarme con estos mecanismos, me ubica en una fase inicial.

Logré retomar mis relacionamientos con esos seres extrahumanos, dando continuidad a mi propio proceso de conocimiento y la reconfiguración de mi persona de acuerdo a la intención que le planteo a los mamos sobre conocer los objetos y su lugar en el territorio. Sin embargo, cada nueva intención, cada objetivo de trabajo establece nuevos dominios con los cuales establecer relaciones, compartir conocimiento y dejarse afectar. Por esto debía hacer nuevos *pagamentos*, establecer nuevas relaciones que me acompañaran en este nuevo camino, que me situaba en un lugar diferente al que tenía cuando era funcionaria de Parques Nacionales. Este proceso de conocimiento es lento y requiere mucha paciencia, sobre todo cuando los plazos del cronograma de investigación planteado empiezan a quebrarse, así como la misma investigación va tomando nuevos rumbos y solo queda dejarse llevar. Estos procesos incidieron en las limitaciones de mi experiencia etnográfica con los objetos, que en este documento relato y analizo de manera introductoria. Por esto, las referencias que hago a

la cosmo-ontología Kogui están basadas en revisiones de documentos y esta experiencia inicial.

La etnografía multisituada que refiero en este trabajo, responde entonces mayormente a mi experiencia previa de trabajo con las organizaciones indígenas desde el trabajo que realicé con Parques Nacionales Naturales, lo cual me permitió tener cierta profundidad sobre el relacionamiento con el estado, que es uno de los aspectos gruesos de esta disertación. Los aspectos etnológicos aquí referidos responden a un acercamiento incipiente, que se vislumbra como el primer paso en la investigación que continuaré en el programa de doctorado de Antropología en la UFGRS, el cual comenzaré a cursar en marzo de 2015. Considero que en esta primera etapa logré plantear cuestiones que seguiré profundizando, así como caminos para seguir transitando en campo. Gracias a esto podré compensar el poco tiempo que tuve para el análisis y escritura del último campo que hice, pues por diferentes motivos solo tuve un mes y medio para escribir este documento desde que llegue de campo. Esto afecta bastante, no solo el tiempo limitado para la escritura, sino el tiempo para digerir la información y las experiencias vividas y poder narrarlas analíticamente. De manera que fue un interesante e intenso proceso de revisión, análisis y escrita en poco tiempo.

Siguiendo la propuesta cosmopolítica de Stengers (2003) para analizar la articulación entre dos mundos con planos ontológicos y sistemas epistemológicos diferentes, es necesario hacer una suerte de diagnóstico sobre características de cada mundo, e intentar abordar los sistemas jerárquicos y mecanismos de subordinación que actúan en esos encuentros, entendidos como acontecimientos entre mundos que a su vez son acontecimientos pues no se trata de unidades cerradas y predeterminadas, pero sí de configuraciones ontológicas diferentes cuyas articulaciones son móviles, múltiples, y dan cuenta de diálogos y distintas realidades que se tejen, coexisten en conflicto y tensión, que de acuerdo a las relaciones de poder hegemónicas en cada acontecimiento particular se ajustan a un orden específico unas sobre otras. Como ya mencioné, este enfoque implica entonces una etnografía multisituada.

De acuerdo a esto, la presente disertación está estructurada en tres partes. La primera corresponde a una contextualización del problema de investigación, referencias y lineamientos teóricos desde los cuales lo abordo. La segunda está compuesta por dos capítulos en los que analizo articulaciones de los pueblos indígenas de la Sierra con el estado colombiano, a partir de prácticas concretas como la creación de organizaciones y figuras territoriales indígenas. El segundo capítulo de esta parte está enfocado en el discurso y práctica local del patrimonio. La tercera parte se centra en mi experiencia personal de relacionamiento con seres humanos y extrahumanos enfocado a solicitar permiso y hacer los

procedimientos necesarios para hablar y relacionarme con los objetos, lo que implica incorporar conocimientos y elementos que me reconfiguran como persona y gracias a los que entro a hacer parte de circuitos de conexiones en los que soy tanto constituida como constituyente del tejido que es el territorio Kogui.

En las consideraciones finales presento un balance de los adelantos que conseguí con esta investigación, y resalto las cuestiones que quedaron abiertas para una exploración más profunda que tendré la oportunidad de hacer durante el curso del programa de doctorado.



Imagen 1: Bahía Neguanje, Parque Nacional Natural Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.

PARTE I

1. MÚLTIPLES REALIDADES Y REDES DE CONOCIMIENTOS

1.1. LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA

La madrugada del 6 de octubre de 2014, en medio de una fuerte tormenta eléctrica que afectaba la Sierra Nevada de Santa Marta, en el Caribe colombiano, uno de los 2900² rayos que se registraron esa noche cayó sobre una *kankurua*, una casa ceremonial indígena en la cual se encontraban reunidos los principales líderes de la etnia wiwa, una de las cuatro que habitan la Sierra, además de los Kogui, Arhuacos y Kankuamos. La descarga eléctrica causó la muerte a 11 hombres y heridas a 20 más. Dos días después, un alud de tierra enterró la casa de una familia arhuaca matando a las cinco personas que se encontraban en ella. Desde el lunes 6 de octubre a la mañana, gran parte de los medios de comunicación colombianos se refirieron a estos hechos y realizaron un cubrimiento especial, que permitió entrever los términos en que se relacionan los grupos indígenas de la Sierra Nevada y la sociedad mayoritaria colombiana. Las movilizaciones de solidaridad que se dieron en consecuencia, corresponden a la gran simpatía que el país siente por esta zona y sus habitantes, como símbolos de tradición, de espiritualidad y misticismo, de conservación ambiental, en suma, el “nativo ecológico”, en términos de la antropóloga Astrid Ulloa (2004).

Ramón Gil, uno de los principales líderes de los Wiwas y uno de los pocos sobrevivientes del incendio generado por la descarga eléctrica, según el periódico El Tiempo³, afirmó que lo sucedido fue un castigo de la naturaleza, cobrando por tanta tala y porque no se ha *pagado* todo lo que se ha saqueado de la Sierra.

Algunos reportajes tenían especial curiosidad por saber qué rituales se estaban llevando a cabo en ese momento, y que piensan “los nativos” de la lluvia y los rayos, ¿son dioses para ellos?. Una nota radial menciona que los indígenas se encontraban celebrando un ritual en el que los hombres intercambian y mascan coca durante toda la noche, acción que en realidad enmarca la cotidianidad de estos pueblos. La cadena de radio nacional “La FM”, realizó una entrevista a un sobreviviente que se encontraba ya en el hospital de Santa Marta⁴,

² Según registro del IDEAM, <http://www.eltiempo.com/multimedia/infografias/2900-rayos-cayeron-en-la-zona-de-la-sierra-nevada/14650335> consultado el 7 de octubre de 2014.

³ Ver <http://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/mamo-de-los-wiwa-en-la-sierra-creo-que-rayo-fue-un-castigo/14655641> consultado el 7 de octubre de 2014.

⁴ <http://www.lafm.com.co/audios/el-relato-de-atanasio-moscote-169669> consultado el 7 de octubre de 2014.

Atanasio Moscote. En la página web de la emisora se lee una nota bajo el audio que dice: “En diálogo con La F.M. desde el lugar donde lo atienden, explicó cómo el *ritual terminó en tragedia*” (mi énfasis). El periodista le preguntó qué tipo de ritual estaban realizando en el momento en que el rayo cayó, a lo que el entrevistado respondió que estaban haciendo una reunión para analizar la situación del pueblo wiwa y las dificultades que tienen actualmente. Nada de rituales exóticos, ni de bailes para la lluvia como tal vez se esperaba. A continuación Moscote respondió las preguntas sobre el significado de la lluvia, los rayos y aclaró que todavía no había hablado con *los mayores* para saber cómo se interpreta lo que sucedió. La periodista concluye la nota con la siguiente afirmación:

El testimonio de Atanasio nos muestra la *gran inocencia* en medio de toda esta tragedia. Dice él, mire, para nosotros la lluvia es la madre, el rayo es la autoridad, es una mujer la lluvia y *no sabemos* cómo interpretar esto, simplemente cuando llueve nos metemos en nuestras casas⁵ (énfasis mío).

Y así, a partir de un testimonio sincero y desprevenido, la periodista reafirma la idea del misticismo ingenuo de los indígenas, de la devoción frente a fuerzas de la naturaleza que no pueden entender y por lo cual recurren a su imaginación para inventar explicaciones trascendentes sobre ese mundo externo, desconocido para ellos.

Algunos medios mencionan que la tragedia ocurrió en el resguardo⁶ de *Quemakumake* en Magdalena⁷. Sin embargo, no existe ningún resguardo con este nombre, si bien corresponde a la comunidad o el poblado que se vio afectado por el rayo, y que se ubica dentro del resguardo Kogui-Malayo-Ahuaco. Una búsqueda rápida en Google muestra cuales son los resguardos actuales de la Sierra Nevada: el Kankuamo, el Arhuaco, el Kogui-Malayo-Ahuaco y si se indaga un poco más, podría encontrarse algo sobre el más reciente y pequeño *Businchama*.

Otros reportajes caracterizan a las comunidades de la Sierra como herméticas, puras, aisladas, y detenidas siglos atrás en el tiempo; señalan que solo hablan su propia lengua (en algunos reportajes hablan de “dialecto”) y que el ingreso de personas ajenas está prohibido, hasta tal punto que “pocos colombianos saben de su existencia”⁸. Afirmaciones bastante curiosas luego de haberse basado en testimonios de sobrevivientes indígenas hablando en

⁵ Ver <http://www.lafm.com.co/audios/el-relato-de-atanasio-moscote-169669> consultado el 7 de octubre de 2014.

⁶ Figura legal que reconoce la propiedad colectiva indígena de un territorio, el cual estas colectividades pueden administrar de acuerdo a sus normas y costumbres.

⁷ Ver por ejemplo: <http://www.elspectador.com/noticias/nacional/rayo-causo-muerte-11-indigenas-sierra-nevada-de-santa-m-articulo-520801> consultado el 7 de octubre de 2014.

⁸ <http://www.semana.com/nacion/articulo/mueren-indigenas-por-impacto-de-un-rayo-en-la-sierra-nevada-de-santa-marta/405200-3>

español. Todo esto además de mostrar debilidades en la investigación periodística de los medios más importantes del país, más que nada evidencia la fuerza que tiene la imagen de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como grupos cerrados con una gran tradición cultural y espiritual, en comunión con la naturaleza, una otredad de la cual se conoce poco, se especula mucho y se mantiene en el campo de lo exótico, lo distante.

La Sierra Nevada en los últimos años ha sido protagonista de varias noticias, entre las que se cuentan por ejemplo, la ceremonia simbólica que se realizó con los líderes indígenas de los cuatro pueblos en la que Juan Manuel Santos asumió la presidencia de Colombia en el año 2010 (imagen 2). No era la primera vez que estos líderes tenían contacto con la máxima autoridad del estado colombiano. Históricamente ha habido un relacionamiento y una serie de diálogos directos entre autoridades tradicionales indígenas de la Sierra Nevada y la presidencia, alrededor de peticiones y reclamaciones de los grupos indígenas exigiendo el respeto por parte del estado y la sociedad mayoritaria a su territorio y su forma de vida, encuentros en los que se han cruzado los diversos intereses que se tejen sobre este complejo territorio. Por supuesto las respuestas del estado y la trascendencia en acciones concretas de estos diálogos, ha estado ligada a la situación histórica del país, los intereses económicos y perspectivas de desarrollo, así como a las posibilidades y limitaciones políticas y legislativas del reconocimiento de la diferencia en cada momento particular.



Imagen 2: Posesión simbólica del presidente Juan Manuel Santos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Agosto, 2010. Tomada de <http://wsp.presidencia.gov.co/Fotos/Paginas/Galeria7deagosto2010.aspx>

Uno de esos encuentros que marcó un evento importante, se dio en el año 1916. Las autoridades tradicionales arhuacas, llamados *mamos*, se reunieron y decidieron que ante los abusos que sufrían por parte de la creciente población colona que venía instaurándose en su territorio (que aún no había sido reconocido como territorio indígena), ellos debían aprender conocimientos de blancos para no dejarse engañar (ZHIGONESH, 2010). La colonización de

la región tuvo un fuerte impulso durante la segunda mitad del siglo XIX, gracias a exploradores nacionales y europeos que recorrieron algunas partes de la zona y se referían en sus escritos al potencial económico del área, siempre y cuando se realizara una “colonización adecuada”. Las tierras eran consideradas baldías, si bien se sabía de la presencia de grupos indígenas, a los cuales se les llamaba de forma genérica como “aruacos” (sic), los cuales habían sido temidos anteriormente por la rebeldía con la que defendían sus tierras, dificultando la entrada de misiones y de ejércitos, pero que fueron diezmados notablemente luego de un holocausto en el año 1599 (URIBE, 1988). Posteriormente y con esta imagen de zona promisor, esperanza para el progreso del país, en el año 1871 existió una “Compañía de Inmigración y Fomento” para motivar la entrada de extranjeros, dirigida a europeos, para cultivar, colonizar la zona, y sobre todo “civilizar” y sacar del “letargo” a la gente que vivía ahí, enseñándoles la opción de la producción y el progreso (URIBE, 1988). Nociones que como afirma Uribe, se mantienen hasta nuestros días. Así, la zona recibió terratenientes que habían adquirido tierras adjudicadas por el gobierno en su proceso civilizatorio del país, o campesinos de diversas regiones que venían buscando tierras para cultivar, o trabajo en las recién establecidas haciendas y plantaciones orientadas al cultivo de café y banano para exportación (URIBE, 1988).

En este marco, los sabios y mamos arhuacos escogieron una comisión conformada por líderes que hablaran español y mamos, quienes se dirigieron a hablar con el presidente José Vicente Concha, para solicitarle que enviara un maestro a su comunidad durante 6 meses. La decisión del presidente fue enviar maestros pertenecientes a las misiones capuchinas, decisión que no agradó a los indígenas puesto que ya habían conocido el maltrato e imposiciones de los religiosos durante una oleada anterior de misiones en la zona, las cuales se detuvieron parcialmente por la guerra de los mil días en 1899. Pero a partir de este hecho, la misión capuchina tomó fuerza de nuevo. Si bien los indígenas se molestaron con la presencia de los religiosos, terminaron aceptándolos para que cumplieran con su misión de enseñar, y mediaran las relaciones con los colonos. Esto dio lugar a que luego se formara el internado “Las tres Avemarias”, en un lugar conocido como san Sebastián de Rábago, hoy llamado *Nabusimake*, considerado la “capital” del pueblo Arhuaco (URIBE, 1988; ZHIGONESH, 2010). Los internados prohibieron las principales actividades culturales de cada género que determinan su identidad y lugar dentro de su cosmología al contactarlos con el pensamiento de *la madre*, y que a su vez marcan los conocimientos y responsabilidades de la adultez: a las

mujeres se les prohibió tejer *mochilas*⁹, que es como ellas plasman su pensamiento; mientras que a los hombres se les prohibió *poporear*¹⁰. Se les prohibió hablar su propio idioma, bajo la amenaza de cortarles la lengua al que lo hiciera o cortarles las manos a quien realizara alguna actividad tradicional; les cortaban el pelo como humillación pública, encerraban a los niños y niñas en calabozos, los aislaban o amarraban de las manos como castigo a un palo, el cual se conocía como “cepo”, los obligaron a dejar sus mantas blancas tradicionales, quemaron los lugares de *pagamento*¹¹ y mataron varios *mamos*, causando con esto que se debilitara la comunidad y el territorio (ZHIGONESH, 2010). Hubo resistencia pacífica, algunas personas, entre ellas *mamos*, lograron huir y formar otro pueblo más arriba en la montaña llamado *Serankua*. Los maltratos disminuyeron un poco en la década de 1930, pero la misión creció apropiándose de más de 9.000 hectáreas de tierras.

El internado se cerró en 1969, sin embargo la misión se mantuvo ahí. Posteriormente devolvieron las tierras, pero los *mamos* ya no los querían más en su territorio (ZHIGONESH, 2010). Como se explicará en el capítulo 2, en este momento los cuatro pueblos de la Sierra estaban consolidándose como movimiento social y conformando organizaciones para defender su territorio e interlocutar autónoma y constantemente con el gobierno. En este marco, los Arhuacos hicieron una asamblea y decidieron expulsar la misión.

El 7 de agosto de 1982 los indígenas tomaron pacíficamente las instalaciones de la misión, mientras algunos *mamos* se dirigieron al obispo que se encontraba allí y le explicaron calmadamente que habían decidido que era el momento de que ellos se fueran de su territorio, y que no iban a dejar la misión hasta que firmaran un acuerdo en el cual la misión aceptara irse del todo. El obispo intentó escapar, pero le bloquearon la salida y permanecieron en el lugar cantando y bailando. Finalmente el obispo firmó y con este acuerdo en mano, otra comisión se dirigió a Bogotá a reunirse con el recién posesionado presidente Belisario Betancourt, para darle legitimidad al acuerdo y asegurarse que no ingresara ninguna otra misión religiosa a su territorio. A partir de esto, las autoridades tradicionales retomaron el control del territorio y se concentraron en fortalecer su identidad y las costumbres que se habían debilitado, con el apoyo de los otros pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (ZHIGONESH, 2010). Es necesario notar que en estos internados recibieron educación

⁹ Bolsos tejidos para transportar elementos personales usados por hombres y mujeres. Los hombres las usan además para llevar sus hojas de coca.

¹⁰ Es a la acción de mascar hojas de coca que se mezclan en la boca con cal obtenida de conchas, la cual es mantenida en un *poporo*. El *poporo* es un recipiente de calabazo en el que se guarda cal, resultante de la trituración de conchas de mar, que se mezcla con saliva para masticar coca.

¹¹ Trabajos espirituales tradicionales que sostienen el equilibrio del mundo y las entidades humanas y extrahumanas del mundo físico y espiritual, que serán explicados más adelante.

“occidental” tanto niños como niñas, y que posteriormente algunos de estos estudiantes comenzaron a ingresar a programas de educación superior, para posteriormente, en la mayoría de los casos trabajar en las organizaciones indígenas.

Al parecer, no hubo este tipo de internados en territorio Kogui, pero si hubo escuelas que igualmente condenaban las prácticas tradicionales y cualquier manifestación que tuviera relación con su identidad diferente. En el caso Kogui, recientemente también fue permitido que salieran personas a estudiar carreras profesionales, entre los cuales no se cuenta ninguna mujer.

Si bien es posible encontrar algunas variaciones entre los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (en adelante SNSM) – tales como su lengua, diferencias en el vestido, las mochilas que tejen – también es importante mencionar que los cuatro reconocen tener un origen común y regirse por la “Ley de la madre” o la *ley de Sé*, que son principios de relacionamiento entregados desde el origen, cuando *amaneció* y el mundo espiritual que existía desde siempre fue materializado en el mundo que conocemos actualmente, en el cual la SNSM fue entregada a los cuatro pueblos para que cumplieran su misión de cuidarla y mantener su equilibrio, asegurándose que las otras entidades del universo también puedan cumplir con su función y mantengan relaciones entre sí. La manera de mantener este débil equilibrio está consignado en la *ley de Sé*, que está inscrita en el territorio, y son los mamos, quienes tienen el conocimiento para leer estos códigos que los padres ancestrales dejaron inscritos en el mundo. Entre los cuatro grupos y como resultado de diversos procesos históricos de contacto, sobre todo aquellos que los pusieron en el medio del conflicto armado colombiano y que afectaron de maneras diferentes al territorio, se reconoce a los Kogui como el grupo que más conserva el conocimiento tradicional, por lo cual sus mamos ostentan mayor respeto localmente. Vale la pena mencionar también que generalmente los grandes proyectos o acciones que afectan la SNSM son enfrentados por los cuatro pueblos mediante sus organizaciones indígenas y el Consejo Territorial de cabildos, CTC.

Tal es el caso por ejemplo de otra sonada noticia, la construcción del puerto multipropósito Puerto Brisa S.A. en el departamento de la Guajira, en una zona que hace parte del territorio ancestral indígena, mas no del resguardo¹². Los cuatro pueblos indígenas se

¹² En Colombia existen dos figuras territoriales relacionadas con colectividades indígenas: el resguardo, que ya fue explicado como el espacio formalmente reconocido por el estado, en el que la administración y manejo es responsabilidad de las autoridades indígenas y debe hacerse bajo sus prácticas y costumbres culturales; y el territorio ancestral, que es el territorio que el estado reconoce que está relacionado con la identidad indígena, pero sobre el cual no tienen los mismos derechos que sí tienen sobre el resguardo. Para el caso de la SNSM, el estado reconoció el territorio ancestral como delimitado por la *Línea negra*, la cual es establecida a partir de puntos llamados *Sitios sagrados*. Las resoluciones del estado que reconocen esta línea negra son la 0002 de

opusieron a esta construcción que afectaba un cerro que es sagrado para ellos, el cerro *Jukulwa*, y reclamaban que se hiciera el proceso de *Consulta previa*, que según la ley colombiana debe hacerse cuando se va a realizar un proceso en un lugar que puede afectar una colectividad. En este caso, ese proceso no se realizó por que el Ministerio del Interior certificó en seis oportunidades que el lugar de construcción del puerto no estaba en territorio indígena ni afectaba a ninguna comunidad, contrario a lo que figuraba en la resolución de *Línea negra* expedida en 1974 y ratificada en 1995 por dicho ministerio. Esto causó protestas y enfrentamientos en diferentes instancias, algunos de los cuales fueron comentados en los medios¹³, en algunos reportajes se mencionaba el conflicto como un apéndice sobre los obstáculos de tan ambicioso proyecto¹⁴.



Imagen 3: Enfrentamiento en Puerto Brisa. Fotografía de Amado Villafañe.

Las figuras territoriales como parques nacionales, arqueológicos, resguardos y territorio ancestral indígena, ayudan a la comprensión de las dinámicas del área (imágenes 4 y

1973, la cual es ratificada mediante la resolución 837 de 1995, la cual incluye otros sitios sagrados. Se hará una referencia mayor a estas resoluciones en el capítulo 2.

¹³ Ver por ejemplo <http://www.elspectador.com/noticias/nacional/articulo135804-policia-impide-protesta-indigena-contra-puerto-brisa-guajira> consultado 6 de enero de 2015.

¹⁴ Ver por ejemplo: <http://www.portafolio.co/economia/puerto-brisa-reinicia-operaciones-agosto-2014> Consultado 6 de enero de 2015.

5). La SNSM es un macizo montañoso independiente de la cordillera de los andes, que se ubica al norte de Colombia, en la región Caribe. Es el sistema montañoso litoral más alto del mundo, pasando en solo 40 kilómetros de los 0 m.s.n.m en las playas del mar Caribe, hasta los picos nevados gemelos Colón y Bolívar 5775 m.s.n.m. Esto hace que el área tenga un altísimo nivel de biodiversidad pues cuenta con diversos ecosistemas, tales como bosque seco, bosque húmedo tropical, bosque andino y subandino, páramo¹⁵, zona nival, así como también ecosistemas marinos como formaciones coralinas, pastos marinos, manglares, lagunas y madre viejas; el nivel de biodiversidad y de especies endémicas es bastante alto, y la zona es reconocida como un centro hidrográfico importante, el cual surte de agua a toda la región Caribe. Esto llevó a que se declaren dos Parques Nacionales Naturales PNN¹⁶: el Tayrona, ubicado sobre el litoral y declarado en 1964; y el Sierra Nevada de Santa Marta, declarado también en 1964, que abarca el macizo montañoso y cuenta con una pequeña salida al mar. Este último se ubica entre los departamentos¹⁷ de Magdalena, Cesar y Guajira. Los paisajes sobrecogedores y diversos, hacen que la zona sea altamente turística, sobre todo las partes bajas de playa, constituyéndose en turismo entonces como una actividad de bastante peso en la zona.



Imagen 4: Mapa general de Colombia.

¹⁵ Páramo es un ecosistema de montaña que tiene lugar entre los 3000 y los 5000 msnm, que por sus características suele ser reservorio y productor de agua.

¹⁶ Áreas de conservación ambiental de importancia nacional.

¹⁷ Colombia es un país centralizado, una República unitaria que se divide en 32 departamentos y la capital del país, Bogotá.

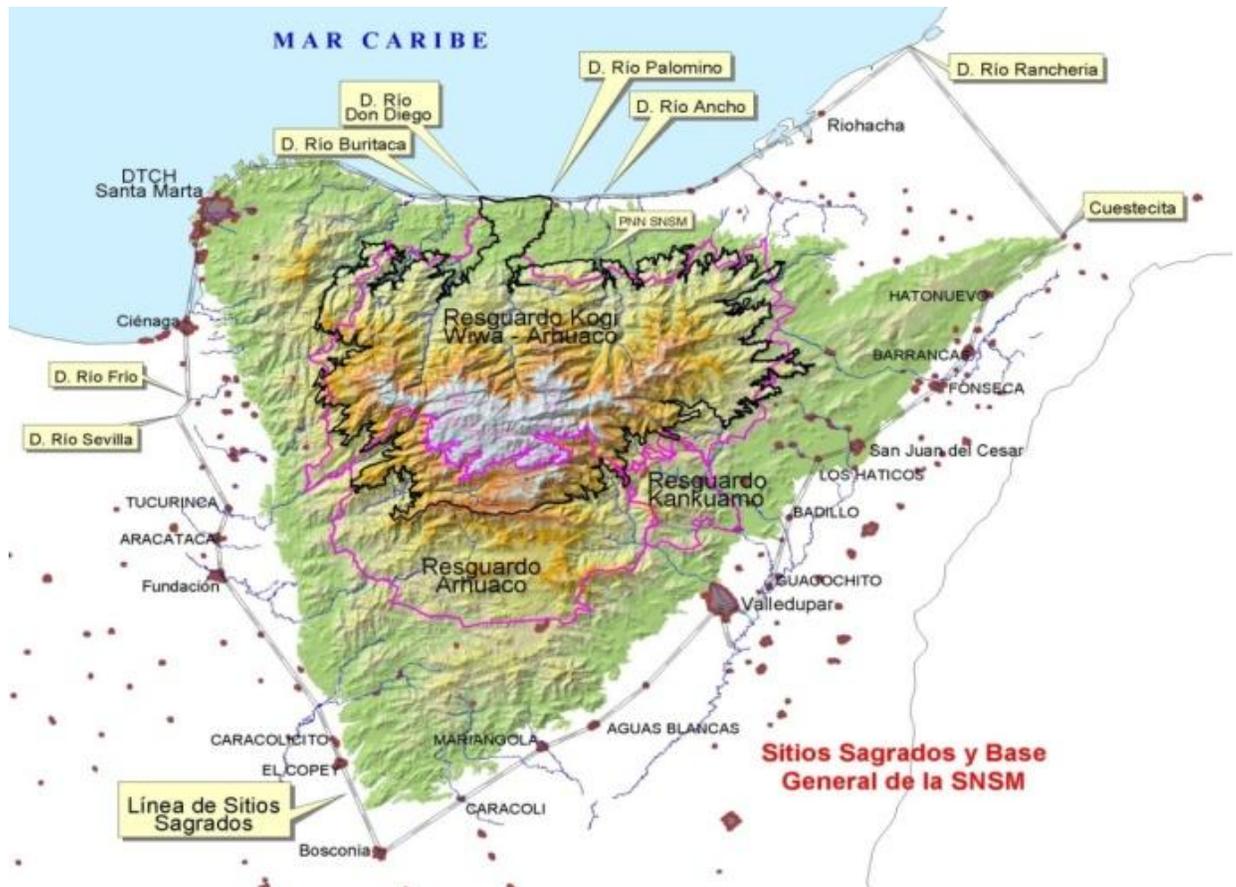


Imagen 5: Figuras territoriales de la Sierra Nevada de Santa Marta: Línea de sitios sagrados o Línea Negra: Resguardos, delimitados por la línea rosa; Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta delimitado por la línea negra. Mapa archivo general de PNN SNSM.

En 1979 el área fue declarada Reserva de Biosfera y patrimonio de la humanidad por la UNESCO, en reconocimiento de sus particularidades ambientales. Vale la pena mencionar que esta figura fue promovida tanto por los PNN como por el antropólogo Reichel Dolmatoff, quien consideraba que esta figura ayudaría a conservar el área y proteger a los Kogui “de influencias destructivas, a la vez que se podrían realizar investigaciones interdisciplinarias de larga duración en el área” (REICHEL, 1982: 10 *apud* URIBE, 1988: 11). También vale la pena mencionar que dicha figura no aportó gran cosa, ni dio lugar a ningún compromiso ni proceso político, ni acciones concretas, sólo se menciona como figura más de la zona¹⁸, pero que por sí misma no ha generado ni favorecido ninguna actividad concreta de protección como se esperaba, y se cuestiona hoy en día tanto en Parques Nacionales como en las organizaciones indígenas.

Como ya se mencionó, hay 4 resguardos indígenas: el Kogui Malayo Arhuaco, el Arhuaco, creados en la década de los 80, el Kankuamo y el Businchama (que pertenece a los Arhuaco) que son más recientes. Si bien se supone que estas áreas son de exclusividad indígena, en realidad no es del todo así, debido a los procesos históricos de colonización de la zona y los nuevos asentamientos surgidos en el marco del desplazamiento forzado. Hay algunas zonas donde hay presencia de colonos, fincas de campesinos que por los procesos de colonización se quedaron ahí y tienen títulos históricos cuya situación el estado no ha podido resolver. En todo caso, las fronteras no son físicas, y la cercanía con fincas y pueblos de campesinos es bastante común en ciertas zonas. También hay zonas de grandes monocultivos de café y plátanos, así como zonas de ganadería, actividades que se supone no son compatibles en áreas de conservación ambiental. La figura de Línea Negra, explicada anteriormente y que delimita el territorio ancestral, parece ser la meta final de ampliación de los resguardos, lo cual se dificulta pues la línea negra establece puntos incluso en centros urbanos densamente poblados como lo son las capitales de los departamentos de Magdalena y Cesar, las ciudades de Santa Marta y Valledupar respectivamente.

Otro parque de gran importancia es el Parque Arqueológico Teyuna o Ciudad Perdida, uno de los parques arqueológicos más importantes del país y que se ubica en la cara norte de la SNSM (imagen 5). Se trata de las ruinas de lo que se presupone fue un poblado con un alto poder político en la cuenca del río Buritaca, construido por los Tayrona. Vale la pena mencionar que si bien “Tayrona” aparece en las crónicas de la conquista como una provincia de la región Caribe, pasó a ser un término genérico para referirse a los pueblos indígenas que habitaban la SNSM cuando llegaron los españoles al actual territorio colombiano en el siglo XVI (REYES Y ARCHILA, 2014).

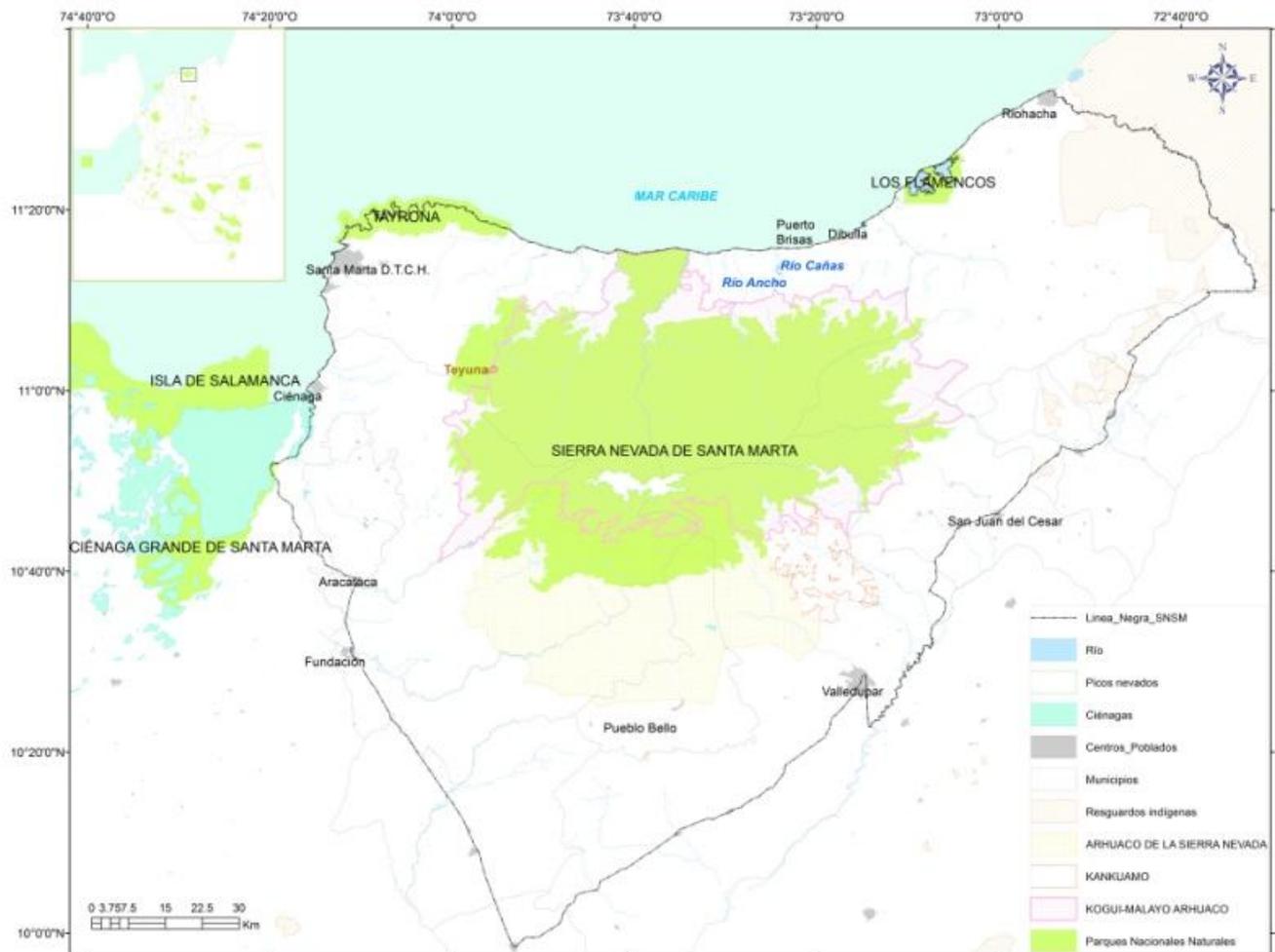


Imagen 6: Puerto Brisa, Línea Negra, Parques Nacionales Naturales Tayrona y Sierra Nevada de Santa Marta, Parque Arqueológico Teyuna .Mapa elaborado por Borish Cuadrado Peña, 2014.

La arquitectura Tayrona se destaca por sus grandes construcciones en piedra, las terrazas sobre las cuales se presume se ubicaban las viviendas, y por las complejas redes de caminos que comunicaban las habitaciones de cada poblado, así como diferentes poblados entre sí. El patrimonio arqueológico Tayrona no se limita a la arquitectura, pues a estos pobladores se les atribuyen también habilidades metalúrgicas y de talla de piedras, pues se han encontrado objetos de oro, piedra y piedras semipreciosas que representan figuras zoomorfas, y zoo-antropomorfas que evidencian complejas técnicas de manufacturación.



Imagen 7: Parque arqueológico Teyuna. Entrada al parque. Fotografía de la autora, 2012.



Imagen 8: Parque arqueológico Teyuna. Terrazas principales. Fotografía de la autora, 2012.

Reichel Dolmatoff, en sus estudios arqueológicos relacionó la información de sus excavaciones con información etnográfica, según la cual estos objetos llamados por Reichel “arqueológicos” tenían significados ceremoniales, centrales en la cosmología de los pueblos de la SNSM, al igual que las terrazas y construcciones Tayronas, las cuales implicaban un comportamiento específico por la presencia de los “espíritus” de *Antigua*, que es como los Kogui llaman a sus antecesores (REICHEL, 1947)¹⁹. Así, Reichel llevó al campo académico la hipótesis de que los actuales pueblos indígenas de la SNSM eran descendientes de los Tayrona, relación de la que le hablaban sus fuentes Kogui, y que veía reflejada en el lugar que los Tayrona ocupaban en sus historias de origen, en su cosmología y en lo que Reichel llamaba “prácticas religiosas” (REICHEL, 1954, 1965, 1985).

Estos objetos no sólo despertaron la atención de arqueólogos. Los campesinos que llegaron al área desplazados por la violencia bipartidista entre 1948 y 1958, encontraron estos valiosos objetos, lo que llevó a que la *guaquería* – como se conoce en Colombia a la extracción, al saqueo de “tesoros indígenas” – se convirtiera en una de las principales actividades para estos colonos – así como posteriormente a finales de los 70 lo sería el cultivo de marihuana –, hasta que en 1970 ya había una mafia fortalecida que se extendía a Bogotá, desde donde se manejaban las redes para la venta de las piezas encontradas (VALDERRAMA Y FONSECA, 1981; SERJE, 2008). Los rumores de que los g.uaqueros habían encontrado las ruinas de una gran ciudad indígena llegaron al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)²⁰, quienes enviaron una expedición de arqueólogos para asegurarse de que era cierto el hallazgo y posteriormente, bajo el argumento del patrimonio, controlar y regular el acceso a estos objetos y lugares. Esta relación es polémica puesto que la categoría de “bienes arqueológicos”, en la legislación colombiana, supone que se trata de un “bien cultural de la nación”; como tal, le pertenece a todos los colombianos y debe ser administrado por el estado y sus instituciones, en este caso, el ICANH (PIAZZINI, 2013; REYES Y ARCHILA, 2014).

¹⁹ Los sentidos que tienen los objetos Tayrona para los pueblos indígenas de la SNSM serán abordados más adelante.

²⁰ El Instituto Colombiano de Antropología e Historia, es la entidad adscrita al Ministerio de cultura encargada, entre otras cosas de administrar el patrimonio arqueológico de la nación. En este marco es el ente responsable de manejar los parques arqueológicos.



Imagen 9: Pectoral Tayrona de oro zoo antropomorfo. Museo del oro. Tomado de <http://colarte.com/colarte/ConsPintores.asp>

Así, se tejió una disputa por la propiedad de los objetos y los lugares prehistóricos, en la que tanto *guaqueros*²¹, arqueólogos e indígenas, tenían sus propios argumentos y conocimientos asociados, de manera que se trata de una disputa por la legitimidad del conocimiento, que saber pesa y puede sobreponerse a los otros, respondiendo a intereses políticos y a jerarquías del conocimiento preestablecidas.

El discurso arqueológico como saber experto y legitimado por el estado para construir sentidos asociados a ese pasado sobre el cual se construye la identidad de la nación, condenó el saber de los *guaqueros*. Mediante una ley en 1931, se prohibió la comercialización y exportación de los “bienes arqueológicos”, así la *guaquería* fue adquiriendo “connotaciones de ilegalidad en cuanto implicaba, desde los puntos de vista científico y estatal, el saqueo y la destrucción de los monumentos precolombinos” (PIAZZINI, 2013).

En Santa Marta, en el área del parque arqueológico, los funcionarios realizaron campañas locales sobre la importancia del patrimonio nacional como base de la identidad, para que los colonos y *guaqueros* entendieran la importancia del patrimonio nacional. Sin embargo, los hallazgos de los sitios arqueológicos, así como las actividades de restauración

²¹ Es interesante el trabajo de Londoño (2003) en el que reflexiona sobre el conocimiento del territorio, los sentidos otorgados a los objetos indígenas, las lógicas de circulación y la representación del indígena que tienen los *guaqueros* en las ruinas de Tierradentro, zona arqueológica ubicada en el departamento del Cauca, Colombia. Londoño reivindica estos conocimientos que fueron estigmatizados en el marco de la construcción de la república que legitimó a la arqueología como el discurso oficial y único válido para otorgar sentidos a los objetos prehistóricos.

fueron hechas por los arqueólogos con el apoyo de los gaaqueros (VALDERRAMA Y FONSECA, 1981), incluso localmente se comenta que las actividades arqueológicas recientes se apoyan informalmente en los gaaqueros que aún viven en la zona, por supuesto sin ser visibilizados ni reconocidos en su aporte a la práctica arqueológica en Colombia²².

Así, la gaaquería fue sacada simbólicamente de la disputa, mientras que las tensiones con los pueblos indígenas se mantienen vigentes. Si bien hasta cierto punto se reconoce el significado que tienen tanto los objetos como las construcciones Tayronas para los pueblos actuales, el control y gerencia de los mismos sigue en manos de las instituciones del estado relacionadas con el patrimonio tales como el ICANH y los museos nacionales. En 1980 se creó el Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida, en el área donde se encuentran las terrazas y la red de caminos de lo que se presume era un poblado con alto poder político. Vale la pena mencionar que existe otro lugar, de menor tamaño, que también cuenta con terrazas y donde también fueron encontrados objetos prehispánicos, que se ubica dentro del Parque Nacional Natural Tayrona y se conoce como “Pueblito”²³.

Las actividades turísticas asociadas a los objetos y construcciones prehispánicas, llamados en el marco del discurso del patrimonio como “bienes culturales de la nación” (PIAZZINI, 2013) involucran otros actores en esta disputa, como son las agencias y operadores turísticos, además de las que ya mencioné relacionados con la gestión del patrimonio nacional: museos, arqueólogos, ICANH, Ministerio de Cultura.

En este marco, los pueblos indígenas han visto como objetos que para ellos son *materiales u objetos* sagrados que no deben ser tocados, ni vistos y deben dejarse enterrados donde están, porque es ahí donde cumplen su función, ahora son escasos en el territorio puesto que para unos son entendidos como “guacas” o “tesoros” y para otros “objetos arqueológicos”. Ahora estos objetos se encuentran en museos y colecciones privadas, lejos de su origen, desconectados y sin alimento, lo que causa problemas en el territorio pues su ausencia, según los mamos produce desequilibrios como enfermedades, lluvias, sequias, conflictos entre las personas y los pueblos.

Esta situación de los objetos confronta no solamente valores simbólicos sino discursos pertenecientes a epistemologías diferentes en un orden jerárquico. La arqueología y los

²² Si bien considero muy interesante como la práctica de la gaaquería y sus saberes asociados fue capturada por el estado, fue deslegitimada pero posteriormente puesta a su servicio, invisibilizada. Sin embargo, los límites de este trabajo no me permiten profundizar en esta cuestión.

²³ Este lugar no está administrado por el ICANH sino por el PNN Tayrona y se encuentra fuera de los resguardos, por lo cual su manejo ha sido diferente y es un centro de disputa fuerte entre el parque y los grupos indígenas. A este lugar me referiré con más detalle posteriormente pues fue uno de los lugares donde realicé trabajo de campo.

museos se basan en el discurso del patrimonio que sobrepone intereses globales ante intereses o saberes locales. Legítima el sacar los objetos del territorio bajo el argumento de que constituyen símbolos de la identidad y la memoria nacional, mientras que los valores y sentidos propios locales son entendidos como “representaciones simbólicas”, que no se sustentan en un sistema de conocimiento, sino en creencias, como si lo hace el patrimonio, sustentado en el saber experto de la arqueología y el interés político de la construcción de nación. Como afirma Clifford (1999), la lógica del patrimonio y los museos nacionales es que los objetos respondan a un sentido cosmopolita – entendido este término en su sentido clásico como ser habitante del universo sin estar atado a localidades –. Por esto los objetos deben trascender sus sentidos locales para ser un símbolo de la nación; los sentidos locales pasan a segundo plano para dar paso a otros más globales, donde la nación pueda apropiarlos y dibujar su identidad. De manera que los sentidos indígenas siguen estando presentes, siempre y cuando puedan ser limpiados y articulados dócilmente a la imagen de la nación multicultural.

El proceso organizativo indígena tuvo mucho que ver con la lucha por el control de esta área como parte de su territorio ancestral. En el año 2010, el ICANH y la ONG Global Heritage Fund GHF, firmaron un convenio que entre otras cosas contemplaba un plan de manejo concertado con las comunidades indígenas, a través de sus organizaciones, en cuyo marco debía tenerse en cuenta los intereses de todos los “agentes involucrados: indígenas, colonos, operadores de turismo, instituciones del estado y diversas organizaciones” (REYES Y ARCHILA, 2014: 315).

Las dinámicas de negociación alrededor del Parque Teyuna lo hacen supremamente interesante, teniendo en cuenta además que los mismos indígenas se han articulado directamente en la prestación de servicios turísticos, si bien en las mesas de negociación se dice que su posición es *contra* el turismo²⁴. Un aspecto que complejiza aún más esta dinámica es la presencia de grupos paramilitares. El corredor que lleva a ciudad perdida, la vereda del Mamey, fue un lugar importante en el cultivo de marihuana, y posteriormente en la formación de grupos paramilitares. Entre 1996 y 1999 el control de la región por parte de los paramilitares aumentó notablemente, y en 2002 los conflictos se agudizaron por enfrentamientos entre grupos paramilitares para el control del territorio y los laboratorios para procesar coca. Esto causó desplazamiento forzado de la población, y por supuesto el parque se cerró al público y sus funcionarios abandonaron las instalaciones. En el 2005 el estado

²⁴ Está pendiente desde el 2011 una reunión entre los 4 pueblos para establecer formalmente su posición en relación al turismo.

promueve la desmovilización paramilitar y fumigaciones de cultivos ilícitos en toda la Sierra, lo que permitió que se retomaran las actividades turísticas (REYES Y ARCHILA, 2014). Las personas que se desmovilizaron, así como otros campesinos de la región, encontraron entonces en el turismo una alternativa económica. Si bien la violencia disminuyó notablemente con el proceso de desmovilización, este – y esto es en general para toda Colombia²⁵ – no implicó que los grupos paramilitares desaparecieran ni que perdieran el control sobre la zona. Actualmente no hay ningún riesgo en visitar el Parque Arqueológico como turista, pero la realidad es que las agencias y operadores turísticos están bajo el control paramilitar y deben pagarles a estos grupos una parte de lo que recaudan. Esta es la razón por la que, si bien las disputas sobre el Parque Teyuna lo hacen un lugar supremamente interesante para analizar la articulación y negociaciones de sentidos de diferentes actores alrededor de objetos y lugares prehispánicos y el patrimonio, decidí no trabajar en este lugar por mi seguridad personal²⁶.

En todo caso, la sombra del conflicto armado nacional se extendió por toda la Sierra Nevada, si bien hubo y hay puntos críticos. La violencia y los conflictos se iniciaron por el narcotráfico y posteriormente se articularon guerrillas, paramilitarismo y los ataques del ejército en alianza con los paramilitares, dejando a la población indígena, campesinos y colonos en medio del fuego cruzado, sufriendo abusos de cada bando y soportando castigos bajo la sospecha de colaboración a cualquiera de ellos²⁷. El conflicto colombiano se instauró fuertemente en la zona, en parte debido a que era una zona donde el estado tenía baja presencia, se consideraba que eran tierras de nadie, y cuya geografía escarpada y de difícil acceso, pero con muchos puertos marítimos accesibles favorecía actividades ilícitas. En la década de los 70's la SNSM fue famosa por ser un lugar de producción de marihuana de exportación, fue lo que se conoció como “bonanza marimbera”, que antecedió los cultivos de

²⁵ El paramilitarismo que inicialmente era un poder militar local, logró fortalecerse de la mano de grandes terratenientes y políticos, que facilitaron su articulación con el ejército nacional, y además buscaron estrategias para legitimar esta actividad y extender su poder político al gobierno nacional. Esto es lo que se conoce como parapoltica y su principal exponente es el ex presidente Álvaro Uribe Vélez (2002 – 2010). Durante su mandato se hicieron los procesos de desmovilización que lograron disminuir la violencia, pero no extinguieron el poder paramilitar pues este se instauró en la política gracias a él.

²⁶ Vale la pena mencionar que durante mi estadía en campo, en noviembre del 2014, fue asesinado en Santa Marta, en circunstancias no esclarecidas el gerente de una de las agencias de turismo que operan en Teyuna Ciudad Perdida. Según los rumores de sus conocidos, se había ganado una convocatoria para desarrollar un proyecto de promoción y educación social en la zona, pero habían algunas personas del área que no estaban de acuerdo con sus propuestas, lo que probablemente causó su asesinato.

²⁷ Hablar del conflicto colombiano en la SNSM y la manera como afectó a los pueblos indígenas y comunidades que vivían allí además del medio ambiente por las tumbas para sembrar y la aspersión de glifosato, merecería una disertación dedicada sólo a este tema. En este párrafo sólo pretendo hacer un ligero esbozo para que el lector tenga idea de la situación de violencia que sufrió la zona, que aunque disminuyó notablemente, el poderío paramilitar continúa vigente afectando las dinámicas locales.

coca con fines ilícitos²⁸. Los cultivos pertenecían inicialmente a campesinos y posteriormente llegaron las guerrillas, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC, el Ejército de Liberación Nacional ELN, y el Ejército Popular de Liberación EPL, a apropiarse de los cultivos y hacer “limpieza social” (SERJE, 2008). A finales de esa década, es asesinado el hermano de Hernán Giraldo, un campesino de la vereda del Mamey – corredor turístico del parque arqueológico – que se dedicaba a sembrar marihuana, y quien a partir de este hecho organizó un grupo de “limpieza social”, el cual se fue fortaleciendo mediante uniones voluntarias con grupos similares de otras regiones de la Sierra y mediante enfrentamientos en los cuales se ganaba el dominio. En 20 años, logró consolidar uno de los bloques paramilitares más fuertes del país, y Giraldo pasó a ser reconocido como “el patrón de la Sierra Nevada”²⁹. Si bien las guerrillas fueron expulsadas, continuaron los enfrentamientos entre los bloques paramilitares por el dominio del territorio y de los corredores para la producción y comercialización de cocaína.

En el año 2005 comenzó el proceso de desmovilización de paramilitares promovido por el gobierno de Uribe, en cuyo marco se entregó Giraldo para ser posteriormente extraditado a Estados Unidos en el 2008. Sin embargo, la desmovilización se ha cuestionado bastante pues hay sospechas de que se trató de un despliegue mediático³⁰. Si bien los bloques fueron desintegrados, muchos de sus miembros siguieron actuando bajo la categoría de “bacrim”, bandas criminales, eufemismo creado por el gobierno para referirse a los grupos conformados por desmovilizados; mientras que en la ciudad muchas veces se refieren a ellos como “los malos de allá arriba” sin nombrar de manera más precisa de quien se trata, puede ser peligroso nombrarlos. Así mismo, la influencia paramilitar sigue ejerciéndose por medio de los gobernantes que tienen vínculos con estos grupos.

Son bastantes las maneras como estos conflictos afectaron a la población indígena de la SNSM pues quedaron en la mitad soportando abusos de cada bando y castigos justificados por la sospecha de apoyar al bando contrario y ser estigmatizados como guerrilleros o paramilitares, dependiendo de quién pronunciara la amenaza; les robaban la comida; irrespetaban sus casas y sitios sagrados; hubo masacres de pueblos enteros, asesinatos selectivos, violaciones de mujeres, desapariciones, robo de objetos de poder de los mamós,

²⁸ Como se comentó anteriormente, los pueblos indígenas de la Sierra Nevada acostumbran masticar hojas de coca en su cotidianidad como parte central de la actualización de su cosmología, por lo cual es importante mencionar la diferencia en la extensión y uso de los cultivos.

²⁹ Ver <http://www.verdadabierta.com/victimarios/683-perfil-de-hernan-giraldo-serna-alias-el-patron> consultado el 14 de enero de 2015.

³⁰ Ver por ejemplo: <http://www.verdadabierta.com/victimarios/3476-itenia-restrepo-un-libreto-oculto-para-la-desmovilizacion> consultado el 14 de enero de 2015.

asesinatos y torturas de mamos, entre otros crímenes cometidos contra ellos por parte tanto de guerrillas, como de paramilitares y el ejército nacional. Esto influyó en su proceso organizativo y en la búsqueda de alianzas y estrategias para contar su historia y pedir ayuda. El colectivo audiovisual indígena Zhigoneshi surge con este fin (ZHIGONESHI, 2011).

En este marco, en que el poder paramilitar sigue ejerciéndose en la SNSM y la región Caribe, es entendible que la tercera tragedia que sucedió en octubre del 2014 no haya sido noticia nacional. El 15 de octubre hacia medio día, Jacinto Sauna, el hijo del cabildo³¹ Kogui José de los Santos Sauna, fue asesinado a tiros en su casa en la ciudad de Santa Marta. Las circunstancias del homicidio no están claras. Hay dos versiones que se rumoran en la ciudad: Jacinto, de 23 años, era estudiante de la Universidad del Magdalena donde se destacaba por su liderazgo; además estaba recibiendo educación tradicional para heredar el cargo de su padre, así que una versión es que su asesinato puede estar relacionado con otros asesinatos de líderes estudiantiles de la Universidad del Magdalena que sucedieron en el 2014, y/o por ser líder indígena. En todo caso, los medios locales – dado que no fue noticia nacional – sólo mencionaron el asesinato dejando en el aire las circunstancias del hecho. Hay cosas de las que simplemente no se puede hablar, poderes que no pueden ser nombrados.

1.2. SOBRE EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO EN LA SNSM

El antropólogo Carlos Uribe (1988, 1998) hace notar como la SNSM está asociada en el imaginario colombiano con tradición, espiritualidad y conservación de la biodiversidad, llegando a idealizar la “sapiencia ecológica del indio”, y estableciendo una relación directa entre la Sierra Nevada de Santa Marta y el pueblo indígena Kogui como una sola imagen. Orrantia (2002) por su parte, analiza como las nociones de espiritualidad, ecología y tradición, se articulan a través de redes de representaciones, políticas, y diversos discursos científicos creando esta narrativa compuesta alrededor de la SNSM y los Kogui como entidades interdependientes (ORRANTIA, 2002). Por supuesto, el conocimiento antropológico es uno de los saberes sociotécnicos, que ha aportado a la composición de esta narrativa.

Sin el interés de realizar este análisis, que ya Orrantia desenvuelve muy bien en su trabajo, y sin pretender hacer un estado del arte sobre los estudios antropológicos sobre los

³¹ Autoridad creada para ser el representante legal del resguardo, y director de la organización indígena.

Kogui, a continuación voy a mencionar algunos trabajos de antropología sobre los Kogui cuyos planteamientos han motivado reflexiones que profundizaré a lo largo de este trabajo.

Las primeras etnografías y estudios rigurosos sobre los Kogui fueron hechos por Konrad Theodor Preuss, antropólogo alemán que llegó a Colombia con el interés de realizar investigaciones arqueológicas y etnográficas con varios pueblos indígenas. Preuss llegó a Santa Marta en 1914 y permaneció un corto tiempo con los Kogui, el cual aprovechó para analizar su organización social, su gramática y recopilar textos míticos (URIBE, 1986), a partir de los cuales intentó aproximarse al “alma” del pueblo Kogui, siguiendo preceptos de la tradición etnológica alemana del siglo XIX. Con este enfoque, resaltó entonces el aspecto espiritual y religioso como una manera de explicar el medio ambiente (ORRANTIA, 2002).

Si bien Preuss no fue muy difundido en Colombia puesto que su trabajo fue escrito en alemán y no tuvo traducción al español (URIBE, 1986), su trabajo influenció a Gerardo Reichel Dolmatoff, quien fue uno de los pioneros de la antropología y arqueología en Colombia. Reichel realizó investigaciones con varios pueblos indígenas tales como los Kogui en la SNSM, los Desana del Vaupés y los Tucano del Amazonas. Así mismo, realizó investigaciones arqueológicas, entre las cuales se destacan las del Caribe colombiano sobre los Zenu y los Tayrona. Muchos trabajos los hizo conjuntamente con su esposa, la antropóloga colombiana Alicia Dussán. Como mencioné anteriormente, Reichel legitimó en el campo académico la relación de descendencia entre los Tayrona y los pueblos de la SNSM, lo que les dio a estos últimos un lugar en la disputa por la propiedad y usufructo de objetos y lugares prehispánicos, entre el estado, los llamados *guaqueros*, las instituciones relacionadas con la gestión y preservación del patrimonio arqueológico como el ICANH, los museos y las agencias turísticas que promueven las excursiones a estos lugares.

Sin embargo, investigaciones más recientes como la realizada por el antropólogo/arqueólogo colombiano Santiago Giraldo (1999, 2010), cuestiona esa relación entre los pueblos actuales de la Sierra y los Tayrona. En este marco, el conflicto político por la propiedad se ve permeado, de nuevo, por el peso del conocimiento científico. Esta tesis no se ha generalizado, pero una de sus posibles consecuencias sería que el peso de la participación indígena en el ya referido comité interinstitucional creado para el manejo del corredor turístico del Parque Arqueológico Teyuna Ciudad Perdida, cambiaría. Actualmente los indígenas se proclaman como dueños de esos objetos y lugares, como herederos de los mismos. De negarse esta condición de herencia, su influencia en la toma de decisiones podría disminuir, en un proceso cuyas formas y prácticas, como afirman Reyes y Archila “los margina, si no en el discurso, si en la práctica” (REYES Y ARCHILA, 2014: 317).

Otro aspecto llama mi atención. Generalmente en los textos de antropología, (por ejemplo Reyes y Archila, 2014), se menciona que la hipótesis de la relación entre los Kogui y los Tayrona *es una hipótesis de Reichel* (no que fue información suministrada por los Kogui llevada por Reichel al ámbito científico), y que esta fue “usada” posteriormente por los Kogui en las negociaciones políticas con las instituciones del estado en su lucha por la defensa y recuperación de su territorio. Resalto este aspecto porque me parece que tiene que ver con la propiedad y la autoridad del conocimiento, así como con el derecho a ser dueños de su propia historia, lo que se relaciona con las jerarquías que establece el sistema de conocimiento racional moderno, en el cual la ciencia está por encima de los saberes indígenas. Es así como la afirmación de los Kogui de su relación con los Tayrona, que ellos le comunicaron a Reichel, pasa a ser una hipótesis *del* antropólogo, quien al apropiarse de esta información, como autoridad experta, la legitima en el espacio académico y político; posteriormente el uso que los indígenas hacen de esa información que fue externalizada, se entiende como una apropiación, puesto que ya no les pertenece a ellos, y en este movimiento tiende a leerse una “instrumentalización” de la cultura y la identidad, como algo cuestionable: un discurso que es usado a conveniencia por indígenas en escenarios de disputas políticas, de tierras, y de la propiedad de objetos prehispánicos que además pone en juicio su veracidad cuando *evidencias científicas* parecen cuestionar el planteamiento. Esta discusión que relaciona características del sistema racional moderno, maneras particulares de entender la cultura y su “instrumentalización”, la deslegitimación del discurso indígena, estrategias particulares de ejercer dominio y capturar la diferencia, es central en este trabajo.

Continuando con el esbozo de etnografías previas sobre los Kogui relevantes para este análisis, regreso al trabajo de Reichel Dolmatoff, que es referencia obligada para hablar de este pueblo indígena desde la antropología, pero que incluso es citado en los más diversos contextos. Su riguroso trabajo sobre los Kogui le dio una gran importancia a aspectos cosmológicos; mantuvo el enfoque de religiosidad relacionada con maneras de aprovechar las condiciones medioambientales de Preuss, pero además se dedicó a reivindicar el pensamiento indígena, enfatizando su coherencia y alto nivel filosófico, enalteciéndolo como modo de vida ejemplar (LANGEBAEK, 1999). Sin embargo, y coherentemente con las corrientes teóricas de la época y concordando con las bases del pensamiento racional moderno, estas cuestiones mitológicas fueron presentadas como *construcciones simbólicas*, en este contexto, esto se refiere a construcciones mentales de una exterioridad real y objetiva, la cual es accesible solo mediante el conocimiento científico (INGOLD, 2001). Así mismo, esta lógica de representación implica un sujeto que conceptualiza y actúa sobre un objeto inerte y externo.

Un aspecto que Reichel no menciona es la territorialidad de los indígenas de la SNSM, como un elemento central en su cosmología, y que no está relacionado solamente con las formas de producción, aprovechamiento y conservación de los recursos, sino también con aspectos tales como la organización social, por no ir más lejos por ahora. Por supuesto no se puede esperar que Reichel hablara del territorio como actor en la socialidad de la Sierra, pero lo cierto es que la comprensión del territorio no figura en su trabajo, y al ser este considerado como referencia básica en espacios y redes no especializados pero que participan en espacios de toma de decisión con entidades del estado, repercute en que las nociones sobre cómo los Kogui conciben el territorio más allá de la espacialidad no sean tenidas en cuenta.

Uribe (1988), resalta y cuestiona como la SNSM ha sido objeto de múltiples y cambiantes mitos a lo largo de la historia, como región salvaje y hostil por los cronistas de la conquista, para luego aparecer como promesa de progreso y desarrollo a finales del siglo XIX – imagen que se mantiene – para ser entendida actualmente como un lugar mágico, prístino y conservado gracias a la ecología mística de los Kogui. Él resalta la influencia de los estudios de Preuss, y Reichel Dolmatoff, y revisa los estudios que sustentan estas nociones, incluso en el campo biológico y medioambiental, y argumenta que “los habitantes indígenas no son “los escogidos”, sino “seres humanos que debieron confrontar y resolver las demandas de su entorno” (URIBE, 1988: 10 *apud* ORRANTIA, 2002: 46).

Asimismo, Uribe considera muy importante criticar las “cimientos de la etnología serrana”, aquellas cuestiones que se dan por hechas y sobre las cuales se continúa construyendo conocimiento. Una de esas bases es la noción de aislamiento y pureza de estos pueblos relacionada con la tan defendida *tradicción*, aspecto en el que se basa la identidad de estos pueblos. Uribe plantea entonces que los pueblos de la SNSM no se han mantenido al margen del relacionamiento con otros grupos sociales, y que de hecho la presencia de los “blancos” o “hermanitos menores”, como son llamados los no indígenas por estos pueblos, es vital en su universo, lo cual debe ser analizado fuera de conceptos como “sincretismo” o “aculturación”, que de fondo buscan indagar por una romantizada “pureza” cultural. Opina Uribe (1998) que se trata de una cuestión central en su concepción del universo y que es una relación de alteridad fundamental, según la cual su mundo es nuestro mundo, no son entidades que puedan entenderse desligadas la una de la otra. Todos los seres que pueblan el mundo son hijos de la misma madre que creó el universo, estamos emparentados desde el origen; los pueblos indígenas de la Sierra Nevada fueron quienes recibieron la “ley de la madre”, por lo cual son los “hermanos mayores”, mientras que los “hermanos menores” no tienen ese conocimiento y se portan como niños. Según Uribe, la relación no se trata solamente de una

relación simbólica de hacer parte de la misma gran familia universal, si no que se trata de una relación de vitalidad y supervivencia, ya que como afirman los indígenas de la SNSM:

...los hermanos mayores y sus hermanos menores en últimas deberían compartir, cada uno desde su lado, un mismo propósito en la vida – la defensa y la preservación de la vitalidad de los ecosistemas naturales del cosmos (URIBE 1998: 82).

A partir de analizar la figura de *Aluawiku*, ser protagonista de las fiestas de solsticio de verano de junio en las cuales los Kogui celebran el comienzo del nuevo año, Uribe encuentra como esta figura está relacionada con un misionero católico llamado San Luis Beltrán, quien estuvo predicando en la SNSM a mediados del siglo XVI. En la fiesta, Uribe encuentra elementos y narraciones que relacionan a *Aluawiku* y San Luis Beltrán como una sola entidad, responsable además del *origen* de la carne vacuna y la caña, productos “pertenecientes” a los hermanitos menores, pero relacionados con la figura indígena y centrales en la fiesta. Uribe demuestra cómo estas figuras no solo dan cuenta de un contacto y de una relación, si no de la centralidad que esta relación tiene en la vitalidad del mundo, desde la visión indígena serrana. Esta alteridad fundamental, me recuerda lo mencionado por el antropólogo brasileiro Viveiros de Castro, quien retoma el planteamiento de Lévi Strauss sobre el pensamiento amerindio como caracterizado por una apertura al otro (LÉVI STRAUSS, 1991 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2011) para referirse a los Tupinanmbá de Brasil, para quienes “o outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável”³² (VIVEIROS DE CASTRO, Op. cit: 195).

La cuestión del cambio y el contacto, para algunos autores sobre la SNSM se tornó central, seguramente en el marco también de reconsideraciones sobre el concepto de cultura, intentado desligarlo de nociones de estatismo y aislamiento. Diana Bocarejo (2002) a partir de M Sahlins, llama “indigenización” a la “capacidad que tienen los indígenas para interpretar e incluir aquello que podría asumirse externo a su grupo étnico pero que, a pesar de esto, adquiere sentido dentro de su tradición” (BOCAREJO, 2002: 6), a partir de lo cual busca otras maneras de acercarse a la cultura y tradición, entendiendo las dinámicas de contacto y relación que hacen de la cultura una entidad abierta y dinámica cuya reproducción no necesariamente se limita al aislamiento. Sin embargo, si bien Bocarejo habla de “entidades abiertas”, pareciera que cada entidad y sus maneras de entender la diferencia estuvieran predeterminadas, de manera que aquello resultante del contacto puede ser de alguna manera previsible pues parte de valores culturales preestablecidos, de unidades con esencias. Considero que si bien es cierto que cada entidad tiene sus propias lógicas de abordar la

³² “El otro allí no era solo pensable- era indispensable”. Mi traducción.

diferencia, no se trata de puertas que se abran en el momento del contacto, permitiéndolo a partir de valores culturales predeterminados e inmutables; es decir que los valores y los mecanismos de lidiar con la diferencia están en constante revaluación y reconstrucción, y están sujetos a coyunturas históricas específicas, a intereses políticos, muchísimos factores que llevan a que cada encuentro pueda dar lugar a una creación incierta, o en palabras de Stengers, tiene lugar un “cosmos incierto” (STENGERS, 2003), una articulación de mundos diferentes donde lo que resulta es siempre incierto. Pero además, es posible que esa relación con la alteridad no esté determinada con valores culturales, si no con sistemas ontológicos diferentes y la manera de entender al otro en ese marco, en las políticas de la diferencia de cada sistema ontológico.

Aparte del riguroso y minucioso trabajo de Recihel Dolmatoff y C. A. Uribe, no son muchas las etnografías realizadas en la SNSM. La situación del conflicto armado en Colombia, a finales de los años 80 y durante los 90, afectaron en general el quehacer antropológico en el país, dados los altos riesgos que implicaba movilizarse en el país o bien permanecer en áreas rurales y peor aún en zonas apartadas; trabajar en la SNSM era bastante crítico dado que en esta área se asentaron tanto guerrillas como paramilitares y posteriormente ingresó el ejército, de manera que los indígenas quedaron en el medio del fuego cruzado, extendiéndose esto a los investigadores que en algunas ocasiones fueron amenazados y tuvieron que salir del área, como comenta Serje (2008). Esto influyó en que se redujeran los trabajos etnográficos, no sólo de la SNSM sino en general del país, de manera que la antropología colombiana se enfocó más en análisis de discursos que en investigaciones etnográficas.

Para el caso de la SNSM, la reducción de trabajos etnográficos me parece que puede estar relacionada además con su proceso social y organizativo que estableció la autonomía como uno de sus estandartes de lucha, consecuentemente ya no querían la presencia de antropólogos que los trataran como objetos de estudio o que buscaran actuar como mediadores entre ellos y las instituciones del estado, pues asumieron hablar por sí mismos³³. Esto además de afectar la relación de los pueblos de la SNSM con la antropología³⁴, conllevó

³³ Este proceso organizativo será abordado con mayor profundidad en el capítulo 2.

³⁴ Analizar las consecuencias de la autonomía indígena en el quehacer antropológico requiere una investigación a profundidad que excede los límites de este trabajo, sin embargo, lo considero una cuestión interesante para desarrollar posteriormente en mi trabajo doctoral.

No obstante considero que no se trata de que se hayan cerrado las puertas para investigadores, más bien se trata de que los mecanismos para ingresar son otros, al reconocerse como sujetos políticos cuyo posicionamiento tanto en los acercamientos con el estado, como con los investigadores dejó de ser pasivo. La figura del investigador puede responder a la inserción de la visión del estado, o puede ser parte de la estrategia propia contra el estado. Así, las posibilidades de realizar una investigación tienen otro carácter político, partiendo del punto de que deben

a la generación de documentos y declaraciones conjuntas de los 4 pueblos, escritos por ellos mismos, en los cuales establecieron principios culturales que las instituciones que quisieran relacionarse con ellos, debían conocer como punto de partida para el “diálogo intercultural”³⁵, a partir de estos han seguido realizando comunicados y pronunciamientos sobre acciones del estado o de entidades privadas que afectan su territorio y forma de vida, así como declaraciones sobre temas pertinentes alrededor de procesos particulares generados por políticas del estado. Más recientemente, comenzaron a editar la revista Zhigoneshi, (cuya periodicidad depende de los recursos que se tengan), y se conformó un colectivo audiovisual con miembros de 3 pueblos: los Kogui, Wiwas y Arhuacos³⁶.

1.3. APUNTES SOBRE LA COSMOLOGÍA Y LA ONTOLOGÍA KOGUI

A continuación voy a presentar algunos trazos sobre la cosmología Kogui que son relevantes para este trabajo y que han sido abordados por Uribe y Reichel³⁷, como parte de la etnografía clásica de los Kogui. Estos serán complementados en ocasiones con referencias provenientes de documentos producidos por la OGT, y por observaciones mías. Posteriormente voy a introducir la perspectiva ontológica para el análisis del universo Kogui, y voy a referirme a algunas nociones cosmo-ontológicas que servirán de base para entender el siguiente capítulo que se centra en el relacionamiento de este pueblo indígena con el estado, a partir de la propuesta cosmopolítica de I. Stengers. Aclaro que estas nociones cosmo-ontológicas serán retomadas en el capítulo 2 y profundizadas en el capítulo 4.

El universo Kogui se origina en *Aluna*. Es el espacio-tiempo del origen, cuando todo era pensamiento y espíritu, todo era oscuridad y sólo existía la madre. Poco a poco, la madre fue creando mundos, y con ellos creó padres y madres (*jate* y *jaba* respectivamente), que

ser hechas con ellos y no sobre ellos; así mismo tienen que ver con la posibilidad de crear una relación de alianza, en la cual sea claro el beneficio mutuo que se va a obtener del análisis a realizar. Esto por supuesto también tiene implicaciones de límites, censuras y perspectivas, como cualquier relación de autoría compartida, aspectos que por supuesto vale la pena profundizar, teniendo en cuenta que no necesariamente se trate de una relación horizontal, pues también existe la posibilidad de que se trate de inversión de poderes en relación a una investigación clásica, pero en todo caso que encierra de fondo un posicionamiento de la máquina de guerra indígena frente a las estrategias de captura del estado, para ponerlo en términos de Deleuze y Guattari (1994).

³⁵ El proceso organizativo de los pueblos de la SNSM lo abordo en el capítulo 2.

³⁶ Los Kankuamos cuentan con su propio canal de televisión, sin embargo en ocasiones participan de producciones conjuntas entre los 4 pueblos.

³⁷ No se trata de una descripción exhaustiva, pues eso desbordaría los límites de este trabajo. Sólo mencionaré aquellos aspectos que son relevantes para el tema de análisis.

dieron origen a otros mundos y seres que seguían existiendo sólo en pensamiento. Esta creciente familia de padres ancestrales creó nueve mundos en total, entendidos como planos organizados verticalmente uno encima del otro, conformando un huevo, en cuya mitad está el mundo que habitamos. Este huevo es entendido como el útero materno, pero también se interpreta como un ovillo³⁸ atravesado por un huso³⁹ que es sostenido por cuatro padres (REICHEL, 1985). Los padres y madres, *jates* y *jabas* de las familias ancestrales dieron origen a todo lo que existe: animales, lagunas, ríos, frutas, gente, plantas, piedras, sentimientos, enfermedades, etc. A medida que se iban creando estos seres, se iba determinando su función en el mundo y la relación que debía mantener con los otros seres de la creación.

Seránkua, hijo de la madre, fue el padre creador que materializó todo lo que ya existía en la oscuridad como espíritu y pensamiento. Los seres creados obtuvieron formas que se correspondían con su función y su relación con los otros seres. Así, ese pensamiento materializado conformó el territorio ancestral, *Sé nenulang*, la Sierra Nevada de Santa Marta. Una vez el pensamiento de la oscuridad fue materializado, se dice que el mundo “amaneció”, y los mandatos de la madre, que constituyen la *Ley de Sé* o la *Ley de origen* quedaron inscritos en el territorio. Esta ley contiene los códigos que permiten mantener el equilibrio y el orden del universo, los cuales están basados en la función de cada ser y la manera como cada uno debe relacionarse con los demás. Pero es sólo por medio del conocimiento ancestral, entregado a los pueblos indígenas, que se puede acceder a esos códigos, sólo los mamos que cuentan con ese conocimiento pueden “leer” esos mandatos (URIBE, 1998), que están inscritos en el territorio (OGT, 2012).

La ley de Sé determina la manera como el territorio debe ser repartido entre los pueblos a los que le fue entregado, los Kogui, Wiwa, Arhuacos y Kankuamos. Así mismo, la Ley de Sé expresa que el territorio es el cuerpo vivo de la madre, e indica los cuidados y el manejo que se le debe dar a *Sé nenulang* para que ese cuerpo esté libre de enfermedades, y se mantenga el equilibrio del origen, que permite la existencia de todos los seres que lo componen. Este equilibrio, como ya mencioné, depende del cumplimiento de la función de cada ser, y de las relaciones que establezca con los otros seres; en este marco son centrales las prácticas que permiten que los padres y madres (*jate* y *jaba*), que también son entendidos como los órganos del cuerpo de la madre, mantengan un flujo de relaciones entre sí, siendo los nudos del tejido que permite la integralidad y la vida de la Sierra (OGT, 2012). Uribe y

³⁸ Bola que se forma al hilar algodón

³⁹ Instrumento usado para hilar algodón.

Reichel al respecto resaltan la importancia de esta idea del tejido. Reichel, según Uribe (1988) resalta como el telar, un rectángulo conformado por cuatro palos de madera unidos por sus extremos y cruzado en *equis* por otros dos palos, constituye un objeto de orientación en el que se puede guardar información y transmitirla a aquel que sepa interpretarla; un telar puede contener información sobre el territorio y el movimiento de los astros; es por esto que el constante desplazamiento que hacen los Kogui por la SNSM se entiende como la acción de “tejer su propia vida material. Siempre de arriba a abajo, de un lado a otro, como el movimiento que marcan los hilos de algodón cuando los hombres tienden las urdimbres y atraviesan las ramas en el telar de la vida” (REICHEL, 1978: 22 *apud* URIBE, 1988: 18). En este mismo sentido, según los arhuacos, Seránkua, el padre de la creación, materializó el mundo tejiendo un hilo de pensamiento en forma de espiral a través de los picos nevados que son grandes jefes del territorio⁴⁰. También se dice que las mujeres al tejer las mochilas están tejiendo su propio pensamiento, queda ahí para quien tenga el conocimiento para leerlo.

Tejer es materializar un pensamiento, crear algo a partir de conectar entidades, pero también tiene que ver con la propia experiencia de conocer y andar el territorio. La metáfora del telar de la vida de Reichel, la interpreta Uribe en este último sentido, relacionando el desplazamiento constante de los Kogui por la Sierra en relación a sus técnicas de producción y su organización. Nos cuenta Uribe (1988), que la concepción de pueblo de los Kogui no es un lugar de vivienda permanente. Los Kogui tienen casas en diferentes alturas, alrededor de las cuales tienen espacios de cultivo, y en algunos casos animales – hay casos en que los animales andan con ellos –. Esta movilidad vertical les permite abastecerse de diferentes alimentos complementarios entre sí. No obstante, si permanecen adscritos a algún pueblo, lo cual determina también las tierras a las que pueden acceder. La pertenencia a un pueblo,

Se determina tanto por el parentesco, la herencia y la residencia postmarital matrilocal, como por la aceptación del individuo por parte del mama local de mayor jerarquía y de su séquito de hombres mayores y de prestigio (URIBE, 1988: 19).

En algunos textos producidos por la Organización Gonawindua Tayrona OGT⁴¹, no se habla directamente de este desplazamiento – que garantiza de alguna manera la vida humana mediante la alimentación variada –, sino que se le da más importancia a las conexiones espirituales que permiten la vida mediante las interrelaciones que se establecen entre los seres, a través de las cuales puede fluir pensamiento y energía. Así, el territorio es entendido como

⁴⁰ Me referiré a esto más adelante.

⁴¹ Organización indígena que reúne a los Koguis, Arhuacos y wiwas de la vertiente norte. Me detendré en esta organización en el capítulo 2.

un tejido de relaciones entre los seres del universo que hacen del territorio un cuerpo vivo y sano. Así como el universo es un ovillo de hilo, la existencia y la vida son posibles tejiendo, relacionando seres que cumplen una función para mantener un cuerpo vivo, intercambiando su pensamiento y energía.

Los *Jaba* y *Jate*, madres y padres, son jefes, son los dueños espirituales de todo lo que existe, están inscritos en el territorio y en ellos se contienen los principios de la Ley de Sé. Se trata de entidades vivas que deben ser alimentadas y cuidadas para que no se enfermen y puedan cumplir con su función, ya sea regular, vigilar o controlar aquello que les pertenece. Son el origen de animales, fenómenos naturales, enfermedades, sentimientos, así como principios del gobierno, la autoridad, y la sociabilidad. Los *jaba* y *jate*, son los encargados de regular, controlar y hacer que cada existente cumpla con su función. Por esto, se les debe pedir permiso, *pagar* y agradecer el uso y la regulación que ejercen sobre lo que les corresponde. Sin embargo, no pueden cumplir su función en aislamiento, por lo que deben estar en conexión con otras entidades. Esta conexión es posible mediante flujos naturales como los recorridos del agua desde las cumbres hasta el mar, como mediante los *Pagamentos*, que hacen parte de una serie de rituales que los Kogui llaman trabajos espirituales o trabajos tradicionales, que deben realizar los mamos o mamas. Voy a referirme primero a la figura del mamo, antes de proseguir con los trabajos espirituales.



Imagen 10: Jaba Nakuzhimake. Madre de la sal. Fotografía de la autora, 2012.

Los mamos, son las autoridades espirituales quienes reciben una educación especial, preferiblemente desde niños, y siguen determinadas normas de comportamiento con el fin de purificar su espíritu y pensamiento, para poder acceder a *aluna*⁴², y para aprender a “leer” los códigos de la ley de Sé inscritos en el territorio. Se entiende que *aluna* es también un estado del pensamiento y el espíritu, en el que los mamos pueden comunicarse con los *jaba* y *jate*. Así, *aluna* no es un tiempo pasado del origen, permanece en el presente; no es solamente una referencia al tiempo mítico, sino que es parte del presente y de un mundo donde lo material y lo espiritual no son campos separados y mucho menos opuestos.

En *aluna* los mamos reciben *sewá*, que es un conocimiento específico que determina la función de cada ser. La noción de *sewá* es muy importante y tiene varias implicaciones. Es un conocimiento que otorga la capacidad de actuar en el mundo, a partir de un dominio específico. Sin embargo, este dominio y esta función no son terrenos fijos y predeterminados, pueden sobreponerse y variar dependiendo de las relaciones entre los seres. Los *jaba* y *jate* tienen *sewá*. Todo hombre tiene un *sewá*, que recibe cuando de niño pasa a ser hombre y recibe su poporo para mascar coca. Así mismo, los mamos en su proceso de formación y conocimiento van adquiriendo *sewás*, lo que los hace más poderosos y sabios. Es importante mencionar además que cada mamo tiene saberes diferentes, que dependen de su propia experiencia en el mundo y con los seres del universo.

Los trabajos tradicionales que realizan los mamos, básicamente son conexiones con entidades del universo en *aluna*, que se hacen con fines diferentes. Entre estos están los pagos, las confesiones, y las consultas. Esta última, la *consulta*, es cuando el mamo entra en contacto con *jabas* y *jates* para decidir qué hacer en determinada situación. Hay lugares especiales, que pueden ser dentro del pueblo, o estar relacionados con sitios sagrados o *jabas* y *jates*, en los cuales suelen hacerse reuniones de gobierno, para hacer consultas que tienen que ver con situaciones colectivas. Estos lugares suelen tener bastantes piedras en las cuales se sienta el mamo y en ocasiones los consultantes también. Suelen haber otros elementos de poder tales como caracoles, cuarzos y piedras talladas prehispánicas de forma tubular y un hueco en el medio, como cuenta de collar, que ellos llaman *tumas* o *turmas*. Estos últimos son usados directamente en la consulta, para la cual se toma un totumo⁴³, se apoya en piedras para que quede estable y se llena con agua. Luego se introduce en el agua un

⁴² Para ampliar la información sobre la formación de los mamos, ver Reichel (1976).

⁴³ Un totumo o totuma es un recipiente vegetal, fruto tomado del árbol de totumo (*Crescentia cujete*) que puede contener líquidos. Es similar a una *cuia*.

cuarzo o una turma. Los mamos que son los únicos que hacen esta consulta, “leen” las burbujas y la reacción del agua, según ellos así pueden conocer el pensamiento de la madre.



Imagen 11: Mamos Kogui antes de realizar pagos en lagunas sagradas del paramo de rio Frio. Fotografía de Jorge Meza, 2012.

Las confesiones se realizan constantemente y sirven para limpiar a las personas para que posteriormente puedan consultarle algo al mamo, o hacer alguna actividad que requiera contacto con algún jaba o jate, tales como pedir permiso para realizar alguna actividad como pesca, construir una casa, emprender un viaje o visitar un lugar sagrado, lo que requiere que se *limpien* los sentimientos y las intenciones. Se trata de contarle al mamo todas las acciones y pensamientos que la persona tiene. En algunos casos, se hacen limpiezas en silencio, en lugares sagrados, sosteniendo algodones en cada mano, y concentrándose en dejar en ellos los pensamientos malos y buenos, para que luego el mamo los entregue al jaba o jate que corresponda y los limpie.

En ese caso, ya se habla de pago. Básicamente, los pagos son entregas de *materiales* u *objetos* a los seres espirituales, jabas y jates con diferentes objetivos: puede ser

para que limpien pensamientos, para ser cuidados o para que les ayuden a vigilar, como permiso y pago por usufructuar aquello que les pertenece, para alimentarlos o curarlos. Los pagos permiten mantener las conexiones y el tejido de la vida entre los dueños espirituales y los habitantes del mundo. El alimento espiritual consiste en mantener ese flujo vital que circula entre las entidades. Esta red de conexiones “hace circular la energía, la fuerza que da la vida de todos los elementos de la Sierra Nevada” (OGT, 2012: 17). Todo en el mundo tiene un dueño espiritual, un jate o una jaba, y se les debe pedir permiso y pagar por su uso, caso contrario, estas entidades *cobran* de distintas maneras, mediante enfermedades, sustos o tragedias, como el caso del rayo que quemó la casa wiwa, referido anteriormente.

Los *materiales* usados en los pagos pueden ser algodones, cuarzos, residuos vegetales como las hojas del maíz, insectos, piedras, oro, turmas y objetos prehispánicos que son objetos de mucho poder por contener el pensamiento de los antiguos, entre otros objetos. Reichel (1985 II: 105) menciona otros relacionados con el cuerpo tales como uñas, pelos púbicos, semen, saliva y sangre, y afirma que son usados en cuestiones relacionadas con la sexualidad, como expiar conductas sexuales no adecuadas y para aumentar la fertilidad.



Imagen 12: Turmas expuestas en el Museo del Oro Tairona Casa de la Aduana, Santa Marta, Colombia. Fotografía de la autora, 2014.

Por otro lado, los mamós dicen que los pagos mantienen las conexiones del territorio, mediante el equilibrio que se mantiene intercambiando objetos de las partes altas y bajas: objetos del nevado y el páramo se deben llevar a las partes bajas de las playas, y objetos de las playas, como las conchas, deben ser llevados a las partes altas. Así mismo, fenómenos y otros seres de la naturaleza ayudan y mantienen este intercambio, como por ejemplo los ciclos de agua (ríos que van al mar y suben de nuevo con las lluvias), aves y animales que llevan semillas de un lado a otro (OGT, 2012).

Reichel interpretó los pagos como ofrendas hechas a los dioses o a los espíritus de los antepasados, cuyo objetivo está relacionado con una metáfora de alimentación y sexualidad, en la que alimentar es similar a fecundar. En este marco, los objetos ofrecidos a los “espíritus” – según la interpretación de Reichel – bien pueden aportar fertilidad o ser fecundados por estos para ser aceptados y que cumplan con su función.

Reichel también habla de una tensión clave en el pensamiento serrano entre los opuestos, la cual también es resaltada por Uribe. Según ellos, el universo se mantiene en una lucha constante entre fuerzas opuestas: entre la vida y la muerte, el bien y el mal, el lado izquierdo y el lado derecho, hombre y mujer, por mencionar algunas. El deseado equilibrio que debe lograrse mediante el cumplimiento de la *Ley de Sé*, se trata también de lograr calmar la tensión entre estas fuerzas opuestas. Esto es lo que ellos llaman *Yuluka*, que es “estar de acuerdo”, estar en armonía (URIBE, 1988: 20). Resalta Uribe que para que exista ese acuerdo, es necesario que exista el caos y el conflicto, para que luego pueda resaltarse el ejemplo y buen comportamiento que se espera al seguir la ley de la madre.

Me parece importante resaltar que si bien el universo indígena serrano está marcado por esas fuerzas opuestas, es importante tener en cuenta que esas dicotomías no son equivalentes a las oposiciones dicotómicas del pensamiento racional moderno. Hay dos aspectos básicos en las precisiones que deben hacerse, una tiene que ver con el contenido, el sentido que tenga en el propio pensamiento indígena; y la otra tiene que ver con las relaciones que se tejen entre oposiciones. El primer aspecto es difícil de abordar puesto que me parece que el ejercicio de la traducción al español puede hacer que el investigador se confunda y encuentre una equivalencia en nuestro pensamiento; estoy pensando por ejemplo en el término *seres de la naturaleza*, que es usado en los documentos sobre el pensamiento indígena realizados por las organizaciones indígenas, y cuyo sentido no puede darse por hecho pues es central para entender las diferencias que se reflejan en los sistemas de pensamiento diferentes, si bien puede dar cuenta de la articulación de redes de conocimiento en momentos específicos ¿Qué pasa si hacemos una reinterpretación de este universo Kogui,

siguiendo la invitación de Latour (2008) de tomar en serio lo que dicen las personas sobre su propia experiencia del mundo, sus propias explicaciones metafísicas? En este caso, esa invitación sería salir del marco interpretativo racional moderno de la “representación simbólica”, y considerar en primer lugar, que puede haber un entendimiento diferente de “la naturaleza”. También permitiría la posibilidad de entender que aquello que en los documentos indígenas aparece como “seres de la naturaleza” son realmente seres vivos: que *jaba* y *jate*, son realmente seres vivos y no construcciones simbólicas, y que su centralidad en las narrativas indígenas se debe a que estos seres actúan y construyen el mundo, y que como tal son actores de las relaciones sociales, no objetos sobre los cuales los indígenas actúan. Esto implica reconocer otro orden ontológico, que constituye un mundo con una experiencia diferente al mundo occidental racional (STENGERS, 2003). En este marco, las relaciones entre las fuerzas opuestas, así como todo el mundo Kogui, tendría otro sentido.

Abordemos de nuevo los pagamentos para entender esta invitación de tomar en serio los términos de las narrativas indígenas y abordar otro sentido ontológico. La centralidad de los pagamentos y las relaciones con otras entidades del mundo ha sido resaltada en las descripciones e investigaciones de los indígenas de la SNSM. Desde los primeros acercamientos etnográficos de Reichel Dolmatoff (1985) con los Kogui en la década de 1940, es claro que el universo está compuesto por seres que conforman una gran familia que proviene de la madre universal, que todo lo que existe es gente también en *Aluna*, y que hacen parte de las prácticas y rituales sociales que mantienen las conexiones de las que depende la integralidad y la vida.

Sin embargo, la interpretación de Reichel aborda esta concepción como una *construcción simbólica* sobre la naturaleza, enfoque clave en la antropología de la época, con bases epistemológicas de la racionalidad moderna, en cuyo marco, los seres de la naturaleza, los *jabas* y *jates*, son de carácter simbólico mas no hacen parte del mundo real, objetivo. Así mismo en este marco, el análisis de los pagamentos deja por fuera la importancia de los *materiales* u *objetos* de pagamento. En una interpretación racional los objetos son inertes, no actúan, solo intermedian una relación entre los mamos y esas “construcciones simbólicas” de la naturaleza, pero sin incidir en la misma. No se les reconoce agencia y mucho menos un estatus ontológico (LATOURE, 2008).

Estas limitaciones en el análisis están relacionadas con las bases en que se ha desarrollado el pensamiento racional moderno. Autores como Descola (2001 y 2012), Latour (2012), Viveiros de Castro (2011), Stengers (2003), Ingold (2012), entre otros, han señalado las implicaciones de la separación entre naturaleza y cultura como base del desarrollo del

pensamiento científico. De acuerdo a Ingold (2001), el pensamiento científico arraigó la idea de que el mundo es un externo real, objetivo, al cual los humanos le otorgan sentidos a partir de valores o nociones culturales construidas. Así, se entiende que hay un conocimiento objetivo capaz de abordar la realidad de esa exterioridad llamada mundo, que son las ciencias naturales. Por otro lado, hay otros tipos de pensamientos (no conocimientos legítimos) que son intentos de comprender el mundo. Estas son aproximaciones que bajo el rótulo de culturales, se entienden como representaciones, construcciones cognitivas internas del mundo exterior. Una de las consecuencias de esta separación, es que estas construcciones culturales son entendidas como visiones folk del mundo, perspectivas ingenuas que no logran acceder al mundo real al que si accede la epistemología occidental euro-centrada, gracias al pensamiento científico. En este marco, Reichel, interpreta la visión Kogui del universo como una construcción intelectual compleja, pero que constituye una proyección que no logra acceder a la realidad del mundo; en estos términos se trata de una relación simbólica, representativa, con la exterioridad naturaleza, no de una alteridad con otros existentes ubicados en el mismo plano del ser. Asimismo, concordando con la racionalidad moderna, no le da el carácter de actor a las otras entidades que conforman el mundo (piedras, objetos, etc.) con base en la separación sujeto-objeto, dualidad consecuente en este marco de pensamiento, donde el objeto es inerte y no tiene agencia; esto limita la perspectiva de análisis al abordar la cuestión de los pagamentos, que desarrollaré en el capítulo 3.

El punto de esta argumentación, retomando lo dicho, es entender que la separación entre naturaleza y cultura, estableció un estatus ontológico particular que no es universal; se trata de una construcción histórica que se ubica como la base del pensamiento racional moderno, el cual establece relaciones asimétricas con otros sistemas de pensamiento, a partir de no reconocer sus particularidades ontológicas. Según Latour (2008), todos los existentes están en un mismo plano ontológico, la jerarquización entre seres humanos como dotados de la capacidad de actuar en el mundo y los objetos y otros existentes como carentes de esa agencia, es una construcción posterior a esa división entre naturaleza y cultura.

Detengamos en esta centralidad de la ontología antes de avanzar en su relación con los sistemas epistemológicos, puesto que en el fondo no se trata solamente de maneras de pensar diferentes, si no de maneras de estar en el mundo, de mundos diferentes. Descola (2012) argumenta que la relación con la naturaleza puede entenderse a partir de una dinámica de identificación y diferenciación, lo cual determina “sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad.” (DESCOLA, 2005: 104). Basándose en principios del pensamiento

alemán post kantiano y la escuela sociológica francesa, Descola plantea que esta dinámica de diferenciación e identificación se establece a partir de interioridades, entendidas como aspectos metafísicos que dotan de humanidad, y de materialidades, que pueden ser entendidas de formas particulares. La interioridad tiene que ver con

intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar así como a características más abstractas aún, como la idea de que comparto con otros una misma esencia o un mismo origen, o que pertenecemos a una misma categoría ontológica (DESCOLA 2005: 103)

Las materialidades por su parte se refieren a “los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores; a saber, el temperamento en tanto expresión de la influencia de humores corporales” (DESCOLA 2005: 103). A partir de las relaciones entre la interioridad y la materialidad, Descola (2005, 2012) establece diferentes tipologías ontológicas. En este marco, en el sistema de pensamiento racional moderno la naturaleza no está dotada de una interioridad, es una exterioridad que se rige por leyes objetivas, determinada por una exterioridad. Hay una discontinuidad entre las interioridades, mientras hay una continuidad entre las materialidades. La humanidad es una cuestión de *especie*. Esta es la ontología naturalista. Según esta lógica, existe un solo mundo, una única naturaleza, sobre la cual hay múltiples interpretaciones, representaciones culturales. Esto constituye el multiculturalismo.

Por otro lado, la ontología animista establece una continuidad entre las interioridades y una diferencia en las materialidades. En este caso, la humanidad es una condición compartida a partir de esa interioridad continua entre los existentes. Este planteamiento es central en el perspectivismo de Viveiros de Castro (2011). Tal como en la Ley de Sé, Viveiros argumenta que es común que en el pensamiento amerindio todos los seres que habitan el mundo y que lo componen, tienen un origen en el que comparten la condición de humanidad, pero luego en el mundo actual sus cuerpos, sus materialidades se transforman, estableciéndose así las diferencias entre los seres. Las materialidades diferentes hacen que la experiencia del mundo sea diferente, estableciendo perspectivas así mismo diferentes. El punto clave del planteamiento de Viveiros de Castro es este, que no puede confundirse con un relativismo, que trataría de diversas perspectivas sobre un mismo mundo compartido. Al tener experiencias diferentes, se construyen mundos diferentes, de manera que el animismo y el perspectivismo plantean, según Viveiros, un *multinaturalismo*. Se trata de la existencia de muchos mundos con experiencias ontológicas diferentes. En este marco, la diferencia entre el

mundo indígena y el mundo occidental no tiene que ver con la cultura, si no con su orden ontológico diferente (DE LA CADENA, 2012).

Con esto en mente, retomemos las bases de la Ley de Sé. Todos los existentes fueron creados en Aluna por la madre, quien creó otros jates (padres) y jabas (madres) que dieron origen a todo lo que existe. Todo lo que existe en el mundo, existe en aluna como gente, pero cuando *amaneció*, cuando el mundo fue materializado, todo tomó forma de acuerdo a su función y lugar en el mundo. Estos jabas y jates que componen el mundo, el cuerpo de la madre, no son solo seres espirituales “simbólicos”, de hecho actúan en el mundo, tienen una función, voluntad y subjetividad. Es necesario pagarles, alimentarlos, curarlos, para que no se pongan bravos, no se enfermen y no *cobren*, lo que altera el equilibrio del universo. Si bien jabas y jates se relacionan con formaciones como nacimientos de agua, desembocaduras, quebradas, lagunas, arboles, manglares, no son reductibles a un sitio, o a un fenómeno determinado pues son constituidos por la multiplicidad de relaciones que se establecen en ellos. Por eso son entidades vivas, múltiples, que necesitan mantenerse en relación las unas con las otras y con los humanos, mediante los trabajos espirituales. Las relaciones entre seres diversos, humanos y extrahumanos, son lo que permiten la vitalidad del territorio, entendido entonces como un tejido de relaciones, el cuerpo vivo de la madre, Sé Nenulang. Esta concepción del universo, a partir del reconocimiento de otro estatus ontológico es lo que llamaremos cosmo-ontología Kogui, una manera particular de gestionar la alteridad en el cosmos indígena. La relación entre las diferentes entidades, entre los jabas, jates, y la composición que se teje con los pagamentos, son aspectos que iré desarrollando en los siguientes capítulos.

Hay otra cosa que quiero mencionar sobre el territorio, que será clave para entender el siguiente capítulo, que se centra en la relación de los Kogui con el estado, donde las nociones de territorio son centrales. Algunos de los *jates* (padres) ancestrales más poderosos fueron materializados en el territorio como cerros, para que pudieran vigilar y cuidar su creación. Es el caso por ejemplo de los cerros nevados Colón y Bolívar, que para los indígenas son el padre Gonawindua, el más poderoso y sabio. Por otro lado, el mar es la gran *jaba* (madre) universal, el agua está relacionada generalmente con figuras femeninas, como las lagunas y la lluvia, que también son jabas. Mencioné anteriormente que en la Ley de Sé, estaba contemplado como debía repartirse el territorio para los 4 pueblos indígenas, y esto está relacionado con el orden y el poder político que contempla la Ley de Sé. El territorio se va dividiendo jerárquicamente en espacios de gobierno, que tienen que ver con jurisdicciones de *jabas* y *jates*, cuyo orden está determinado por relaciones de descendencia. Se trata de una

“estructura cosmogónica de descendencia, donde los cerros menores son hijos de cerros mayores, y todos comparten un ancestro común: Gonawindua” (ICANH, 2014: 6.)⁴⁴ Así, el territorio de cada grupo, se subdivide en *Ezwamas*, que son espacios sagrados de gobierno asociados a un cerro que desciende directamente de Gonawindua. Estos son cerros *mayores*. Cada *ezwama* contiene entonces una serie de lugares sagrados, que pueden corresponder a otros cerros *menores* así como a otro tipo de entidades sagradas, otro tipo de jabas y de jates. Los *ezwamas* marcan jurisdicciones que permiten las conexiones de las entidades desde el páramo hasta la desembocadura de los ríos en el mar (OGT, 2012). Estas conexiones, deben mantenerse, como ya se mencionó, mediante los intercambios de la naturaleza, como el agua, los recorridos de animales, etc., además de los pagamentos que llevan pensamiento y conectan mediante el intercambio de objetos de partes altas y bajas como ya mencioné.

Es claro entonces, que el tejido de relaciones que compone el territorio, no sólo establece un equilibrio espiritual, unas conexiones básicas para la vitalidad del territorio entendido como cuerpo, sino que además estas relaciones establecen principios del gobierno propio, que engloban entonces no sólo a los humanos, sino también a los otros seres extra humanos, a todos los seres que comparten su condición de humanidad en alguna, y esto incluye a los *hermanitos menores*.

Como referencé anteriormente, Uribe (1998) argumenta que la alteridad indígena serrana no se limita a los pueblos indígenas y constituye un sistema abierto capaz de albergar la diferencia. Esta alteridad fundamental, tiene su base en la *Ley de Sé*, que determina el orden del universo y de todo lo que existe, es en suma, una política, una gestión de la alteridad. Stengers (2003, 2005), plantea el término *cosmopolítica*, para referirse a articulaciones entre mundos que parecen contradictorios, con órdenes ontológicos diferentes; se trata de un evento cósmico en tanto es un encuentro de mundos cuya articulación es incierta (STENGERS, 2005). El encuentro entre mundos está relacionado con el orden ontológico y las políticas de la alteridad y la diferencia en cada uno de ellos, sin embargo no se trata de mecanismos predeterminados, puesto que la articulación responde a relacionamientos históricos, intereses y particularidades del momento de encuentro. Así, el encuentro entre mundos no responde a una esencia, sino que se da en el marco de una suerte de zona gris de negociación (STENGERS, op. cit.).

⁴⁴ Vale la pena mencionar que este documento técnico de ICANH se hizo en el marco del conflicto con el Puerto Multipropósito Puerto Brisa S. A, y que la sección de la cual extraigo esta cita está basada en los documentos sobre el territorio realizados por las organizaciones indígenas.

En el caso de los Kogui, como he argumentado, el encuentro y la relación construida con la sociedad mayoritaria colombiana, esta permeada por el no reconocimiento del mundo Kogui como un orden cosmo ontológico capaz de desarrollar su propio sistema epistemológico, por lo que la jerarquía del sistema de conocimiento racional moderno, captura la diferencia mediante diversos mecanismos. Las ideas asociadas a los pueblos de la SNSM que se han presentado aquí, han llevado tanto a su respeto y valoración, como a su exotización, lo que dificulta un relacionamiento simétrico; desde una perspectiva que entiende su conocimiento como esotérico, como una construcción con y de lo sobrenatural, noción que como afirma Descola (2012: 136) a partir de Durkheim, presupone un orden natural determinado por las leyes de ese mundo externo y objetivo, contraponiéndose lo sobrenatural como la incapacidad de acceder a ese orden.

¿Se trata solamente de una cuestión de conocimiento? Como trasciende esto a nivel político y a la posibilidad de la existencia, de la vitalidad de los seres extrahumanos cuyas relaciones componen el tejido del universo Kogui? Esta jerarquización del conocimiento y la ubicación del pensamiento Kogui en ese orden, elimina la posibilidad de establecer un diálogo horizontal en las negociaciones y articulaciones con instituciones del Estado, de manera que el pensamiento indígena queda relegado a una esfera aparte, “lo cultural”, como si fuera un aspecto más y no la centralidad en las negociaciones sobre el territorio, además de negar otras maneras de ser que dan cuenta de otro mundo indígena como veremos en el siguiente capítulo.



Imagen 13: Picos nevados de la Sierra Nevada de Santa Marta. Fotografía de la autora, 2012.

PARTE II

2. EL RELACIONAMIENTO CON EL ESTADO

2.1. POSICIONÁNDOME FRENTE AL ESTADO

Después de la exitosa reunión en Santa Marta entre los asesores del Ministerio de cultura y el coordinador del convenio por parte de la OGT, en la que acordamos que mi trabajo se articularía con el convenio entre dichas entidades, mantuve contacto por e-mail con las personas responsables del mismo. No teníamos contrato firmado, por lo cual yo esperaba los términos de referencia que habíamos acordado de palabra, una vez se aprobara el plan de trabajo y presupuesto que la OGT había trabajado previamente. Se suponía que el convenio por medio del cual el Ministerio de Cultura entregaba los recursos a la OGT para que ejecutara su plan propuesto, sería aprobado a finales de febrero del 2014. El Ministerio entró a auditoria por parte de la Contraloría Nacional, y por orden de la Ministra, todas sus actividades y convenios fueron detenidos. Marzo y abril en contacto pero sin noticias. En mayo la persona responsable del Ministerio, si bien inicialmente apoyaba mi participación con entusiasmo, argumentando que el Ministerio necesitaba un dialogo con la academia y una reflexión crítica sobre sus políticas, metodologías y procesos, me indicó que en adelante debía comunicarme con el coordinador local del convenio. Por supuesto esto ya lo venía haciendo, y venia notando una creciente limitante a mi participación en las actividades locales. A finales de mayo, el convenio comenzó formalmente, y luego en junio me informaron que una de las entidades que financiaría el convenio, había desistido. De ese aporte se había pensado apoyar el acompañamiento que yo haría, de manera que esto se estaba reconsiderando, teniendo en cuenta además que la distancia y la imposibilidad de acompañar todo el proceso eran cuestiones que dificultaban mi participación, si bien se consideraba relevante, “es una cuestión de presupuesto, no de relevancia”, me informaron. Sin embargo, se hablaría de nuevo con la persona representante del Ministerio.

Frente a esto manifesté mi voluntad de continuar con el compromiso de revisar los documentos pertinentes como antecedentes del proceso, y esperar con calma si se conseguían o no los recursos. Dejé de insistir en participar en las actividades locales, lo cual fue considerado como “prudente” por el coordinador, aligerando las tensiones que se venían dando ante mi insistencia. Decidí soltar, esperar, e invertir las vacaciones de mitad de año en prepararme para ingresar al doctorado, y proyectar la temporada de campo para octubre,

independientemente de lo que sucediera con los recursos del convenio. Posteriormente fui informada de que la administración de la OGT había manifestado que era su responsabilidad conseguir recursos para mi acompañamiento, pues ya tenían un compromiso conmigo. Solo que no había claridad de cuánto ni en qué momento podría ser.

Tras las tragedias que sucedieron en octubre, perdí el contacto con la OGT. Me enteré de lo sucedido por medios de comunicación. Mis conocidos de Santa Marta me decían que la OGT había decidido parar todas sus actividades en solidaridad con las víctimas, y sobre todo con el cabildo Kogui, por la muerte de su hijo. Si bien no conozco en profundidad las “actividades de mortuoria”⁴⁵, sé que toman varios días, debe enterrarse a la persona y *pagar* para limpiar la muerte. En estos casos además se sumaba el hecho que dos de las personas muertas eran hijos de dos líderes poderosos, quienes asumirían en algún momento el liderazgo de sus padres. De manera que había también un desequilibrio político, además del espiritual cuyas causas debían ser consultadas por los mamos.

No sabía si viajar porque existía la posibilidad de no encontrar a nadie, de no poder hablar con nadie. Para visitar una comunidad, hay que ser invitado, las personas deben saber que uno está llegando. Si no había nadie en Santa Marta, no tendría con quien hablar para pedir permiso de subir a ningún lado. Llegamos a pensar en la posibilidad de no hacer campo con mi paciente orientador, pero decidí viajar a finales de octubre a ver con que me encontraba.

Efectivamente la OGT estaba parada, pero el cabildo había autorizado que continuara el proceso con el Ministerio de Cultura pues el documento final debía ser entregado a finales de noviembre. El cabildo no estaba, las personas que conocía, no estaban en la ciudad y no tenían señal de celular donde se encontraban. Las pocas personas indígenas que encontré no querían hablar del tema. Entre colegas y funcionarios que tenían algún contacto con la OGT, se comentaba que seguramente estarían todos “arriba” haciendo pagamentos y consultas para entender que era lo que les estaba siendo cobrado. Pero eso sería información que circularía internamente, no hacia afuera. Hacia afuera había silencio.

Justo la semana que llegué, había una reunión con la persona representante del Ministerio de Cultura y el equipo local de la OGT para el convenio, quienes por cierto fueron muy amables y generosos, al tomar tiempo para contextualizarme de los avances y actividades realizadas durante el año. En dicha reunión discutimos la relevancia en este momento de lo que habíamos acordado que yo aportara. Había una posición ambigua de parte del Ministerio.

⁴⁵ Como le llaman los Kogui a las actividades que deben realizarse alrededor de una muerte.

Veía relevante el aporte crítico y de seguimiento, pero le parecía que no era el momento en el proceso, o que la relevancia sería para el Ministerio, no para el proceso en sí. Esta persona quería limitar mi participación a la revisión de documentos, uno de los cuales me fue negado, por supuesto no de frente, bajo el argumento de que contenía información que no podía circular ampliamente por tratarse de conocimiento de los mamos sobre sitios sagrados⁴⁶, conocimiento que no debe ser ampliamente difundido. Sin embargo, se trataba de un documento público al cual ya había accedido previamente gracias al ICANH⁴⁷.

De las actividades contempladas en el convenio, sólo quedaba pendiente una reunión con algunos mamos y líderes para aprobar el documento final, además los mamos debían hacer la *consulta espiritual* para determinar qué objetos debían ser devueltos al territorio por parte de los museos. Después de mucho insistir, me fue permitido ir, con la condición de que fuera sólo como observadora, “sin voz”, me fue dicho. Si bien yo nunca había solicitado espacio para intervenir en esas actividades, ahí entendí que posiblemente se estaba limitando mi contacto con los mamos bajo el supuesto de que yo buscaría influir en el proceso, mediante la reflexión crítica que proponía hacer. Tal vez no estaba claro pero habían sospechas sobre mi posicionamiento en lo que Deleuze y Guattari entienden como la competencia en la constante interacción entre la máquina de guerra indígena y el aparato de estado (DELEUZE Y GUATTARI, 1994). Vale la pena detenernos un poco en estas nociones. Por “máquina de guerra”, Deleuze y Guattari, a partir de los planteamientos de Pierre Clastres (1978) entienden las sociedades “primitivas” como aquellas que no tienen un régimen de estado, y que están compuestas por ciertos flujos que les permiten escapar del control social externo, por tener un mecanismo propio de funcionamiento múltiple. Se oponen al estado por no tener el poder centralizado en órganos específicos, y su condición fluida no puede ser un espacio favorable para el surgimiento del estado, que se impide gracias a la guerra: “la guerra existe contra el estado y lo hace imposible” (DELEUZE Y GUATTARI, 1994: 365). Sin embargo estos autores señalan que si bien Clastres quería criticar las perspectivas evolucionistas sobre las sociedades primitivas, sus planteamientos terminan siendo evolucionistas, al presuponer en estas un estado natural, y autónomo. Deleuze y Guattari señalan que estados y sociedades primitivas no son entidades independientes, si no coexistentes y en competencia. La soberanía

⁴⁶ Se trataba de los informes del proceso de actualización y caracterización de Línea Negra, que están desarrollando las organizaciones indígenas de la SNSM con el Ministerio del interior.

⁴⁷ El ICANH fue invitado a formar parte de un comité creado en el marco del conflicto entre los pueblos indígenas de la SNSM y la empresa Puerto Brisa S.A que ya referí en el primer capítulo y retomaré más adelante. Los funcionarios del ICANH amablemente me facilitaron los documentos públicos relacionados con este caso, entre los cuales se cuenta el documento en mención, sobre la caracterización hecha por los mamos sobre algunos puntos de la Línea negra.

del estado actúa intentado interiorizar, apropiarse de lo que está más allá de sus fronteras, extender y perpetuar su poder, movido además por el sistema económico capitalista. Sin embargo, la exterioridad del estado no se reduce sólo a sociedades primitivas, sino a otras formaciones sociales irreductibles al estado, polimorfas y difusas.

En este marco, señalan Deleuze y Guattari, existe una ciencia nómada y una ciencia de estado, siendo la nómada aquella que lucha con la máquina de guerra, creando movimientos turbulentos que escapan a la disciplina del estado que captura y reprime las concepciones sociales o políticas potenciales de la ciencia. Las ciencias nómadas estarían en capacidad de abordar las multiplicidades que coexisten en ordenamientos políticos específicos, y las fuerzas que intentan capturar esa multiplicidad, determinando una hegemonía. Se trata entonces de seguir viendo lo múltiple tras el intento de captura del estado. Siguiendo la propuesta cosmopolítica de Stengers (2003, 2005), se trata de hacer un diagnóstico sobre las articulaciones de mundos con ontologías diferentes que suceden en las prácticas, como acontecimientos, dando cuenta de los mecanismos que se activan y los órdenes que se establecen respondiendo a fuerzas que crean y reproducen sistemas hegemónicos. Los encuentros y las articulaciones crean mundos donde las multiplicidades coexisten bajo ciertos órdenes. Las ciencias y los procesos de creación de conocimiento no son anteriores ni exteriores a la realidad, por el contrario, participan de esta creándola mediante performances y actuaciones, esto es lo que se conoce como ontología práctica. En este marco, las ciencias no son entendidas en términos de verdad o realidad, sino como “una práctica que interfiere em outras práticas. O conhecimento portanto, participa da realidade, não é exterior a ela” (SOUZA, 2012: 13). Annmarie Mol (2002) llama la atención sobre la importancia de analizar las múltiples actuaciones de realidad y sus modos de coexistencia, que establecen tensiones. Esta coexistencia de actuaciones de la realidad hace que esta sea múltiple, sin que pueda ser fragmentada, es “más que una pero menos que varias” pues no existe una unidad previa. Las realidades crean y reproducen el poder, no de acuerdo a su condición de verdad. Una ciencia real de estado por lo contrario no daría cuenta de estas relaciones de poder que atraviesan y constituyen las prácticas de conocimiento que lo crean y reproducen, asimismo, se empeñaría en negar la multiplicidad de realidades, fortaleciendo el orden hegemónico que prioriza una realidad sobre las otras.

Retomando las tensiones alrededor de mi posicionamiento en el medio de esta implementación de una política de estado y la apropiación indígena, mi función no pretendía ser la de seguir unos lineamientos para la aplicación de la política de patrimonio, actuar en una realidad a partir de un conocimiento específico. Pretendía observar el proceso para

reflexiones posteriores e indagar por las multiplicidades que confluyen en este proceso. Pero estas reflexiones podían sobrar y de hecho ser un obstáculo en un marco que tiene metodologías y procesos administrativos predeterminados, además de un sinnúmero de intereses del estado tejidos alrededor de la zona. Sin embargo, seguía contando con el apoyo de la OGT.

Es importante hacer otras consideraciones sobre el estado antes de continuar. En primer lugar no lo entiendo como el Estado, no es un único ente homogéneo, coherente, ni tampoco se reduce a instituciones o lugares geográficos. Siguiendo a Trouillot (2011), se trata de una serie de prácticas, procesos y relaciones que crean efectos y negociaciones en un bloque histórico – también no homogéneo – conformado por este y la sociedad civil; una interdependencia en términos de Deleuze y Guattari, no es una relación que se establece entre entes generadores de políticas y grupos sociales que las reciben pasivamente. Se trata de negociaciones, tensiones, puntos de fuga, estrategias que intentan capturar la diferencia y movimientos de la máquina de guerra que aprovechando posibilidades dadas, intentan reivindicar la diferencia. Clastres (2004) argumenta que las sociedades modernas occidentales de estado capitalista, se caracterizan por entender la diferencia como algo peligroso que debe ser asimilado y reducido para entenderse como igual, la reducción del *otro* al *mismo*. En este marco, el estado que quiere reconocerse como único, como centro del cuerpo social, se caracteriza por ser “a força atuante do Um, a vocação da recusa do múltiplo, o terror e o horror da diferença... o sentido e o gosto do idêntico e do Um.”⁴⁸ (CLASTRES, op.cit: 59-60). Por estas razones escribo *estado* y no *Estado*, para señalar que no se trata de una entidad autónoma, unitaria, coherente y sustancial, siguiendo las observaciones de Chaves et al (2014). Clastres señala también la importancia de rastrear esa pulsión del estado en casos concretos, encontrar la singularidad de estas prácticas, que es lo que me propongo hacer aquí, incluyendo las respuestas y estrategias de los pueblos indígenas como máquina de guerra.

Si bien, por las circunstancias descritas no me fue posible acompañar el proceso entre la OGT y el Ministerio de Cultura mediante el cual los pueblos de la SNSM reunirían argumentos para que el territorio y los “sitios sagrados” ingresaran a la Lista Indicativa de Bienes de Interés Cultural, LICBIC – categoría de patrimonio material – y el conocimiento tradicional asociado fuera incluido en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial, LRPCI, intentaré aproximarme a una etnografía de las prácticas del estado. Abordaré otros espacios de negociación que presencié durante mi trabajo con PNN SNSM, así

⁴⁸ “La fuerza activa de lo Uno, la vocación de rechazo de lo múltiple, el temor y horror a la diferencia... el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno”. Mi traducción.

como algunos acuerdos previos con el estado que pueden entenderse como antecedentes que dan cuenta de las tensiones en los espacios de negociación y diálogo, que de alguna manera facilitaron la implementación de estas políticas de patrimonio. Posteriormente, en el siguiente capítulo, haré algunas reflexiones sobre el discurso del patrimonio en la SNSM y lo que pude observar del proceso con el Ministerio.

2.2. EL PROCESO ORGANIZATIVO DE LOS COLECTIVOS INDÍGENAS DE LA SNSM Y LOS ACUERDOS CON EL ESTADO. TERRITORIALIDADES Y CENTRALIZACIÓN.

El movimiento indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta ha logrado tener reconocimiento a nivel nacional e internacional, llegando incluso a influenciar políticas ambientales y de tierras. Han logrado reconocimientos del gobierno colombiano sobre su territorio, que ha emitido resoluciones específicas que hablan de dar legitimidad a su visión de territorio, así como acuerdos que establecen el respeto e inclusión de su visión *cultural* de territorio. Sin embargo, vale la pena ver con detenimiento estos reconocimientos y los espacios en que supuestamente deben ser implementados, para analizar si en la práctica se ejerce esa interculturalidad que se proclama. Considero que se trata de espacios de enfrentamiento en los que hay una negociación constante, y que si bien no dudo, como argumentaré a continuación, que se trata de políticas y estrategias del estado para capturar la diferencia, los pueblos indígenas resisten de diversas maneras y generan sus propias estrategias para este fin, aprovechando lo que se les ofrece e intentando reivindicar su diferencia.

El movimiento indígena en la SNSM está ligado a la conformación de las organizaciones indígenas, por medio de las cuales se ha canalizado la lucha y el diálogo con las entidades del estado, ONG's nacionales e internacionales. Los procesos históricos referidos anteriormente como la colonización de la SNSM, las misiones religiosas, el narcotráfico y el conflicto armado, motivaron a los pueblos indígenas a buscar apoyo del gobierno nacional. En este marco, el pueblo Arhuaco fue el primero en conformar una organización en 1931, la liga Indígena de la Sierra Nevada, que tenía relación con la Federación de Trabajadores del Magdalena. En 1974 conformaron una organización independiente, el Consejo y Organización Indígena Arhuaca COIA, la cual cambió su nombre en 1983 a Confederación Indígena Tayrona CIT (ULLOA, 2004) que incluía a los otros

pueblos de la SNSM. En 1987 se crea la Organización Gonawindua Tayrona OGT, conformada por los Kogui, Wiwas y Arhuacos de la vertiente norte de la SNSM, quienes no se sentían representados por la CIT pues se encontraban distanciados tanto espacial como conceptualmente, pues argumentaban que la CIT no partía de los principios de la *Ley de origen*. La OGT cuenta con una gran legitimidad en la zona, y muchos procesos de la SNSM se canalizan por medio de esta organización, puesto que su creación fue apoyada por mamos reconocidos. Si bien sus líderes no son mamos, sí se supone que los primeros deben mantenerse fieles a las indicaciones de los mamos y los lineamientos de la Ley de Sé. Ese mismo año se creó también la Organización Wiwa Yugumain Bunkwanarrwa Tayrona OGWBYT, y la Organización Indígena Kankuama OIK. Luego en 1999 se creó el Consejo Territorial de Cabildos CTC para articular las organizaciones de cada pueblo (ULLOA, op.cit.).



Imagen 14: Pueblo Kogui de Domingueka. Fotografía de la autora, 2012.

La creación de estas organizaciones está relacionada con las dinámicas alrededor del territorio. En 1973, por exigencias y reclamaciones constantes de los pueblos indígenas, el

Ministerio de Gobierno emite la resolución 0002 en la cual se establece la *Línea negra* como *delimitación* de la “zona teológica de las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta”, con el objetivo de “garantizar y tutelar la tranquilidad emocional y autonomía de los pueblos indígenas”, e intenta garantizar la realización de pagos resolviendo que los propietarios de los terrenos donde se encuentren “sitios sagrados” no deben impedir la realización de estas prácticas “mágico religiosas”. En 1980, cuando las discusiones sobre el territorio y la propiedad indígena se agudizan por la disputa sobre el recién constituido Parque Arqueológico Teyuna Ciudad Perdida, y en el auge de la bonanza marimbera y los cultivos de coca para fines ilícitos, se crea el resguardo Kogui Malayo Arhuaco. La figura de “Resguardo”, de acuerdo a la legislación colombiana, se refiere a territorios de propiedad colectiva indígena, reconocidos formalmente por el estado, cuya administración y manejo se debe realizar de acuerdo a los parámetros culturales y costumbres propias de los pueblos que los habitan⁴⁹. Se supone que se reconocen las autoridades propias como Autoridad pública especial indígena, y se proclama el *derecho* de conformar “cabildos” de acuerdo a sus formas de organización tradicional, para que representen legalmente a las comunidades y ejerzan la autoridad. Sin embargo, no solo es un derecho, si no que si no se cuenta con un representante legal, no se puede constituir un resguardo. El cabildo no es una figura de autoridad tradicional; tanto la figura de resguardo como de cabildo son herencias de la colonia, pues fueron la manera de mantener el control sobre territorios colonizados. Sin embargo, esa connotación de control externo ejercido por un poder mayor, trató de desdibujarse con el argumento de que la conformación del cabildo debía respetar las formas tradicionales de organización social, y el resguardo debía ser gobernado y administrado de acuerdo a las costumbres propias, se intentó reforzar la noción de autonomía.

Así, una vez se constituyó el resguardo Kogui Malayo Arhuaco, fue necesario nombrar un cabildo gobernador que figurara como autoridad del mismo. Esto creó un desajuste y tensiones internas, puesto que la organización tradicional indígena, si bien es altamente jerarquizada, no es centralizada y el poder se distribuye entre diferentes mamos. La nueva autoridad del cabildo, generó tensiones mientras se consiguió armonizar y articular esta nueva figura con la autoridad tradicional de los mamos. Uribe (1988) demuestra como la organización tradicional indígena no es centralizada, lo que se evidencia en su movilidad y en la autoridad y el poder fluido de los mamos, pero también cuestiona si esta organización

⁴⁹ Se reconocen como jurisdicciones indígenas en la ley 89 de 1890; en la constitución política de 1991 se reconocen como Entidades Territoriales, jurisdicción de autoridades indígenas, y se reconoce la autonomía y el gobierno indígena (Artículos 246, 286, 287), luego mediante el decreto 1088 de 1993 se hace énfasis en la autonomía que deben tener estas figuras.

podría mantenerse así, puesto que en el momento en que escribe su artículo, ya se había conformado la OGT y las acciones en la lucha por el reconocimiento como dueños de lo que se llamó “patrimonio arqueológico”, se canalizaban por medio de esta organización.

Sin embargo, la creación de la OGT fue sugerencia de los mamos, precisamente porque veían necesario que esas relaciones que se estaban dando hacia el exterior, respondieran a la Ley de Sé, los nuevos líderes que conformaban el equipo de la OGT debían estar cercanos a los mamos, quienes decidieron que el cabildo gobernador del resguardo Kogui Malayo Arhuaco debía ser también el líder de la OGT. Actualmente, no sólo las reclamaciones y pronunciamientos indígenas se canalizan por medio de la organización, todos los apoyos de entidades gubernamentales o no gubernamentales, nacionales e internacionales, son negociados directamente por las organizaciones indígenas como entidades legítimas y representativas de los pueblos, encargadas de las relaciones con “el exterior”. Vale la pena mencionar que las organizaciones se crearon con el apoyo de entidades del estado tales como la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior DGAI (ULLOA, 2004) y el PNN SNSM⁵⁰, que localmente siempre ha sido un aliado de los grupos indígenas.

En 1995, cuatro años después de la Constitución política de 1991 en la cual se declara Colombia un país pluriétnico y multicultural, y tras la promulgación de la ley 21 de 1991 en la cual se regulan los lineamientos del convenio 169 de la OIT, el Ministerio del Interior ratifica la resolución 0002 de 1973, y emite la resolución 837 de 1995, en la cual se acogen nuevas categorías relativas al territorio. Se habla por primera vez de “territorio ancestral”, reconociendo tierras usadas “tradicionalmente” y se establece que la *línea negra* es la “frontera” de ese territorio. Esta nueva figura, reconoce el uso ancestral de ese territorio, pero no le asigna los derechos con los que sí cuenta el resguardo. Sin embargo, dice que cualquier medida legislativa o administrativa que se realice en el espacio delimitado “susceptible de afectarles directamente” a los pueblos indígenas, debe consultarse con ellos de “buena fe”. Establece que la *línea negra* sirve para demarcar una jurisdicción frente a las entidades del estado, lo cual corresponde a una visión radial, y señala que hay otra visión “perimetral” que corresponde a la visión indígena, sobre la cual solo dice que es “holística”. Finalmente, establece 54 puntos ratificados como “sitios sagrados”, que fueron ubicados por los mamos durante una reunión realizada para tal fin en junio del mismo año.

⁵⁰ El apoyo del PNN SNSM no respondió a lineamientos institucionales sino a la dirección que el equipo local del PNN decidió seguir. OGT, UAESPNN, DGAI. S.F. Lineamientos generales de manejo intercultural del parque Sierra Nevada de Santa Marta. Documento de discusión.

La línea negra del 73 y su ratificación en el 95, la constitución de resguardos, y la ampliación que dotó de salida al mar en 1994 al resguardo Kogui Malayo Arhuaco (en adelante KMA) – lo cual resultaba para ellos de vital importancia, puesto que el territorio debe configurarse estableciendo conexiones entre las partes altas y las partes bajas –, fueron eventos entendidos por los indígenas como grandes pasos de reconocimiento para su política de consolidación del territorio, sin embargo muchos aspectos que componen al mismo, se estaban dejando por fuera.

Estas resoluciones y reconocimientos implementan la visión del estado sobre el territorio, entendido como un espacio geográfico, definido por fronteras, delimitado, fijo y que en términos jurídicos está relacionado con la soberanía del estado (MALDI, 1998). Si bien se menciona en la resolución de línea negra de 1995 que hay otra concepción indígena del territorio, no se visibiliza cual es esa *otra* visión, sólo se menciona que la lógica de los pueblos es “radial”, lo cual sigue siendo una categoría plana espacializante, y menciona que responde a una perspectiva “holística”, lo cual realmente no dice nada del contenido de esa otra visión diferenciada, pero sí sugiere las ideas de coherencia y de unidad limitada y discreta. En este marco se establecen los “sitios sagrados” como *puntos* del territorio donde se hacen pagamentos, los cuales tienen un “valor cultural”, el cual no se tiene en cuenta pues pareciera que responde a una esfera autónoma, abstracta, esencial, pero que no redundaría en la definición misma del territorio, sino algo que se sobrepone al mismo. Sin embargo, bajo estos términos fueron reconocidos, y bajo estos términos se estableció la lucha territorial indígena de la SNSM, en la cual los indígenas han intentado complejizar las nociones legitimadas por el estado para validar su territorialidad, apropiarse de los marcos de conocimiento que establecen su relación con el territorio y buscando términos comunes para lograr el entendimiento, sin embargo, es muy difícil validar lo diferente en el marco de lo idéntico.

En el área de la SNSM, como ya referí, confluyen una serie de intereses en donde resaltan los económicos por el potencial turístico de la zona, las características medio ambientales que la hacen ver como un banco de recursos y como tal, potencial económico. Las zonas arqueológicas aumentan el potencial turístico, en cuyo marco los pueblos indígenas se vuelven un valor agregado cultural, lo cual se fortaleció por el desarrollo conjunto de las políticas patrimoniales y turísticas en Colombia (CHAVES, 2014). Todos estos intereses y los conocimientos y políticas asociados, como redes socio-técnicas que confluyen en la SNSM, hicieron de esta un área definida de desarrollo: la SNSM pasó a ser entendida como “Ecoregión estratégica de importancia nacional”, lo cual justificó la creación de un Consejo Regional Ambiental en 1997, y la inversión conjunta de diferentes sectores del estado para

crear un Plan de Desarrollo Sostenible, PDS, específico para esta ahora llamada “Ecoregión”. Este proceso fue liderado por la Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta FPSNSM, fundación que surgió del equipo de arqueólogos e investigadores que trabajan en el Parque Arqueológico Teyuna Ciudad Perdida (SERJE, 2008).

La relación que se había tejido entre la conservación ambiental y los pueblos indígenas fue la base para que se considerara articular la visión indígena en este plan, pues los conocimientos ancestrales se entendían como “la mejor opción y garantía para el manejo ambiental y territorial de la SNSM” (ULLOA, 2004: 52). Hay que considerar también otros aspectos que se estaban moviendo sobre la conservación ambiental a nivel global y por supuesto local. La conservación ambiental en Colombia en los 60’s respondía a la tradición norteamericana según la cual la naturaleza, entendida como *recurso*, debía quedar en aislamiento para evitar las “amenazas” que suponía la presencia humana, entendida como “presión”. Esto comenzó a ser cuestionado para lugares que se encontraban en alto estado de conservación con presencia de pueblos indígenas. El decreto 622 de 1977 establece que debe armonizarse la presencia indígena con la función de la conservación. El Convenio de Diversidad Biológica firmado en 1993, relaciona directamente la conservación ambiental con conocimientos culturales. En este marco, los pueblos indígenas pasan a ser considerados como aliados en la función de la conservación, tanto así que la conservación ambiental es un criterio central en el proceso de constitución de los resguardos. Considerando las dinámicas históricas del área y la devastación que venía sufriendo la SNSM por el narcotráfico, era de suma importancia para el estado establecer alianzas en el territorio. Esto sumado a la exaltación de lo ambiental a través de las investigaciones etnoarqueológicas, permitieron la presencia indígena en el Plan de Desarrollo Sostenible PDS.

La FPSNSM realizó algunos talleres con indígenas de la SNSM para recoger su “visión del territorio”. Sin embargo, cuando se presentó el PDS en 1999, las autoridades indígenas se quejaron alegando que los talleres se habían realizado sin la presencia de sus representantes legales, y que el “pensamiento tradicional” no estaba plasmado en lo que se había sido presentado en ese espacio. Esto fue un hito importante pues a partir de aquí, las organizaciones señalaron su derecho a hablar por ellos mismos, sin la mediación de terceros, exaltando la legitimidad de sus autoridades tradicionales y reclamando su autonomía. Esto llevó, entre otras cosas, a poner límites a las investigaciones que se realizaran en *su* territorio. No querían más antropólogos que hablaran por ellos, ni biólogos que extrajeran muestras. Mucho menos arqueólogos, o *guaqueros profesionales* como les llaman a veces, que se llevaran lo que ellos llamaban “patrimonio”.

En este marco, crearon el Consejo Territorial de Cabildos CTC, como un equipo permanente de trabajo que agrupó los cuatro pueblos y las cuatro organizaciones indígenas, para discutir estrategias conjuntas con el apoyo de dos asesores externos (ULLOA 2004). Claramente no se trataba de cortar con el conocimiento externo, sino de tomar control sobre como este se articularia con su pensamiento y estrategias políticas.

Comenzaron a producir documentos sobre su pensamiento indígena, para la interlocución con el estado, en los que presentan “lineamientos” y “principios” del pensamiento ancestral sobre el territorio, que ellos consideraban debían ser el punto de partida en esos espacios de negociación y diálogo, resaltando algunos aspectos que políticas y leyes habían dejado por fuera; mencionan por ejemplo la importancia de articular siempre una perspectiva histórica que dé cuenta tanto de su propia versión de la historia, como de la historia del poblamiento de la región para entender las dinámicas y conflictos actuales. Ulloa (2004) señala que además reivindicaron la legitimidad de los *mamos* en los espacios de toma de decisiones y se fortaleció el componente ambiental en relación a su autonomía y gobernabilidad, aspectos que ya eran tratados por la OGT, pero que a partir de aquí se asumieron como ejes en el discurso indígena del manejo de territorio.

El primero de varios documentos fue la “Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta Para la interlocución con el Estado y la Sociedad nacional” (CTC, 2007 – escrito y difundido en 1999, pero publicado en 2007 –). Un aspecto interesante es que estos documentos parten de mencionar las leyes y acuerdos previos que los benefician, para a partir de aquí, presentar sus propuestas y su visión, apoyándose en ocasiones en ciencias ambientales. En este pronunciamiento se habla de la línea negra, reivindicando que no se trata de una mera delimitación, sino de conexiones importantes que se relacionan con la conservación ambiental. Así mismo mencionan los *ezwamas*, estableciendo que no se trata sólo de una cuestión sagrada, etérea, sino tangible relacionada con los principios de su gobernabilidad y su propia historia.

Lastimosamente el CTC dependía de financiación externa (ULLOA, op.cit) y si bien era activo en sus críticas y propuestas, se volvió un poco inoperante. Sin embargo no se disolvió, continúa conformado; si bien la OGT asumió un poco el liderazgo y la legitimidad que tenía el CTC, alineando sus políticas con las propuestas del CTC, las personas que lo conformaban pasaron a ser asesores permanentes de la OGT. Así mismo, la cercanía de los líderes de la OGT con los *mamos* Kogui les da mayor legitimidad, puesto que se reconoce que son ellos quienes mejor manejan el conocimiento ancestral, las autoridades legítimas de la SNSM.

La territorialidad Kogui tiene como punto central lo que se ha llamado como “sitios sagrados”. Como mencioné anteriormente, así fueron reconocidos por el estado en las resoluciones de Línea Negra, y sobre estos términos se estructuró la lucha por el territorio, dejando de lado aspectos centrales del mismo. No se trata solamente de una cuestión de conceptualización en el papel, pues las visiones que se legitiman en las políticas afectan las decisiones que se toman sobre el territorio, configurándolo o desconfigurándolo, lo cual es crítico en un área donde hay tantos intereses de inversión tanto pública como privada. Si bien el estado puede manifestar su intención de proteger un *sitio sagrado*, pero a partir de su concepción espacializante y de marcar fronteras, la acción consecuente sería delimitar este *sitio* y aislarlo, lo que en la lógica indígena llevaría a su muerte, en tanto es una entidad viva, un padre o una madre *jate o jaba*, y su vitalidad depende de las conexiones que este establezca con otras entidades y otros seres que lo componen tanto desde ahí como desde otros lugares. Sin embargo, los indígenas saben que una vez que se logra un reconocimiento con el estado, y ese reconocimiento se inscriba en un documento legal, es como si quedara inscrito en piedra, preso, de manera que no se pueden cambiar los términos de un momento a otro pues esto implicaría que se está hablando de una cuestión diferente y tendría que comenzar un nuevo proceso, pero ellos no van a perder lo que se ha avanzado, aunque en ocasiones lo escrito en piedra pueda ser reinterpretado, pero no son ellos quienes tienen la autoridad para decidir cómo se interpreta, como veremos en el conflicto con Puerto Brisa S.A.

La OGT produjo otro documento en el 2012 llamado “Jaba y jate, espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta” en el cual intentan salir de esa noción de “sitios sagrados”, intentando conceptualizar con la categoría de “espacio” como algo que sugiere una mayor amplitud, a la vez que buscan reivindicar y dar a entender sus propias nociones sobre estas entidades. Cuestionan la noción de *sitios* pues en esos términos se entiende como “espacio baldosa”, un punto geoespacial, que puede ser referenciado en un mapa pero que no tiene vida ni relación alguna con las nociones de conexiones y tejido centrales en su territorialidad. Este documento ya habla de la vitalidad de *jabas* y *jates*, y de que son entidades que definen el territorio a partir de las relaciones que se tejen entre ellas y los humanos, a partir de los pagos, trabajos espirituales y flujos e intercambios entre quienes en este documentos son llamados “seres de la naturaleza”. Si bien este documento continúa apoyándose en nociones medio ambientales, va mucho más allá y explica la relación de los *ezwamas* con el gobierno propio, las conexiones que estos tienen con *jabas* y *jates*, y caracteriza algunos de la parte baja que están siendo amenazados o afectados, mencionando la función de cada uno y su correspondencia con la línea negra, en caso de que esta exista.

Estas publicaciones y el hecho de llevar estos argumentos a espacios de diálogo con el estado, son posibles gracias a dos elementos centrales: el discurso ambiental y el discurso multicultural. Sin embargo, estos discursos, fundados en la lógica de la alteridad del estado y el capitalismo, atrapan la diferencia en sus propios términos. Presentan posibilidades de enunciación, pero a la vez excluyen los aspectos que constituyen la diferencia, la neutralizan.

Hablar de medio ambiente y naturaleza en el marco de las sociedades modernas, como ya referí en el primer capítulo, implica una ontología naturalista, en la cual la naturaleza es una exterioridad objetiva y sin agencia. En un contexto capitalista, esa exterioridad es además entendida como recurso, un potencial de aprovechamiento económico. En ningún momento medio ambiente y naturaleza son concepciones universales. El cabildo Kogui José de los Santos Sauna repite una frase que una vez le dijo un mamo, más o menos así: “¿Por qué los hermanos menores hablan de medio ambiente? ¿Quiere decir que conservan medio y destruyen el otro medio?” Esta frase da cuenta, en primer lugar de la extrañeza de los términos y de una observación sobre las políticas de los hermanos menores hacia lo que se entiende como medio ambiente. O se conserva sin tocar, o se destruye en lo que se entiende como aprovechamiento económico. El hecho de que la territorialidad indígena se legitime en términos de medio ambientalidad, implica precisamente que cuando el recurso tiene una potencialidad económica y alguien está dispuesto a invertir en esta y explotarla, es el límite de la conservación. Vale la pena mencionar que en los resguardos así como en las áreas de conservación ambiental, Parques Nacionales Naturales, están prohibidas las actividades económicas excepto las que aseguren la sostenibilidad de los grupos étnicos que las habitan. Sin embargo, esto no cubre el territorio ancestral y la línea negra, y la visión de los *jates* y las *jabas* como “sitios sagrados” no evita que puedan ser aisladas o explotadas económicamente, como de hecho ya ha sucedido, y ha sido fuente de conflicto como en el caso del puerto multipropósito Puerto Brisa S.A que referí en el primer capítulo y que ampliaré en la siguiente sección.

El discurso del multiculturalismo que reivindica la cultura como marcador de la diferencia, permite que se visualicen nociones propias de la concepción del territorio, pero tiene varios problemas. En primer lugar, y como refiere Chaves (2011) la cultura se inserta en este discurso como un marcador de la diferencia eliminando los conflictos y desigualdades históricas que subyacen a las relaciones de subordinación. Así, la cultura se legitima como una serie de prácticas y rasgos que establecen diferencias entre los grupos, como unidades diferenciadas y desprovistas de conflictos tanto a nivel interno del grupo social que la ostenta, como en su relación con otros grupos.

En segundo lugar y desde la perspectiva onto-epistemológica, los conocimientos etiquetados como “culturales”, se relacionan asimétricamente con los conocimientos racionales que se basan en la ontología naturalista (DESCOLA, 2012), quedando atrapados en el marco de la representación, del conocimiento ingenuo (INGOLD, 2001). El no reconocer la ontología del pensamiento indígena, impide reconocer un sistema de conocimiento con sus propias lógicas, capaz de dialogar con otros sistemas epistemológicos. Así, la potencia del pensamiento indígena queda simplificada y neutralizada a partir de ser entendida como una visión ingenua, mágica, y ajena tanto a los conflictos que la ubican en ese plano, y que niegan entonces su capacidad de ser actores de su propia historia. En este marco, se abre supuestamente un horizonte de posibilidades para que los indígenas hablen de sus particularidades y su mundo diferente, pero en este movimiento, su discurso es situado en una esfera sin historia, sin política, sin validez epistemológica. Por eso menciono que se visualizan, mas no que se articulan esas otras nociones, que en todo caso no son nociones, sino presencias de seres extra humanos ¿Cómo podemos hablar entonces de interculturalidad? Seguiremos explorando esta pregunta.

Retomemos lo que se ha planteado hasta ahora sobre el proceso organizativo y la lucha indígena por el territorio. El primer movimiento del estado es crear una identidad para el Otro. Esto es importante puesto que como señalan autores como Zizek (1998), no se trata de que no exista un Otro en el multiculturalismo, sino que ese otro se captura en una identidad específica que se le otorga, una tipología. Se crea un tipo de diferencia válida, hecha a partir del sí mismo, de la proyección de lo idéntico, de lo uno, bien sea como continuidad o como lo opuesto a partir del sí mismo.

En este caso, tenemos el indígena tradicional, “nativo ecológico” como lo llama Ulloa (2004), un otro espiritual que está por encima de los conflictos mundanos. El otro que en su naturaleza prístina se opone a los horrores y la devastación del capitalismo, el otro que guarda un aura de misticismo frente al materialismo consumista de las sociedades capitalistas, el otro que resulta ser un obstáculo para el desarrollo. En el caso de la SNSM, los pueblos indígenas se apropiaron de esa identidad, y han tratado de articularse a las posibilidades que esta parece ofrecer, tanto el marco de la conservación ambiental, como la diferencia cultural.

Esa otra identidad legitimada, ese otro sujeto de *esa* diferencia puede entonces “hacer parte”, entrar en las políticas del reconocimiento. Pero es necesario que se adapte a ciertas formas para poder permanecer ahí y ser escuchado. Así, la neutralización continua mediante la centralización de su poder, buscando unificar lo que aparecía como múltiple y fluido, así que se crean las organizaciones y la figura del cabildo como una nueva instancia de autoridad,

que parecen ser el único medio válido para relacionarse con el estado, cuyo diálogo además debe partir, según prácticas de participación social, del consenso interno, de la unificación.

Una vez se tiene al Otro unificado, se tiende a otorgarle un lugar, opera entonces una espacialidad, un efecto de espacialización como lo llama Trouillot (2011), mediante el cual se definen unas fronteras, una jurisdicción para el otro y para la soberanía del estado. En este marco se asimilan y neutralizan las ontologías múltiples que componen el territorio, que simplemente en los diálogos con el estado no tienen lugar legítimo, se quedan en la esfera separada y sin agencia de la “representación simbólica”. En principio, estamos viendo unas políticas claras de reconocimiento, a partir de las cuales el poder del estado se extiende hacia la otredad y la captura, comenzando a ejercer un control sobre la misma.

Sin embargo, estas afirmaciones no son suficientes. En lo que he presentado hasta aquí, queda claro que no se trata de imposiciones en una sola vía. Si bien se han establecido conexiones entre dos mundos y lógicas diferentes, es posible ver la resistencia y el movimiento continuo de las organizaciones indígenas, que se apropian de los marcos de reconocimiento que se les plantean y siguen luchando desde ahí. Pensar que se trata de una relación entre dos entidades separadas es caer en la lógica dualista que captura posibilidades de existencia. En primer lugar es claro que hay unos antecedentes históricos que tejen relaciones entre las sociedades y el sistema de estado, que toman ciertas formas en el marco del multiculturalismo y el capitalismo, pero que el movimiento continuo de la máquina de guerra no permite su captura, si bien si tienen lugar conexiones parciales (STRATHERN, 2004), y tiene lugar una reconfiguración en el encuentro, la multiplicidad sigue coexistiendo, solo que esta vez, bajo un orden hegemónico específico que legitima ciertas realidades y niega otras.

El hecho de que se creen unas organizaciones, que si bien afectaron las formas tradicionales de gobierno propio, no quiere decir que estas fueron capturadas, pues las formas tradicionales en todo caso, siguen funcionando más allá de las organizaciones y de hecho coexisten con estas. Las entidades que componen el territorio, siguen existiendo más allá de los documentos, se sigue reivindicando su presencia, su realidad sigue siendo actuada, utilizando el término de Mol (2002) y se siguen realizando los trabajos tradicionales para mantenerlas con vida, articulándose con nuevas maneras de mantenerlas y otras actuaciones: generación de documentos y caracterizaciones, proyectos que incluyen rubros para costear recorridos de pagos, protestas y plantones – como veremos en el caso de Puerto Brisa –, proyectos para ratificar la línea negra y la búsqueda de términos y esfuerzos de traducción para hacer entender de qué se trata la diferencia, y en ese marco alianzas con otras entidades y

sistemas de conocimiento, en el limitado marco de posibilidades de diálogo “intercultural” que el estado permite.

Yo lo que veo es movimiento y creatividad, considero que se trata entonces de reconfiguraciones de las relaciones y de los espacios en que se cruzan. Articulaciones múltiples. Por eso, si bien hacer un análisis más profundo sobre la intermediación de las organizaciones indígenas sería importante, no podemos caer en pensar que el ingresar a las lógicas de reconocimiento propuestas por el estado, implica una pérdida y una captura total de la diferencia y la multiplicidad. Esto sólo implicaría que nuestra visión fue capturada y terminamos creyendo que el único espacio válido de gobierno y territorialidad es el legitimado por el estado, las organizaciones. En todo caso, el hecho de que se intente capturar la homogeneidad en las organizaciones no quiere decir que su funcionamiento sea al unísono, que no haya discordancias e incluso acciones en curso aparentemente desligadas y contradictorias.

2.3 EL CONFLICTO ENTRE JATE JUKULWA Y LA EMPRESA PUERTO BRISA S.A.

Uno de los conflictos que sobresalen en los últimos 15 años es el conflicto con la construcción del puerto multi propósito Puerto Brisa S.A. Se trata de un área de 355 hectáreas que servirá de zona franca y puerto marítimo multipropósito enfocado principalmente al transporte y almacenamiento de hidrocarburos, aceite de palma, carbón, químicos, entre otros. Se proyecta que se articule con una red ferroviaria que es una de las prioridades del Plan Nacional de Desarrollo, y que pueda establecer conexiones internacionales gracias a su ubicación estratégica.

Aclaro que no pretendo hacer un análisis riguroso de este caso, pues eso requeriría de una disertación específica para tal fin. Sólo voy a tomar algunos aspectos que me parecen relevantes para entender las múltiples realidades que construyen y actúan el territorio, así como las prácticas del estado de supuestamente reconocer y al mismo tiempo deslegitimar las persistentes luchas indígenas.

El lugar donde se construye el puerto se ubica sobre la costa, cerca del municipio de Dibulla, en el departamento de la Guajira, 2 kilómetros al oriente del río Cañas⁵¹. Para su

⁵¹ Ver ubicación en la imagen 6.

construcción, fue necesario fragmentar un cerro que los indígenas llaman *Jukulwa*. Este es un *jate* que cuida otras 22 entidades que se encuentran cerca, entre las cuales están⁵²: – *Jate Sé*, es el padre del sol a quien se le paga para controlar el clima. Está conectado con el *ezwama*⁵³ *Surivaka*, el cual tiene que ver con el fortalecimiento de la vida después del nacimiento y se relaciona con olla de barro, imagen que refiere al cuidado de principios del gobierno propio. También está conectado con el *ezwama* de *Bunkwangueka*, que es donde amanece la vida material. – *Jaba Señiuman*, es una laguna madre de las personas muertas. Se relaciona con el *ezwama Surivaka* y con otras lagunas de zona de paramo. – *Jaba abizhiue* es la madre de la sangre de animales y humanos, es un manglar que está secándose por la influencia de actividades mineras en sus alrededores. Como madre de la sangre, se relaciona con la vida pues la sangre es posibilidad de existencia, pero también enfermedades, si no se cuida bien. Las conexiones que se establecen en este lugar, las relaciones que tiene con los cuidados de la vida y del gobierno propio, hacen que sea un lugar de importancia para los cuatro pueblos. Las relaciones que estas entidades de la costa tienen con otras del territorio en partes más altas, hacen que la construcción del puerto no sólo afecte esta área concreta, si no que afecte toda la sierra. Los *ezwamas* y *jates* y *jabas* de las partes altas también se verán afectados en consecuencia. Ninguna afectación es aislada cuando se habla de un tejido de relaciones.

Jukulwa está fuera del área de los resguardos. Aparece en la resolución de la Línea negra del 95, erróneamente como la desembocadura del río Ancho, un poco retirado del sitio donde se construye este puerto, sin embargo si bien el punto marcado en el mapa no corresponde, está dentro del área demarcada por la Línea negra. Los pueblos indígenas por medio del CTC, ante la afectación que estaba sufriendo el cerro, y la privatización del área que impidió que los mamos entraran a hacer los pagos correspondientes, comenzaron a pedir explicaciones tanto a la empresa, como a las autoridades correspondientes, buscando que se respetara lo planteado en la resolución de Línea negra, que supuestamente establece un área que se reconoce como “territorio ancestral”, y que como tal, cualquier acción que se realice dentro de esta área debe pasar por un proceso de consulta previa. La empresa también realizó los procesos burocráticos pertinentes ante el Ministerio de Medio Ambiente, que les otorgó licencia ambiental de funcionamiento, así como también se dirigieron al Ministerio del Interior y la Dirección de Etnias de dicho Ministerio, quienes certificaron en seis oportunidades entre los años 2001 y 2006, que el área del proyecto no albergaba ningún sitio

⁵² Esta información se basa en los documentos OGT, 2012 y CTC, 2011.

⁵³ Como mencioné anteriormente, los *ezwamas* son jefes que descienden del gran cerro *Gonawindua*, son cerros mayores que determinan grandes jurisdicciones del territorio.

sagrado, y que no tenía presencia indígena ni permanente ni regular. Con esta certificación del Ministerio del Interior, y la licencia ambiental otorgada por el Ministerio del Medio Ambiente, el argumento de las organizaciones indígenas sobre su derecho a la consulta previa no tuvo peso y la construcción avanzó hasta destruir el cerro y afectar los manglares y corrientes de agua, afectación que no fue reconocida del todo por las autoridades ambientales (imagen 14). En el año 2010, la corte constitucional ordenó detener los trabajos de construcción del puerto hasta tanto no se realizara el proceso de consulta previa con los pueblos indígenas de la SNSM y se acordaran medidas de reparación. En la consulta, los pueblos argumentaron la afectación que estaban sufriendo los 22 “sitios sagrados” relacionados con el cerro, que ya estaba destruido, constituyendo un daño irreparable y que llevaría a la progresiva desaparición de esos otros 22 “sitios” que eran custodiados por el cerro, además de las afectaciones que sufriría todo el territorio, empezando por las lagunas del páramo ubicadas en el *ezwama Surivaka*. Por esta razón, solicitaron que se retirara la licencia ambiental otorgada a la empresa por el Ministerio de Medio Ambiente, y se facilitara que un grupo de mamos se asentaran en la zona a realizar consultas y pagos para “curar” el “sitio” durante 9 años. La empresa no aceptó esta propuesta y se canceló el proceso de consulta. En este marco, la Agencia Nacional de Licencias Ambientales, ANLA, fue responsable de evaluar las afectaciones referidas por los indígenas y ordenar medidas para la reparación por medio de la resolución 218 del 2011.





Imagen 15: Afectación progresiva por la construcción de Puerto Brisa. Imágenes tomadas de la película Aluna, de Alan Ereira, 2014.

Posteriormente la Corte constitucional dio por terminada la consulta, ordenó la reactivación de las obras en el puerto, y la creación de un comité para ajustar las medidas reparativas propuestas por la ANLA. El comité estaba conformado por la ANLA, el Ministerio Público, el ICANH, y tenían derecho de asistir por voluntad propia representantes de Puerto Brisa S.A. y las organizaciones indígenas. Por medio del CTC, los indígenas manifestaron que condicionaban su participación a que el comité prorrogara por tres meses el tiempo dado por la corte para la definición de las medidas de reparación, de manera que ellos pudieran adelantar un “metodología propia de concertación interna”, para lo cual solicitaban un presupuesto bastante alto para hacer recorridos masivos al lugar, asambleas de los cuatro pueblos y contratar asesores externos. Esta propuesta fue considerada inviable por el comité. Como conclusión, el ICANH emitió un concepto técnico en el cual plantea cuatro medidas de reparación: 1. Incluir la visión indígena en los planes de manejo ambiental, lo que se traduce en que se permita y se facilite la realización de pagos. 2. Una investigación etnográfica sobre el significado de cerros y lagunas, convocando campesinos, colonos e indígenas que aporte a la “convivencia intercultural”. 3. Una comunicación pública de parte de PuertoBrisa S.A. manifestando que gracias a la consulta previa se reconoce “la importancia cultural, simbólica y ritual del conjunto de cerros ubicados entre el río Lagarto y el río Ancho para los pueblos indígenas de la Sierra, y que sabiendo esto propenderán por no repetir acciones de daño similares” (ICANH, 2014: 2). 4. Ubicar “una pieza conmemorativa que represente el lugar de *Jukulwa* en la cosmogonía indígena”. (ICANH, op.cit).



Imagen 16: Marcha indígena en la propiedad de Puerto Brisa, Jate Jukulwa. Abril de 2009. Tomada de <http://www.ecologiablog.com/post/1210/indigenas-del-caribe-colombiano-denuncian-puerto-construido-en-lugar-sagrado>

Esta es una versión bastante resumida del conflicto, que se basa en la síntesis que sustenta el concepto técnico emitido por el ICANH. Los años del conflicto, desde el 2001 hasta el 2014, acogieron eventos de tipos diversos: reuniones entre las partes; generación de documentos técnicos y pronunciamientos de parte y parte sustentando sus posiciones; recorridos de diferentes entidades para verificar la afectación del área; reuniones de las organizaciones indígenas con todas las entidades del estado que tenían que ver con el tema e incluso con las que no, buscando aliados desde otros frentes; los pueblos indígenas produjeron documentos audiovisuales para mostrar la afectación del área, las limitaciones que se les estaban imponiendo para realizar sus pagamentos y buscar aliados en su lucha; así mismo, realizaron manifestaciones y protestas pacíficas en el área, exigiendo que se respetara su derecho a realizar pagamentos; entre otros eventos.

El conflicto se enmarca en intereses económicos como prioridad del estado, a partir de los cuales este despliega diferentes prácticas que interpretan a su interés las políticas del reconocimiento y deslegitiman, con prácticas formales e informales el mundo indígena y su diferencia, simplificándolo, neutralizándolo para lograr su objetivo, pero involucrándolos al final intentado limpiar las situaciones conflictivas y violentas del evento, negando en todo caso la diferencia. Se trata de un acontecimiento que estableció un orden validando ciertos elementos por encima de otros, concordando con un interés político particular.

Puerto Brisa es sólo uno de los muchos proyectos que se están implementando en conflicto con la territorialidad indígena de la Sierra, muchos de los cuales están incluidos o articulados con acciones de los Planes de Desarrollo Nacional. Las resoluciones y acuerdos previos fueron interpretados a favor de la empresa, en cuyo caso se tomó al pie de la letra la ubicación de los sitios sagrados, pero no las implicaciones de la delimitación del territorio ancestral; como el llamado *Jukulwa* no estaba justo ahí, se desconsideró el reclamo indígena, haciendo caso omiso incluso de la definición de territorio ancestral y de la obligatoriedad que plantea no solo la resolución de línea negra, sino la ley 21 que reglamenta el convenio 169 de la OIT, según el cual debe realizarse el proceso de consulta previa por tratarse de territorio ancestral. A parte de la corrupción que rodeó al Ministerio de Medio Ambiente y al Ministerio del Interior al interpretar como inamovibles sólo los aspectos convenientes de las resoluciones y legislación, y el uso de estrategias para alargar decisiones mientras avanzaban las construcciones del puerto hasta que ya no hubiera vuelta atrás, llama la atención el lugar que ocupa “la cultura” en este enfrentamiento.



Imagen 17: La policía nacional bloquea la entrada a *Jukulwa*. Fotografía de Amado Villafañe.

Es clara la falta de agencia del territorio y las entidades que lo componen, en el marco del entendimiento de los aspectos culturales como creencias y construcciones mentales sobre un mundo objetivo externo, que tiene valor en tanto recurso económico. Lo cultural aquí es entendido como una cuestión intangible, que si bien debe ser respetada en tanto define al *Otro* místico, no se valida como capaz de actuar sobre una realidad, sólo encuentra peso y agencia en tanto se articule con conocimientos que sí acceden y actúan sobre el “mundo objetivo”, en tanto se lee en términos de la naturaleza y el discurso ambiental. El plan ambiental de la empresa debe entonces articular la visión indígena, pero esto se traduce en que los “polígonos” que la empresa decidió que va a conservar, tienen que integrar accesos y mecanismos que faciliten el ingreso de los indígenas para hacer pagos. Esos rituales y esa territorialidad que en este marco no pasa de ser una representación, se pueden extender sobre cualquier espacialidad, según esta lógica. Evidentemente no se toma en serio, no sólo la cuestión ontológica, de que se trata de seres vivos, sino tampoco el hecho de que el aislamiento y la falta de conexión entre los mismos llevará a su muerte. El conocimiento indígena no es tenido en cuenta. Los técnicos que estuvieron en la zona dicen que ahí siguen los manglares y que sigue habiendo una porción de tierra que actúa como barrera entre las aguas dulces y saladas, que el medio ambiente no fue afectado. No se tomó en cuenta que los caños que alimentan estas fuentes de agua, se secaron progresivamente.

El aspecto que a mi modo de ver más evidencia la captura del discurso indígena en la esfera de la representación que no actúa en el “mundo objetivo”, es la propuesta de establecer una pieza conmemorativa donde se encontraba *Jukulwa*⁵⁴, se está ignorando la función que este tenía en el universo indígena como uno de los puntos de conexión con otras entidades mayores, y otras menores que dependían de él, se está ignorando que se trata de una entidad que genera conocimiento, y cuya ausencia no sólo afectará los otros seres que lo rodean, sino que se afectará también la salud y el gobierno propio. Se está ignorando que el territorio es un tejido, a la vez que es un actor en las relaciones sociales. Esta propuesta responde a una lógica de representación en la que los significantes, como objetos sin sentido ni existencia propia pueden llenarse de un nuevo significado de manera que puede ponerse otro que lo reemplace.

⁵⁴ Al momento de escribir este trabajo, no ha habido un pronunciamiento indígena sobre las propuestas del ICANH.

2.4. ¿INTERCIENTIFICIDAD COMO ESTRATEGIA?

Los marcos de lo ambiental, basados en la lógica de la naturaleza externa y objetiva, entendida como recurso en el marco del capitalismo, y lo cultural como algo simbólico, etéreo e intangible, encierran las posibilidades de existencia del mundo indígena en el caso de la SNSM, en estos espacios de discusión y conflicto. El carácter múltiple e integral del mundo indígena no tiene cabida en la lógica racional moderna, en donde según Latour (2012) sería un híbrido que une cuestiones que la modernidad busca separar y purificar, ubicar en campos diferentes y autónomos. En el mundo indígena, la salud, la continuidad de la vida, el conocimiento no son campos separados del mundo, ni desligados entre sí. La lógica moderna tiende a crear esferas separadas de conocimiento y acción. Esto influye en que el conocimiento y mundo indígena tenga que ser simplificado y reducido dependiendo del campo en el que se vaya a dialogar. Las lógicas de los órganos de poder y acción separados del estado se filtran como lógicas de intervención por medio de las organizaciones indígenas, que tienen que separar, purificar sus peticiones y planes de acción de acuerdo a la entidad a la cual se tengan que dirigir; es así como cuestiones de salud, se tratan únicamente con las instituciones idóneas para tal fin, las cuestiones de territorio, se gestionan con las instituciones relacionadas con la tierra; la dificultad es que, en el mundo indígena está todo relacionado, así que para poder dialogar, deben separar y simplificar de acuerdo a la lógica moderna. Esto es importante para este caso por tratarse de un conflicto entendido como de tierras y “aspectos simbólicos y rituales asociados”, las cuestiones que en el mundo indígena se relacionan con salud a partir de aquí, no pueden traerse como argumento válido para un conflicto de terreno. Ninguna entidad idónea de salud hubiera podido entrar a *validar* que la ausencia de un cerro y algunos manglares pueden *realmente* afectar la salud de pueblos indígenas que no viven ahí. Estas relaciones entre entidades biológicas sólo podrían legitimarse si el discurso científico ambiental comprueba que *efectivamente* las afectaciones hechas en las partes bajas pueden afectar las partes altas, comprometiendo el equilibrio de un conglomerado de ecosistemas, más allá de los fenómenos naturales concretos en cuestión. El punto crítico sería relacionar esto directamente con la salud de los pueblos, desde las categorías ambientales, lograr esto implicaría entender que el cuerpo también está atravesado por las entidades que tejen el territorio, noción por supuesto lejana del cuerpo moderno. Si bien el conocimiento indígena logra construir conexiones parciales con diferentes tipos de conocimiento, y todas estas

realidades coexisten, hay una tensión constante y órdenes que priorizan una u otra realidad actuada por cada conocimiento, respondiendo a los intereses políticos hegemónicos en acontecimientos determinados.

Según Bibiana Salamanca, Bióloga de la Fundación Bachaqueros, y quien ha apoyado como asesora conceptos técnicos de la OGT, estudios recientes del medio ambiente han encontrado que lo que ocurre en las partes bajas de ecosistemas de montaña o de cuencas puede afectar las partes altas; es decir, para las corrientes clásicas es obvio que el estado de partes altas en cuencas de ríos, afecta las zonas bajas por el recorrido de las aguas, el material que estas y los animales que fluyen en ellas transportan; pero considerar la afectación en sentido contrario, de abajo hacia arriba, es algo que hasta ahora comienza a tomarse seriamente en las ciencias; algo que para los pueblos de la SNSM es muy claro y es uno de los principios del territorio, hay afectación e interdependencia de partes altas y bajas, de ahí parte de su preocupación de que el territorio está siendo vulnerado en un sentido amplio, no sólo el cerro en sí.

Tal vez existan otro tipo de ciencias nómadas que puedan ayudar a entender el pensamiento indígena y permitan un diálogo y entendimiento; personalmente no entendía muy bien las implicaciones de las conexiones del territorio hasta que me las explicaron en términos ambientales. ¿Valdría la pena diferenciar entonces entre ciencias reales que sirven al estado y su lógica de exterminación de la diferencia, de ciencias nómadas que puedan aprender también del conocimiento indígena y aportar a su entendimiento y valoración? Esto es a lo que le están apostando las organizaciones indígenas, buscando argumentos científicos que *demuestren* que ellos “tienen razón”, que lo que dicen los mamos es cierto. Así, contratan asesores externos y se apropian de lenguajes y conocimientos técnicos que sustentan su conocimiento. Esto no sólo sucede en los documentos escritos, es el argumento central de la película “Aluna” del productor y director Británico Alan Ereira, que intenta demostrar que el conocimiento Kogui no es una cuestión intangible que se queda en la esfera inalcanzable e inconmensurable de lo sagrado, sino que se trata de una *ciencia*, que de hecho puede dialogar con los avances de punta de las ciencias occidentales. Así, en su película reúne mamos y distinguidos científicos, quienes avalan los planteamientos de los mamos Kogui, quienes quieren que los hermanitos menores entiendan que lo que ellos dicen es cierto, para que sepan que están acabando con la vida. Esta estrategia ha hecho que muchos grupos ambientalistas simpaticen con ellos y apoyen sus luchas. Los Kogui recibieron el premio Internacional de Ecología, otorgado por la Organización Internacional de Biopolítica BIOS, y son reconocidos como Guardianes ambientales de la SNSM. Su conocimiento es valorado en tanto una

alternativa de manejo ecológico. Esto es lo que Little llama “intercientificidad” (2002), el posible diálogo entre “sistemas de adaptación diferentes” que se fundamentan en lógicas particulares de transmisión del conocimiento.

Me parece que esta es la apuesta de las organizaciones indígenas de la SNSM, quienes han sabido aprovechar ese marco conceptual científico que los definió, efectivamente se apropiaron de esa identidad ambientalista y de ese discurso para ganar legitimidad y reconocimiento. Sin embargo, debemos revisar con calma ciertas implicaciones de esta estrategia. La intercientificidad busca diálogos entre sistemas de conocimiento, pero parte del supuesto de que hay una ontología común. Como he argumentado, intentar simetrizar el mundo indígena respecto a la lógica moderna racional, se trata de entender que no son sólo formas de pensar diferentes en relaciones de subordinación, se trata de cosmo-ontologías diferentes, planos ontológicos diferentes que constituyen otros mundos y que claro, están atravesadas de todas formas por relaciones de subordinación históricas. Esa diferencia ontológica se desdibuja y pierde importancia en el marco de la intercientificidad, simplificando el mundo otro. Así mismo, esa tentativa de legitimar el conocimiento indígena por medio del conocimiento racional, sigue manteniendo la lógica colonialista de que el conocimiento *verdadero* es el racional científico, es la regla para medir otros tipos de conocimiento. Así las cosas, no hay una legitimación de fondo de otro sistema epistemológico, simplemente una validación en un sistema jerárquico que no se afecta.

Volvamos al conflicto con Puerto Brisa, en cuyo marco podemos entender ciertas prácticas que deslegitiman el conocimiento indígena. Las reuniones entre la empresa y las organizaciones indígenas presentan un performance que da cuenta de las tensiones entre los conocimientos en juego y las lógicas de subordinación. Cada parte llega con sus expertos. Los líderes indígenas llegan acompañados por los mamos, vestidos con sus mantas tradicionales, blancos impecables, con su poporo y esa aura de respeto que inspira su actitud tranquila y observadora. Muchas veces van acompañados de sus asesores, profesionales como abogados, ingenieros ambientales – entre los cuales se cuentan indígenas –, o biólogos. Por su parte las autoridades de la empresa llegan con su indumentaria de ingenieros, cascos de seguridad industrial, sus portátiles, y sobre todo, su dominio sobre el lenguaje técnico que domina las discusiones. Los líderes indígenas ya conocen bien estos performance y saben responder y cuestionar con agilidad las interpelaciones de los expertos hermanos menores. Sin embargo, muchas veces los mamos son interpelados a hablar y no saben cómo responder, no manejan esos lenguajes técnicos que dominan esos espacios, de respuestas sintéticas y rápidas, donde sus propias narrativas no son tomadas en serio y son vistas como cuentos indígenas, mitos. De

manera que quienes terminan argumentando, en ocasiones son los asesores. El problema, según Yanelia Mestre⁵⁵, una arhuaca que trabaja en la OGT, es que los mamos hablan a partir de metáforas, a partir de historias de otros seres o de la historia personal de sus interlocutores, puesto que el conocimiento es una experiencia individual. Pero estas narrativas no tienen cabida en estas reuniones de confrontación, de lenguaje técnico, menos cuando hablan de las madres, de los pagamentos, conocimientos que “no tienen un peso técnico” (MESTRE, 2014). Entonces los que argumentan son los asesores, pero como ellos no conocen a profundidad el pensamiento indígena, pueden terminar aceptando condiciones contraproducentes. Las cuestiones entendidas como culturales se ven irrelevantes y sin peso político, como cuestiones que sólo les afectan a los indígenas por ser sus mitos, no argumentos sobre los cuales se puedan tomar decisiones.

En este marco, funcionarios públicos y asistentes a estas confrontaciones terminan comentando que los mamos son manipulados, que los llevan a las reuniones para aparentar tener un soporte espiritual, pero que ellos se quedan callados sin saber que decir. En la mencionada película *Aluna* (EREIRA, 2014), hay una escena de una de las marchas indígenas en Puerto Brisa, en las que pacíficamente se exigía el derecho a hacer pagamentos y se pedía el cese de actividades. Aparece el gerente de Puerto Brisa intentado convencer a los indígenas de que salgan del lugar pues están invadiendo propiedad privada, dice: “nosotros los respetamos mucho, lástima que se dejen manipular por quienes no quieren un proyecto de desarrollo que le traerá muchos beneficios a todo el país”. Se deslegitima a los mamos, y se encierran en esa tipología de que son lo tradicional como obstáculo al desarrollo.

2.5. LOS DOCUMENTOS MESTIZOS

Las afirmaciones sobre los mamos que se dejan manipular por intereses de miembros de las organizaciones y personas que esperan beneficiarse económicamente, son bastante comunes entre funcionarios públicos y privados que han estado en negociaciones con los pueblos indígenas de la SNSM. Cuestionan la formalidad alrededor de la figura de los mamos, y la autoridad que ejerce su palabra. Considero que esta formalidad es un performance de resistencia en un marco de relaciones asimétricas de poder entre autoridades que están en

⁵⁵ Yanelia es Ingeniera ambiental y es de las pocas mujeres indígenas que hacen parte de la OGT.

posiciones diferentes. No es una ficción, es una manera de reafirmar una autoridad legítima cuyo conocimiento y experiencia del mundo está siendo cuestionada frente al carácter incuestionable de los saberes técnicos y los lenguajes burocráticos. Es una actuación de la realidad indígena.

El conocimiento indígena se ve forzado a buscar articulaciones con otros saberes y redes que le permitan ser legitimado por el conocimiento científico y los lenguajes de la planeación del estado, movimiento que realiza a partir del ejercicio de la traducción y de encontrar equivalencias. Esta lectura sugerida por Latour (2012) sería bastante interesante para mapear las relaciones que se tejen alrededor del conocimiento indígena. Sin embargo, no hay que perder de vista que el análisis de redes no permite abordar las relaciones de poder que las atraviesan, esto es, siguiendo a Mol (2002) el conflicto subyacente entre la coexistencia de realidades múltiples. Teniendo en cuenta esto, el abordaje de las traducciones tendría que implicar aquellas cosas que se dejan por fuera, es decir los silencios que se generan por medio de la validación de categorías y experiencias de mundos diferentes, o simplemente aquellas existencias que no quieren aparecer ni tener voz en ciertos espacios. Las simplificaciones y reducciones que tienen lugar cuando se establece un orden hegemónico entre las diferentes realidades que coexisten.

La producción de comunicados y pronunciamientos indígenas debe responder a cuestiones concretas que les plantean las instituciones. Yanelia Mestre me comentaba que son pocos los documentos que han podido escribir para reflexionar sobre su pensamiento, generalmente se escribe como respuesta a cuestiones coyunturales que piden las instituciones. Esta urgencia ha causado varios efectos: la complejidad de la experiencia del mundo indígena se tiene que reducir de acuerdo a la función y misión de la entidad a la que va dirigida la comunicación. Como ya referí antes, la integralidad no es una característica de la lógica moderna y sus instituciones. Así, las cuestiones de salud no se pueden relacionar con territorio, las cuestiones medio ambientales no se pueden relacionar con soberanía alimentaria.

En Colombia no hay una entidad centralizada para cuestiones indígenas, existen muchísimas entidades que cubren diferentes aspectos y las organizaciones se tienen que entender con cada una de ellas, y establecer procesos diferenciados, así tengan que ver con lo mismo, bien sea en el pensamiento indígena, o incluso en la lógica racional. Por ejemplo, se llevan procesos con Parques Nacionales Naturales, pero no se armonizan los procesos que se llevan con el PNN Tayrona y el PNN SNSM, lo que implica que las organizaciones deben llevar procesos diferentes, producir documentos y asistir a reuniones diferentes, donde se

abordan temas similares pero desde lineamientos diferentes, en este caso porque el PNN Tayrona no está dentro de resguardo mientras que el PNN SNSM si lo está. La cuestión de tierras tiene que ver con el INCODER si se trata de crear o ampliar resguardos, pero si se trata de conflictos con la tierra o territorio ancestral, tiene que ver con el Ministerio del Interior y la Dirección General de Etnias; pero si es alguna cuestión de conservación, debe ser con Parques Nacionales Naturales, que dependiendo del tema, se debe tratar con el parque en cuestión, o con alguna de las dependencias del nivel central; a menos que se trate del ordenamiento ambiental en cuyo caso la responsabilidad sería de las Corporaciones Ambientales Regionales CARs o de la Secretaria regional de Medio Ambiente, sólo por mencionar algunas posibilidades. Como consecuencia de esta división burocrática, no sólo se simplifican los discursos expuestos en los documentos, sino que además hay un gran desgaste de las organizaciones produciendo infinidad de documentos e intentando asistir a la cantidad de reuniones que esperan su participación, no sólo con las instituciones del estado, sino en todos los procesos que se llevan frente a megaproyectos y planes de inversión en el territorio. Eso, sin mencionar las afectaciones cuando hay cambios de funcionarios responsables de procesos, o cambios en cuanto a metodologías y términos que implican comenzar desde cero dejando de lado acuerdos previamente establecidos. A la larga, ese desgaste lleva a que la participación se limite, y se torne repetitiva. Los documentos se “reciclan”, se repiten y se ajustan remitentes para dar respuestas en los plazos limitados que establecen las instituciones. Así, el discurso indígena, gracias a estas prácticas informales se reduce y la representación de su universo se simplifica, no sólo desdibujando las entidades humanas y extrahumanas que lo componen, sino también acallando las fuerzas que caracterizan sus relaciones: los documentos no contienen el caos ni los opuestos que deben anteceder a *yuluka*, el equilibrio cuando las entidades están de acuerdo.

Estos documentos son los que en las organizaciones llaman “documentos mestizos”, refiriéndose a que no son “totalmente de afuera ni totalmente de adentro, interpretando la lengua de afuera”, dice Yanelia (MESTRE, 2014). Otro problema de estos documentos es que “se le ponen etiquetas a las cosas”. Hay muchos elementos del mundo indígena que no tienen traducción, o que no se pueden resumir en una palabra, pero la dinámica con el estado exige términos concretos, de manera que se deciden palabras y esas palabras parecen inamovibles para hablar con el estado, como “sitios sagrados”. Lo mismo sucede con los mapas, la territorialidad no se reduce a ubicar puntos, la línea negra no es una frontera ni delimitación, los *jaba* y *jate* no son puntos. Dado que se ha mencionado que hay entidades que tienen una jurisdicción y un manejo específico, muchas entidades insisten entonces en que se definan

zonas de manejo, términos usuales en la conservación. O insisten en que se hagan listados de los sitios sagrados, como solución a los rumores de que los mamos se inventan sitios sagrados para evitar el desarrollo. Si bien se tiene claro que no es un punto en un mapa, ya adelanta un proceso con el Ministerio del Interior para ampliar el listado de sitios de Línea Negra, incluyendo una caracterización de los “significados y usos culturales” de cada uno.

Es claro como los “documentos mestizos” dan cuenta de la articulación de redes y diálogos entre sistemas de conocimiento, así como de las tensiones que se dan entre estos, respondiendo al poder que estos sistemas reproducen. Los indígenas deben reconfigurarse en ciertas formas de organización, ejercer y apropiarse de lenguajes y prácticas para poder dialogar con el estado y hacerse visibles en los espacios de toma de decisiones, pero para esto deben articularse con otros sistemas de conocimiento, con ciencias específicas que se cruzan con las identidades que el estado crea para que la diferencia se reproduzca, desde el lugar que se le asigna. Sin embargo, y teniendo en cuenta que la diferencia se reconoce en términos de lo que se entiende como “cultura” – esa esfera simbólica, autocontenida, de la representación y relacionada con tradición y autenticidad –, las mismas estrategias de ingreso a las políticas de reconocimiento que exigen que la diferencia se relacione con otros conocimientos para ser válida, la deslegitiman al establecer conexiones con otros lenguajes que se consideran deben mantenerse separados. Así, los documentos “mestizos” son cuestionados por carecer de autenticidad. Estos cuestionamientos nunca son hechos en espacios formales, pero es común escuchar funcionarios públicos en charlas de corredor, comentando que el discurso indígena *ya no es* auténtico, que se volvió un discurso vacío, repetitivo, y que “instrumentaliza la cultura”. De hecho esta noción de “instrumentalización de la cultura” es bastante común, y se usa sólo cuando se trata de comunidades étnicas que basadas en su diferencia exigen derechos o visibilización política en conflictos que los atañen, es decir como herramienta política; pero que a la vez parece implicar una ficción y manipulación de la diferencia. Esto puede tener relación al entendimiento de la cultura como una entidad fuera de conflicto. Sahlins (1997) llama la atención sobre como la cultura siempre ha estado sujeta a relaciones de poder y al servicio de elites dentro de grupos sociales. Por otro lado, esto implica una reducción de la diferencia cultural y de las relaciones de alteridad. Siguiendo a Zizek (1998), podríamos afirmar incluso que la reducción de la diferencia a la cultura, es la estrategia del multiculturalismo en el marco del sistema capitalista para homogenizar y borrar la diferencia real que el mismo sistema establece. El multiculturalismo es el sistema que determina que las luchas se den en términos de la diferencia cultural, si bien esta no es capaz de abordar la complejidad de la diferencia en sus multiplicidades.

2.6. CONEXIONES PARCIALES

Los espacios de encuentro permiten entrever el movimiento y tensión que hay en la coexistencia. Tanto se reconfiguran las estrategias para atrapar la diferencia, como las estrategias de la máquina de guerra para luchar desde adentro. Porque realmente no hay un afuera, ese afuera es la ilusión de identidades predeterminadas que niega las relaciones históricas de poder, que realmente subyacen a la configuración misma de las identidades. En este marco, ¿podemos reducir la identidad, el gobierno y el territorio indígena a las reconfiguraciones que tienen lugar en el encuentro? No, porque en todo caso sigue existiendo el movimiento del propio universo ontológico que no ha sido atrapado en la neutralización de la diferencia y que sigue encontrando puntos de fuga para mantenerse móvil y múltiple.

Se tejen nuevas relaciones y nuevas redes que de diversas maneras terminan afectando la configuración del territorio, a su vez que coexisten y se actualizan mediante sus propias metodologías; este territorio en realidad son varios territorios, pues se trata de multiplicidades: coexisten tanto “sitios sagrados” como *jabas* y *jates*, tanto zonas de ordenamiento territorial como *ezwamas*, es decir que ya el territorio no se puede reducir a ninguno de los mundos que lo conformaron, mundos que viven en confrontación. El concepto de “conexiones parciales” de Marilyn Strathern (2004) parece ser bastante útil para explicar estas relaciones de composición y coexistencia de diferentes, se trata de circuitos de conexiones, no de totalidades unidas. Las posibilidades de cada mundo no se reducen a las conexiones que se establecen, pero tampoco se establece una totalidad ni un par de entidades diferenciadas. Aunque la lógica de estado niegue estas parcialidades y quiera establecer totalidades predeterminadas y autocontenidas.

Pensar en una coexistencia de mundos diferentes no es fácil. Menos cuando se piensa en situaciones conflictivas como Puerto Brisa y *Jukulwa*. Ahí no podemos quedarnos en decir que coexisten visiones en el territorio y que no hay armonía entre ellas, porque obviamente hay unas condiciones de violencia que se imponen negando la diferencia que configura la existencia de *Jukulwa* y su mundo. ¿Es posible que además de las conexiones parciales establecidas entre estos mundos pueda constituirse una cosmopolítica que posibilite el diálogo y las condiciones violentas del encuentro? C. Mouffe (2003) reflexiona en ese sentido sobre las posibilidades de la democracia, y argumenta que no es posible eliminar el poder que atraviesa las relaciones, pero si es posible que ese poder pueda ejercerse de una manera más

democrática. Para ella las posibilidades tienen que ver no con silenciar al otro, sino con respetarlo como adversario, sin intentar eliminarlo para lograr un consenso. Es necesario, afirma, que se elimine la ilusión de que la vía es eliminando el conflicto, porque esto precisamente niega las posiciones y sujetos divergentes, así como las fronteras porosas entre estos. Habla entonces de un nuevo orden mundial multipolar, que reconozca valores diversos e integra en la política aspectos como las pasiones que se han dejado de lado por la hegemonía de la racionalidad y el individualismo. En este marco toma relevancia la propuesta cosmopolítica que busca reconocer la agencia política en los mundos de otras alteridades, otras existencias que establecen relaciones particulares entre sí para conformar mundos a partir de planos ontológicos particulares.

3. PATRIMONIO: LA CULTURA EXPUESTA

3.1. EL DISCURSO DEL PATRIMONIO

Como ya he mencionado, el discurso y las prácticas de patrimonio han estado presentes en la configuración actual del territorio de la SNSM, estableciendo escenarios de conflicto por las connotaciones de propiedad que la palabra en si misma refiere, y relacionando mundos con experiencias diferentes sobre las mismas materialidades. Esto implica la articulación de redes de conocimientos diversos que definen diferentes versiones del territorio y sustentan diferentes intereses que se tejen sobre el mismo. Si bien las redes de conocimiento son las que el estado reconoce como legítimas para definir la diferencia, el mundo indígena, en el caso de la SNSM se articula y se apoya en estas para reivindicar su participación en los espacios de diálogo y negociación política sobre el territorio.

El conocimiento etnoarqueológico tanto exaltó el conocimiento medio ambiental de los cuatro pueblos de la SNSM dándoles cierta legitimidad, como permitió la extracción de bienes prehispánicos que para la arqueología y entidades del patrimonio son “objetos arqueológicos” o “bienes de interés cultural del orden nacional”, mientras que para los pueblos indígenas son la fuerza del territorio; así mismo, permitió que se acomodaran intereses económicos a través de la cultura como valor agregado o como factor de desarrollo articulado al turismo. Sin embargo, tras esos antecedentes, las organizaciones indígenas acudieron a las prácticas del patrimonio para articularlas con su estrategia de defensa del territorio.

Las ciencias y los conocimientos no son unidades predeterminadas cuya relevancia es inmanente y se determina por un carácter de verdad. Como argumenta Mol (2012) su relevancia y posibilidad de actualizar la realidad dependen de órdenes e intereses políticos en momentos específicos. Ayudan a configurar realidades, crean y reproducen el poder. Por otro lado, Trouillot (2011) menciona como los conceptos académicos no responden a contextos y formulaciones fijas, de manera que pueden ser interpretados tanto para cuestionar como para sostener relaciones de poder y subordinación, como sucede con el término “cultura”.

El discurso del patrimonio no es un bloque estático. Reúne diferentes prácticas y tipos de conocimiento que le han permitido relacionarse con el poder de diferentes maneras, transformándose con este. A continuación, me referiré al surgimiento del discurso del

patrimonio en Colombia, luego a su posicionamiento en la SNSM y posteriormente a su articulación actual con las organizaciones indígenas por medio del convenio entre el Ministerio de cultura y la OGT.

3.2. EL PATRIMONIO EN COLOMBIA

La noción de patrimonio está ligada a la construcción de identidad de nación. La configuración de las prácticas de patrimonio en Colombia permite vislumbrar el lugar que lo indígena ha tendido en este marco, y como este se ha visto influenciado por el multiculturalismo, a partir de entendimientos particulares de “cultura” y “tradición”, que se relacionan además con lógicas económicas.

La identidad de la nación colombiana comenzó a forjarse a mediados del siglo XIX, resaltando una tradición campesina ligada a la tierra que sustentara el pasado de las elites mestizas que gobernaban el país. Así, se priorizaron las manifestaciones culturales relacionadas con lo que se entiende como “folclor” de la zona andina y cundiboyacense, el centro del país, cuna de dichas elites. Bailes, fiestas, trajes, narraciones rurales de estas áreas configuraron las bases de un nación muy católica, mestiza y ligada a la tierra (SANTOYO, 2006).

Las poblaciones indígenas y negras, figuraban de manera muy marginal y no hacían parte de la identidad de la nación; los pueblos indígenas tenían lugar como huellas de un pasado que comenzó a tener valor a través de los objetos prehispánicos, pero no como sujetos del presente. Los objetos prehispánicos pasaron de ser entendidos como “tesoros”, categoría según la cual su valor se determinaba por la materia prima, a “antigüedades indígenas”, la cual le sumaba un valor relacionado con su antigüedad y carácter exótico. En la primera mitad del siglo XX, estos objetos se dotaron de valores monumentales e históricos cuya relevancia motivó la regulación de su tenencia, cuidado y circulación por parte del estado: los “monumentos precolombinos” no podrían ser destruidos sin permiso del gobierno, no podrían salir del país y debían ser resguardados en museos. Acuerdos internacionales como los gestados en el marco de las Conferencias Internacionales Americanas, motivaron la valoración de estos ahora llamados “documentos arqueológicos”, y dieron paso al “Tratado sobre protección de instituciones artísticas y científicas y monumentos históricos”, conocido como Pacto Roerich, al que Colombia se adhirió en 1935, y que mencionaba la importancia de

cuidar el “tesoro cultural de las naciones” que incluía los objetos precolombinos. Pero no es hasta mediados del siglo XX, con la creación del Instituto Etnográfico Nacional que dio paso al ICAN, Instituto Colombiano de Antropología, que se regulan claramente los vestigios arqueológicos como parte de los bienes públicos que sustentan la soberanía territorial del estado. Así, la creación de entidades y el desarrollo de saberes expertos como la arqueología y antropología, permitió la apropiación y regulación del estado sobre los objetos y vestigios prehispánicos, deslegitimando otros saberes como la gaaquería (PIAZZINI, 2013). En 1959 se expide la Ley 163 que introduce el concepto de “Patrimonio histórico y artístico nacional”, que entre otros incluye monumentos, tumbas prehispánicas y objetos que representen un interés sobre “civilizaciones y culturas *pasadas*” (PIAZZINI, op. cit; mi énfasis). Las nociones de pueblos indígenas actuales sobre estos objetos simplemente no estaban todavía insertadas en el panorama político.

Los estudios etnográficos que se adelantan en el país en el marco del ICAN, gran parte de ellos realizado por Reichel Dolmatoff, así como las políticas sobre conservación ambiental, como ya referí, visibilizan a las poblaciones indígenas. Pero es hasta la constitución de 1991 que tanto los indígenas como las negritudes, son reconocidos como partes integrales de la identidad nacional, ahora declarada pluriétnica y multicultural.

La regulación del patrimonio en Colombia se ha dado de la mano de los lineamientos establecidos por la UNESCO, en una clara articulación con políticas globales alrededor de lo que se entiende por manifestaciones culturales y los intereses que se pueden tejer alrededor de estas. Así, las nociones de patrimonio estaban centradas en las manifestaciones materiales, tales como el patrimonio arqueológico, bienes arquitectónicos y aspectos tangibles del folclor nacional que referí anteriormente. En 1983 Colombia adoptó mediante la ley 45 los postulados de la UNESCO sobre la protección del patrimonio mundial, Cultural y Natural, aspectos que serán fortalecidos mediante la constitución de 1991, que se refiere a las manifestaciones culturales como “fundamento de la nacionalidad” y establece que el estado debe velar por el acceso a la cultura, la investigación, difusión y protección de los valores culturales de la nación (PIAZZINI, 2013). En 1997 se promulga la Ley general de cultura y se crea el Ministerio de Cultura, siendo este ministerio el encargado de regular el patrimonio, que se incluía en dicha ley. En 2003 se crea la Dirección de patrimonio de dicho Ministerio, y en 2005, como dependiente de esta dirección, se crea el Grupo de Patrimonio inmaterial; todo esto, siguiendo recomendaciones de la convención de patrimonio inmaterial de la UNESCO de 2003, que Colombia adopta mediante la ley 1037 de 2006. La cultura y su gestión desde este punto de vista, se vuelven una prioridad para el estado nacional, lo que motiva que en

poco tiempo se promulguen y se reajusten leyes que constituyen un marco que direcciona la red de entidades responsables de procesos de regulación de patrimonio en el país, concordando con los lineamientos de la UNESCO que establece dos mecanismos y procesos pretendidamente diferentes para lo que se considera cultura material de lo que se considera inmaterial, y que establece al patrimonio como fuente de desarrollo alternativo. Así, en tres años se formula la Ley 1185 de 2008 de Patrimonio Cultural, el decreto 2941 de 2009 que reglamenta el Patrimonio Cultural Inmaterial PCI, la resolución 0330 de 2010 que determina aspectos técnicos de la reglamentación, y más recientemente la Política para la Protección del Patrimonio Cultural Mueble de 2013, y la Política de Salvaguarda del patrimonio Cultural Inmaterial de 2014.

Este movimiento de creación de instituciones, marcos legislativos, políticas de implementación, y procesos de declaración de bienes patrimoniales se relacionan con la tendencia global de insertar la cultura en la economía nacional, lo cual en Colombia se ha dado en el desarrollo conjunto de la legislación y regulación del patrimonio con las industrias culturales y las políticas turísticas. En este marco, el patrimonio figura en los Planes Nacionales de Desarrollo como “factor estratégico del desarrollo sostenible”, asociado al turismo, promoviendo la participación de la empresa privada en el cuidado y promoción del patrimonio, y la autogestión y emprendimiento de las comunidades alrededor del patrimonio (CHAVES, MONTENEGRO, ZAMBRANO, 2014). Esto sin dejar de lado que en un país como Colombia, con un conflicto armado de más de 50 años, con una violencia persistente, la “cultura” se ha establecido como una alternativa para “construir paz” (OCHOA, 2003 *apud* SANTOYO, 2006).

El conocimiento antropológico ha sido central para la definición de los mecanismos y metodologías para implementar los lineamientos dictados por la UNESCO, teniendo como punto de partida la noción de cultura como elemento marcador de la diferencia. Dado que el patrimonio inmaterial se desprende del material, el primero heredó criterios y metodologías del segundo, para su identificación, valoración, registro y conservación, lo cual fue reajustándose hasta cierto punto con las mencionadas leyes y políticas, si bien todavía mantienen metodologías similares y lógicas de inventario.

Las primeras declaraciones de patrimonio inmaterial estaban relacionadas a expresiones del folclor, y es hasta la ley de Patrimonio Cultural de 2008 que se regula la necesidad de establecer mecanismos de investigación para incluir manifestaciones culturales en las listas que se relacionaran directamente con las minorías étnicas, conforme lo dictaminaba la UNESCO. En este marco, el quehacer antropológico tomó protagonismo como

el saber experto capaz de identificar e inventariar el patrimonio inmaterial, usado casi como sinónimo de “cultura” entendido como prácticas, representaciones, conocimientos y habilidades (SANTOYO, 2006). Como refiere Támaso (2006) el antropólogo se convierte en *inventariante*, y es quien media entre las comunidades y las instituciones; sin embargo, debe tener presente su rol político puesto que las categorías de patrimonio tienen efectos que recaerán sobre las comunidades, por lo cual, afirma Támaso, el compromiso del antropólogo debe establecerse con las comunidades. Difícil que prime ese compromiso puesto que como mencionan Chaves, Montenegro y Zambrano (2014), los indicadores de eficacia y éxito de gestión se miden en la cantidad de solicitudes para la inclusión de manifestaciones en las listas de patrimonio material, Lista Indicativa de Candidatos a Bienes Culturales LICBIC, e inmaterial, Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial LRPCI.

El protagonismo del antropólogo en los procesos de declaración de patrimonio en Colombia disminuyó si bien su rol no desapareció, pues las metodologías tendieron hacia la autogestión, intentado fortalecer la proclamada autonomía de las comunidades étnicas consignada en la constitución del 91. Así, el Ministerio asesora los procesos desde ‘afuera’, recomendando asesores para las comunidades, y ofrece talleres sobre sus metodologías para las personas de las comunidades interesadas en desarrollar estos procesos. De esta manera, se entienden estos procedimientos de declaración de patrimonio como participativos, y se piensa que intentan responder a procesos y dinámica propias de las comunidades; en realidad responden a la tendencia del estado de implementar sus intereses y lineamientos por medio de la gestión de las propias comunidades, sus organizaciones y líderes; se trata de categorías, etapas y mecanismos preestablecidos que las comunidades deben implementar y articular su propia voz con las posibilidades de enunciación que les brinda el estado mediante estas políticas de reconocimiento, como veremos más adelante. El rol del antropólogo como intermediario en realidad no desaparece, pero pasa a un segundo lugar, intentando que se realce la autoría y pensamiento local, si bien el carácter preestablecido y homogéneo de los procesos limita esta posibilidad. El antropólogo se convierte en una suerte de legitimador de ese pretendido carácter participativo de estos procedimientos. Mientras el antropólogo no tenga un compromiso con las poblaciones con las que trabaje, su rol se verá entonces reducido a ser un brazo del estado que facilite la autogestión comunitaria de los dictámenes del estado.

La cuestión medio ambiental se relaciona en tanto el medio ambiente es el escenario de las prácticas culturales y permite sus condiciones de reproducción (CARNEIRO, 2005), cuyas nociones lo atraviesan y dan lugar a los conocimientos tradicionales, que son reconocidos en el Convenio de Diversidad Biológica en el artículo 8j, que involucra entonces

al Ministerio de medio ambiente y sus entidades adscritas en la protección del patrimonio cultural, desde esta perspectiva.

3.3. EL PATRIMONIO EN SNSM

Ya en el primer capítulo hice referencia al conflicto tejido alrededor del manejo y propiedad de los vestigios y objetos prehispánicos en lo que se constituyó como el Parque Arqueológico Teyuna Ciudad Perdida, en el que coexisten la cosmo-ontología indígena y los “materiales de los antiguos”, el conocimiento arqueológico y los “objetos arqueológicos”, los discursos del patrimonio y los “bienes culturales de la nación”, y las “ilegítimas” prácticas de la gvaquería y sus “tesoros y guacas indígenas”, y la lógica turística que se nutre de todo lo anterior.



Imagen 18: Camino principal Parque arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida. Fotografía de la autora, 2012.

A partir de 2008 se comienza a tejer otra relación con el discurso y las prácticas del patrimonio. En ese año, el CTC se dirige al Ministerio de Cultura buscando una figura de protección para los “sitios sagrados”; solicitando apoyo para que el Museo del Oro devolviera objetos que para ellos eran sagrados; y para que mediara en la recuperación del manejo de Teyuna; todo esto, enmarcado en su estrategia por la defensa del territorio. En ese marco, se creó un comité de seguimiento para los compromisos adquiridos, pero el mismo dejó de funcionar por falta de recursos. Sin embargo, se realizaron visitas por parte de los mamos a varios museos en Bogotá, para el reconocimiento de los objetos sagrados y hacer un diagnóstico espiritual de los mismos, en cuyo marco los mamos mencionaron que los objetos estaban bastante contaminados y resultaba peligroso llevarlos al territorio pues llevaban mucho tiempo sin recibir alimento espiritual, por lo que debía estudiarse bien como sacarlos de los museos sin que resultara haciéndose un daño mayor.

Sin embargo estas iniciativas no prosperaron por conflictos internos de las organizaciones indígenas y por qué las personas miembros del comité de seguimiento no eran las idóneas para tomar decisiones (CTC; Museos et al, 2013). Posteriormente en el año 2012, el cabildo Kogui se acercó de nuevo al Ministerio de cultura, indicando que era delegado del CTC para reanudar los diálogos sobre la solicitud hecha en el 2008. Asimismo, solicitó que se declarara como Bien de Interés Cultural de la Nación al sitio *Jaba Taniweshkaka*, la desembocadura del río Jerez, en el municipio de Dibulla departamento de la Guajira. Este sitio está relacionado con la laguna del páramo donde nace el río, y en este se encuentran entidades que cuidan los animales de monte, además de ser un lugar donde se recogen conchas de mar, indispensables para mascar coca (OGT, 2012). Este era un sitio que hacía parte de una propiedad privada, pero los dueños permitían a los indígenas entrar sin problemas para recoger las conchas y hacer los pagos pertinentes. Sin embargo, el lugar estaba siendo amenazado por el turismo y la construcción de Puerto Brisa, por lo cual según una persona asesora del Ministerio de Cultura, este decidió apoyar el proceso y permitir que un asesor de dicha entidad se encargara de realizar todo el proceso de candidatización para ser declarado patrimonio, recoger y sistematizar los argumentos necesarios. El Consejo Nacional de Patrimonio declaró este lugar en 2012 Bien de Interés Cultural de la Nación y excepcionalmente dispuso de un dinero para la compra de los predios, lo cual es posible gracias a la colaboración de otros donantes como la ONG Amazon Conservation Team ACT, los dineros de transferencias del resguardo KMA y la voluntad de los dueños del predio de disminuir el precio del mismo (entrevista al responsable del Ministerio de Cultura del proceso SNSM). Estos predios hacen parte ahora del proceso de ampliación de dicho resguardo.

Estas acciones renuevan el proceso levantado anteriormente, y se decide conjuntamente llevar el proceso para declarar patrimonio en la SNSM, enfocado al territorio y los sitios sagrados, la devolución de los objetos sagrados y el manejo de Teyuna Ciudad Perdida. Vale la pena mencionar que estas iniciativas no han estado exentas de conflictos internos. Algunos mamos consideran que se está tomando a la ligera la devolución de los objetos antiguos, y otros consideran que debe hacerse pero pensándolo muy bien y escogiendo sólo aquellos objetos que no estén tan impuros y sobre los cuales se tenga certeza sobre cuál es su *origen*, lo que determina su función su *sewá*, con lo cual puede asegurarse que se usen para el equilibrio del territorio y no afectándolo negativamente.

Así mismo, otras personas de la organización no están de acuerdo con el proceso adelantado con el Ministerio de Cultura, y están tocando puertas en otras entidades para buscar otras figuras que en su opinión, logren proteger de manera más global el territorio. Lo que quiero resaltar con esto es que no hay una sola voz en la organización, y una acción no necesariamente implica que se enfoquen todos los esfuerzos en la misma. Como se dice popularmente en Colombia, “no ponen todos los huevos en la misma cesta”. Sin embargo, los miembros de la organización indígena no hablan mucho de todas las acciones que están realizando, y menos de las opiniones divergentes que se encuentran al interior, puesto que esto desde las instituciones del estado sería interpretado como debilidad, falta de autoridad y fallas en el control social, estrategias erráticas y oportunismo, dando cuenta de las proyecciones ideales de coherencia, unidad, consenso y armonía que la sociedad mayoritaria proyecta sobre los pueblos indígenas.

En el año 2013 se hizo un convenio entre el Ministerio de cultura y la OGT, en representación de los cuatro pueblos, para comenzar el proceso para la candidatización del patrimonio de la SNSM. En este marco, se hicieron talleres para recoger las nociones propias de patrimonio y definir lo que institucionalmente se llama “hoja de ruta” que es un tipo de planeación de actividades y pasos a seguir para continuar en el proceso. Si bien se supone que la “hoja de ruta” se debe ajustar a los tiempos de las comunidades, sus prioridades, organización social y las actividades que consideren necesarias; sin embargo, la hoja de ruta responde a etapas predeterminadas por la política de patrimonio, las políticas de reconocimiento y participación social que establecen que debe incluirse a los diferentes grupos poblacionales en la planeación y ejecución de los procesos que los involucren, lo que termina siendo en la práctica sugerencias a una estructura y procesos predeterminados, sujetos a los tiempos y posibilidades que el Ministerio determine, teniendo en cuenta que las actividades para cada etapa deben realizarse dentro del año fiscal, independientemente de los

contratiempos y situaciones coyunturales que se presenten. Así, esta primera etapa de reflexión sobre la pertinencia del proceso de patrimonio, que se supone se haría en un año, tuvo que realizarse en sólo tres meses.

Como conclusión de esta etapa, los indígenas manifestaron que no puede desligarse lo material de lo inmaterial pues la SNSM no puede fragmentarse, y condicionaron el proceso a no desligar lo uno de lo otro, frente a lo cual se decidió que se realizaría la candidatización tanto material como inmaterial, para los siguientes aspectos:

- Sistema de sitios sagrados, candidato para la LICBIC, categoría material
- Protección y recuperación de los objetos sagrados
- Conocimientos asociados de los pueblos de la SNSM, como candidatos para la LRPCI, categoría inmaterial.

En este marco, atendiendo a las dos categorías se espera respetar el carácter integral y lograr relacionar las dos categorías en lo que los asesores del Ministerio reconocen como un proceso pionero pues no existe un “bien” en el país que cuente con las dos categorías de protección y salvaguarda. El proceso, de acuerdo a los lineamientos del Ministerio, debía continuar en 2014 mediante actividades locales que permitieran recoger argumentos que sustentaran la candidatización de los “bienes” definidos en las categorías establecidas, y la sistematización de estos en dos documentos finales, uno para cada categoría, cuya estructura debía corresponder al modelo preestablecido. Como ya comenté, este proceso que debía hacerse durante un año contó finalmente con seis meses dadas las dificultades burocráticas del Ministerio, y debió continuar sin importar las situaciones de tragedia que cubrieron la SNSM.

El trabajo de 2014 fue ejecutado por medio de otro convenio que regularizaba los recursos entregados a la OGT para tal fin. Se contaba con un equipo local conformado por 2 indígenas de cada pueblo, el coordinador de la OGT, 2 asesores externos, uno que permaneció en campo y otro que viajaba cada cierto tiempo, equipo que debía entenderse, por medio del coordinador, con la persona responsable del Ministerio. El equipo debe escogerse localmente, sin embargo la cantidad de personas y la remuneración que recibirán depende de los límites presupuestales del Ministerio. Así mismo, los asesores externos son sugeridos por el Ministerio y suelen ser antropólogos que están adscritos a este, familiarizados con los procesos, términos y procedimientos de dicha entidad. La asesoría que se había acordado que diera yo, en cuanto a la revisión de documentos, antecedentes, además de la redacción de algunas partes del documento final, terminó siendo responsabilidad de otra persona que el Ministerio sugirió. De manera que finalmente mi aporte, que fue ratificado por la OGT, fue un documento que se entendió como una visión externa al proceso, y en el que establecía

elementos de reflexión sobre el diálogo intercultural partiendo de la revisión de antecedentes de relacionamiento con el estado.

Algunos miembros del equipo participaron en talleres y capacitaciones para entender las terminologías y procesos del patrimonio. Es claro como es necesario que se manejen tanto los lenguajes burocráticos, como los conocimientos que sustentan políticas, y metodologías para poder ser beneficiarios de las políticas de reconocimiento. El manejo de este lenguaje debe hacerse evidente en el documento final pues los argumentos deben ajustarse a las categorías, siglas y términos establecidos por la política. Sin embargo, no se trata sólo de un manejo instrumental de lenguaje, sino del reconocimiento propio en el lenguaje del estado, en lo que Trouillot llama “efecto de legibilidad” entendiéndolo como un efecto que es producido por

los instrumentos de que permiten la planeación gubernamental, las prácticas que van de la producción de un idioma y un conocimiento para la gobernanza hasta la elaboración de herramientas teóricas y empíricas que clasifican y regulan las colectividades. (TROUILLOT, 2011: 166)

No se trata sólo de que los sujetos se reconozcan en esos lenguajes pasivamente, sino de cómo en ese movimiento de incorporar esos otros lenguajes, se insertan en redes que pueden legitimar sus discursos inclusive en otros espacios fuera de las prácticas de gobernanza, y buscar efectos políticos de reivindicación. Es así como por ejemplo, en el marco del Seminario “Naturalizando Santa Marta” realizado en noviembre de 2014, organizado por la Universidad del Magdalena y la Fundación Bachaqueros, se presentaron cuatro ponencias de la SNSM, una de las cuales fue realizada por el coordinador del proyecto y la otra por una de las asesoras, que discurrían alrededor del “patrimonio” de la SNSM, entendiéndolo como propiedad y territorio ancestral; una se tituló “Por qué no encaja la compensación ambiental frente a las afectaciones del territorio”, y la otra “Concepciones, visiones y conflictos entre diferentes formas de patrimonio en espacios naturales”. Una apropiación de términos de reconocimiento, que a la vez busca llenar de significados propios esos términos y aprovechar su hegemonía para buscar la legitimación de sus reivindicaciones políticas. O dicho de otra forma articulación en redes cuyas actualizaciones de verdad tienen impacto y resonancia en el ordenamiento político de la realidad, en un momento determinado.

Se supone que la política de patrimonio busca salvaguardar y proteger; usa estas dos palabras cercanas para referirse a acciones supuestamente diferentes sobre ámbitos y manifestaciones culturales que entiende como diferentes. El patrimonio material, debe ser

protegido, mientras que el patrimonio inmaterial debe ser salvaguardado. El patrimonio material debe ser apropiado, pero se deben mantener sus características físicas. Por su parte, el patrimonio inmaterial se relaciona con lo escurridizo del término cultura, que en la última política promulgada se entiende como manifestaciones colectivas y tradiciones vivas, lo cual quiere decir que no son estáticas y que se recrean constantemente. La amenaza frente a la cual se deben salvaguardar se centra principalmente en los procesos de la mercantilización y la globalización que se entienden como tendencias homogeneizantes frente a las cuales estas manifestaciones deben ser salvaguardadas para mantener las diferencias culturales que supuestamente son las que sustentan la riqueza diversa del país.

Sin embargo, los procesos y prácticas alrededor de declarar un bien como patrimonio, terminan por homogeneizarlo al tener este que ser validado en definiciones y categorías predeterminadas que sólo reivindican ciertas características universalizantes, a la vez que van definiendo como el “bien” en cuestión puede inserirse en lógicas económicas. En primer lugar abordemos algunas particularidades del proceso.

En primer lugar, el “bien” o la “manifestación” debe definirse como material o como inmaterial, primando esa dicotomía de opuestos de la racionalidad moderna y que exige que prevalezcan ciertas características sobre otras. En el caso del proceso de la SNSM, la buena intención de los asesores del Ministerio consideró la posibilidad de hacer por primera vez un proceso de candidatización en las dos categorías, con la premisa de que esta excepción podría ser aceptada por el Consejo Nacional de Patrimonio tanto por los argumentos reunidos de que el principio fundamental de la SNSM es la integralidad, como por el interés que el estado tiene sobre este proceso de la SNSM como una de las regiones de desarrollo claves del país. Sin embargo, la fuerza de la definición y la separación de estas categorías sigue ejerciéndose en la redacción de los documentos.

El “sistema de sitios sagrados”, que es la manera como consideró mejor conceptualizar el territorio, que busca ser declarado como Bien de Interés Cultural, debe resaltar sus características ambientales y ser descrito como escenario de las prácticas culturales. Un lugar físico espacializado que está atravesado por representaciones culturales simbólicas. Lo que se espera en este proceso, es que esa descripción simple se vea enriquecida con el conocimiento asociado que se presenta en el documento para la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial LRPCI, en todo caso un conocimiento que tiene lugar en un espacio determinado: así se argumente el documento que el territorio es un actor, el hecho de ser una concepción cultural ubica esta formación en lo representacional, que al final se fortalece en la afirmación del proceso para el LICBIC de que el territorio es escenario.

El patrimonio inmaterial se rige por tres líneas de acción que definió el Ministerio en la última política que responde a intereses del gobierno de turno de acuerdo a su Plan de Desarrollo Nacional, estas líneas son: cocinas tradicionales; artes populares y tradiciones artesanales; y conocimientos tradicionales. En este marco, el proceso de la SNSM se enfocó en la línea de conocimientos tradicionales.

El documento final debe responder a una estructura predeterminada que exige argumentaciones sustentadas en definiciones previas de patrimonio y sus manifestaciones válidas. Por ejemplo, hay 12 tipos de manifestaciones que se consideran como válidas y con las cuales debe relacionarse la manifestación que se quiera candidatizar. Este es uno de los ítems del documento. Algunas opciones son lengua y tradición oral, organización social, conocimientos tradicionales de la naturaleza y el universo, y patrimonio cultural inmaterial asociado a paisajes y lugares de valor cultural, categorías en la que se inscribió la candidatización de la SNSM. Asimismo, el documento debe justificar su valor, en términos de siete criterios preestablecidos que son: pertinencia, es decir que la manifestación se corresponda con alguna de las 12 manifestaciones validadas en el ítem anterior; representatividad, que sea un referente de la comunidad; relevancia, que sea valorada y apropiada por la comunidad; naturaleza e identidad colectiva, que se transmita como tradición cultural; vigencia, entendido como que sea una tradición “viva”; equidad, que el uso y beneficio de la manifestación sea equitativa; responsabilidad, esto es que no atente contra los derechos humanos.

Estos criterios de lo que es válido y lo que no, de establecer parámetros universales tiende a eliminar la diferencia pues esta lógica de inventario captura las descripciones negando aquellas cuestiones diferentes que no caben en estas descripciones guiadas y delimitadas, a la vez que las captura en el tiempo. Vale la pena mencionar, que el documento para la LICBIC busca articularse con el proceso adelantando con el Ministerio del Interior sobre la actualización de la Línea Negra, que responde a una lógica de inventario de los sitios sagrados. Así se captura el carácter dinámico de los sitios exigiendo que sean fijados y negando el carácter histórico y relacional entre entidades tanto humanas como no humanas que determina el reconocimiento de estos *jabas y jates*, cuya existencia se basa en la infinidad del conocimiento y las relaciones de alteridad que se actualicen en el territorio.

La diferencia queda limitada y reducida cuando se plantea en términos predefinidos de lo “cultural”, entendiéndolo como manifestación sin conflictos, sin un contexto relacional ni temporal específico. Una esfera autónoma, reducida. Sin embargo, el trabajo de ajustar el pensamiento propio a estos modelos predeterminados del patrimonio no es en ningún

momento pasivo y se realiza también un filtro de lo que se puede y lo que no se puede decir, así como un ejercicio de traducción y una apropiación de términos. Los mamós consideran que el *hermanito menor* no entiende muchos aspectos de su pensamiento y cosmología, así como también son conscientes, que por esa falta de entendimiento su conocimiento es subvalorado y sus narrativas no son tomadas en serio, sino que se entiende como mitos, saberes supersticiosos o ingenuos. Así mismo, hay cuestiones del territorio que constituyen intimidades de la madre de las que no puede hablar públicamente, o solo pueden hablar ciertas personas en ciertos espacios, pues mencionar es invitar a esa otra entidad. Así, hay muchos aspectos que no se hablan en las negociaciones con el estado o a los que se hace referencia de manera general. Es el caso por ejemplo del rol de las mujeres, sobre el cual se reivindica su rol complementario al del hombre y su importancia en el universo indígena, pero no se hacen referencias a su participación en pagamentos, ni sus ritos de paso. Todas las cuestiones sexuales, que tienen una importancia central, no son nombradas. Los objetos sagrados que se corresponden con los objetos arqueológicos no figuran en ningún documento pues se consideran de mucho poder y su “lugar no es en los documentos”, como me explicaba un líder indígena.



Imagen 19: Figura zoomorfa Tayrona de cerámica, expuesta en el Museo del Oro Tayrona casa de la aduana, Santa Marta, Colombia. Fotografía de la autora, 2014.

Los términos se apropian y se busca hacer traducciones y hallar equivalencias de términos propios a categorías del estado, así como buscar palabras en el idioma indígena que puedan contener el significado de términos centrales de políticas, estableciendo redes, como

ya he mencionado. Es importante señalar que el equipo que redactó el texto, cuyo trabajo fue muy arduo y juicioso según sé, así como los asistentes a la revisión de la versión final, intentaron señalar en el documento algunas categorías y formas que resultaban insuficientes para explicar el pensamiento y mundo indígena. Sin embargo, también es claro que el interés en estos procesos, más que reivindicar la diferencia, es cumplir con los requisitos que exigidos, para una vez adentro, hacer uso de las posibilidades de reivindicación que les son ofrecidas. En este caso, la prioridad es que la SNSM tenga oficialmente la categoría de patrimonio, tanto para la OGT como para el Ministerio.

Llama la atención que los términos en que se entienden las manifestaciones, resaltan lo tradicional, lo auténtico y el carácter pretendido de lo cultural como esfera autocontenida que hace parte de dinámicas sociales, lo cual me parece evidente que se resalta con las manifestaciones que se consideran válidas, mientras que con los criterios de validación, se asegura su articulación con valores que se pretenden como universales. Así mismo, el entendimiento de comunidad como garantía de consenso y ausencia de conflicto, idealiza la cultura que se está inventariando. Tenemos entonces manifestaciones sin conflictos ni al interior de la comunidad, ni en tensión histórica con otros grupos sociales, armónicas, sin un contexto histórico determinado, auténticas y autocontenidas.

Hay otro aspecto del documento que llamó mi atención. Se debe incluir un símbolo de la manifestación a candidatizar, en la que gráficamente plasmen los principios de la manifestación y sus características representativas. Esta exigencia, así como la necesidad de sintetizar los principios complejos del pensamiento indígena que acuñaron términos como interconectividad, integralidad y complementariedad, me recordaron los procesos de creación de marca. Claramente se está creando una identidad hacia afuera, una identidad limpia, que responde a ideales de lo que es ser indio, tradicional y comunitario, sin conflictos, sin política, fácilmente mercadeable. Y es que hay que tener en cuenta, como señalan Chaves, Montenegro y Zambrano (2014) que si bien el patrimonio se supone que se crea para proteger manifestaciones del efecto homogenizador del mercado, termina precisamente insertando estas manifestaciones en el mercado de las industrias culturales y el turismo, solo que bajo la regulación del estado.

Como ya mencioné, el desarrollo del patrimonio en Colombia se dio de la mano de lógicas económicas a partir de su relacionamiento con las políticas de turismo, emprendimiento cultural y la vinculación de la empresa privada. El tema del turismo en este caso de patrimonio es y será un punto crítico del proceso. Ya referí el caso del Parque Arqueológico Teyuna, en el cual las autoridades indígenas dicen que no quieren más turismo

allá, pero no han hecho una manifestación conjunta al respecto, a la vez que muchos indígenas están articulados a esta actividad que les representa un ingreso económico importante. Para el caso de estos procesos de declaración de patrimonio, el turismo fue uno de los aspectos que se discutieron inicialmente. Conscientes de que esta categoría está relacionada con el turismo, las autoridades dejaron claro que el turismo precisamente es visto como una de las afectaciones a su patrimonio, de manera que será incluido como algo que debe evitarse y regularse, en el Plan de Salvaguarda, que realizarán en caso de que la candidatización sea aprobada por el Consejo Nacional de Patrimonio. Hay que tener en cuenta sin embargo, como se articula esta intención con los planes del gobierno nacional.

Ya me referí a los intereses que se cruzan en el área y en como esta se constituyó como una región prioritaria de desarrollo sostenible del país. También hice referencia a como la cultura es entendida como factor estratégico de desarrollo, por lo cual debe incluirse en renglones de la economía, a la vez que es considerada una alternativa para la paz. En concordancia, el Plan de Desarrollo Nacional 2015- 2019, de ocho prioridades que establece para la región Caribe, seis tienen que ver directamente con turismo, una con una planta termodinámica que se piensa hacer a dos kilómetros de la entrada sur del PNN Tayrona, y la otra con un programa de subsidios para familias pobres . En este marco, ¿cuál es el interés del estado sobre la declaración de la SNSM como patrimonio de la nación? dotar de un valor agregado cultural que pueda potenciar el turismo. Habrá que ver cómo se resuelve ese conflicto de acuerdo a los términos en que se establezca el Plan de Salvaguarda y la protección del sistema de sitios sagrados, teniendo en cuenta que a la larga, muchas practicas se escapan de la regulación de las organizaciones y los indígenas de la SNSM ya hacen parte de los atractivos culturales de la zona, imágenes cuyas figuran en casi todos los folletos promocionales, no sólo del Parque Teyuna, sino de Santa Marta en general; se promocionan tours en los que cruzarse con indígenas es parte del atractivo, así como hablar con ellos sobre sus costumbres y recibir una “manilla talismán ” por parte de un mamo. Aparte de los tours, muchos condominios hoteles y hospedajes que se construyen en Santa Marta llevan nombres indígenas tales como Kankurua, Wiwa, Sintana, detalles que evidencian como lo indígena está ya profundamente relacionado como referente cultural del turismo en la zona.

Zizek (1998) plantea que el multiculturalismo es una estrategia del capitalismo tardío, en el cual se explican las diferencias a partir de sistemas culturales diferentes, los cuales son válidos en tanto puedan ser mercantilizados e insertados en la lógica del capital. Las diferencias se insertan en un mercado y son toleradas como un otro distante, atemporal, que se puede tolerar mediante un goce desde una pretendida universalidad, privilegiada, que

determina sobre qué aspectos es posible el intercambio, mientras que aleja otros mediante la exotización o entendiéndolos como fundamentalismos. La lógica del multiculturalismo en el capitalismo, afirma Zizek, es establecer luchas en términos de diferencias culturales, lo que permite dejar intocable la lógica capitalista universal homogeneizante que para este autor es el fondo del sistema. En este marco, el discurso del patrimonio parece ser un mecanismo bastante efectivo para la mercantilización de la diferencia, regulado por el estado.

En este marco, vale la pena pensar que llevó a que los pueblos de la SNSM buscaran en el discurso del patrimonio un apoyo para su estrategia de defensa del territorio. Los primeros acercamientos a este discurso y práctica del Ministerio de Cultura, se dieron en el marco del conflicto con Puerto Brisa. Como ya referí, en este conflicto intermediaron instituciones relacionadas con el medio ambiente, que anteriormente habían sido aliadas de los pueblos indígenas. La disputa se dio principalmente en términos de afectaciones medio ambientales y los aspectos culturales quedaron relegados en el entendimiento de “lo cultural” como una esfera simbólica, autónoma, que no figuró en los espacios de toma de decisiones.

La cuestión de los objetos sagrados toma importancia aquí. Si bien en el marco del discurso del patrimonio, estos pertenecen a la categoría de Bienes de Interés Cultural de la Nación, otros discursos tanto del área de la museología como de la antropología, se refieren a la importancia de la apropiación del patrimonio para su conservación; la articulación de las organizaciones indígenas con estas redes permitió que las entidades relacionadas con el patrimonio arqueológico – museos, Ministerio, ICANH – consideraran devolver al territorio los objetos que los mamós consideraran debían ser devueltos. Pero eso sí, sólo dos, como muestra de buena voluntad de las instituciones.

Por otro lado, otras prácticas que deslegitiman la lucha indígena critican los documentos “mestizos” por carecer de autenticidad, deslegitimarlos como discursos vacíos, repetitivos y que “instrumentalizan la cultura”. Considero que frente a esto, las organizaciones indígenas aprovecharon la propuesta de otros aliados que ofrecieron la reivindicación y legitimación de aquello que estaba siendo deslegitimado en otros espacios, y que los reivindica como diferentes: su cultura y tradición, con un discurso que ofrece características no sólo de propiedad, sino que constituye una herramienta política, que se espera que pueda incidir en los espacios de toma de decisiones. Si bien responde a la misma lógica de entender la cultura como esfera autocontenida y simbólica, representación sobre un mundo preexistente, es una herramienta política, que en todo caso mantendrá el movimiento entre resistencia y poder, teniendo en cuenta además, que la misma puede ser usada para potenciar algo que localmente es visto como amenaza, el turismo.

Por otro lado, es común esa deslegitimación de las organización indígenas a partir de señalar que están “instrumentalizando la cultura” respondiendo a intereses económicos, que manipulan las cuestiones de los sitios sagrados, simplemente para apropiarse de más terreno y responder a los intereses de elites indígenas. Si bien es importante reconocer la posibilidad de que las organizaciones indígenas tengan practicas consideradas no legales – y que sería interesante hacer un análisis fuera de connotaciones morales de la intermediación y prácticas de las organizaciones, no con intenciones de fiscalizar sino de ver como se han interpretado y apropiado prácticas administrativas impuestas por el estado por medio de políticas diferenciales pero con procesos administrativos uniformes – considero que se trata también de lo que señala C. Mouffe (2003:12) la tendencia liberal de entender lo político desde “uma abordagem individualista e reacionalista que o reduz ou ao económico ou ao ético”, además de dar cuenta del entendimiento de la diferencia cultural como ausente de conflictos y a-histórica. Esta filosofa argumenta que intentar negar el conflicto y el poder que atraviesa las relaciones es negar la diferencia imponiendo el consenso. El conflicto hace parte de las sociedades democráticas en tanto da cuenta de la diferencias; querer evitar el conflicto e imponer consensos implica que el otro diferente es el enemigo a ser destruido, su diferencia es negada.

En este marco es interesante retomar entonces la propuesta de Mol (2012) para abordar las múltiples realidades de mundos diferentes que son actuadas mediante conocimientos y la aplicación de sus metodologías, en coexistencias que generan tensiones y conflictos en tanto la política establece un orden específico que reivindica ciertas realidades sobre otras. Así, el mundo indígena se articula con diversas prácticas y conocimientos que están situados en lugares privilegiados para a través de ellos reivindicar su propio conocimiento, en un movimiento y tensión constante producto de la coexistencia de las multiplicidades que no dejan de existir por el hecho de imponerse un orden y una hegemonía específica. Estas multiplicidades y conexiones parciales conviven en el mundo indígena, pero el discurso y las prácticas de reconocimiento del estado tienen a negar la multiplicidad y propenden por lo unitario, de manera que crean estrategias para deslegitimar esas multiplicidades y negar el conflicto que subyace a sus existencia. La reducción de la diferencia a unidades culturales busca ese efecto a partir de la reivindicación de una pretendida autenticidad y legitimación sin historia, sin relaciones y sin conflictos, paquetes culturales que pueden inserirse fácilmente en lógicas de consumo cuya mercantilización, a través del patrimonio, puede darse sólo mediante la regulación del estado, siendo que esas

tendencias se relacionan con fuerzas y tendencias globales, tal como las redes a las que se articulan los indígenas manteniéndose en ese movimiento.

Las políticas de reconocimiento se enfocan en la cultura, la cual reduce la diferencia y evita dar atención a otros aspectos que reproducen las relaciones poder, pero así mismo genera posibilidades de resistencia que al ser aprovechadas implican reconfiguraciones y nuevos órdenes políticos, que así como dan posibilidades de reivindicación pueden ejercer otras negaciones de la diferencia. De manera que como establece Žižek, el poder genera su propia transgresión. el capitalismo funciona como un sistema que establece relaciones complejas entre el poder y la resistencia, entre la promesas utópicas y distorsiones ideológicas disfrazadas, que mediante la seducción y los excesos de resistencia creados por el mismo sistema, distraen la atención sobre el carácter obscuro que sustenta las relaciones de poder y que invisibilizan su fuerte contenido ideológico (si bien una de sus características es pretender mostrarse como no ideológico), mercantilizando la diferencia y estableciendo nuevas maneras de colonización ideológica.

En este marco, se hace necesario evidenciar el conflicto y las limitantes de entender la cultura como eje de la diferencia, reivindicando los mundos múltiples que coexisten y que reproducen tensiones y conflictos que dan cuenta de las relaciones de poder en momentos específicos. Así, reivindicar la diferencia tiene que ver evidenciar el conflicto, las múltiples realidades que coexisten y como estas se articulan respondiendo a ordenes hegemónicos, sin que por esto dejen de existir.

PARTE III

4. APROXIMACIÓN A LA TERRITORIALIDAD KOGUI

4.1. CON CADA AMANECER VIENEN NUEVAS ENSEÑANZAS (MAMO MANUEL)

Una vez llegué a Santa Marta, a finales de octubre del 2014, comencé a llamar a los mamos y personas que conocía. Algunos que hacían parte de la organización, mi mayor vínculo con los Kogui, y otros dos mamos que conocía de actividades que había realizado cuando trabajaba con PNN SNSM. No conseguía comunicarme con ninguno, no tenían señal. Dos semanas después de haber llegado, por fin pude hablar con Juan, un Kogui que vive cerca de Pueblito, en el PNN Tayrona. Él y su padre, Mamo Alejandro, me habían recibido en febrero de ese mismo año durante algunos días, en los cuales estuvimos haciendo algunos *trabajos de limpieza y aseguranzas* para que el trabajo que empezaba saliera bien. Me dijo Juan, que su papá estaba en una reunión en Río Ancho y regresaba en tres días, pero luego él iría a Santa Marta por una semana a tomar una capacitación con el SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje), para un trabajo posterior que iba a hacer con la organización; así que si quería visitarlos tendría que esperar diez días más.



Imagen 20: Juan Nieves, playa cañaveral, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.

Seguí esperando mientras aumentaba mi frustración por las tensiones entre el Ministerio y la organización, y por sentir que no lograba traspasar una barrera tácita, circunstancial que me limitaba al espacio de la organización indígena en la ciudad. Llegué a pedir al coordinador del convenio que, ya que el documento que debía entregar a la OGT tenía que ajustarse a los lineamientos de los mamos, me sugiriera con cuál de ellos podía hablar. Respondió con evasivas y no conseguí nada. Así que me dediqué a escribir el documento, mientras intentaba establecer nuevos contactos, ya que no lograba comunicarme con las personas que yo conocía. Mi amigo Alejandro Suarez, también antropólogo (quien creció en la Sierra y trabaja en un proyecto con los Arhuacos con el profesor Julio Barragán, quien lleva años trabajando con los indígenas de la Sierra, fue parte de la OGT, y escogido por ellos para ser director de la oficina regional para Asuntos Indígenas, actualmente profesor de la Universidad del Magdalena desde donde apoya proyectos coordinados entre las dos entidades), me contaba historias y situaciones que había visto, cosas que había aprendido sobre el territorio, los pagamentos, la vida en comunidad, y temas que se consideraban confidenciales. Había cosas que yo recreaba a partir de referencias que había leído, de cosas que había visto y muchas otras que desconocía, que en todo caso sentía un poco lejanas de mi experiencia personal, me sentía un poco ajena a ese universo, y eso me hacía sentir más frustrada. Los dos años que estuve trabajando en la SNSM se habían enfocado mucho en espacios políticos de negociación, centrado en la organización, si bien había visitado un par de comunidades Kogui, una arhuaca, conocía el parque Ciudad Perdida Teyuna, y había acompañado a un grupo de mamos a hacer un recorrido de pagamentos a las lagunas sagradas del páramo de Rio Frio, a 3.500 m.s.n.m. Pero no había llegado al nivel de intimidad que me refería Alejandro. “Bueno – me dijo –, yo llevo años aquí, ahí vas con calma haciendo tu propio camino”.

Entre otras personas, hablé con Marta Villegas, otra antropóloga que hace años había trabajado también con el PNN SNSM y la OGT, pero que ahora vivía fuera del país. Hablamos sobre las dificultades de trabajar con la organización, y siendo de las pocas mujeres blancas que habíamos tenido esa oportunidad, compartimos percepciones sobre las dificultades que enfrentábamos, espacios a los que nunca podríamos ingresar, y otras limitaciones que se enfrentaban en el día a día y que, como mujeres blancas con cierto nivel educativo, nos molestaban, si bien entendíamos que la configuración de roles es diferente y que el discurso de género nuestro es un proceso histórico particular, era difícil lidiar con el hecho de que, por ejemplo, existiera la tendencia a que las labores de las mujeres en organización se redujeran a sistematizar documentos o funciones secretariales, o que los

créditos y reconocimientos fueran para los hombres. La región Caribe de Colombia se reconoce por recrear relaciones machistas, y es difícil marcar una línea divisoria en ese machismo de blancos y otras configuraciones de género indígenas, más cuando no había mujeres indígenas en la organización, salvo unas pocas arhuacas. Marta me aconsejó tomar otros rumbos y no ceñirme a la organización, si bien tenía que tener presente que eso podía implicar que posteriormente fuera tratada como paria. Ya había decidido que mi trabajo no podía ceñirse al convenio pues este estaba convirtiéndose en camisa de fuerza, pero la conversación con Marta me dejó pensando en lo poco que conocía del universo femenino indígena.

Por el momento sólo podía esperar. Así que escribí el documento, me relajé y decidí esperar con calma a que las cosas se dieran cuando fuera el momento. Mientras tanto me mantuve en contacto con Juan, pasados los diez días, ya podía ir a visitarlos. La reunión para socializar el documento del convenio y la *consulta espiritual* de los mamos sobre los objetos se realizaría en Pueblito o en Cañaveral, dos sectores del PNN Tayrona, y tanto Juan como su padre pensaban asistir. Así que decidimos que yo llegaría el domingo a su casa, el martes asistiríamos a la reunión que duraría tres días, tras lo cual yo regresaría a quedarme un tiempo con ellos.

El domingo entonces llegué al sector calabazo del PNN Tayrona. Al igual que las otras veces que había ido, sobre la carretera me esperaba el hijo de Juan, Juan Carlos, quien me acompañó hasta arriba y me ayudó a subir la carga, mercado y pescado seco para el mamo. Juan Carlos me llevó a casa de su abuelo, mamo Alejandro a donde después llegó Juan. Hablamos un rato, recordamos mis visitas anteriores y les pedí hacer una limpieza para que todo saliera bien en la reunión, pues estaba sintiendo algunas dificultades en el trabajo. Decidieron que me quedara en casa de mamo Alejandro, lo cual era novedad para mi pues las veces anteriores había dormido en casa de Juan. Al otro día bajamos los tres a la carretera y esperamos que pasara a recogernos el carro de la OGT para llevarnos al lugar de la reunión. La reunión fue en el sector cañaveral del PNN Tayrona, saludamos a las personas que ya estaban ahí. Uno de los mamos Kogui que yo no conocía, mamo Vicente, quiso hacer conversación y saber de dónde venía y donde vivía.



Imagen 21: Mamos Kogui en playa Cañaverel, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.

Mientras unos organizaban la logística para la revisión del documento, los mamos fueron a hacer la consulta espiritual sobre los objetos que debían volver al territorio⁵⁶, necesitaban alguien que tomara nota, así que me ofrecí para apoyar las notas del muchacho wiwa que los acompañaría. Nos sentamos en las piedras los miembros indígenas del equipo, algunos líderes, los mamos Kogui, los Wiwa y los mayores Kankuamo. Yo sentía las miradas de los mamos sobre mí, así que pedí la palabra para presentarme y explicar de dónde venía yo y por qué estaba ahí. Continuamos la charla y mientras tomaba apuntes cuando hacían las traducciones al español, seguía sintiendo miradas. Luego de la consulta, nos juntamos a las demás personas para hacer la reunión. Colgamos hamacas, yo llevaba una que me había prestado mamo Alejandro, quien todo el tiempo estuvo pendiente de que yo comiera, que mi hamaca quedara bien guindada y que tuviera manta para el frío nocturno. Luego de comer, vi que habían colgado tres hamacas junto a la mía, a la noche vi que había inaugurado la sección de mujeres y niños.

⁵⁶ Me referiré a esta consulta más adelante.

El último día de la reunión, mamo Vicente, me pidió que le diera mi teléfono, dijo que quería hablar conmigo, así que coordinamos para que yo fuera a visitarlo a su comunidad *Nuaneyaca* después de visitar a mamo Alejandro. Por otro lado, otro muchacho llamado Juan, que hacía parte del equipo local del convenio, me dijo que por sugerencia de Marta, la antropóloga con la que yo había hablado previamente, me llevaría a visitar a su familia, por el lado de Minca. Por fin se estaban abriendo los caminos.

4.2. SOBREVUELO POR PUEBLITO



Imagen 22: Pueblito, PNN Tayrona. Fotografía de la autora, 2014.

Pueblito es un lugar con una historia conflictiva. En 1959 por resolución es entregado al ICAN para su administración, pero en 1964 la figura territorial cambia y queda incluido dentro del área declarada PNN Tayrona.

Esta área es parte del territorio ancestral indígena, está dentro de la *Línea Negra* y tiene algunos lugares que figuran en la resolución correspondiente. Sin embargo no hace parte del área delimitada de los resguardos. Debido a los lineamientos de las diferentes

administraciones que el PNN ha tenido, y las ambigüedades en la política de participación social de PNN para áreas donde hay sobre posición de terrenos ancestrales – no resguardos – con áreas de conservación, este parque ha tenido relaciones tensas tanto con las pocas familias que han intentado instalarse aquí como con la organización indígena. Incluso parece ser que había cierta tensión entre las familias que vivían aquí y la organización que no apoyaba sus acciones de legitimar este como su territorio, pero la verdad es un conflicto que en el momento desconozco. Considero que sería interesante profundizar en la configuración de este lugar teniendo en cuenta las dinámicas de las excavaciones arqueológicas iniciadas alrededor de 1922 por George Mason, las que llevaron en los 50's a reconocer el área como un conjunto denominado Pueblito y posteriormente a enfocar los trabajos de reconstrucción arqueológica hacia la actividad turística, lo cual se impulsó con la declaración del PNN Tayrona (CADAVID, 1986; FALCHETTI, 1987); así como las dinámicas de población, la relación variable de este lugar con la organización indígena y los reclamos sobre la propiedad y uso del territorio, en el marco de su sentido cosmo-ontológico y su relación con estas dinámicas entre colectivos a nivel micro y macro. Por ahora puedo hacer un limitado esbozo sobre lo que se ha tejido históricamente en este lugar.

Pueblito debe su nombre a las ruinas arqueológicas Tayronas, redes de caminos, terrazas de piedra, y hallazgos de “guacas”, que dan cuenta de un poblado con cierta complejidad arquitectónica, un alto nivel ritual relacionado con objetos que muestran de desarrolladas habilidades orfebres y alfareras, caracterizadas por su complejidad técnica y estética sobrecargada sobre todo en las figuras de oro, que mantiene patrones similares a las excavaciones realizadas en lo que se conoce como Teyuna Ciudad Perdida. El conocimiento arqueológico ha establecido diferentes etapas de acuerdo a factores cronológicos y de estilo en la región, pero haré referencia a características generales del área.

En las piezas de orfebrería abundan los animales como aves, felinos y ranas principalmente, figuras zooantropomorfas, espirales y adornos corporales tales como pectorales, narigueras, diademas y colgantes (PLAZAS, 1987). Así mismo se resaltan las cuencas de collar y piedras talladas, algunas sin perforaciones, que se encontraron en grandes cantidades generalmente en ollas de barro y se interpretaron como ofrendas y rituales a los dioses (FALCHETTI, 1987). Muchas de las excavaciones arqueológicas realizadas en Pueblito se encontraron con huecos saqueados previamente y con la recuperación de objetos sin mucha información sobre el contexto en el que fueron encontrados.



Imagen 23: Terrazas arqueológicas Pueblito. 2014. Fotografía de la autora, 2014.

El PNN Tayrona, por las administraciones que ha tenido y su carácter fuertemente turístico, ha mantenido tensiones con los indígenas que viven en esta área. De estas dinámicas, sólo conozco las más recientes del sector de Pueblito, a partir de una familia que se instaló allí hace unos años. El PNN contrató a un indígena, la cabeza de la familia, para actividades de vigilancia y apoyos en las actividades turísticas, en un marco de tensiones y acusaciones mutuas, gran parte debidas a que el PNN no estaba dispuesto a permitir actividades de subsistencia y uso de los recursos que no están permitidas en áreas de conservación, a menos que se trate de una sobreposición con un resguardo, que no es el caso. Asimismo los indígenas tenían una venta de artesanías aprovechando el flujo turístico, pero son acusados de tener un mercado, llevar más indígenas a instalarse en la zona; esto sumado a la cacería, las varias áreas de cultivo en diferentes alturas como es su costumbre, llevan a la administración del parque a presionar a la familia a que salga del área. En ese entonces se separa la familia en dos núcleos, siendo que el yerno Juan, se lleva a su mujer por la que estaba allí, pero además a la que era su suegra. Juan y las mujeres se van a otro sector del PNN y comienza a trabajar, con lo que consigue instalarse cerca de Pueblito, pero en el límite del PNN, hacia afuera. Una vez el jefe de familia termina su contrato, lo sacan del área del

PNN, Juan lo recibe, y posteriormente se va a su lugar de origen. Hace poco tiempo regresó y se instaló en Pueblito. En este marco, hay resentimientos entre los funcionarios del PNN y los indígenas, quienes cuentan historias de abusos como quema de casas, tala de cultivos de coca, y diversas acciones de presión, incluso por parte del ejército y la policía para expulsarlos del parque, tanto a ellos como a otros indígenas que viven en otros sectores del PNN. De manera que el asentamiento de Pueblito no corresponde a un asentamiento típico Kogui, es una área que ha sido de disputa entre los actores y las autoridades presentes, que incluye además a los colonos, campesinos y operadores turísticos.

Los servicios ecoturísticos que ofrece el PNN son una concesión que PNN dio a una empresa privada, AVIATUR. Con el historial de tensiones sufridas por las personas que habitaban el área declarada parque, que se justificaban en nombre de la conservación, la OGT comienza a cuestionar el hecho de que la actividades de turismo privadas sí sean posibles si bien no se ajustan a la conservación, de manera que pusieron una tutela⁵⁷ reclamando el proceso de consulta previa por las actividades turísticas que se han realizado en territorio ancestral.

En este marco de tensiones se desarrolló un proyecto llamado “Caminos ancestrales”, el cual se estaba implementando en países andinos como Perú y Ecuador, liderado por una ONG alemana pero implementado en Colombia por PNN. En este marco se contaba con financiación de actividades para recuperar caminos arqueológicos y se decidió realizarlo en el área de Pueblito, con la mediación de la OGT. Al parecer hubo ciertas tensiones sobre el destino de estos recursos que finalmente y por el término de vencimiento del proyecto fueron entregados a última hora a la OGT, quienes decidieron invertir los recursos en la construcción de una *Kankurua* (centro ceremonial y de reunión) sobre una de las terrazas Tayronas en Pueblito. Esto significó un triunfo de la organización en el parque Tayrona, pues por primera vez se tuvo una presencia legítima de su gobierno propio en el área declarada Parque Nacional Natural. A partir de esta acción se han incrementado reuniones indígenas en el lugar. Para el caso en mención, los mamos dictaminaron que la consulta espiritual para determinar los objetos ancestrales que deben volver al territorio, debía realizarse en Pueblito, donde se encuentra el poder del gran Mamo Teilluna.

⁵⁷ Recurso legal para casos en que los derechos se ven vulnerados por autoridades públicas.



Imagen 24: *Kankuraa* construida en Pueblito con recursos del proyecto *Caminos ancestrales*. Fotografía de la autora, 2014.

Por otro lado, otro antropólogo con el que conversé brevemente, y quien prefirió no comprometerse con tal afirmación, al comentarle que posiblemente enfocaría mi trabajo en Pueblito, opinó que no me aconsejaba que hiciera eso puesto que Pueblito no tiene una dinámica “típica” Kogui y que lo veía como un lugar de castigo, pues las personas que estaban allí generalmente lo estaban porque estaban pagando por alguna falla cometida. No conseguí que profundizara sobre esta afirmación, si bien aumentó mi curiosidad para entender la dinámica en este lugar que es actualmente centro de disputa entre autoridades indígenas y ambientales, y que ha sido reivindicado como un centro de poder importante para los mamos.

Es muy poca la información que conseguí sobre las implicaciones de asentamientos de los pueblos actuales en lugares en los que se hay o había asentamientos y objetos de poder de los *antiguos*. Mamo Alejandro, Juan y su suegro tienen ahora casa sobre las terrazas de Pueblito, así como dos familias más, si bien Juan y Mamo Alejandro viven en Teykú a 40 minutos de Pueblito. Según Reichel (1947, 1985), los lugares arqueológicos son usados aprovechando las estructuras para construir casas, pero nunca para sembrar, pues según este

antropólogo, les da miedo encontrarse con “espíritus de muerto” o “diablos”. Se dice que los lugares “guaqueados” suelen ser lugares de enfermedades. Pero no conseguí hablar por ahora de estas connotaciones. Sin embargo sí observé que los hombres que viven allí rara vez usan su poporo, si bien Mamo Alejandro es respetado y conocido no solo en toda la SNSM, sino también en centros urbanos cercanos donde le pagan para que haga curaciones de enfermedades y limpiezas espirituales, y Juan es ahora muy cercano a la organización y realiza varios trabajos con ellos. Lo interesante es que un lugar de castigo no es necesariamente un sitio marginal de exclusión, sino un sitio donde se concentra mucho poder y conocimiento, pues el hecho de ir a pagar a un lugar significa ir a aprender y mantenerse en contacto con la *jaba* o *jate* al que se haya ofendido. Las implicaciones de este lugar en el ordenamiento ontológico indígena y su relación con las tensiones históricas que se han dado con las autoridades que se han establecido sobre el lugar, son entonces otra cuestión que dejo abierta y que espero profundizar en la investigación doctoral.

4.3. ESTABLECER RELACIONES, TEJER CONOCIMIENTO

Una vez regresamos a casa de mamo Alejandro, comenzamos a planear lo que haríamos en esos días. Fuimos a *Teikú*, un sitio sagrado que está cerca de la casa del mamo. *Teikú* era un mamo muy poderoso, padre del oro (REICHEL, 1975). Allí Juan construyó una casa para guardar los objetos arqueológicos que ha ido recuperando desde que fue a vivir allí. La puerta de la casa da hacia una *Jagsíngana*, un lugar de piedras para hacer reuniones y tomar decisiones, pagamentos y consultas espirituales. Veníamos Mamo Alejandro y yo caminando, hablando del acoso de la guerrilla y el ejército que hicieron que el mamo decidiera salir de Tucurinca, donde nació, por la cara oriental de la SNSM. Una vez nos sentamos allí, me dijo: “pero todo eso son mentiras, ahora si vamos a hablar de la verdad, vamos a hablar de *Aluna*”. Claro, *Aluna* es la realidad fundamental. Hablamos de nuevo sobre por qué estábamos allí, y mi deseo de que el trabajo que estaba comenzando pudiera ser útil. Recordamos la primera vez que había estado en ese lugar, por qué había llegado allí, y que era bueno que volviera porque ya habían quedado registrados mis pensamientos desde ahí. En ese entonces Juan nos acompañaba y me dijo “es como cuando ustedes sacan la cédula que se registran, aquí es lo mismo, queda registrado su pensamiento con la madre naturaleza”. La compañía de Juan había sido necesaria hasta este viaje, él siempre traducía, yo nunca había

hablado en español con Mamo Alejandro. Era la primera vez que lo escuchaba hablar en español en ese lugar.

Comenzamos a hacer la limpieza y el pagamento, me entregó los algodones y me indicó de nuevo que llevara las manos a la cabeza y llenara cada algodón con mis pensamientos, lo bueno en la mano derecha y lo malo en la mano izquierda. Cuando se los entregué ya *cargados* me dijo que los mamos Kogui habían hecho una consulta sobre mí durante la reunión en Cañaverál, y habían visto que yo tenía *fuerza* y podía ayudarlos. Esta fuerza respondía a mis pensamientos pero también a otros seres que me acompañaban. Así que le preguntaron si él había hecho trabajos conmigo antes. En efecto, hace un año en el primer trabajo que hicimos juntos me había entregado dos objetos muy poderosos, piedras perforadas por los Tayrona. Así mismo, yo tenía otros objetos que me había dado otro mamo de Tucurinca, después de haber visitado las lagunas sagradas de Río Frio, pero nadie lo sabía pues son cuestiones íntimas, que no se cuentan. Los mamos acordaron que, como yo estaría con mamo Alejandro unos días, él me llevaría a hacer los trabajos necesarios para que pudiera seguir trabajando con ellos. Sentí una felicidad inmensa, además de mucha curiosidad sobre que esperaban de mí, qué habían visto en la consulta espiritual.

De acuerdo a esto, iríamos entonces a visitar varios padres y madres, para limpiar mis pensamientos, pedirles permiso para hablar de ellos y alimentarlos. Antes de salir del sitio, mamo tomó los algodones y los cargó con su pensamiento, luego los dejó entre los tallos y hojas de una planta, y me indicó que debía dar dos vueltas a la izquierda y dos a la derecha, así se debe *cerrar* lo que se hace en cada sitio. De esta manera se amarran los pensamientos y se quedan con el ser al que se le ofrecieron.

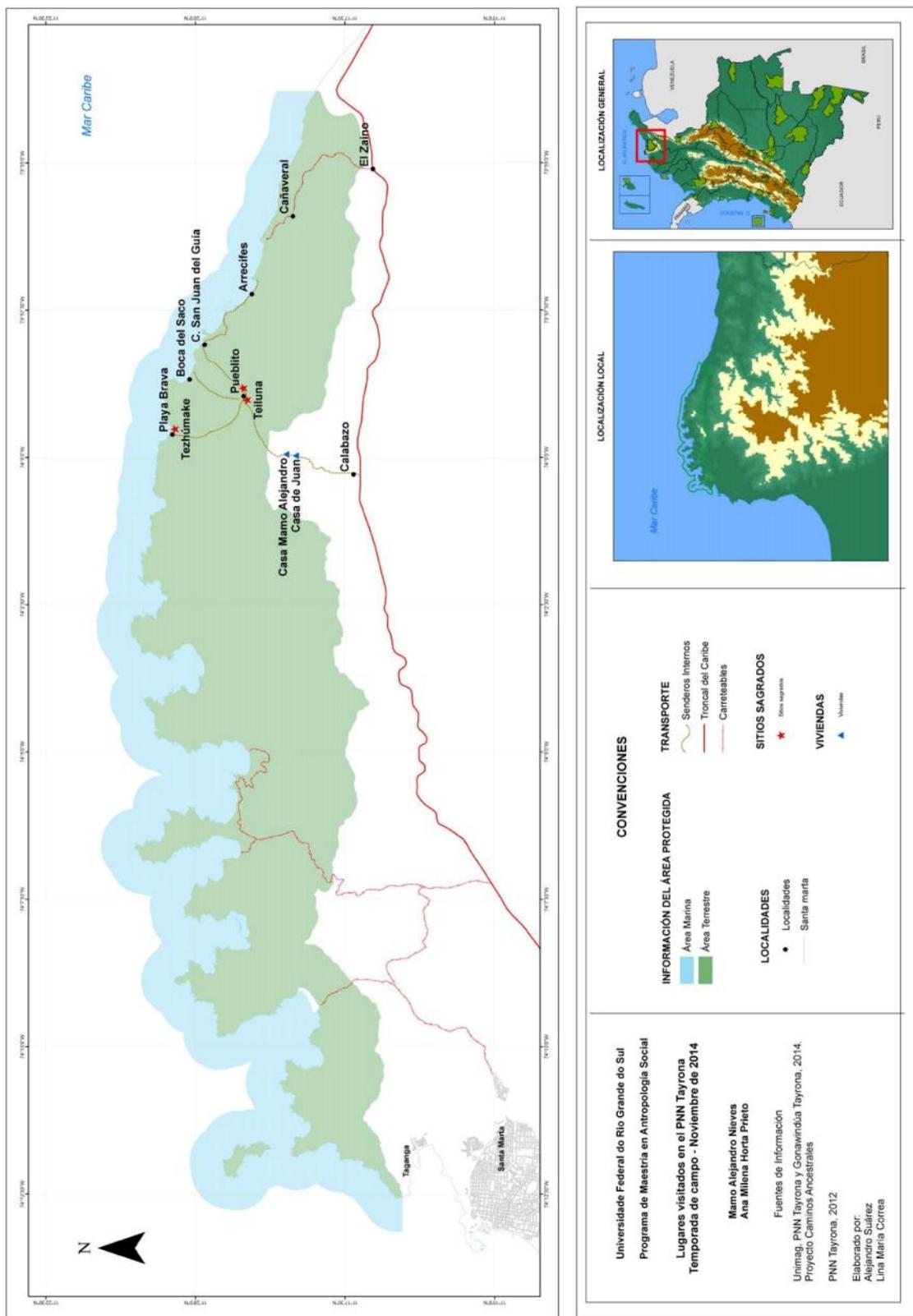


Imagen 25: Lugares visitados en el PNN Tayrona. Temporada de campo – Noviembre de 2014. Mapa elaborado por Alejandro Suarez y Lina Correa, 2015.



Imagen 26: Mamo Alejandro en el camino a Playa Brava, *Tezhúmake*. Fotografía de la autora, 2014.

Dos días después comenzamos el recorrido. Iniciamos por *Tezhúmake*, una *jaba* que está por Playa Brava. A ella hay que pagarle cuando se ha hecho algo malo, cuando se ha cometido una falta. En ese caso se hace una consulta para saber cuánto tiempo hay que permanecer pagándole. Pero también sirve para limpiar y tomar fuerza para comenzar un trabajo, para lo cual se deben limpiar los malos pensamientos, las rabias, los disgustos desde que se era niño. Los pensamientos propios pueden ensuciarse con pensamientos y malas acciones de otras personas, sobre todo por medio de relaciones sexuales; una mujer que “tiene sexual” con un hombre que ha matado, se carga de lo negativo que llevaba ese hombre, así sea inocente y no lo sepa. Esta *jaba* limpia esos pensamientos y energías. Subimos a una piedra alta a la orilla del mar, las olas la golpeaban con mucha fuerza, de ahí su nombre Playa Brava.

Decía Mamo que la madre puede ser peligrosa porque puede hacer mucho daño, pero si la persona está limpia y la alimenta, la madre apoya. Me entregó unas hojas de *ivi* (maíz) que le habían traído de *Makotama*, un lugar por el páramo donde hay terrazas Tayronas, que según Reichel (1975) es uno de los principales centros ceremoniales, ubicado en la cabecera del río San Miguel. Con este alimento del páramo, la madre iba a quedar muy contenta. Me

explicó que una buena alimentación debe tener cosas de arriba y de abajo. A los que viven en las partes bajas hay que traerle cosas de arriba, y a quienes viven arriba, hay que llevarles cosas de abajo. Guardé entonces mis pensamientos en las hojas de *ivi* y una hilacha de algodón. Luego Mamo los tomó en sus manos, los *cargó* y los enterró. Dimos vueltas a la izquierda y vueltas a la derecha para cerrar, había que amarrar los pensamientos para dejar ahí amarrado lo que habíamos hecho, de manera que no nos persiguieran esos “diablos”.

Antes de subir, Mamo aprovechó para recoger cocos en la playa, para llevárselos a la familia que vive en Tucurinca, arriba de la Sierra por la cara occidental, a quienes visitaría unos días después.



Imagen 27: Playa brava, Tezhúmake. Fotografía de la autora, 2014.

El siguiente pago lo hicimos a *Teilluna*. Este era un mamo muy poderoso, padre y jefe de todas las piedras. Para trabajar con los objetos, las cosas de oro, piedras y collares, es necesario pedirle permiso a él. Por eso fuimos a visitarlo. Decía mamo que este Teilluna era muy poderoso y que ahí era su casa, había más poder ahí que en Ciudad Perdida, que le pusieron también Teyuna, pero que en realidad el mamo que vivía allá era hijo de este Teilluna. Aquí estaba el verdadero origen de las piedras, de los collares, del oro.

Este pagamento requiere ciertos cuidados pues este Mamo Teilluna es muy poderoso. Está en un lugar visible del PNN Tayrona, sobre un camino, cerca de Pueblito. No cualquier persona puede entrar allí; después de aceptar las exigencias indígenas, el PNN Tayrona lo señaló indicando que es un sitio sagrado como figura en la resolución 837 de 1995, y que está prohibido el paso a los turistas⁵⁸. Luego del aviso, hay un camino de piedras por el que se asciende unos diez metros y se llega a una especie de cueva formada por rocas gigantes que descansan una sobre la otra. Mamo dijo que era un lugar muy importante, donde se entregaba poporo a los muchachos y donde deben venir las niñas tras su primera menstruación; es decir, donde se entrega el primer *sewá*⁵⁹.

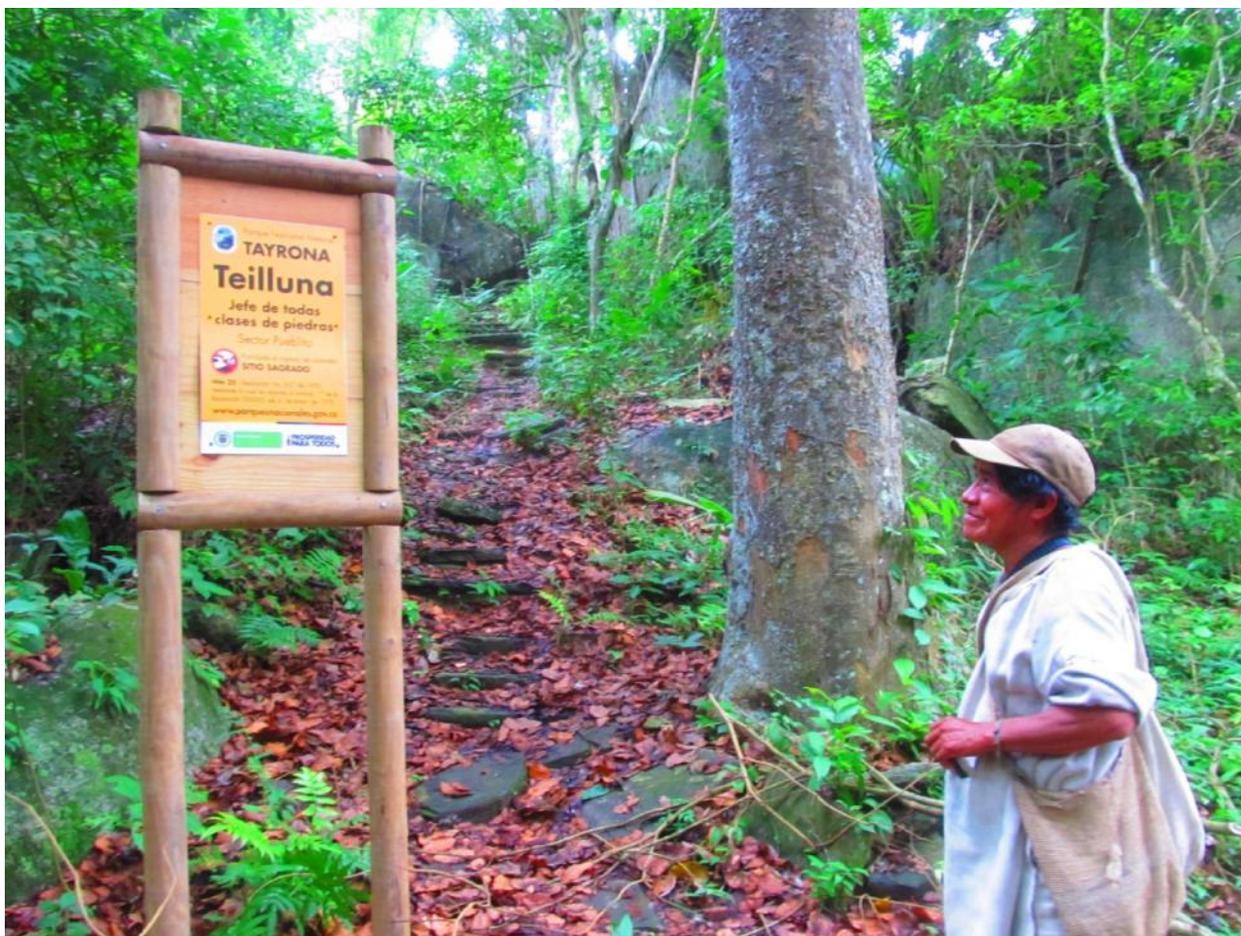


Imagen 28: Mamo Alejandro mira el letrero instalado en el camino que sube a *Teilluna* y que prohíbe la entrada a turistas. Fotografía de la autora, 2014.

⁵⁸ Esta señalización se da en el marco del conflicto con el PNN Tayrona por el proceso de consulta previa, parques expidió la resolución 070 de 2013 señalizando varios sitios sagrados ubicados dentro del PNN prohibiendo la entrada de turistas en ellos.

⁵⁹ Sewá, como mencioné en el capítulo 1, se refiere al conocimiento, fuerza o poder que tiene relación con la función y el origen de cada ser.

No se puede entrar a cualquier hora, sólo se puede entrar entre las 9 am y el medio día, después dice Mamo que se cierra, “es como si hubiera otra ley y no recibe”, no escucha lo que se le pide. Llegamos justo a medio día. Mamo entró observando cuidadosamente y me dijo que esperara, miró bajo las piedras y me indicó que entrara. Me entregó otras hojas de *ivi* y unas hilachas de algodón. Pensé en lo que quería hacer, dejé mis pensamientos e intenciones en los materiales de pagamento que me había entregado y luego él los pensó y los enterró bajo una piedra, dimos las vueltas y salimos rápido. Mamo Alejandro estaba con prisa, teníamos que salir rápido o podríamos encontrar culebras. Afortunadamente todo salió bien y *Teilluna* recibió nuestro pagamento sin asustarnos.

El tercer pagamento fue para *Seynekun*. Es una *jaba* que vive en Pueblito, después de un riachuelo. Es la esposa de Mamo Teilluna y es dueña de barro. El pagamento lo hicimos en una piedra grande, en cuya base hay restos de ollas de barro que Juan y Mamo Alejandro han dejado ahí, pero que las personas se llevan, por eso solo quedan las que están rotas. Aquí hicimos el mismo procedimiento que con los anteriores *jates*, sólo que en este Mamo me dijo que yo misma dejara las hojas dentro de una olla. Hicimos las vueltas para cerrar y salimos.



Imagen 29: *Jaba Seynekun*. Fotografía de la autora, 2014.



Imagen 30: Detalle de *Jaba Seynekun* con pagamentos de cerámica. Fotografía de la autora, 2014.

Los pagamentos no pueden ser reducidos a una ofrenda a dioses, como se ha interpretado en la etnografía clásica serrana. Así mismo, los análisis de Mauss sobre los intercambios son insuficientes aquí dado que se trata de relaciones que se establecen entre seres extrahumanos, seres-objeto, y personas, mediadas además por la figura del mamó. No se trata de una relación lineal, que puede entenderse en doble vía bajo el concepto de reciprocidad, no; se trata de relaciones que recomponen a los seres que de estas participan, y que a partir de estas relaciones componen el mundo, se trata de una cosmopolítica en tanto determina las relaciones entre los seres que componen el universo. Es la actualización de la *Ley de Sé*.

Así, el hecho de que yo fuera llevada a hacer pagamentos no quiere decir que participara de una serie de rituales que simplemente legitimarían de manera simbólica mi presencia en el mundo indígena; sino que a partir de estos, establecería una relación en el plano que determina la existencia *Aluna*, con las *jabas*, los *jates*, los materiales de pago y los mamos, tejiendo mi pensamiento, entendido en la cosmo-ontología Kogui como el origen de mi existencia y de mi capacidad de actuar en el mundo, con estos seres cuyo *sewá* ahora era parte de mí, como yo de *Sé Nenulang*; los mamos ya habían visto en mí el *sewá* de las piedras que me componían antes de hacer los pagamentos con mamó Alejandro, me habían reconfigurado y preparado para seguir mi camino. Establecer estas relaciones no sólo hacía

parte de mi propia experiencia de conocimiento sino de mi configuración como persona en la cosmo-ontología Kogui.

Los pagamentos inciden en la composición de los seres, actualizando su existencia en *Aluna*, y haciendo que su actuación en el mundo se alinee con la *Ley de Sé*, ordenando sus relaciones con otras entidades, estando en *yuluka*, es decir, en armonía con el orden del cosmos. Los seres son entonces *dividuos*, más no individuos como señala M. Strathern (2006). No se trata de seres aislados, cerrados, sino de seres que se componen en las relaciones que establecen, en este caso, integrando tanto seres humanos como seres extrahumanos, tales como los mamos, los *jates*, *las jabas* e incluso los materiales de pagamentos, que también pueden ser entendidos como *seres objeto* pues también inciden en la relación, en la configuración de los seres mediante su *sewá*. A su vez, estas relaciones son las que permiten el flujo de energía y pensamientos que constituyen el cuerpo de la madre, que es el territorio ancestral, así estas conexiones y reconfiguraciones de seres son a su vez la configuración del territorio. El territorio es un tejido de relaciones, afirman los Kogui.

Uno de los aspectos centrales en estas composiciones múltiples de seres es el pensamiento y el *sewá*. Son dos conceptos que están fuertemente relacionados, siendo que el *sewá* se relaciona también con conocimientos específicos y por lo tanto con funciones específicas, es como un poder. Recordemos que el origen de todo lo que existe es el pensamiento de la madre, de *Sé*. La materialización del mundo fue posible gracias a un hilo de pensamiento que tejió el mundo y estableció las conexiones entre los seres. Así que el mundo es una red inestable que conecta seres, y debe ser mantenida mediante los pagamentos. La única manera de hacer parte de esta red, de actuar en el mundo es mediante el pensamiento, característica que comparten entonces seres humanos, extrahumanos y seres objeto; es parte central de lo que integraría la interioridad ontológica planteada por Descola (2005, 2012).

Tanto los pensamientos como las relaciones entre seres pueden estar o no en *Yuluka* (estar en acuerdo, equilibrio), y la idea de los pagamentos es precisamente lograr ese estado de *yuluka*. Los pensamientos son lo que permite afectar, incidir en los otros seres, lo que podríamos llamar agencia, y no siempre es de manera positiva. Malos pensamientos pueden afectar la existencia de otros seres, hay que pagar y confesarse para mantenerse la limpieza espiritual y de pensamiento. Por eso, no se puede ir a una *jaba o jate* sin hacer una limpieza previa. Las palabras también afectan la existencia en tanto son producto del pensamiento. Mencionar, nombrar, crea una relación además que evoca seres. Hay muchos seres que sólo los mamos pueden nombrar y solo en centros ceremoniales *nujué* o en sus sitios de origen;

hay cosas incluso que sólo se nombran en lengua ceremonial que sólo algunos mamos conocen.

Alejandro Suarez, mi colega, me contó que para el proyecto sobre territorio en el que trabaja, tuvieron que hacer un pagamento de muerte. Muchas personas han hablado y escrito sobre el territorio, muchas de estas personas han muerto, cargando de muerte aquello en lo que pensaron y lo que nombraron. Por esto se debe hacer un pagamento para limpiar esa carga de muerte y que las nuevas acciones que realicen tengan buen desarrollo. Por eso hay poderes que es mejor no nombrar y no llevar a espacios donde no se pueda controlar si se mencionan o no.

Los pagamentos hacen parte de la vida íntima de los seres, incluso del ser que es el territorio, la madre, que es la multiplicidad de los seres cuyas conexiones y *sewás* permiten su existencia. Los materiales que se dejan en las *jabas* y *jates* generalmente se entierran; las piedras y aseguranzas⁶⁰ que lleva cada persona son cuestiones íntimas y personales que no se están contando ni se están mostrando. Las piedras sobre todo no se pueden dejar tocar por nadie. Esto se hace porque el pensamiento de un ser puede afectar o robar el *sewá* de otros seres, la afectación dependerá del poder que tenga cada uno, pero es mejor evitar y mantener esas relaciones en el plano privado. Esto por supuesto se maneja diferente cuando se realizan pagamentos colectivos, pero en todo caso no se comenta con personas o seres externos a la relación que se establece, o que se *teje*. La discreción es una cualidad importante. El hacer pagamentos entonces es entrar en contacto con entidades y hace parte de la experiencia personal del mundo, que a su vez determina el conocimiento de cada ser. Si bien cada ser tiene una función que está determinada por su lugar de origen, esta se va construyendo con la experiencia. La función de cada ser implica que tiene que realizar ciertos trabajos, de manera que se va relacionando con determinadas entidades y así va aprendiendo. Pensar es escuchar y aprender a ver lo que la madre comunica, y eso sólo se logra recorriendo el territorio, conociendo y relacionando, pagando según la *Ley de Sé*.

La guía de los mamos es central en este proceso, pues su pensamiento no sólo guía el aprendizaje, sino que se teje también en las relaciones que se establecen. Ellos son quienes conocen la *Ley de Sé*, ellos preparan a las entidades para relacionarse en pagamentos y ellos son quienes entierran los materiales. Hay algunos pagamentos, sin embargo, que deben hacer niños o mujeres, puesto que su experiencia de vida se integra al momento de dar y tejer. Por ejemplo, una *jaba* que se está secando, o un *jate* que está en recuperación, es pagado por un

⁶⁰ Las *aseguranzas* pueden hacer parte de las limpiezas o ser un trabajo aparte de protección. En esta la persona recibe del mamo piedras cargadas y/o hilachas de algodón que se amarran en las muñecas.

niño; el mamo prepara el material, pero es el niño quien lo debe depositar pues su pureza de pensamiento potencia el pensamiento del mamo, su *sewá* y el *sewá* del objeto.

El mamo *media* las relaciones entre los seres, es un mediador en el sentido de Latour (2008) puesto que las afecta y estas dependen de la acción de su *sewá*. El conocimiento está mediado por él. Cada recorrido a hacer un pago está lleno de enseñanzas del mamo. Habla del lugar, de los seres que estuvieron allí, los que están y los que se fueron, de los conflictos que hicieron que cada lugar quedara como está, los hechos y la historia quedan registrados en el territorio, que el mamo sabe *leer*. Al realizar confesiones constantes con el Mamo, este conoce la experiencia propia, y a partir de ahí enseña, pues puede intentar explicar algo a partir de la experiencia de cada ser. La relación con el mamo es muy cercana y casi fraternal, lo cual yo sentí bastante en el último viaje que realicé. La mediación del mamo es fundamental en tanto la relación con las jabas, jates y seres-objeto puede ser peligrosa. Esos no solamente son dueños de cierto poder, sino de un conocimiento que puede ser incorporado, interiorizado en el cuerpo, pero que sin la mediación del *sewá* del mamo, puede ser peligroso. La experiencia y conocimientos del mamo son importantes en tanto él sabe cómo deben darse las relaciones con esos otros seres que establecen pautas específicas, como Teilluna que implica un momento del día, o la proveniencia del objeto del pago para que sea efectiva. En todo caso el contacto con estos seres puede ser peligroso, su interioridad ontológica marcada por su *sewá* debe ser aprehendida por el mamo, quien lo interioriza para poder manejarlo y mediar la relación. De esta manera, la posibilidad de peligro, la amenaza del caos puede llegar a darse en términos de *yuluka*, gracias a la mediación del mamo que es posible gracias a la interiorización previa que este ha hecho del *sewá* de los seres en cuestión.

El conocimiento se forja mediante la posibilidad de relacionar entidades, lo que es posible mediante pagos, mediante la experiencia del territorio, todo lo cual implica conexiones que componen al ser. Así mismo el conocimiento es una propiedad ontológica de los seres que es interiorizada en las relaciones y gracias a la mediación del mamo, su propio *sewá* que está compuesto por las relaciones e interiorizaciones previas que este ha hecho en su propia experiencia de vida y aprendizaje.

El conocimiento puede ser buscado, o como refiere el antropólogo Lucas Dreier (comunicación personal, 2014) mediante penitencia cuando se comete una falta, lo cual implica un proceso fuerte de aprendizaje. Como había mencionado Mamo Alejandro, cuando se comete una falta, debe realizarse pago, depende del tipo de falta se paga a determinada *jaba* o *jate*. Mediante consulta espiritual, el mamo determina cuánto tiempo debe pagar y en dónde. Esos procesos de penitencia, según Dreier, son procesos de aprendizaje

intenso, pueden ser años en los que la persona tiene que mantenerse pensando, escuchando y pagando. Cuando una persona cumple una penitencia, es respetado pues su conocimiento del mundo ha aumentado por ese contacto intenso en Aluna con entidades espirituales. De manera que un caos previo, que es la falta cometida, puede dar lugar al equilibrio y conocimiento en *yuluka*. Así mismo, puede ser que un *jate* o una *jaba* que no haya sido alimentada y cuidada, haga que una persona cometa una falla para así lograr que esa persona vaya a cuidarla y le pague.

Los pagamentos como procesos de composición de seres *dividuos* (STRATHERN, 2006) y como procesos de creación de conocimiento en la acción de relacionar entidades, involucra entonces como mediadores y actantes (LATOURET, 20008) a todas las partes: mamo, la persona que paga, *jabas*, *jates* y materiales de pagamento, que por su intervención también pueden ser entendidos como seres-objeto. Todos estos se reconfiguran en la relación y componen el territorio. El territorio es la madre, pero no puede ser sin las entidades que la tejen, a la vez que no puede dividirse entre estas, es un tejido de relaciones, o en palabras de M. Strathern (2004), un circuito de conexiones.

Detengámonos un poco en el rol de los materiales y objetos para reforzar su rol de actantes y su entendimiento como *seres-objeto*. Ya había mencionado que los objetos tienen poderes diferentes, unos tienen más conocimiento que otros. Los más sencillos y los que más se usan son el algodón y hojas. Creería que el algodón actúa como un receptáculo que permite materializar el pensamiento, teniendo en cuenta que la creación comenzó con la materialización de un hilo que tejió el universo. Según Reichel (1985), cuando se hacen pagamentos con fluidos corporales, estos se untan en algodón. De acuerdo a esto pensaría que el algodón es el receptáculo más sencillo para transportar otra sustancia que toma el protagonismo en la red que se teje, sin afectarla.

El caso de las hojas de plantas, insectos y otros es diferente. Estos sí tienen un *sewá* propio, que se relaciona con el pensamiento y *sewá* de la persona que paga y del mamo. El mamo no sólo media la relación sino que adquiere el *sewá* de los *seres objeto* que maneja, mediante su interiorización. El *sewá* generalmente está determinado por el lugar de origen, y en algunos casos sus formas se relacionan con su función, puesto que son seres de pensamiento que fueron materializados según su función, como dice la *Ley de Sé*. El caso de las hojas de *ivi*, su *sewá* está marcado por su origen, pues incorporan el poder de *Makotama*, el centro ceremonial que es su lugar de origen. Hay otros casos en los que el color determina el *sewá*. En los pagamentos que me refirió Alejandro, dijo que le habían encargado que

llevara escarcha⁶¹ verde, roja, negra y azul oscura, pero no sabía para que fue utilizada. Recuerdo también que los primeros trabajos que hice con el Mamo José V fueron con cuentas negras que conseguimos en el mercado de Santa Marta. Para ese pagamento no importaba tanto el material ni lugar de origen, sino la forma y el color: debían ser negros, uno redondo y otro como un cuerno pequeño.

Hay colores básicos que son el blanco, *abushi*; rojo, *atsushi*; negro *abastso*, que son colores de una mochila típica Kogui. Reichel nos cuenta que los colores tienen que ver con puntos cardinales, relacionan orígenes de diferentes clanes, y enfermedades; las enfermedades relacionadas con blanco y rojo, como la fiebre por ejemplo que por ser caliente es roja, son curables, mientras que las negras y azules se relacionan con la muerte, tales como debilidad y dolores de cabeza (REICHEL, 1985). Según Mamo Alejandro, el negro es oscuridad, tiene que ver con conocimiento, con poder y protección “si alguien me viene a buscar para joderme, no me ve, en cambio yo si lo veo y lo puedo joder”, decía. Rojo y blanco están relacionados con fuerza y armonía. El rojo es fuerza y es para curar, también para establecer armonía entre los seres. En todo caso los colores tienen que ver con dominios que pertenecen a ciertos dueños. Sé que hay cuestiones más profundas sobre los colores, tal vez relacionado con sus dueños, pero hasta aquí llegó lo que me quisieron contar, por ahora.

Las piedras, los cuarzos y las turmas son seres-objeto que tienen más poder pues su *sewá* es más fuerte y se tratan como abuelos, seres con un conocimiento muy antiguo. Todos estos tienen varios usos, pueden entregarse a *jabas* y *jates* en pagamentos, o pueden mantenerse cerca al cuerpo como protección u objetos con poder. En todo caso aquí se comparte *sewá* y se reconfiguran los seres; las piedras tienen su *sewá*, que es apropiado por el mamo para poder manejarlas, a la vez que le transmite el suyo. Esta *conexión parcial* donde no *hay uno ni menos que dos* entidades de conocimiento se conectan además con el ser que los va a *incorporar*, bien sea el cuerpo de la madre o una persona humana, quien entra a ser parte de la relación reconfigurándose con los *sewás* e intenciones de estos seres, siendo parte de esa multiplicidad. Con base en esto, podemos afirmar, siguiendo a Baptista da Silva (2013) que la agencia de los objetos se puede entender en primer lugar a partir de su incorporación en la construcción de cuerpos y personas, que en este caso se extiende a cuerpos y seres extrahumanos; y en segundo lugar como materializadores de relaciones con otros seres, que en este caso reconfiguran al ser y su lugar en el mundo.

⁶¹ Purpurina.

La cuestión del cuerpo es más compleja aún, pero en este momento no tengo elementos para profundizar en este tema. Sé que es importante por lo que señala Reichel sobre los pagamentos con fluidos corporales, pelos y uñas, y por la centralidad que también Reichel refiere para mantener el equilibrio del universo. Otro aspecto llamó mucho mi atención. Rosa, la esposa de mamo Alejandro, me estuvo contando algunas cosas sobre los procedimientos de iniciación una vez las niñas tienen la primera menstruación y de como ella como “mujer de mamo” es buscada para dar consejo a madres e hijas – cosa que no le gusta mucho pues dice que ella es muy joven y que le falta aprender –; entre otras cosas me habló sobre la importancia que tiene la sangre de la primera hemorragia, que debe ser guardada en un algodón para entregársela al mamo, quien la mantiene siempre con él en su mochila pues constituye uno de los mayores poderes tanto de protección como de curación. Los pagamentos y curaciones más complejas usan esta sangre como materia prima. Rosa mencionó que incluso la sangre de las mujeres blancas era muy importante, que usando esta sangre podrían hacerse pagamentos para que se pudiera vivir en armonía con todos los hermanos, pero no quiso hablar más del tema. Esto me dejó pensando en primer lugar sobre la centralidad del cuerpo y los fluidos como fuentes de poder y conocimiento, y en segundo lugar, sobre la centralidad del cuerpo femenino, que nunca es nombrado en los documentos de la organización. Incluso son cosas secretas que no se nombran. La importancia y rol de las mujeres se nombra en los documentos de manera muy genérica, y me parece a mí, que respondiendo un poco a las expectativas de igualdad de género que se manejan en los lenguajes burocráticos de intervención de estado y ONG’s: como complementariedad y apoyo. No quiero decir que no sea así, ni afirmar que lo sea, simplemente es un aspecto que hace parte de los temas que no se nombran en escenarios de contacto y que pueden estar relacionados con los silencios que acompañan el lugar de ciertos seres en la configuración cosmo ontológica. En este marco, ¿cuál sería el espacio que me correspondería a mí? Teniendo en cuenta que los conocimientos responden en y para contextos específicos, ¿cómo podría interpretar y manejar esas voces silenciadas de ciertas articulaciones, pero que posiblemente ni siquiera querrían estar ahí? ¿Cómo develar cuestiones estructurales a estos silencios sin terminar cumpliendo una función depredadora de usar cierto poder, que ilusoriamente tendría como investigadora, y traicionar la confianza de las personas que me cuenten sus experiencias de vida?, ¿Qué esperarían que yo hiciera con eso? Son cuestiones que me parece debo tener en cuenta para mi investigación doctoral. Por ahora, siguiendo a Visweswaran (1994), me parece importante afirmar que existe un tipo de resistencia en el silencio, que en los espacios de negociación con el estado, no todas las voces quieren ser escuchadas y que la configuración del discurso, lo que se

visibiliza y lo que no, no siempre responde a lo que le es permitido hablar, en parte hay una agencia también de aquello que no quiere ser nombrado. El punto es entender por qué.



Imagen 31: Francisca, hija del mamó y su madre Rosa desgranando maíz. Fotografía de la autora, 2014.

Considero que esto debe tenerse en cuenta en los documentos indígenas, y en como en los espacios de negociación se espera que ellos sean transparentes y den cuenta de la “totalidad de su cultura”, pues las declaraciones parciales son interpretadas como manipulaciones o como discursos vacíos. Los diálogos con otros conocimientos pueden ser vistos tanto como legitimaciones del conocimiento indígena como diluciones del mismo, respondiendo tal vez a las expectativas de que surja lo exótico, lo místico, aquella realidad que tal vez no quiere hablar en esos espacios a sabiendas del plano en que puede ser capturada y deslegitimada.

4.4. SERES-OBJETOS DE LOS ANTIGUOS

Desde que Juan llegó a vivir alrededor de Pueblito, se puso en la tarea de recuperar objetos Tayronas, y recuperar la fuerza y el poder que Pueblito había perdido con las

excavaciones arqueológicas y de gUAQUERÍA. Inicialmente realizaba su tarea solo, pero fue conociendo personas que decidieron ayudarlo, incluso un hermanito menor bogotano que vivía en un predio turístico en Playa Brava, dentro del parque Tayrona. Con sus contactos y su disposición a aprender, han recuperado varios objetos y tienen ubicados otros varios que hacen parte de colecciones privadas que fueron sacados del país antes de la regulación del patrimonio arqueológico, la idea es lograr que sean devueltos al territorio. Hace un tiempo que tiene el apoyo de la organización. Juan guarda los objetos que recupera en la casa que tiene para ese fin, a 15 minutos de camino entre su casa y la de su papá, en *Teikú*.

Esta casa tiene la puerta tapada y está bien cerrada con llave. No todas las personas pueden entrar ahí y tener contacto con los objetos, dicen que puede ser peligroso, además me dijeron que es mejor “no molestarlos”. Sólo una vez, después de hacer pago, mamo Alejandro me dejó entrar con Juan para ver lo que tenía allí. Piedras talladas, cerámicas, turmas, cuarzos, piedras, la mayoría recuperadas de excavaciones en Pueblito y otras traídas de otros lugares del mundo, regalos que les han hecho o que Mamo Alejandro ha traído en los viajes que ha hecho para encontrarse con indígenas de otros lugares como México, Estados Unidos, Ecuador, entre otros. Todos estos objetos los tienen ahí haciéndoles pagos, los están curando para poderlos poner donde corresponda. Son *seres* que tienen un lugar de origen y un *sewá*. Si bien hay palabras para referir en general los objetos de oro (*niúgua*) y los de barro (*vidu*), cada uno tiene un nombre particular dependiendo de su dominio de conocimiento, así mismo para las piedras talladas, y estos nombres los manejan los mamos. Hasta donde sé, no se han hecho traducciones de sus nombres, sólo en estos términos generales a partir de los cuales se han realizado diálogos para su devolución, a lo que me referiré más adelante.

Todos estos seres-objetos son materialización de un pensamiento y reciben el poder de su pensamiento, lo que les da la capacidad de actuar en el mundo e incidir en otros seres; es decir que tienen agencia. Pero como ya mencioné, hay objetos más poderosos que otros. Los más poderosos son los hechos por los Tayronas, los *antiguos* cuyo conocimiento de la *Ley de Sé* se considera era mucho mayor y tenían más poder que los mamos actuales. Mamo Alejandro me cuenta sobre el poder y conocimiento que se perdió de los *antiguos*:

Por ejemplo, usted me regaña. En un ratico yo volvía tigre, o volvía culebra, gallina, perro, cualquier animal, pero yo la asustaba a usted. Entonces tiene que correrse. Antes era así. Ahora no, ahora estamos igual. Un solo vestido, una sola camisa, todos igual. Antes se cambiaba, se ponía vestido de tigre, de perro, de todo. Eso era antes (NIEVES, 2014).

Estas capacidades chamánicas, cuyos términos además parecen resonar con el perspectivismo formulado por E. Viveiros de Castro y T.S. Lima (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), son ampliamente referidas en la arqueología para los Tayrona como interpretaciones simbólicas de las figuras antropomorfas típicas de su orfebrería. En todo caso, capacidades chamánicas que no se relacionan con los pueblos actuales de la SNSM. Son conocimientos que siguen existiendo en *Aluna*, pero que ya nadie sabe *dónde están* ni cómo usarlos.

Los objetos Tayrona más usados son las turmas, piedras talladas y cuentas de collar que se usan para hacer aseguranzas y las consultas espirituales. Estas tienen el *sewá* para conectarse directamente con el pensamiento de la madre a quien se le pide consejo en las consultas. Para esto se toma un *Zhatukua*, que es un totumo cortado a la mitad como un recipiente que se posa sobre piedras, se llena con agua y el mamo pasa sus manos haciendo círculos por encima y luego deja caer en el agua las turmas, piedras cilíndricas alargadas, o cuarzos transparentes. En las burbujas se leen los pensamientos de la madre, lo cual es posible también en formaciones de agua como manglares y lagunas sagradas. Solo mamos muy entrenados pueden hacer esto pues es una comunicación directa con Aluna. El *Zhátukua* además es personal, es un ser de poder que acompaña al Mamo.



Imagen 32: *Zhátukua* para consulta espiritual. Imagen tomada de la película *Aluna*, de Alan Ereira, 2014.

Los seres-objetos tienen sentido en tanto se conozca y se sepa manejar su *sewá*, si no, no sirven o pueden ser peligrosos. A partir de un intento de intercambio entre el etnógrafo Gregory Mason y el mamo Damián, Uribe (1998) refiere la importancia del conocimiento asociado al objeto. Mason era también arqueólogo y tenía unas ranas de oro Tayronas que había encontrado en una excavación cerca de Dibulla y que ofrecía al mamo para cambiárselas por una máscara de madera que el mamo usaba para curar enfermedades, parar

inundaciones y prevenir derrumbes. El mamo, si bien sabía que las ranas eran usadas por los antiguos mamos Tayronas, y que estaban relacionadas con la lluvia, no sabía cómo usarlas. No había ya quien hiciera ni la máscara ni las ranas, así que ambos objetos debían conservarse, pero no podía entregar algo que sabía cómo usar, a cambio de algo que si bien sabía que era muy importante, no sabía cómo usar, porque no le serviría de nada.

Generalmente se trata de seres que son jefes y vigilantes, tienen mucho conocimiento y fueron enterrados por los antiguos para gobernar y vigilar desde ahí aquello que les pertenece. Puede que no hayan sido enterrados directamente en su lugar de origen, sino en un sitio donde puedan establecer conexión con su lugar de origen, para desde ahí, ordenar y vigilar.

Hace algunos años los mamos empezaron a manifestar que los problemas en el territorio, tales como violencia, enfermedades, conflictos entre las personas, enfermedades, estaban relacionados con el desequilibrio causado por la extracción de los objetos de los antiguos. Hay algunos que se han aparecido en sueños a los mamos y les dicen que quieren volver, que deben estar en su lugar de origen. Sin embargo, esto es un tema muy delicado, no sólo por las cuestiones jurídicas de regulación del patrimonio nacional arqueológico, sino porque estos seres pueden ser muy peligrosos y pueden terminar atacando al territorio. En primer lugar, debe conocerse su origen para tener idea de su *sewá* y poder manejarlo. El mamo debe interiorizar el *sewá* del *ser-objeto* como primer paso para mediar la relación que pueda establecerse con este en *yuluka*, manejando los potenciales peligros para poder manejar y conectar el *sewá* del ser objeto en el tejido del territorio en armonía. Conocer su *sewá* tiene que ver también con poder nombrarlo. Los nombres de estos seres objeto hacen parte del conocimiento que manejan sólo los mamos, son específicos para objeto pues dependen de su *sewá*, y sólo en ciertos contextos se mencionan.

Además de esta tarea difícil que sólo los mamos pueden mediar, si bien hay conocimientos que se *han perdido* y ya no se pueden recuperar, estos seres-objetos al estar expuestos en vitrinas, manipulados por personas que no han limpiado sus pensamientos ni intenciones, se han contaminado; así mismo, al no haber recibido pagos pueden estar débiles o incluso bravos y al regresar al territorio pueden cobrar todo lo que no se les dio. Es decir que su potencial peligroso se aumenta, y se hace más difícil para el mamo identificar su *sewá*, es más difícil pensarlo así en Aluna.

Las organizaciones comenzaron a acercarse a museos y entidades relacionadas con el patrimonio para pedir la devolución de estos objetos. En estas negociaciones consiguieron apoyo para financiar el viaje de algunos mamos a los museos que tienen objetos tayronas,

tanto a salas de exhibición y en algunos casos pudieron entrar a bodegas no expuestas al público. Uno de los asesores del Ministerio de Cultura me contó asombrado que en uno de los primeros viajes fue un mamo muy anciano, ciego. Él había insistido en la importancia de un objeto en especial, que se le había aparecido en sueños. El Mamo lo describió y mientras recorría el museo, sintió su presencia y lo encontró, sin ver. Los que lo acompañaban confirmaron que efectivamente correspondía a la descripción que él había hecho.

Dos de las visitas hechas a museos en Bogotá están registradas en el documental de Zhigoneshi⁶² “Resistencia en la Línea Negra” (2011). En este, los mamos en sus visitas manifestaban con tristeza como esos jefes y vigilantes estaban lejos de su origen, encerrados como si estuvieran pagando un castigo y sin poder cuidar de la tierra como es su misión. Manifestaban su preocupación al ver como la tierra se ha debilitado por el hecho de que ya no están sus guardianes donde deben estar, permitiendo el flujo de fuerza y energía, ordenando el territorio. En la visita al Museo del Oro de Bogotá, la funcionaria que los recibió, exaltó la labor del museo como entidad que recuperó los objetos y no permitió que fueran vendidos en el exterior, y que hace posible que los objetos sean apreciados por todos los colombianos a quienes pertenecen; a su vez escuchó con desdén las apreciaciones de los mamos sobre la tristeza que les da ver a esos jefes “como presos, sin alimento”, y guardó silencio sobre su plan de recuperarlos y llevarlos de vuelta a su territorio. Y es que el estatuto ontológico de estos seres-objeto en el mundo indígena es completamente opuesto a la lógica museográfica. Como mencioné anteriormente, estos seres hacen parte de la intimidad y de la experiencia personal de composición de cada ser, y de la composición del territorio como ser múltiple. Dicen que son las intimidades de la madre. La discreción que debe acompañar las experiencias de relacionamiento con otras entidades y de interiorización de conocimientos, como vivencia personal, íntima, contrasta con la lógica de exhibición de museo, donde el objeto es desligado de una experiencia personal y sus sentidos particulares se pierden para dar lugar a sentidos más globales que sostengan una identidad nacional. Además de ser confinados y apartados de las conexiones e interrelaciones que mantienen vivo y equilibrado su *sewá*.

En la visita al Museo Nacional, también en Bogotá, los funcionarios del Museo que los recibieron los acompañaron y escucharon con respeto, y manifestaron su interés en analizar cómo podría hacerse una reparación, y establecer un diálogo para que los mamos decidan qué objetos pueden mostrarse y cuáles no, y cuáles deberían volver a su territorio, si es que esto es

⁶² Zhigoneshi es un colectivo audiovisual indígena de la SNSM.

posible. Esos acercamientos que comenzaron en el 2008, como referí en el capítulo 2, se cristalizaron en el marco del convenio con el Ministerio de Cultura para la declaración del patrimonio de la SNSM. El convenio no menciona el reconocer que estos objetos hacen parte del patrimonio de los pueblos indígenas actuales, sino que se añade a sus objetivos el diálogo con los Museos que los tienen para ver si pueden ser devueltos o de qué manera pueden los indígenas incidir en su manejo como patrimonio *de la Nación*. En todo caso, es claro que la propiedad del estado sobre estos objetos, no es negociable. Se han abierto las puertas para discutir las condiciones de exhibición, que ellos puedan incidir en las decisiones museográficas sobre los que deben o no estar exhibidos, los que pueden estar en Bogotá y los que se recomienda que deban estar en el Museo de oro de Santa Marta. Legalmente, estos bienes culturales de la nación pueden ser entregados únicamente bajo la categoría de *tenencia temporal* siempre y cuando se aseguren unas características técnicas museológicas de conservación, exhibición y seguridad⁶³, que claramente no son compatibles con los lugares donde estos seres objetos son reconocidos como jefes.

Sin embargo, en el marco del convenio con el Ministerio hicieron un acuerdo la OGT, Ministerio de Cultura y los Museos del Oro y Marques de Santa Clara, en el que acordaron que entregarían dos objetos como muestra de buena voluntad, dos que fueran referidos por los mamos. Por esta razón los mamos tenían que hacer una consulta espiritual, para dialogar con la madre universal y decidir cuáles son necesarios y actuarían positivamente sobre el territorio. Esta fue la consulta que presencié en la reunión en Cañaveral. Los mamos ya habían acordado previamente que esta consulta debía ser hecha en Pueblito, pues es el lugar de gobierno más fuerte donde está el dueño mayor de estos seres, Mamo *Teilluna*. Los mamos en ese momento en Cañaveral estaban consultando a la madre sobre si era el momento para ir a consultar en Pueblito, pero la madre respondió que no, puesto que la consulta debía hacerse con mamos de los cuatro pueblos y faltaban los Arhuacos; cada mamo debía estar con su propio *Zhátukua* para luego dialogar y tomar una decisión. De manera que se decidió esperar y convocar otra reunión el próximo año para hacer esta consulta, en Pueblito, esperando que el convenio continúe para poder financiar el viaje de los mamos hasta allá.

Como ya mencioné, no se trata de acciones y decisiones que se toman en completa armonía, hay conflictos incluso al interior de los pueblos pues se siente que hay personas que presionan la devolución de los objetos como una cuestión de poder y pensando en el valor simbólico y material de los objetos y en recuperar el poder que implica decidir qué hacer con

⁶³ Ley 1185 de 2008.

ellos, pero muchos otros consideran que esto no se puede decidir a la ligera pues podría terminar por acabarlos.

4.5. DOMINIOS DE CONOCIMIENTO

Cuando en un contexto de diálogo con alguna entidad del estado se habla de los seres que componen el universo indígena bien sean las *jabas* y *jates*, *los ezwamas* o los seres objetos usados en los pagos, una de las primeras acciones que se formulan es hacer un inventario y una caracterización de los mismos, para a partir de eso realizar actividades de protección bien sea desde lo ambiental, lo patrimonial o el territorio. Hablar de que hay seres que dominan ciertos espacios, que son jefes o que poseen determinados conocimientos despierta en el pensamiento racional moderno esa tendencia de realizar inventarios y capturar esas multiplicidades. Si bien la política de patrimonio y la ley de cultura colombiana tienen una introducción en la que hablan del carácter dinámico de la cultura, sus mecanismos y las prácticas de implementación dan cuenta del entendimiento de unidades discretas esenciales suspendidas en el tiempo, como ya he argumentado.

Para el caso de la SNSM, las conexiones entre seres son las que mantienen la vitalidad tanto de estos como del territorio por medio de conexiones parciales que los recomponen y reconfiguran, estableciendo relaciones en donde el movimiento no se da entre unidades que se integran dado lugar a otra totalidad, sino conexiones de circuitos que no forman una unidad ni son varios, y cuyas relaciones deben ser renovadas constantemente. Estas relaciones dinámicas de la alteridad parten de entender la interioridad, en el sentido entendido por Descola, a partir del pensamiento, del *Sewá* como capacidad de actuar, afectar y existir en el mundo a partir del pensamiento. Sin embargo, no es posible hacer una cartografía de posesiones y funciones determinada y cerrada, ni para los seres objeto ni para los *jaba* y *jate*. Como ya argumenté, los *sewás* se recomponen y los seres se reconfiguran en las relaciones que se establecen, de manera que no se trata de funciones y acciones determinadas, no son conocimientos cerrados, ni unidades que se van acumulando. Se trata más bien de *dominios dinámicos*; pensar en dominios, según Fausto (2008) permite entender el movimiento y relaciones dinámicas entre entidades, toda vez que un dominio puede apropiarse de otros, ser apropiado, o transformarse respondiendo tanto a las relaciones entre colectivos, como a los procesos de composición de persona. Puede decirse sobre la Sierra Nevada lo que afirma Fausto sobre el mundo amerindio: “implica un mundo atravesado por relaciones de dominio,

mas não uma cartografia cósmica de propriedades distintas e exclusivas. Essas relações de domínio são múltiplas e potencialmente infinitas” (FAUSTO, 2008: 341).

De manera que ese movimiento múltiple depende de ordenamientos eventuales tanto a nivel micro, en los procesos de composición de persona, como de ordenamientos y gestión de la alteridad con otros seres y otros colectivos, respondiendo entonces a acontecimientos históricos, tensiones y conflictos en momentos que dan lugar a ordenamientos y configuraciones indeterminadas entre realidades múltiples.

Un claro ejemplo de esto es la fotografía y el registro de video. Anteriormente, uno de los argumentos en contra del turismo y las investigaciones en la SNSM de los indígenas era que estos objetos capturaban y se llevaban el “espíritu” de los lugares sagrados y los seres que fotografiaban. Por otro lado, algunos mamos acordaron que era necesario comunicarse con los hermanitos menores para que entendieran que sus prácticas estaban amenazando seriamente la vitalidad no solo de la SNSM, sino del mundo. Así que se comunican, (no sé en qué condiciones ni cómo se dio esta relación), con un productor audiovisual de la BBC, Alan Ereira, quien viajó a Santa Marta y realizó una de las primeras películas⁶⁴ que se supone aborda el pensamiento indígena y lleva un mensaje a los hermanos menores. Independientemente del tratamiento exótico y de que reforzara nociones de aislamiento, tradición y misticismo atemporal, fue un acontecimiento en que los mamos reconsideraron, dada la coyuntura, permitir el uso de estas tecnologías. Posteriormente, y como estrategia para denunciar las situaciones de violencia de las que eran víctimas, buscar aliados, así como representarse a sí mismo, con el liderazgo de Amado Villafañe, Arhuaco, forman el colectivo audiovisual *Zhigoneshi*. Si bien este tuvo la aprobación de los mamos, ellos se sentían incómodos frente a las cámaras, invadidos y mantenían cierto recelo. Tiempo después, uno de los mamos encontró el *jate* dueño de las cámaras, se trataba de *SeyArimakú* dueño de las sombras y la oscuridad, sin las cuales la luz no existiría, y de donde viene el conocimiento. Esto permitió que los mamos pudieran pagar a este *jate* para que esta tecnología pudiera ser usada para hablar del pensamiento propio (ZHIGONESHI, 2012).

Así, el encontrar el lugar de las cámaras en *Aluna* reconfiguró y permitió equilibrar un elemento potencialmente peligroso para los seres del universo indígena, para que actuara armónicamente, estuviera en *yuluka*. Así como los dominios de los seres son dinámicos, así mismo es *Aluna*, que no puede ser interpretada como un tiempo mítico, entendiendo lo mítico como aquello anclado en el pasado y referido con nostalgia desde el presente. *Aluna* es el

⁶⁴ Se trata de “From the heart of the world” de Alan Ereira, BBC, 1990. Esta película antecede a “Aluna”, película hecha también por Alan Ereira y estrenada en el 2014, a la que me referí anteriormente.

presente dinámico en el que se encuentran las posibilidades de existencia que son activadas por medio de la *Ley de Sé*, una multiplicidad de diferencias coexistentes cuyos ordenamientos no son esenciales ni predeterminados; se mueven y se reconfiguran permitiendo diálogos con otros saberes y otras formas de resistencia que no anulan la diferencia, sin que por esto sean exentas de conflicto o inocentes de las relaciones de poder que las atraviesan.

Para terminar quiero referirme a una historia que me contó mamo Alejandro. Durante las caminatas y visitas a los jates, mamo iba narrando historias de árboles y de enfrentamientos que habían configurado y dejado el territorio como lo vemos ahora. Los árboles eran gente que venía a atacar a los jefes indígenas para apoderarse de su poder, pero los poderosos mamos Tayrona y Kogui habían triunfado y los habían convertido en árboles para que se quedaran cuidando y además fueran útiles, sirviendo para hacer casa y proteger del agua, por ejemplo. Me explicaba también como muchos de esos árboles que venían de *arriba*, de manera que había que alimentarlos trayendo cosas de su origen, para que se secaran; otros eran de las partes bajas y no se podían dejar subir, pero en todo caso necesitaban alimento de arriba por que la alimentación de un solo lugar no es suficiente.

El protagonista de estas historias es *Mulkwelkwe*, a quien Mamo se refería como “rey de los indígenas”; de quien Reichel (1985) refiere que era un mamo hermano de *Sintana*, uno de los primeros hijos de la madre que vivieron en la tierra cuando ya había amanecido. En un documento de la OGT (2012) se refieren a *Mulkwelkwe* como quien creó la organización y dejó el conocimiento para gobernar. De todas las historias, me llamo la atención la historia del palo de computadora:

Pues sí... el palo de computadora decía: “al cacique, rey de los indígenas, vamos a acabar. Lo cogemos y llevamos nuestro gobierno, no vale el rey de indígenas, así los acabamos” Él escribía en computadora, mandaba como un comandante del ejército. Había bastante gente, subían por aquí como hormigas.

El rey Mukwelkwe estaba mirando y decía “mm mm no me van a tocar a mí. Ustedes se quedan allá donde está lo caliente”.

Todo árbol era persona, eran mujer, eran secretarias, como ahora que está el gobierno que hay muchas mujeres y son secretarias, bueno así era.

Mukwelkwe dijo, “ustedes no me ganan, yo les gano”. Caracoli e Higuerón y todos los árboles se fueron para arriba a coger al rey del nevado, pero el Mukwelkwe estaba allá mirando. Todos los árboles subían, eran personas con armas y machetes. Pero Mukwelkwe dijo: “ustedes no me ganan, mejor ustedes quédense por allá” y los volvió palos para que sirvan. Sólo quedó el que tenía computadora. El escriba y escriba, haciendo papeles. Pero Mukwelkwe lo atacó. Le dijo, usted y lo que está haciendo con su computadora no me vale ni un peso, no me van a ganar. Usted va a quedar enemigo de fuego, lo dijo. ¿Y por qué? Porque yo soy el rey. El palo de computadora, que era gente, se lo quería llevar, pero Mukwelkwe no dejó que le ganara y lo convirtió en árbol. Pero la computadora que paso? Yo no sé, se perdió...

El rey dijo, nosotros ganamos, los indígenas ganamos porque necesitamos muchos árboles para quemar, para cocinar, para hacer casa, para hacer puerta, para hacer todo.

Ahora otra vez volvió, cogieron la computadora, era de negativo... ahora mucha gente, hasta indígena trabaja de computadora. Pero yo estoy mirando, ¿qué va a pasar?, ¿va a oscurecer?, ¿va a caer la tierra?, ¿o va a ser agua? Pero todavía no sabemos cómo ni que día, ni que año.

Ahora está prendido el estudio. Mucha gente estudia y dicen que los mamos no valen, vale es lo que hacen en computadora. Ahora vale más eso. Los mamos los están dejando como basura. Otra vez está jodiendo. Entonces nosotros decimos, bueno está bien, vamos a ver hasta donde llegamos (NIEVES, 2014).

En esta historia es clara la tensión entre nuevas reconfiguraciones del gobierno y las tensiones entre dominios de conocimiento cuyo ordenamiento amenaza la realidad del dominio de los mamos. Si bien es posible mantener un diálogo con otros conocimientos y desde estas articulaciones y nuevas redes creadas, resistir y reivindicar la realidad propia, multiplicidades que se reconfiguran pero que no se agotan en el encuentro, este movimiento no está exento de tensión y conflicto, a la vez que no es inocente del mismo. Las fronteras son móviles y los dominios se reconfiguran, a la vez que articularse con dominios hegemónicos no implica sumisión, sino otro tipo particular de resistencia, en la que las múltiples ontologías y las realidades que ellas crean siguen existiendo, a pesar de ser afectadas por políticas de alteridad que niegan su existencia a partir de mecanismos que niegan las conexiones entre mundos y que mantienen su hegemonía a partir de negar y capturar su agencia, estableciendo límites, definiendo fronteras y unidades aisladas que restan el carácter político y conflictivo de un mundo compuesto por muchos mundos con experiencias ontológicas diferentes y con sistemas de conocimiento que crean y reproducen el poder de un mundo sobre los otros.



Imagen 33: Mamo Alejandro y su familia yendo a tomar el bus camino a Tucurinca Fotografía de la autora, 2014.

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo explora las coexistencias y tensiones entre epistemologías y redes sociotécnicas múltiples que confluyen en los espacios de toma de decisiones sobre el territorio de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estas tensiones dan cuenta de que lo que está en juego no son sólo maneras diferentes de pensar el mundo, sino la posibilidad de reconocer otros mundos con configuraciones ontológicas diferentes y maneras múltiples de ordenar y gestionar la alteridad, es decir órdenes cosmopolíticos (STENGERS, 2003).

La cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, responde a un sistema abierto con entidades múltiples y en constante movimiento que puede coexistir y dialogar con alteridades diferentes y conocimientos diferentes, que puede responder a conflictos políticos y mantener una resistencia pacífica a partir de las herramientas que el estado le brinda, sin reducirse a estas y buscando puntos de fuga para seguir defendiendo su diferencia. Cuestión que se hace bastante difícil teniendo en cuenta que las políticas y prácticas del estado apuntan a la integración, unificación y captura de las multiplicidades, imponiendo un mundo específico basado en la concepción que separa naturaleza y cultura y acepta esa ontología como única base legítima capaz de desarrollar un sistema epistemológico capaz de incidir en la realidad, la realidad que el estado reconoce. En este relacionamiento, tiene lugar un movimiento constante en el que los colectivos indígenas apropian las políticas y prácticas de reconocimiento del estado, dialogan con los conocimientos que las sustentan y siguen desarrollando estrategias para buscar el reconocimiento de su diferencia. Lo que quiero señalar es que el apropiarse de fórmulas y políticas del estado no necesariamente reduce la multiplicidad indígena, y es importante que como antropólogos no perdamos de vista esa persistencia de la multiplicidad, así como las conexiones parciales (STRATHERN, 2004) que permiten la coexistencia de realidades múltiples (MOL, 2002), que siguen coexistiendo así se impongan entre ellas órdenes hegemónicos.

La defensa del territorio es una cuestión particularmente delicada dado que en la cosmo-ontología indígena, su definición no tiene que ver con un espacio físico geográfico sobre el cual pueda reproducirse el colectivo social, un escenario que puede ser delimitado y fragmentado. Hablar de territorio para los colectivos de la Sierra Nevada es hablar de su

vitalidad en tanto este se configura a partir de la posibilidad de las relaciones e intercambios entre los seres que dan lugar a los procesos de composición de cuerpos, personas y territorio. Este tejido de multiplicidades ontológicas no puede interpretarse como una representación simbólica del mundo, pues el reto es precisamente reconocerlas como entidades que realmente lo componen y lo afectan.

En este marco, mi recorrido analítico fue el siguiente:

En la primera parte, a partir de algunos acontecimientos recientes e históricos intenté dar cuenta de los diversos intereses, discursos, prácticas y conocimientos que establecen realidades múltiples que han configurado tanto a la Sierra Nevada de Santa Marta como a sus habitantes y las relaciones entre ellos, teniendo en cuenta que un lugar es históricamente construido a partir de flujos locales y globales, una translocalidad que reta las concepciones de lo local como estático, cerrado y predeterminado frente a lo global como dinámico y abierto (ESCOBAR, 2005).

Entre esos flujos se cuentan saberes y conocimientos que sostienen relaciones de poder y realidades que se establecen como hegemónicas, entre los cuales se cuenta por supuesto el conocimiento antropológico. Sin la intención de hacer un estado del arte de la etnografía de la Sierra Nevada, mencioné investigaciones y trabajos etnográficos que han trascendido en esas realidades de la Sierra. Resalté además los trabajos que considero relevantes para establecer bases de discusión para el análisis propuesto. Entre estos, resalto el trabajo de los antropólogos Reichel Dolmatoff, quien es referencia obligada para hablar de los pueblos indígenas de la Sierra y su relación con la naturaleza, de la que Reichel resaltó su carácter religioso; y Carlos Alberto Uribe (1988, 1998), quien llama la atención sobre la importancia de analizar las implicaciones de las representaciones que el trabajo etnográfico ha fortalecido de la Sierra a partir de las nociones de tradición y misticismo ambiental. Uribe resalta como los pueblos de la Sierra no constituyen una unidad cultural aislada del resto del mundo y detenida en el tiempo: por lo contrario, sus prácticas y cosmología dan cuenta de un proceso de relacionamiento de larga data con otras sociedades y de procesos de reconfiguración que dan cuenta de dinamismo y persistencia. Tanto *hermanos mayores*, como ellos se autodenominan, como *hermanitos menores*, como denominan a las sociedades no indígenas, no sólo hacemos parte de la misma familia universal, sino que también compartimos un mismo mundo, en el cual, según los mamos – líderes espirituales y políticos –, debemos cumplir la misión de cuidarlo, cada uno desde su propio conocimiento. De manera que la alteridad fundamental Kogui da cuenta de un sistema abierto y de una constante interacción con sociedades diferentes.

Posteriormente referí algunos rasgos de la cosmología Kogui presentados tanto por etnógrafos como por las organizaciones indígenas por medio de documentos que han publicado para facilitar el diálogo con el estado y otras instituciones sobre lo que ellos han llamado sus “principios culturales”. A continuación, abordé algunos planteamientos del giro ontológico que me permitieron establecer las bases para un análisis cosmopolítico. En primer lugar señalé los análisis sobre la separación entre naturaleza y cultura, como base del pensamiento racional moderno, que implica una determinada concepción del mundo que es parte de un proceso histórico específico y no puede ser tomada como condición universal (DESCOLA, 2005, 2012; INGOLD, 2001, 2012; LATOUR, 2001, 2008, 2012; STENGERS, 2003; VIVEIROS DE CASTRO, 2011) . Este pensamiento racional moderno y su política ontológica, establece jerarquías y mecanismos de subordinación en relación a otros sistemas de conocimiento que son entendidos como creencias o representaciones “culturales” inocentes, incapaces de dar cuenta de la realidad del mundo externo, objetivo y determinado por leyes externas que defienden las ciencias. Esto impide el dialogo intercultural y condiciona las posibilidades de aproximaciones “intercientíficas” (LITTLE, 2002) en un marco de relaciones de subordinación de sistemas de conocimientos. En este mismo marco, y atrapado en esta esfera de lo cultural como representación simbólica del mundo, el conocimiento indígena es deslegitimado y no puede incidir en espacios de toma de decisiones políticas con entidades del estado, quedando simplemente como una referencia simbólica.

Stengers (2003, 2005) propone reconocer otros sistemas ontológicos como mundos diferentes que pueden crear sus propios sistemas de conocimiento. A partir de esto presento los planteamientos de Descola (2005, 2012) sobre diferentes tipologías ontológicas que establece a partir de relaciones entre interioridades y exterioridades. Con estas herramientas teóricas, retomo el pensamiento indígena de la Sierra Nevada para abordarlo como cosmo-ontología. El plano ontológico Kogui establece el pensamiento como pilar fundamental de la existencia, *Aluna*, en el que todo lo que existe es gente, pero cuya materialización depende de su conocimiento y poder de acción en el mundo, el *sewá*, a partir del cual se determinan la función de cada ser y en consecuencia su forma y ubicación en el mundo. El mundo fue creado en principio por la gran madre universal, que creó otros padres y madres, y estos otros a su vez estableciendo una familia universal con claras jerarquías basadas en el conocimiento que cada ser maneja. Padres *jates* y madres *jabas*, tiene una creación materializada en el mundo y son entonces dueños de determinadas creaciones y dominios cuyas conexiones

permiten la vitalidad del territorio que es el cuerpo de la madre. Los rituales de *pagamentos* son la manera básica como se mantienen las conexiones entre los seres que hacen del territorio un tejido. El tejido entre las partes altas y las partes bajas es una de las principales conexiones que determina tanto los flujos vitales como las posibles afectaciones del territorio. Conexiones en las que los seres, los cuerpos y conocimientos se reconfiguran en una relación de conexiones múltiples (STRATHERN, 2004) donde el territorio ya no es uno ni muchos, no es la suma de las partes, si no sus interconexiones y fluidos de pensamiento lo que lo mantiene vivo. Estos aspectos los retomé en el capítulo 4.

La segunda parte está enfocada en el relacionamiento con el estado. Está dividida en dos capítulos. Comencé refiriendo las situaciones y limitaciones que encontré cuando regresé a campo en octubre de 2014. Hice referencia a un orden específico de intereses y articulaciones que limitaban mi accionar. Referí algunas características de las sociedades de estado capitalistas y su relación con la diferencia a partir de los análisis de Clastres (1979, 2004) y Deleuze y Guattari (1994) en cuyo marco la diferencia tiende a ser aniquilada y capturada mediante la integración y unificación de lo múltiple, el otro es visto como enemigo y definido a partir de la proyección del sí mismo. Las prácticas de conocimiento pueden sostener y reproducir estas lógicas del estado de dirigir la mirada hacia un orden hegemónico negando otras realidades, o pueden intentar dar cuenta de realidades múltiples y su carácter móvil, resistente que no se agota en el contacto y el intento de captura. En este marco tomé el trabajo de Mol (2002) a partir del cual los discursos que se establecen sobre lo que es real, no se establecen a partir de un carácter de verdad *per se*, sino de ordenamientos políticos de realidades múltiples que responden a hegemonías dadas. En el marco de esta “política ontológica”, resulta relevante entonces mapear las multiplicidades que coexisten y las relaciones de diálogo, tensión, continuidad, conexión parcial, o conflicto entre los saberes que coexisten y que configuran el territorio de la Sierra Nevada. En este marco teórico analicé el proceso organizativo de los pueblos de la Sierra, que demandó la creación de nuevas autoridades y figuras organizativas, y que se desarrolló de la mano de procesos de espacialización y demarcación de fronteras del territorio ancestral y de los resguardos indígenas, figuras territoriales con diferentes niveles de reconocimiento de derechos cuyas implicaciones legales expliqué en este capítulo.

Si bien estos procesos implicaron transformaciones y respuestas frente a las exigencias del estado de centralización, unificación de autoridades, creación de mecanismos para lograr

consensos y constituir una unidad indígena localizable en un espacio físico delimitado, esa reconfiguración no eliminó las otras formas de gobierno jerarquizado pero múltiple, la pluralidad ontológica que constituye el territorio como un tejido de alteridades diversas y que se extiende estableciendo conexiones más allá de las fronteras; se trató precisamente de una reconfiguración, no de un reemplazo, si bien claramente esta reconfiguración se da en el marco de relaciones de poder, que tienden a silenciar la multiplicidades, estas siguen buscando ser escuchadas y es importante dar cuenta de esta resistencia que se mantiene desde “adentro”, de manera que hay una coexistencia de realidades múltiples, que no pueden ser reducidas al poder del estado. Para entender esta coexistencia es importante tener en cuenta que, como señalan Deleuze y Guattari (1994), esa otredad indígena no constituye un mundo autónomo que entra a relacionarse con el estado en una relación de poder, sino que estos mundos deben ser entendidos como coexistentes y en lucha constante.

Uno de los mecanismos del estado precisamente es hacer ver ese distanciamiento y separación, lo que logra a partir de diferentes discursos, como el discurso antropológico en cuyo marco el concepto de cultura, desarrollado en un contexto histórico determinado que separa naturaleza y cultura, ha servido para esencializar, exotizar y delimitar al otro, negando otro tipo de diferencias, así como conflictos históricos que han determinado las relaciones de subordinación y exclusión (CHAVES, 2011). Señala Zizek (1998) que en el marco del multiculturalismo la diferencia es capturada en la cultura como estrategia para negar los mecanismos de exclusión del sistema capitalista. En este marco, la diferencia cultural es válida mientras sea mercadeable y consumible, lo que actúa mediante el discurso del patrimonio, que fue el eje del segundo capítulo de esta parte y al que me referiré más adelante.

En el caso de los pueblos de la Sierra Nevada, esa noción de cultura se articula con la conservación medioambiental, configurando la identidad del otro a partir de su capacidad de conservar una naturaleza prístina, pero estos conocimientos tanto les dan legitimación, como limitan su accionar. En cuanto se activan las redes de las entidades oficiales de la conservación y las jerarquías del conocimiento, en cuyo marco el conocimiento indígena responde a una representación simbólica e inocente del mundo, este queda neutralizado y sin capacidad de incidir en la toma de decisiones sobre el territorio, aún sobre resoluciones y leyes que establecen que la visión indígena del territorio deba ser el punto de partida de la planeación, puesto que quienes logran acceder al mundo real son las ciencias, de manera que

el “conocimiento cultural” queda relegado a prácticas simbólicas. Es decir que el Otro indígena se reconoce en tanto exótico y místico, así mismo incapaz de actuar e incidir en la realidad política, puesto no tiene ciencias si no *creencias*.

A continuación abordé un conflicto concreto entre un proyecto de inversión privada pero articulado con los planes de desarrollo del estado: el puerto Multipropósito Puerto Brisa S.A que afectó al cerro *Jukulwa*, que en la cosmo-ontología indígena es un padre protector de otras 22 entidades que están cerca de esa playa. La destrucción del cerro no sólo afectaría esos 22 seres, sino que al estar conectado con otros seres de las tierras altas, estos también se verían afectados. El conocimiento Kogui buscó apoyo en las entidades medioambientales y sus sistemas de conocimiento para legitimar sus demandas, sin embargo el mismo Ministerio le negó apoyo y por encima de las visibles afectaciones al lugar, otorgó licencia ambiental a la empresa. El Ministerio del Interior, certificó en seis oportunidades desde el 2001 hasta el 2006 que el área de construcción del puerto no era área de uso ni habitación de ninguna comunidad indígena, si bien ese lugar hace parte del territorio ancestral indígena reconocido por la resolución de Línea Negra, emitida por dicho Ministerio en 1995. Los conocimientos y discursos con los que dialoga y busca legitimación la organización indígena se vieron sujetos a un orden específico en el que primó el interés económico y los planes de desarrollo nacionales. Las decisiones políticas se alargaron permitiendo el avance de la construcción, se realizó el proceso de consulta previa en el año 2010, pero el daño ya estaba hecho. *Jukulwa* ya había sido tumbado y ya se habían secado algunas fuentes de agua cercanas. Así mismo, según los mamos, el *jate* con el que se conecta *Jukulwa* en la parte alta, ya está afectado también.

El conocimiento indígena capturado en las nociones representativas de la cultura, motivaron que el Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, propusiera como una de las medidas de reparación la ubicación de un elemento conmemorativo en el lugar donde estuvo el cerro. En el marco de este y otros conflictos, las organizaciones han producido una serie de documentos escritos y audiovisuales, en los que comunican sus “principios culturales, “visión del territorio” a la vez que se articulan y crean redes con otros conocimientos. Estas conexiones implican ejercicios de traducción de las multiplicidades propias, que si bien pueden aportar al entendimiento, pueden ser dañinas también en tanto se vuelven la única voz del mundo indígena, cuando niegan la diferencia y especificidad del conocimiento y mundo indígena. Es decir, cuando no se trata de un diálogo entre

conocimientos sino de la legitimación de un conocimiento por medio de las categorías de otro mundo, cuando un mundo, una manera de verlo y un lenguaje se impone sobre el otro y reclama ser el único legítimo. Esto ocurre por ejemplo cuando las intervenciones de los mamos son descalificadas por su “falta de peso técnico”; o cuando el conocimiento o exigencias al estado deben fragmentarse para corresponder a la misión y dominio específico de cada entidad del estado, imponiendo una visión de mundo y silenciando afectaciones varias que sólo tienen sentido en su mundo múltiple. Estas prácticas de legibilidad (TROUILLOT, 2011) determinan identidades y la diferencia que es legítima y reconocida como tal en las políticas de reconocimiento, ajustándose obviamente al plano ontológico que es validado en el marco racional moderno, y la captura que implica la noción de diferencia cultural, abordada anteriormente.

Existen varios mecanismos de deslegitimación tanto del conocimiento indígena como de sus articulaciones con otros conocimientos que suceden en la práctica. La participación de mamos en reuniones en las que se maneja un lenguaje técnico que invalida sus narrativas lleva a la difusión de rumores según los cuales los mamos son manipulados para asistir a esas reuniones en las que a veces “ni hablan”. Se deslegitima la figura del mamo como autoridad y sujeto político de conocimiento a la vez que se recrea el estereotipo del indígena que se opone al desarrollo y que es manipulado para obstaculizarlo por otro tipo de intereses que “instrumentalizan la cultura”, entre otras cosas, para impedir el desarrollo.

Por otro lado, los documentos emitidos por las organizaciones indígenas que dialogan con otros saberes, llamados “mestizos” por los mismos indígenas, son cuestionados por funcionarios públicos por su “falta de autenticidad” o por ser repetitivos y mantener un “discurso vacío”, nociones que han incidido en el descrédito de las organizaciones por parte de entidades como el ICANH y el Ministerio del Medio ambiente. Sin embargo hay que considerar las dinámicas en que estos documentos son creados. Las entidades envían requerimientos de pronunciamientos que deben ser entregados a la brevedad posible y tener un sostén técnico. Las organizaciones están saturadas de trabajo y exigencias, cumpliendo con la cantidad de instituciones y entidades con las que deben lidiar, que no pueden participar efectivamente de esos canales que supuestamente se han abierto. Así que muchas veces el mismo documento es usado para diferentes fines recortándolo o ajustándolo al requerimiento específico, teniendo como resultado una mirada simple de la realidad múltiple indígena, pero que se ajusta a los cánones del estado, que posteriormente cobra las limitaciones.

Así, el estado mantiene una dinámica de captura. Ofrece unas herramientas supuestamente de reivindicación, cuyo sustento mismo niega conflictos y procesos históricos en cuyo marco se han establecido relaciones de subordinación, pues entiende la diferencia a partir de una noción de cultura que termina por esencializar, aislar, homogenizar y anular el carácter político de los otros diferentes. En todo caso, cuando el otro toma esas herramientas para defenderse, intenta dialogar y luchar desde adentro, es deslegitimado pues se le cobra no permanecer en su lugar de aislamiento que le brinda el carácter de “autenticidad” que reivindica su lugar de diferencia. El poder, afirma Zizek (1998), crea su propia resistencia y en ese movimiento recrea sus mecanismos de captura.

En ese movimiento es importante dar cuenta de las articulaciones y conexiones parciales entre realidades que coexisten. Tanto existen los “sitios sagrados”, como los *jates* y las *jaba*; tanto el tejido de relaciones entre entidades en otro plano ontológico como la Línea Negra y los resguardos; sin que uno pueda ser reducido al otro, separado o fragmentado pues se trata de mundos coexistentes, de circuitos de conexiones en los que no puede diferenciarse ni partes ni totalidad, pues no se trata de una realidad ni de varias, como dice Strathern. Admitir esta coexistencia es central para admitir los mundos diferentes, pero no se puede negar el conflicto entre estos ni las relaciones de poder que los ordenan. Reconocer el conflicto y la imposibilidad de establecer un consenso sin llegar a un acuerdo que someta o persuada la diferencia es un paso para una democracia pluralista, según plantea Mouffe (2003). En este marco es importante resaltar identidades y sujetos políticos cuyas luchas políticas no se dibujan en términos del individualismo racional.

El segundo capítulo de esta parte lo enfoqué en el discurso y lo que alcancé a percibir de las prácticas del patrimonio. Este discurso del patrimonio presenta transformaciones en el escenario colombiano, pasando de ser primero una estrategia para construir una identidad para la naciente nación a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, para posteriormente y por influencia de políticas globales comandadas por la UNESCO, pasar a ser un mecanismo de mercantilización de la diferencia cultural, por medio de procesos “participativos” y del antropólogo como legitimador de estos.

Comencé haciendo referencia a la relación del patrimonio con la configuración de la identidad de la nación a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, que se enfocó en establecer una identidad católica, mestiza y ligada a la tierra a partir del reconocimiento de identidades campesinas de la zona andina cundiboyacense del país, cuna de las elites

nacionales. El reconocimiento de lo indígena en la identidad del país se da a partir de los objetos prehispánicos que pasan de ser entendidos como tesoros antiguos a huellas de un pasado remoto que hace parte de la riqueza cultural de la nación. Lo indígena es valorado en tanto huella del pasado, sin ningún lugar activo en el presente. A mediados del siglo XX, con la conformación del Instituto Etnográfico Nacional y el desarrollo del conocimiento antropológico y arqueológico en el país, estos objetos comienzan a ser reconocidos como parte del patrimonio histórico y cultural del país. Si bien, y para el caso concreto de la Sierra Nevada, los estudios arqueológicos relacionan a los pueblos indígenas contemporáneos con los objetos arqueológicos, estos no aparecen en el panorama de la identidad nacional hasta la constitución política nacional de 1991, que declara a Colombia una nación pluriétnica y multicultural.

El desarrollo de las políticas de patrimonio se da de la mano de los lineamientos de la UNESCO, que priorizaba las manifestaciones materiales, pero que a partir de la convención del 2003 da importancia a lo que llamó “patrimonio cultural inmaterial” o “intangibles”. Ese mismo año se instaura en Colombia la dirección de patrimonio del recién fundado Ministerio de Cultura, y a partir de ahí empieza una rápida creación de entidades y de marcos legales para la regulación del patrimonio en las categorías generales reconocidas por la UNESCO, material e inmaterial.

Lo que moldeó esta reconfiguración del patrimonio fue también el entendimiento de la cultura como una alternativa de desarrollo sostenible promovida por la UNESCO (CHAVES, et al, 2014), de manera que la cultura ingresó al renglón económico, que además en el marco del conflicto armado colombiano se entendió como alternativa para la paz (OCHOA, 2003). La relación de la cultura y la economía en el marco colombiano se tejió a partir del desarrollo conjunto de las políticas del patrimonio y la industria turística, relación que permitió ubicar la cultura como “factor estratégico del desarrollo sostenible” en los planes de desarrollo nacionales (CHAVES, et al, 2014).

Otra cuestión para resaltar es la relación del patrimonio con lo medio ambiental, que toma importancia en tanto el medio ambiente es entendido como escenario de las prácticas culturales, permite su reproducción y es atravesado por el conocimiento tradicional, que debe ser también conservado, como señala Carneiro da Cunha (2005). Esto involucra al Ministerio de Medio ambiente en la protección del patrimonio, a partir de las formulaciones del Convenio de Diversidad Biológica (CDB, 2004).

El conocimiento antropológico tomó protagonismo a partir del año 2008 cuando se promulga la ley de Patrimonio Cultural Inmaterial, y se hace necesario un saber experto que investigue, reconozca y realice inventarios sobre estas manifestaciones, que ahora debían incluir manifestaciones de minorías étnicas, de acuerdo a dictámenes de la UNESCO y en concordancia con las políticas multiculturales globales que habían sido legitimadas en la constitución nacional del 91. Tamaso (2006) llama la atención sobre el rol del antropólogo como inventariante y la importancia de mantener un compromiso político con las comunidades con que se trabaja, ya que son estas las que sentirían los efectos de las categorías de patrimonio. Este compromiso se dificulta en el contexto de las prácticas colombianas, teniendo en cuenta que la efectividad del trabajo se mide en cantidad de solicitudes para la inclusión de manifestaciones en las listas de patrimonio material, Lista Indicativa de Candidatos a Bienes Culturales LICBIC, e inmaterial, Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial LRPCI.

Otra característica que vale la pena mencionar del rol del antropólogo es que su protagonismo comenzó a desvanecerse, si bien no desapareció, con las políticas de participación y autogestión. Se supone que los procesos son de las comunidades y el Ministerio no puede intervenir. El o la antropóloga en este contexto deben servir como facilitadores para que las comunidades mismas se apropien del lenguaje y las prácticas burocráticas que les permiten ser incluidas en estas lógicas de reconocimiento. Se supone que la autogestión, mediada por un profesional en antropología, legitima la solicitud, y asegura que esta responda a los lineamientos y principios culturales de esa cultura que en la práctica se sigue entendiendo como a-histórica, esencial, cerrada y libre de conflictos, si bien las políticas hablan de reconocer los dinamismos y la cultura como proceso. El rol antropológico si no mantiene un compromiso político como lo advierte Tamaso (2006), conlleva a la implementación de una ciencia real de estado, como llaman Deleuze y Guattari (1994) al conocimiento que no da cuenta de la multiplicidad y sirve para capturar la diferencia y convertirlo en lo unívoco.

Para el caso concreto de la Sierra Nevada, ya referí en el capítulo 1 como el discurso del patrimonio se instauró y dio paso a los conflictos sobre la propiedad y regulación de conocimientos sobre lo que se entendió como “bien cultural”, estableciendo la tensa coexistencia de “guacas” con “materiales de los antiguos” con “bienes culturales de la nación”. Lo curioso es como una práctica que causó tensiones y conflictos viene ahora a ser

apropiada por las organizaciones indígenas como parte de su estrategia para defender el territorio.

En el año 2008, el conflicto con Puerto Brisa, entre otros conflictos centrados en el manejo medio ambiental, comenzó a poner en duda la alianza que las organizaciones indígenas tenían con las entidades del medio ambiente, tanto Parques Nacionales como el Ministerio. La articulación y el diálogo que en diferentes niveles se tenía con las ciencias biológicas y medio ambientales comenzó a actuar en su contra cuando primaron los intereses económicos de desarrollo del país y los argumentos de afectación medioambiental pasaron a un segundo plano.

En este marco y en pleno contexto de la promoción por parte del Ministerio de Cultura de las recientes políticas de patrimonio cultural inmaterial, en el año 2008 el Consejo Territorial de Cabildos CTC que agrupa a los cuatro pueblos de la Sierra y sus organizaciones, se dirigió a dicho ministerio buscando una figura de protección para los “sitios sagrados” que reconociera su carácter cultural y a partir de esto una manera específica de protección, así como la devolución de los objetos sagrados y el manejo de Teyuna Ciudad Perdida. En esta parte del capítulo narro entonces ese acercamiento que tras varios intentos y negociaciones confluyó en el convenio para la declaración del patrimonio material e inmaterial de la Sierra Nevada de Santa Marta, de la siguiente manera:

- Sistema de sitios sagrados, candidato para la LICBIC, categoría material
- Protección y recuperación de los objetos sagrados
- Conocimientos asociados de los pueblos de la SNSM, como candidatos para la LRPCI, categoría inmaterial.

A continuación abordé algunas particularidades del proceso de implementación del convenio, así como las traducciones y términos que comienzan a ser empleados para legitimar el manejo de la política estatal. Para finalizar reflexioné sobre las ambigüedades y los intereses que se juegan en este proceso, teniendo en cuenta que la zona Caribe es un eje del desarrollo turístico de Colombia, en cuyo marco los aspectos culturales son altamente relevantes para su promoción. Si bien una de las condiciones de este proceso de candidatización de bienes patrimoniales es que no vaya a fomentar el turismo y precisamente permita mantener el dominio indígena sobre su territorio, considero que es una cuestión que se sale de las manos y que en todo caso fortalecerá el turismo regional. Asimismo este reconocimiento es estratégico para el estado en tanto le permitirá fortalecer otros proyectos de

inversión y desarrollo en el área. En todo caso, la siguiente etapa del proceso debe definir cuestiones puntuales sobre la cuestión turística pues debe formularse el plan de protección y salvaguarda. Va a ser interesante el movimiento creado a partir de estas acciones donde los indígenas intentarán reivindicar esta categoría como parte de sus acciones de resistencia, una resistencia que ejercerán desde adentro, sin dejar de lado las multiplicidades que coexisten con las políticas de control del estado. En este marco vale la pena retomar a Zizek (1998) en cuanto a su argumentación de que en el marco del multiculturalismo la cultura se establece como marcador de la diferencia negando otras situaciones y condiciones que promueven las relaciones de subordinación como la lógica capitalista. La reivindicación de la diferencia a lo largo lleva a la homogenización puesto que la diferencia cultural es válida en tanto se presente desprovista de conflicto, autónoma y sobre todo, mercadeable. Es decir en tanto pierda su carácter múltiple y particular y pueda entrar a la lógica capitalista sin cuestionar su funcionamiento y hegemonía. En este marco, el patrimonio se presenta como la lógica que permite este paso de la cultura como identidad coherente y esencializada como producto factor de desarrollo. Que si bien se supone que debe ser protegida y salvaguardada por los procesos de mercantilización de la globalización, es finalmente insertada en los mismos pero de la mano del estado. Para las organizaciones indígenas el patrimonio es un argumento político para defender el territorio como suyo, propiedad a partir de la cual esperan participar más directamente de las decisiones y planes que sobre este tiene el estado. El poder genera su propia resistencia, señala Zizek, manteniendo movimientos que distraen la atención de lo que genera realmente las relaciones de subordinación que según Zizek, es el sistema capitalista.

Para finalizar, en el capítulo 4 que corresponde a la tercera parte del texto, abordé mi experiencia de relacionamiento con los seres y entidades del mundo cosmo-ontológico Kogui, si bien, como ya mencioné se trata de una entrada. Hice referencia a la serie de situaciones que después de una larga espera permitieron mi entrada en campo, enfocándome en Pueblito, lugar de importancia ambiental y arqueológica, cuyas tensiones que genera desde el lugar que ocupa en la cosmo-ontología Kogui y la sobreposición de autoridades todavía no logro develar.

Posteriormente me referí a los rituales de pagos que realicé con Mamo Alejandro, visitando varios seres que viven alrededor de Pueblito, con quienes debía relacionarme para emprender mi proceso de aprendizaje sobre los objetos, para pedir permiso para hacerlo. A partir de esto, intenté explorar de manera introductoria el estatus ontológico

de los objetos, entendidos en este marco como seres-objeto, y su rol en la composición de personas, cuerpos y del territorio.

Mi análisis partió de que la condición ontológica está marcada fuertemente por el *sewá*, que está relacionado con un dominio de conocimiento. Este *sewá* de cada ser se relaciona con su origen y su función, que son características determinadas en Aluna. Es el elemento más importante en la configuración de un ser, correspondiendo a la interioridad que en la tipología ontológica de Descola (2005, 2012) corresponde a aquellas características que al compartirse ubican a los seres en el mismo plano de existencia, como humanos. Los seres humanos, los *jates*, las *jabas*, los materiales de pagamento y los objetos de los antiguos tienen *sewá*. Sin embargo, y siguiendo a Fausto (2008), señalo que los dominios de conocimiento no son propiedades fijas, predeterminadas, y que por el contrario, están sujetas a dinámicas de la construcción de la persona y a las relaciones entre colectivos. Así, no tiene sentido intentar inventariar o establecer una cartografía de propiedades de conocimientos pues estos son flexibles, múltiples, móviles, infinitos y se ajustan de maneras inciertas respondiendo a acontecimientos motivados por dinámicas tanto individuales como de recomposición y articulación con otros colectivos u otros seres.

El *sewá* es lo que permite la afectación y recomposición de personas. Esto es posible gracias a que los seres no son predeterminados y se componen en las relaciones que establecen, de manera que podemos hablar de “dividuos”, de seres compuestos por las relaciones que los atraviesan (STRATHERN, 2006). Estas relaciones entre los seres se actualizan mediante los pagamentos, en los cuales se recomponen cuerpos, territorio y seres mediante la interiorización de conocimientos, es decir del *sewá* de cada uno de los que participa en la relación. En este marco, la mediación del *mamo* es de suma importancia para que dicha relación se dé en buenos términos y funcione en armonía, en *Yuluka*. Hacer pagamentos implica también un proceso de conocimiento, un proceso que es posible mediante la creación de relaciones con otros seres, proceso en el que es posible interiorizar el *sewá* de estos y recomponer el propio. Los seres extrahumanos sin embargo pueden ser peligrosos, y tienen condiciones para ser contactados y manejados, pueden ser peligrosos. De ahí la importancia de la mediación del *mamo*. Este tiene que haber recorrido el territorio y en su experiencia haberse relacionado con varios seres de quienes interiorizó el conocimiento. Al interiorizar el conocimiento de cada ser y recomponerse con este, sabe cómo puede manejar los *sewás* que lo componen. Los objetos que carga el *mamo* en su mochila son sus *sewás*, son

elementos que incorporan e interiorizan los conocimientos que aprehendió, así como son materializadores de las relaciones que ha establecido en su propia experiencia de vida y del territorio, aspectos que como señala Baptista da Silva (2013) caracterizan la agencia de los objetos. Retomando el rol del mamo, el hecho de que él ya tenga interiorizados ciertas relaciones y conocimientos que obtuvo en estas, permiten que pueda mediar los relacionamientos de otras personas con estos otros seres múltiples. La potencialidad de peligro, de caos es manejada por él, su *sewá* permite que la incorporación y la composición de otras personas relacionándose con otros seres pueda darse en armonía, en *Yuluka*, logrando el acuerdo de los seres, el equilibrio buscado al cumplir el orden de la Ley de Sé.

El territorio es la multiplicidad de seres que lo componen y las relaciones que hay entre ellos. Las conexiones parciales que se establecen entre los seres mediante los pagamentos, las fluidos de conocimientos y experiencias del mundo que fluyen en esta red, componen el territorio, haciéndolo múltiple pero indivisible, de manera que es más que uno pero menos que dos, siendo su multiplicidad irreductible ni a uno ni a varios, pues lo que lo caracteriza es la multiplicidad de conexiones parciales (STRATHERN, 2004).

Varios aspectos quedan pendientes para profundizar durante la investigación de doctorado que dará continuidad a este primer paso. Mi proyecto de doctorado parte del planteamiento general de mi investigación de maestría, sobre las articulaciones y realidades múltiples que confluyen en los espacios de toma de decisiones sobre el territorio Kogui. En esta segunda etapa, me enfocaré en los diálogos y tensiones con las entidades medioambientales y las ciencias de la conservación, partiendo de las articulaciones que ya develé en este trabajo. Mantendré la perspectiva cosmopolítica, para lo cual es necesario que logre profundizar en los procesos de conexiones entre seres, construcción de cuerpos, personas y territorio, así como en las lógicas de alteridad del estado, aspectos sobre los cuales considero logré avanzar en este trabajo.

Las cuestiones sobre el lugar de los objetos en la construcción de cuerpos, personas y territorio serán entonces centrales y espero lograr una experiencia etnográfica más vigorosa para poder profundizar en estos procesos de reconfiguración y construcción conjunta. Aparte de la composición de los seres y el territorio presentes en los rituales de pagamentos, hay otras cuestiones a las que considero relevante dar atención para tener una visión más profunda. Las situaciones particulares en campo que me han hecho sentir que es importante reflexionar sobre mi inserción en este mundo siendo mujer, como una cuestión que

posiblemente incida en las relaciones que puedo o no puedo establecer con determinados seres, son cuestiones que debo tomar en serio. El hecho de sentir que debía legitimar con más esfuerzo que mis compañeros hombres mi presencia en ciertos espacios cuando me desempeñaba como funcionaria de Parques Nacionales Naturales, las limitaciones que tuve para acceder a sitios sagrados y acompañar pagamentos en un recorrido de cinco días que hicimos con algunos mamos a las lagunas sagradas del páramo de Río Frio, hacen evidente que este hecho tiene implicaciones en la cosmopolítica Kogui. No se trata simplemente de que el espacio político y de discusión sea de los hombres, si bien hay un orden específico de roles de género que debo conocer más de cerca, este estará relacionado con criterios específicos según las cuales las mujeres pueden relacionarse o no con ciertos seres. Conversaciones que tuve con algunas mujeres, como la que referí en este trabajo con Rosa, esposa de Mamo Alejandro, me hicieron pensar que además esas posibles relaciones pueden estar mediadas precisamente por la composición y agencia sobre otros seres que pude tener el cuerpo femenino y sus fluidos. De manera que si bien proyecto continuar mi camino de aprendizaje de la mano de los mamos, pienso aprovechar intensamente la convivencia con las mujeres y la construcción de mi cuerpo femenino.

Por otro lado, teniendo en cuenta que el relacionamiento con las instituciones de la conservación está mediado por las organizaciones indígenas, a partir de donde se gestionan las articulaciones y diálogos con otros sistemas de conocimiento, mantendré esta relación si bien ya tengo claro que no puedo ceñirme a esta. En este marco, e intentando reflexionar sobre mi relación con la organización y los procesos históricos que anteceden a la misma, quiero profundizar sobre las implicaciones de la defensa de la autonomía de las organizaciones indígenas en relación al quehacer antropológico, teniendo en cuenta además que este dialogo permitió y ha permitido esa otra articulación con el discurso medioambiental. ¿Qué transformaciones trajo esa declaración de autonomía?, ¿cómo afectó eso en su momento a los investigadores que llevaban años trabajando con ellos y que salieron del territorio, como el caso del profesor Uribe? Por supuesto enmarcando estas tensiones en el conflicto armado que se imponía en la región en el momento en que las organizaciones deciden que ya no necesitaban intermediarios que hablaran por ellos, si bien siguen apoyándose en profesionales, pero bajo la figura de asesores. Considero que esto, y la profundización sobre el rol femenino pueden ayudar a situar mis identidades en campo y de esta manera robustecer las reflexiones que pueda hacer sobre mi propio camino de relacionamientos y conexiones

parciales que pueda tejer en el territorio Kogui, en el marco de mi objetivo general de articulaciones con las cuestiones medio ambientales.

Otro aspecto que considero importante es entender la construcción de lugares en los contextos de las disputas políticas por su control, estoy pensando por ejemplo en el caso concreto que mencioné de Pueblito. Es necesario profundizar más en el lugar que ocupa este espacio y los seres que lo habitan en la cosmo-ontología indígena para poder profundizar en las tensiones que coexisten en este.

Stengers (2005) argumenta que la dimensión cosmopolítica implica reconocer las presencias múltiples que se ven afectadas por decisiones políticas y en este marco, debe abogarse por una política que decida en presencia de estas, reflexionando sobre la manera como estas se verán afectadas. De manera que reconocer su presencia y las tensiones que se establecen cuando estas otras presencias no son tomadas en cuenta, así como las consecuencias de estas omisiones deben ser parte de un análisis antropológico acorde con una ciencia nómada. Espero que mi trabajo pueda haber apuntado en esa dirección de respeto y reconocimiento por esas multiplicidades ontológicas de las que depende la vitalidad del colectivo sociedad-naturaleza de la Sierra Nevada de Santa Marta.

BIBLIOGRAFÍA

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontologica Guaraní: discutiendo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.

BOCAREJO, Diana. Indigenizando “lo blanco”: conversaciones con Arhuacos y Koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, v. 13, p. 3-44, 2002.

CADAVID, Gilberto. Trabajos de Restauración arqueológica en Pueblito. *Boletín arqueológico IFAN*. Año 1, n. 3, sep. 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional n° 32. Patrimônio imaterial e biodiversidade*. Brasília, IPHAN, 2005.

CHAVES, Margarita (Comp.). *La Multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2011.

CHAVES, M.; MONTENEGRO, M.; ZAMBRANO, M (Comp.). Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (p.11-36). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2014.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el estado*. Caracas: Monte Ávila editores, 1978.

_____. *A arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac y Naify, 2004.

CLIFFORD, James. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999

CTC (Consejo Territorial de Cabildos). *Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional*. Valledupar, 2007.

CTC; MUSEO NACIONAL Y MUSEO DEL ORO; MINISTERIO DE CULTURA; ICANH. *Memoria de la Reunión celebrada en noviembre de 2013*, 2013. Informe inédito.

DE LA CADENA, Marisol. 2012. *Indigenous Cosmopolitics. Dialogues about the constitution of worlds*. Disponible en: http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf. Consultado el 29 de enero de 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 1994.

DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Revista Etnografías Contemporáneas*, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 75-96, 2005.

_____. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

EREIRA, Alan. (dir) *Aluna*. Documental. 2014.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (p. 68-87). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FALCHETTI, Ana María. Desarrollo de la orfebrería Tayrona en la provincia metalúrgica del Norte Colombiano. *Boletín Museo del Oro*, n. 19, Agosto-mayo, 1987.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-266, 2008.

ICANH. Insumo técnico para la conceptualización de daños y medidas de reparación cultural en el caso Puerto Brisa, municipio de Dibulla, con el fin de ajustar la resolución ANLA N°218 de 2011, 2014.

INGOLD, Tim. *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2001.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

LANGEBAEK, Carl. Gerardo Reichel-Dolmatoff, Forjador de la antropología colombiana. En *Revista Credencial Historia*. Bogotá, n. 113, mayo, 1999. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/32808>. Consultado el 16 de enero de 2015.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade de estudos científicos*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

_____. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

_____. *Nunca fuimos modernos*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2012.

LITTLE, Paul. Etnoecología e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. En SOUZA LIMA, Antonio C.; BARROSO-HOFFMANN, Maria (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas*. Rio de Janeiro: LACED, CONTRACAPA, 2002.

LONDOÑO, Wilhelm. Discurso jurídico vs discurso cultural: El conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica. En *Boletín Museo del Oro*, n. 51, 2003.

MALDI, Denise. A questão da territorialidade na etnologia brasileira. *Sociedade e Cultura*, 1 (1): 1-17, jan./jun. 1998

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades [en línea]*, n. 11, julio-diciembre, 2001. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209>. Consultado el 20 de octubre de 2013.

MESTRE, Yanelia. Entrevista concedida a Ana Milena Horta en noviembre de 2014.

MOL, Annmarie. *The body multiple: ontology of medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

MOUFFE, Chantal. Democracia, ciudadanía e a questão do pluralismo. *Política e sociedade: revista de Sociología Política*, v.1, n.3, 2003.

NIEVES, Alejandro . Entrevista concedida a Ana Milena Horta en noviembre de 2014.

OCHOA, Ana María. *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2003

OGT. Jaba y jate: espacios sagrados del territorio ancestral Sierra Nevada de Santa Marta. Santa Marta: OGT, 2012.

ORRANTIA, Juan Carlos. Matices Kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 38, p. 45-75, 2002.

PLAZAS, Clemencia. Forma y Función en el oro Tayrona. *Boletín Museo del Oro*, n. 19, mayo-agosto, 1987.

PIAZZINI, Carlos Emilio. Patrimonio arqueológico en Colombia: una interpretación del proceso de conformación del marco legal actual. En JARAMILLO, Luis *et al* (comp.). *Bienes arqueológicos: una lectura transversal sobre la legislación y políticas culturales*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.

REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada. *Boletín de arqueología*, v. 2, n. 5 y 6, enero-diciembre, 1947.

_____. A preliminary study of space and time in Northern Colombia. *American Antiquity*, v.4, 1954.

_____. *Colombia. Ancient peoples and places*. Londres: Thames and Hudson, 1965

_____. Templos Kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, v. XIX. 1975

_____. Training for the priesthood among the Kogui of Colombia. In:

WILBERT, J. (Org.). *Enculturation in Latin America*. Los Angeles: University of California, p. 265-288. 1976.

_____. The loom of life: a Kogui principle of integration. *Journal of latin American Lore*, 4 (1). 1978

_____. Cultural change and environmental Awareness: a case Study of the Sierra Nevada de Santa Marta. *Mountain research and Development*. 2 (3), 1982.

_____. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá:

PROCULTURA/Nueva Biblioteca Colombiana/Editorial Presencia, 1985.

REYES Margarita; ARCHILA, Sonia. Teyuna-Ciudad Perdida, patrimonio arqueológico: paradojas entre lo público, lo sagrado y el turismo cultural. En CHAVES *et al*. *El valor del*

patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2014.

REYES, Margarita; YIE, Maite. 2009 – 2012. Informe de investigación proyecto “Patrimonialización y agentes sociales en el manejo del Parque Arqueológico Teyuna- Ciudad Perdida”.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ: 1997. v. 3 n. 2 (parte I), v. 3 n. 2 (parte II)

SANTOYO, Alvaro Andrés. *Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia*. Bogotá: Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA) e Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2006.

SECRETARÍA DEL CONVENIO SOBRE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA. *Principios y directrices de Addis Abeba para la utilización sostenible de la diversidad biológica (Directrices del CDB)*. Montreal: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2004

SERJE, Margarita. La invención de la Sierra Nevada. *Revista Antípoda*, Bogotá, n.7, p.197-229, julio-diciembre, 2008.

SOUZA, Iara Maria de Almeida. *A noção de ontologia múltipla e suas consequências políticas*. Trabajo presentado em el 36º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de Lindoia, 2012.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques II*. París: Éditions La Découvert, 2003.
_____. A Cosmopolitical Proposal. En LATOUR, B; WEIBEL, P. (Eds.). *Making Things Public: atmospheres of democracy* (p. 994-1003). Cambridge: MIT Press, 2005.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. New York: Alta Mira, 2004.
_____. *O gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Unicamp, 2006.

TAMASO, Izabela. *A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios...* Brasília: Universidade de Brasília, Série antropologia, caderno 390, 2006.

TROUILLOT, Michel Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad del Cauca, CESO, Universidad de Los Andes, 2011.

ULLOA, Astrid. La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. ICANH, Bogotá, 2004.

URIBE, Carlos Alberto. Pioneros de la investigación arqueológica en Colombia. En *Boletín Museo del Oro*, n. 15, enero – abril, 1986. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/node/25866>. Consultado el 8 de enero de 2015.

_____. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología*, Bogotá, v. 4, n. 1, p. 5-36, 1988.

_____. De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la nevada. *Revista de Antropología y arqueología*, Bogotá, v. 10, n. 2, p. 9-92, 1998.

VALDERRAMA, Bernardo; FONSECA, Guillermo. Exploraciones en la vertiente norte de la sierra nevada de santa marta. *Boletín Museo Del Oro-Banco De La República*, Bogotá, v. 4, p. 1-41, 1981.

VISWESWARAN, Kamala. Betrayal: An Analysis in Three Acts. En GREWAL, Inderpal; KAPLAN, Caren (Ed.). *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices* (p. 90-109). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ZHIGONESHI. Villafaña, Amado, (dir.). *Nabusímake. Memorias de una independencia*. Dvd, documental. 2010

_____. *Resistencia en la Línea Negra*. Dvd, documental. 2011

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (p.137-188). Buenos Aires: Paidós, 1998.