



Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology

ISSN: 1809-4341

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Gómez, Jose Arenas

Partiendo de líneas, llegando a lugares: Notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano

Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology, vol. 17, e17508, 2020

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

DOI: 10.1590/1809-43412020v17d508

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406964062022>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Partiendo de líneas, llegando a lugares: Notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano

*Jose Arenas Gómez*¹

¹Universidad de Brasília, Departamento de Antropología, Brasília/DF, Brasil

Resumen

Este artículo trata sobre las nociones territoriales entre la gente i'ktu, grupo indígena del Caribe colombiano. La idea central es discutir la categoría “Línea Negra”, usándola como eje central territorial y, para ello, se parte de una cuestión básica ya descrita en otras ocasiones: la disparidad de las perspectivas gubernamentales e indígenas sobre el territorio. El argumento central conlleva a desestabilizar la idea de que la Línea Negra es un límite en el sentido occidental de la palabra, iluminando otras relaciones en las que los lugares primordiales, o sagrados, son protagonistas.

Palabras clave: Territorio; Etnología Caribeña; Lugar; Chamanismo.

De linhas a lugares: Notas sobre território entre os indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta no Caribe colombiano

Resumo

Este artigo trata das noções territoriais dos I'kū, grupo indígena do Caribe colombiano. A ideia central é discutir a categoria de “Línea Negra”, fazendo dela um eixo central da territorialidade indígena. Para isso, começa-se com uma questão básica já descrita em outras ocasiões: a disparidade das perspectivas do governo e dos indígenas sobre o território. O argumento central leva à desestabilização da ideia de que a Línea Negra é um limite no sentido ocidental do termo, iluminando outras relações nas quais os lugares primordiais, ou sagrados, são protagonistas.

Palavras-chave: Território; Etnologia no Caribe; Lugar; Xamanismo.

From lines to places: Notes about Territory among indigenous people of the Sierra Nevada de Santa Marta in Colombian Caribbean

Abstract

This paper focuses on the ways that the i'kū people, an indigenous group from the Colombian Caribbean, envisage the territory. The main idea is to discuss the category of “Línea Negra”, making it one of the main territorial axis. For doing so, the paper takes into consideration a basic issue described by other authors: the differences between governmental and indigenous perspectives about what territory is. The main argument seeks to destabilize the common idea about the “Línea Negra” being a limit in the western sense, enlightening other relations in which the primordial places, also known as sacred places, are the protagonists.

Key words: Territory, Caribbean Ethnology, Places, Shamanism.

Partiendo de líneas, llegando a lugares: Notas sobre territorio entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Caribe colombiano

Jose Arenas Gómez

Determinando un territorio ajeno. A modo de introducción

Altamente criticado por varios sectores colombianos, principalmente por la población y representantes evangélicos, el expresidente Juan Manuel Santos realizó una pose simbólica durante su primer mandato (2010) con representantes de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, sistema montañoso ubicado en el caribe colombiano. El evento, informado por la prensa nacional, hizo cierto énfasis en el hecho de que los especialistas rituales de aquellas poblaciones realizaron varios rituales con el futuro presidente y su familia. Al final, los indígenas serranos y el presidente llegaron a ciertos acuerdos en los que, principalmente, Santos sería erigido como amigo y protector de las comunidades indígenas de Colombia.

Santos sería posteriormente galardonado con el Premio Nobel de Paz, tras conseguir un acuerdo de entrega, desarme y reincorporación con una de las mayores guerrillas colombianas: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Con la presión por el acuerdo de paz, los comentarios de corredor entre funcionarios del gobierno resaltaban la latente posibilidad de que los dineros destinados para las comunidades indígenas del territorio nacional disminuirían radicalmente, para ser destinados ahora a todo el proceso de reincorporación de las personas que desistieran del uso de las armas.

Si tal redistribución fue o no un hecho, no es un elemento que cabe juzgar en este artículo, aunque debo señalar lo siguiente. Entre los años 2014 y 2015 me encontraba adelantando mi trabajo de campo para la tesis de doctorado, explorando la construcción del cuerpo y de la persona en la relación entre los humanos y los no humanos, mediada por ciertos rituales de “ofrenda”, muy comunes entre la gente *i’ku* (también conocidos como *arhuacos*, uno de los cuatro grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta). En ese mismo periodo, les acompañé en la elaboración del Plan de Salvaguarda para su continuidad física y cultural, el cual fue financiado por el gobierno colombiano tras ser compelido por la Corte Constitucional.

La Corte reconocía que las comunidades indígenas de todo el país estaban en inminente peligro, debido a las violencias crónicas e históricas del país. Por tal motivo, le ordena al gobierno el financiamiento para que las comunidades planearan las actividades necesarias para evitar y contrarrestar los impactos de la guerra. Como bien lo describe Valentina Pellegrino (2017; 2019), pese a los esfuerzos de las comunidades y a la inversión estatal en su construcción, dichos planes no contaron con el compromiso interinstitucional para ser correctamente ejecutados. En mi propia experiencia, puedo decir que, tras meses de elaboración y síntesis de los planes, el primer encuentro entre las instituciones gubernamentales y representantes *i’ku* para la concertación de la ejecución del mismo se resumió en una voz unánime entre representantes del gobierno colombiano: “muy interesante el Plan de Salvaguarda, pero no hay dinero para ejecutarlo”.

Pese a ello, tras ocho años de diferentes tipos de tensiones entre los indígenas serranos y el gobierno, Santos sorprendió en su último día como cabeza del gobierno, emitiendo el decreto 1500 (del 6 de agosto de 2018) mediante el cual se reconoce y define el territorio ancestral de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, una de las demandas consignadas en los Planes de Salvaguarda de los grupos serranos. Las críticas por parte de empresarios y demás interesados en la exploración económica de los recursos de la Sierra Nevada no se hicieron esperar, reiterando que, en definitiva, Santos simplemente le había dado razón a la voluntad de las comunidades serranas sin tener en cuenta las “implicaciones para la economía y el desarrollo nacional”.

Un año después de la emisión del decreto, y bajo la tutela de otro gobierno, la Corte Constitucional se dispone a estudiarlo, debido a sus múltiples implicaciones. Entre estas estarían, por un lado, las quejas de empresarios, ganaderos y hacendados, quienes asumen que el decreto en sí mismo llevaría a la paralización de la región; por otro lado, estarían las quejas de los pueblos indígenas quienes, amparados en el decreto, buscan frenar más de un centenar de títulos mineros dentro de su territorio ancestral, otorgados sin la realización de una consulta previa.

El decreto sorprendió, no sólo por haber sido una decisión que aparentemente escuchaba a las comunidades indígenas, sino porque finalmente consideraría, tanto la jurisprudencia internacional y las leyes colombianas que la legitiman dentro del territorio nacional, como las diversas sentencias que la Corte Constitucional de Colombia ha emitido en pro de las comunidades indígenas del país.¹ Este decreto consagraría, al menos potencialmente, un mecanismo definitivo para proteger el territorio de los indígenas serranos que, de forma similar al de otros indígenas del país, han afrontado fuertes tensiones con el narcotráfico, actores armados legales e ilegales, presión por los recursos, etc. Dicha potencialidad radicaría en el hecho de invocar el reconocimiento de la diversidad étnica, el pluralismo jurídico, el derecho indígena a la protección de las “áreas sagradas”, la autonomía de los indígenas dentro de su territorio y la necesidad de la consulta previa, circunscribiendo todo esto dentro del reconocimiento de una territorialidad específica.

Me explico: los principios antes mencionados están contemplados en diferentes leyes, desde el reconocimiento de Colombia como un estado pluriétnico y multicultural en la proclamación de la Constitución Colombiana en 1991. Pese a la potencia de dichos principios, la práctica diaria ilumina que los mismos son violados, limitados o malinterpretados constantemente por diferentes entes estatales; ni qué decir de las iniciativas privadas que visan el lucro, defendiendo una idea de desarrollo basado en actividades extractivas de alto impacto.

Una de las formas clásicas de desconocimiento de estos principios se manifiesta en la forma cómo el Estado define –o mejor, limita– las tierras indígenas, la mayoría de las veces con base en criterios que no responden ni contemplan las necesidades y prácticas sociales de las comunidades. Es justamente en este punto donde me parece interesante la aparición del decreto en mención, pues a pesar de parecer potencialmente una forma de resanar la distancia entre lo que el Estado e indígenas piensan por “territorio”, en última instancia, reproduce las tensiones propias de dos perspectivas que no se concilian.

Algunos apuntes sobre las definiciones institucionales

Desde ya debo señalar que este texto no pretende hacer un análisis del Decreto 1500 ni de su alcance, pues a final de cuentas, éste y sus implicaciones son el resultado de las tensiones entre las lógicas indígenas y las de los gobiernos, en contextos definidos como “multiculturales” (Povinelli, 2002; Zapata, 2010; Horta, 2015; Valderrama, 2016). Lo que quiero abordar es la disparidad en la noción de “territorio”, que fractura, una vez más, el entendimiento entre el Estado y las comunidades indígenas. Como señala Dominique Gallois (2004), existe una disparidad entre dos categorías que comúnmente son pensadas como análogas: tierra y territorio.

¹ El Decreto invoca específicamente las siguientes sentencias de la Corte Constitucional: T-342 de 1994, T-547 de 2010, T-693 de 2011, T-009 de 2013, T-236 de 2012, T-849 de 201.

El Estado colombiano organiza la presencia indígena por medio del “resguardo”, figura territorial heredada –con otros ropajes– de la época colonial, que define unos límites para que los grupos indígenas vivan con relativa autonomía. Dentro del resguardo, las autoridades indígenas tienen el control por medio del uso de la ley consuetudinaria; y aunque es propiedad colectiva e inembargable, es el Estado el que, de alguna forma, tiene la última palabra sobre el mismo. Parte de esa tensión es palpable cuando dentro del resguardo hay recursos de interés comercial para el gobierno y/o para el sector privado, en cuyo caso el gobierno proclama la propiedad de todo lo que está bajo la superficie del suelo. Asume, así una idea unidimensional del territorio indígena, diferente del real carácter multidimensional con el que los indígenas construyen sus territorialidades. En otras palabras, la figura del resguardo equivale, guardadas las proporciones, a la categoría brasileña de “tierra indígena” que, como ya ha sido señalado en otras oportunidades, corresponde a una mirada de carácter jurídico (cf. Pacheco de Oliveira, 1998 y Gallois, 2004). En el caso colombiano, la figura administrativa del resguardo arrastra consigo, al final, todo su peso colonial: procurar la concentración de las comunidades indígenas en una escala espacial que permitiera su control administrativo e ideológico por parte del poder colonial (Herrera, 2002).

Pese a todo, la búsqueda por delimitar y proteger su territorio ha hecho que muchas comunidades indígenas recurran a la figura del resguardo, que aparece como una tabla de salvación para muchas de ellas. Paradójico por sus implicaciones políticas y por sus raíces coloniales, el resguardo aparece como una ficha clave en el ajedrez de las relaciones políticas interétnicas pues, a través de las transformaciones que ha sufrido, brinda ciertas garantías (siempre relativas e incompletas, claro) para las comunidades.

La lucha indígena por el reconocimiento y la delimitación del resguardo no es para nada incongruente ya que, como señala Luisa Molina (2017) para el caso Mundurukû, adoptar códigos del aparato normativo estatal no hace que los indígenas estén necesariamente sujetos a éstos, sino que es una estrategia que les permite moverse en el entramado de relaciones, tanto hacia el interior del Estado como hacia afuera del mismo. En el caso específico de la Sierra Nevada, tenemos que, tras varios intentos de ocupación y dominio durante los siglos XVIII y XIX, la delimitación de un resguardo fue requerida por la gente *i’ktu* durante la primera mitad del siglo XX (Orozco, 1990), para proteger su territorio de las intimidaciones de la colonización.²

Gracias a las diferentes presiones de los indígenas y de diversas organizaciones, Colombia definió durante la segunda mitad del siglo XX los límites de los resguardos de los cuatro grupos indígenas que habitan la Sierra Nevada que, como dato “curioso”, se yuxtaponen hoy en día con los límites del Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta. No sobra decir que, a pesar de ser una entidad gubernamental, la administración de Parques Nacionales ha sido ficha clave para la defensa del territorio indígena en la zona, inclusive, frente a las iniciativas de intromisión de otros entes gubernamentales.

Pese a que la definición de los resguardos brindó una protección relativa a los indígenas serranos frente a las presiones externas, una de las mayores tensiones radica en el hecho de que para los serranos los resguardos hacen parte de su territorio, pero no demarcan la totalidad del mismo. Esta diferencia no es sólo acompañada en términos de extensión física de ambos sustratos, sino en términos de las implicaciones filosóficas y metafísicas que le competen. Permítanme tomar una de las ideas seminales de Dominique Gallois (2004:39) al diferenciar entre tierra y territorio, y parafrasearla en términos del contexto que aquí nos ocupa. Podemos decir que si el gobierno, por su perspectiva, piensa el resguardo en términos de un proceso político-jurídico conducido bajo

² Hacia 1916 la orden religiosa de los capuchinos se habría asentado definitivamente entre la gente *i’ktu*, luego de que líderes indígenas le hubieran pedido al gobierno colombiano el envío de instructores para entrenar a educadores indígenas. La presencia capuchina en la región tiene importantes consecuencias, que no caben ser discutidas aquí (ver Campos, 1976; Schlegelberger, 1995; Bosa, 2014, 2018). Sólo señalo aquí que la orden fue expulsada por los indígenas durante la década de 1980.

su égida (una idea de tierra), la perspectiva de los indígenas serranos, en cambio, es pensar el resguardo de una manera completamente diferente, que remite a procesos de construcción y vivencia en la órbita de lo que denominaríamos – con algún conflicto teórico, es claro – como cultura (una idea de territorio).

En el caso de la gente *i'ktu*, cuando se reúnen con otras instituciones y la comunicación es en español, esta tensión es expresada en el uso de las palabras *territorio* y *territorio ancestral*. *Territorio* en ese caso hace referencia directa a lo delimitado actualmente por el resguardo, mientras que *territorio ancestral* comprende mucho más allá de los resguardos, tanto en términos de extensión abarcando las porciones llanas colindantes con la Sierra e, inclusive, porciones de agua del Mar Caribe, como en términos no físicos, lo cual veremos más adelante. Esencializando aquí el discurso de los indígenas serranos, su territorio verdadero, el ancestral, está comprendido dentro de un perímetro cuyo punto central para su trazo sería el pico más alto del sistema serrano; el centro del macizo serrano.

Resulta obvio que el gobierno colombiano se haya rehusado sistemáticamente a la ampliación del resguardo pues, desde su perspectiva, lo que está siendo negociado es extensión de tierra y con ello, el acceso a recursos explotables. Sin embargo, uno de los avances del decreto 1500 es que “redefine el territorio ancestral” para el ámbito legal colombiano en términos más amplios, no limitándose a la extensión física del espacio. A pesar de que el decreto no se traduce exactamente en la expansión del resguardo, sí le da una mayor injerencia a los indígenas sobre las acciones que puedan afectar su territorio, sobre todo en lo que tiene que ver con la entrada de iniciativas extractivas. Ese es sin duda el avance más importante del decreto, y tal vez el que más desafíos supone, principalmente para los indígenas, pues tener la capacidad de negociación y manejo de todas estas presiones implicaría la creación, y manutención, de aparatos burocráticos-institucionales de los cuales carecen; adicionalmente, la organización de los grupos serranos no lida bien con la centralización, lo que implica aún más desafíos al proceso.

En ese mismo sentido, el avance va en dirección a darle mayor espacio a una categoría indígena serrana que ha sido malinterpretada desde siempre: la Línea Negra. Por ahora, digamos que esta es la frontera que delimita el territorio ancestral de los grupos serranos. En ese sentido, la lucha de los grupos serranos ha sido, por un lado, legitimar su existencia, y por otro, expandir el resguardo hasta ella. Parte de la negativa estatal por hacer legítimas las reivindicaciones de las poblaciones serranas tiene que ver con la vasta extensión del territorio ancestral, que abarca la totalidad de la Sierra Nevada de Santa Marta, un sistema montañoso de base piramidal con 17 mil km² de área aproximada que comienza a alzarse en el Caribe Colombiano, llegando a una altura de casi cinco mil metros sobre el nivel del mar. Otra parte importante de su negativa está en consonancia con lo que sucede en otras partes del mundo: los espacios ocupados por indígenas son vistos como fuente de recursos explotables, dentro de un modelo de desarrollo que privilegia las economías extractivas de larga escala. Paralelo a esto, y tal vez como excusa, encontramos la incapacidad institucional para entender y aprehender las categorías territoriales indígenas, así como tantas otras categorías que no encajan dentro del entramado epistemológico propio del funcionamiento estatal.

La primera definición jurídica del Estado Colombiano sobre la Línea Negra fue dada en la década de 1970,³ especificando que ésta era un límite simbólico, demarcado por la unión de aproximadamente 11 “accidentes geográficos” o “lugares místicos” localizados alrededor de la Sierra. Tras la insistencia indígena, esta definición fue modificada en la década de 1990,⁴ contemplando ahora 54 “accidentes geográficos” o “hitos” y adicionando dos elementos fundamentales: el carácter radial de la línea negra como límite; y la importancia de los “accidentes geográficos” como lugares para la realización de “pagamentos”, especie de ofrendas que los indígenas serranos

3 Resolución 002 de 1973.

4 Resolución 837 de 1995.

le hacen a las madres y padres ancestrales, dueños de todo lo que existe en el universo.⁵ Por su parte, el Decreto 1500 de 2018 da un paso al frente en tres elementos fundamentales: primero, aumenta el número de lugares o “hitos” a 348; segundo, define el “territorio ancestral” de los grupos serranos en términos del “sistema de espacios sagrados de la Línea Negra”; y tercero, no limita la Línea Negra a una representación simbólica del pensamiento indígena, por lo menos en el papel, aunque en contextos en los que buscan explicar el decreto, los representantes del gobierno enfaticen el carácter simbólico de este límite.

Quiero hacer aquí un pequeño paréntesis: el inventario de los lugares y sus características fue sistematizado por especialistas rituales de las cuatro comunidades, pero ello no significa que estos espacios se agoten en el listado del Decreto. Durante mi estadía en campo tuve la oportunidad de estar ocasionalmente con el equipo de trabajo que adelantó este proceso; y pese a que no tuve la oportunidad de hacer parte de él, pude percibir que muchas de las discusiones del grupo giraban en torno al hecho de tener que dejar puntos importantes sin inventariar, pues su ubicación y características son de conocimiento restricto; su socialización puede traer consecuencias nefastas para el manejo del mundo, según las consideraciones de la gente serrana.

Ahora, el hecho de que los “hitos” o “lugares sagrados” sean listados dentro del decreto va más allá del hecho de que éstos sean los puntos de referencia para trazar la línea negra. En rigor, responde a la forma cómo los no indígenas conciben esa frontera invisible, y al tipo de categorías usadas para traducir y delimitar conceptos ajenos. Veamos, entonces, cómo los indígenas serranos suscriben y transcriben, en el texto final del decreto, una definición más compleja sobre la Línea Negra:

Es la base del territorio ancestral y se traduce en Jaba Seshizha (kogui), Shetana Zhiwa (wiwa) y Seykutukunumaku (arhuaco). La partícula “Shi” (kogui) quiere decir hilo o conexión y se refiere a las conexiones espirituales o energéticas que unen los espacios sagrados tierra, litorales y aguas continentales y marinas del territorio, y todo aspecto de la naturaleza y las personas. «Shi» (kogui) son las venas o “zhiwa” (wiwa) - agua, que interconectan las diferentes dimensiones del territorio ancestral, como venas en el cuerpo. “Se” (kogui), «She» (Wiwa) y “Sey” (arhuaco) es el mundo espiritual en *Aluna*, el espacio negro de los principios antes del amanecer. En este sentido, la Línea Negra es la conexión del mundo material con los principios espirituales del origen de la vida. Es el tejido sagrado del territorio y garantiza el sostenimiento de interrelaciones del territorio, la cultura y la naturaleza que es la base de la vida.

La Línea Negra ha formado parte del territorio ancestral de los cuatro pueblos desde su origen. Por eso, el ordenamiento del territorio de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo se expresa a través de *Shi*, el hilo infinito que nace en el cerro *Kabusankwa*, envuelve toda la Sierra desde arriba hasta abajo, siendo *Seshizha* (Kogui), *Shetana Zhiwa* (Wiwa) y *Seykutukunumaku* (Arhuaco) o lo que se ha denominado la Línea Negra el último círculo al pie de los cerros finales de la Sierra Nevada de Santa Marta, con sus espacios costeros y marinos. En este segundo sentido, la Línea Negra es el último anillo de espacios sagrados que delimita el territorio ancestral de los cuatro pueblos indígenas de la SNSM como principio de protección (Grupos Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en el Decreto 1500 de 2018: 9-10).

Pese a esta poderosa definición, y a que el gobierno de Juan Manuel Santos haya resaltado la importancia de los “lugares sagrados” y de la existencia de una relación sistémica entre ellos, acaba traduciendo y definiendo para sí la Línea Negra tomando como principal inspiración la geometría, en donde una línea es configurada por la “sucesión continua e indefinida de puntos”. Es así que, una vez más, la traducción estatal de los principios territoriales indígenas no consigue lidiar con la multidimensionalidad de estos, reduciendo las definiciones a una serie de preceptos cartesianos. Veamos entonces qué podemos entender de la idea serrana de Línea Negra.

⁵ Pese al uso más o menos corriente, en español local y aun en el ámbito académico, de la categoría “pagamento”, la complejidad de esta práctica serrana sobrepasa la idea de pagar una deuda, propia de la palabra usada, estando mucho más vinculada con una forma estructurante de la sociabilidad serrana, atravesada por dos ideas fundamentales: reciprocidad y alimentación (ver Arenas Gómez, 2016 y 2020).

De lugares y relaciones

Permítanme hacer una aclaración: por indígenas serranos entiendo al conjunto de los cuatro grupos indígenas que habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, el mayor sistema montañoso litoral del mundo. Estos cuatro grupos son mayormente conocidos como *kággaba* (*kogui*), *wiwa*, *i'kut* (*arhuaco*) y *kankuamo*; y a pesar de hablar lenguas mutuamente ininteligibles, pertenecen a la misma familia lingüística: chibcha (Trillos 1995; 2005). Los grupos se piensan como los hermanos mayores de la humanidad, los primeros humanos creados y, en consecuencia, asumen la posesión de una serie de conocimientos encaminados al manejo del mundo y a la garantía de la continuidad del mismo; dentro de esos conocimientos, que les fueron dejados en el inicio de los tiempos por las madres y padres ancestrales, se encuentra el territorio de cada uno de los cuatro pueblos que, en conjunto, configuran el territorio ancestral serrano. Pese a que este conjunto de conocimientos tiene especificidades y diferencias entre los grupos (y matices claros al interior de los grupos), hacen parte de un conjunto mayor que los engloba y les otorga una lógica de ordenamiento.

Estos cuatro grupos conforman un sistema regional en el cual comparten elementos claves de organización social y apropiación del territorio, un corpus cosmológico y mitológico, así como prácticas ceremoniales. Tienen una jerarquía relativa estructurada de forma casi idéntica entre los cuatro, cuyo lugar preponderante lo ocupa el especialista ritual, mayoritariamente ocupado por hombres. En cada una de las lenguas, estos especialistas rituales tienen el mismo nombre, diferenciándose únicamente por algunos matices en su pronunciación (*mamut*, *mamo*, *mama*); en adelante, usaré la escrita *i'ku "mamut"* para referirme a estos especialistas rituales. La preponderancia y autoridad relativa de los *mamut* se basa en el hecho de que son los mediadores entre los diferentes niveles del mundo y los seres con características humanas que residen en ellos, al tiempo que son traductores del conocimiento original o “Ley de Origen” (también conocido como “Ley de la Madre”), fuente unívoca que guía todo cuanto sucede en el mundo.⁶

Los cuatro grupos defienden un mismo origen, reconociendo así ancestros y lugares comunes; estos últimos tienen un peso enorme en la socialidad entre los grupos y al interior de estos, así como en las relaciones interespecíficas, pues es en estos espacios que los *mamut* pueden interactuar y negociar con los dueños del mundo, seres no visibles definidos por la misma relación en los cuatro grupos: estos seres son las madres y padres originales, dueños de todo cuanto existe.

Siguiendo la perspectiva serrana, estas madres y padres ancestrales depositaron todos los conocimientos repartidos en diferentes puntos específicos de la Sierra, no sólo en los puntos que conforman la llamada Línea Negra. Los lectores, intérpretes y replicadores de estos conocimientos son los *mamut*, quienes a través de años de entrenamiento sistemático consiguen “ver” con todos los sentidos, aquello que el resto de personas no consigue percibir.⁷ Pero no sólo los conocimientos están inscritos en estos lugares: para acceder a ellos y practicarlos, es necesario obtener el permiso por parte de las madres y padres originales, permiso que debe ser mediado por el *mamut* en los mismos lugares donde el conocimiento está depositado.

⁶ Para la gente *i'ku*, la ley de origen le da un lugar específico a cada ser y grupo, le otorga una serie de atributos (espacio, conocimiento, procedimientos, capacidades, permisos, saberes etc.) y define cómo debe relacionarse con otros grupos. Esta ley no se limita a los grupos serranos; de hecho, los no indígenas y los seres visibles e invisibles que pueblan el universo también están contemplados dentro de ese principio de ordenamiento, contando con sus propios conjuntos de atributos. Así, la cadena trófica, los principios matrimoniales, los comportamientos de los diferentes seres y los espacios por donde circulan, las capacidades que definen a cada ser (volar, nadar, correr, comer ciertos alimentos), su aspecto, etc., son elementos contenidos en esta ley de origen. En otras palabras, este principio organizativo o ley de origen contempla el qué, cómo, por qué, quién, dónde y cuándo, que definen los límites entre los seres y las relaciones entre éstos, internas y externas. Mal haríamos en asumir que la ley de origen se limita a un conjunto de normas; a pesar de que contiene, de hecho, principios organizativos tales como el orden de la relación entre los diferentes seres (entre humanos, entre humanos y no humanos, y entre no humanos), su sentido trasciende el carácter meramente normativo, dando cuenta de sistemas de conocimiento específicos para cada grupo, así como capacidades específicas, permisos particulares, procedimientos definidos y espacios delimitados para la relación de cada ser y grupo, tanto al interior de sí mismo como en su interacción con los demás.

⁷ Para tener una idea de los métodos y entrenamiento necesarios para la formación de los especialistas rituales y sus mecanismos de acción, ver los trabajos seminales de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1950; 1976; 1977), Zakik Murillo (1996) y Camilo Arbelaez (1997).

Para que un indígena serrano aprenda y tenga el permiso para construir una casa, por ejemplo, debe ser guiado por el *mamut* y por aquellos que ya saben y tienen permiso. Estas personas le enseñarán la técnica, pero el papel del *mamut* sobresale, pues es quien le llevará a los lugares donde está el conocimiento del manejo de las piedras para hacer la base; le guiará a los lugares donde se encuentra el saber sobre el manejo del barro, y claro, a los lugares donde reside el conocimiento sobre el manejo de las maderas y de la grama para hacer la estructura de la casa y el techo. En cada uno de estos lugares, el *mamut* contará las historias del tiempo del origen que hablan sobre el barro, la piedra, la madera y la grama; hablará sobre la creación original de las casas y de cómo los padres ancestrales reunieron a diferentes seres para construir la primera casa ceremonial masculina: la Sierra. Serán contadas las historias con énfasis en los personajes involucrados y en lo que hicieron y supieron, los conflictos que tuvieron y sus resoluciones; serán contadas las genealogías y las relaciones que tuvieron el barro, el agua, las piedras y la madera en la época en que no sólo tenían la forma actual, sino que también tenían la forma humana.

Estando en el lugar, los *mamut* guiarán a los iniciados para que recojan su pensamiento, embebiéndolo en un conjunto de materiales que varían desde cuentas de collar, a hojas y ramas de plantas o de partes de animales de difícil adquisición. Algodones y semillas están siempre entre los elementos más usados y dependiendo de la necesidad del ritual, no en raras ocasiones se requiere el uso de material orgánico humano como sangre menstrual o las secreciones producidas durante la relación sexual. Cualquier cosa puede ser requerida por el especialista ritual para que actúe como repositorio del pensamiento, lo que puede hacer que un ritual deba ser postergado debido a la dificultad para conseguir un material determinado. Como mostré en otro lugar (Arenas Gómez, 2016; 2020), la referencia serrana al pensamiento es una forma de hablar sobre la fuerza vital de cada ser, un principio de vida presente en todo cuanto existe y que debe estar en circulación continua para garantizar la pervivencia del mundo, siendo ésta el fin último de la vida de los indígenas serranos. Una vez que la fuerza vital de la persona está contenida en los diferentes materiales, éstos serán recogidos por el especialista ritual y sus ayudantes (principalmente aprendices), para ser posteriormente depositado en otros lugares, a modo de alimento para las madres y padres originales, dueños del conocimiento y creadores del agua, barro, piedras, madera y grama.

Si por algún motivo no es posible realizar este proceso en el lugar destinado para tal fin, podrá ser realizado en un alguno de los lugares subsidiarios o secundarios, una serie de lugares satélites vinculados directamente con el lugar principal por medio de una red de interconexiones mutuas. De igual forma, depositar los materiales que poseen la fuerza vital puede, en ocasiones, hacerse en lugares secundarios; aunque dependiendo del tipo de conocimiento y, por ende, de las madres y los padres originales con que se esté lidiando, es posible que sea necesario el desplazamiento hasta lugares lejanos, lo que puede implicar largos viajes en los que el *mamut* debe dejar su familia y sus otras obligaciones de lado.

Este proceso de recoger el pensamiento usando materiales para, posteriormente, depositarlos en lugares determinados con el fin de obtener algún beneficio de las madres y padres originales, es lo que comúnmente se conoce en la etnología serrana como “pagamentos”. En líneas generales, la idea por detrás de esta categoría hispana se basa en el hecho de que todo en el mundo es propiedad de las madres y padres originales, razón por la cual los indígenas serranos deben “pagarles” en retribución.⁸ Debo decir que, generalmente, ésta es la primera explicación dada por los mismos indígenas; el problema es que, al ahondar más en las implicaciones del proceso,

⁸ Dentro del esquema de la creación del mundo serrano, los no indígenas estamos vinculados genealógicamente con los serranos, ocupando el lugar secundario del “hermano menor”. En el origen de los tiempos, los hermanos menores también teníamos nuestro conocimiento, teniendo la capacidad de interactuar con las madres y los padres ancestrales. Sin embargo, como supone la posición del hermano menor en las relaciones de parentesco de los indígenas de la Sierra, no supimos responsabilizarnos de nuestros actos, razón por la cual nuestros hermanos mayores tomaron la decisión de realizar las interacciones con los seres ancestrales a nuestro favor.

la idea de “pago” termina siendo apenas una de las formas que toma esta relación entre los indígenas y los seres ancestrales. En definitiva, es una forma de relación basada en un principio de reciprocidad generalizada (ver Ferro, 1998; 2012), que no sólo define actos de pago por deudas, sino que también estipula un espacio para la reciprocidad entre los indígenas y los seres ancestrales, dueños del mundo.

Si el pago de una falta es retrospectivo, como lo sugiere la idea de “pagamento”, este proceso, que permite actualizar constantemente la reciprocidad con los seres invisibles, es también prospectivo. En última instancia, es un principio de socialidad basado en la reciprocidad, donde se intercambian fuerzas vitales entre los diferentes planos que conforman el mundo, intercambio este que toma la forma de compartir alimentos (Arenas Gómez, 2016; 2020). Por tal motivo, insistir en el uso de la palabra “pagamento” para aludir a este proceso conlleva a desconocer las implicaciones reales del mismo; de hecho, esa palabra es escasamente usada en algunos ámbitos donde los indígenas interactúan con diferentes instituciones, aunque en la mayoría de los casos, prefieren hablar en términos de “trabajos tradicionales” cuando hablan en español. Esto, claro, nos desafía a encontrar categorías que se adecúen mejor a las prácticas indígenas. ¿Cuál sería esta categoría?, ¿ofrendas, tal vez?, o ¿despachos? como lo hace Marisol de la Cadena para el caso andino (2015). Lo cierto es que las palabras usadas por los indígenas serranos para referir a esos “trabajos tradicionales”, por lo menos en el caso de los *I'ktu*, *Kogui* y *Wiwa*, hacen énfasis en el acto de alimentar (Reichel-Dolmatoff, 1950; Villegas, 1999 y Arenas Gómez, 2016).

Los indígenas serranos deben acudir a estos lugares para adquirir conocimiento, pero como señalé anteriormente, también para adquirir el permiso de llevar a cabo toda acción relacionada con la puesta en práctica de dicho saber. Esto está relacionado nuevamente con el hecho de que son las madres y los padres originales quienes son los dueños de todo lo que existe, de manera que cuando se come, se cosecha, se extrae material, o cuando se lleva a cabo cualquier actividad, los indígenas (y por extensión, también los no indígenas) están usando cosas que no les pertenecen. Esto genera una especie de deuda con los seres ancestrales que, dependiendo del contexto, puede poner la salud e incluso la vida de la persona o de sus familiares cercanos en riesgo; es allí donde la categoría “pagamento” encaja, siendo la forma por la cual dichas deudas son saldadas. Empero, el uso de las posesiones de los seres ancestrales no necesariamente genera una deuda como tal, y es por ello que los indígenas serranos procuran obtener los permisos necesarios para realizar ciertas actividades. Esto implica que el *mamú* presentará a la persona delante de las madres y padres, que deben dar el permiso. Los padres, reconociendo y validando la persona y la mediación del *mamú*, otorgarán dicho permiso.

Estos permisos pueden variar: permiten realizar un viaje o acceder a una región determinada; permiten a los hombres sembrar la coca (*Erythroxylum coca*), planta fundamental para todas las mediaciones entre los diferentes planos del mundo y que sólo puede ser consumida por los hombres;⁹ o a los iniciados, poder fabricar las vasijas de cerámica con las que se realizan diferentes ceremonias en las casas masculinas y femeninas. Los permisos más importantes son aquellos dados a los *mamú* para que realicen las mediaciones entre los diferentes planos del mundo. Puesto que estos permisos son otorgados por los seres ancestrales a través de la mediación de los *mamú* en lugares determinados, podemos entenderlos como el reconocimiento de la relación entre quien recibe el conocimiento-permiso y los seres ancestrales por medio de la mediación de un especialista y, claro, vinculada a un espacio específico. Esta relación es generalmente materializada en algún material como pulseras de hilos de algodón con algunas cuentas o semillas, u otros elementos que fueron preparados durante el proceso ceremonial y que las personas deben mantener resguardados de otras personas.

⁹ Una clara excepción es el caso de las mujeres que ocupan el lugar de especialistas rituales. Aunque esta es una labor mayoritariamente masculina, algunas mujeres también lo hacen, en cuyo caso consumen las hojas de la coca cuando precisan interactuar con las madres y padres ancestrales. Según algunas informaciones, en el contexto *Wiwa* la presencia de estas mujeres especialistas rituales es más frecuente. En el caso *i'ktu* que conozco más de cerca, hay por lo menos cuatro mujeres que realizan las mediaciones entre los indígenas y los seres ancestrales.

Sin embargo, lo fundamental de estos permisos es que modifican y alteran el cuerpo de su portador refinando sus capacidades. Cualquier persona está en capacidad de sembrar, sin embargo, hay algunos productos, como la coca, que tienen algunas restricciones de género y edad.¹⁰ En principio, cualquier persona podría sembrar coca, y de hecho ésta va a crecer; pero quien la siembra sin tener el permiso se arriesga a que las madres y padres de la planta le reclamen su acción. Ya quien siembra teniendo el permiso obtiene un cultivo más harto y de mejor calidad, puesto que no es sólo la manifestación física de la planta lo que está en juego, sino la sintonía de la fuerza vital de quien plantó con la de la planta y, por ende, con las fuerzas vitales de sus dueños. Pero no sólo otorga eficiencia: el permiso modifica y altera el cuerpo, poniéndolo en relación con lugares y seres específicos, permitiéndole así la incorporación de atributos especiales que le permiten realizar actividades que otras personas no pueden. El permiso protege a la persona, le permite una mayor eficiencia, refina sus capacidades.

Dentro de los linderos de las casas ceremoniales y de los hogares de los *mamut* también se encuentran varios de estos lugares para la comunicación con los seres ancestrales. Si los espacios esparcidos por la Sierra son abiertos para todos los *mamut*, aquellos que se encuentran dentro de los linderos de las casas ceremoniales y de los hogares son de acceso más restricto. En el segundo caso, esta restricción es más clara, ya que generalmente sólo el especialista ritual que vive allí puede hacer uso de dichos espacios, como si de su espacio personal se tratara; un espacio que materializa una relación mucho más específica e íntima entre algunos de los seres originales, sus mensajeros y el *mamut*. En estos espacios se realizan las consultas médicas y se hacen las curaciones respectivas, consultando con las madres y padres ancestrales sobre el motivo de la dolencia –¿tal vez una falta? ¿comió algo indebido? ¿Infidelidad?– y el tratamiento a seguir.

Es muy común entre la gente *i'ku*, por ejemplo, que cuando una pareja se casa y se muda para su nuevo hogar,¹¹ el especialista ritual encuentre un lugar específico dentro de los linderos del terreno el cual servirá como el espacio al cual la pareja acudirá, ya sea para la realización de algunas actividades específicas solicitadas por el *mamut*, o bien para depositar material que prepararon en diferentes momentos, inclusive, durante la relación sexual.¹² Similar a lo que sucede con los lugares que se encuentran en las casas ceremoniales y en las casas de los *mamut*, los lugares localizados en los linderos de las casas encarnan una conexión más específica y directa entre la pareja y los dueños del mundo.

¿Qué son entonces estos espacios? Aquello a lo que el decreto refiere como “hitos” y “lugares sagrados” se presentan ante nuestros ojos no-indígenas como puntos sobresalientes de una naturaleza ajena a la acción humana. En sus formas más grandiosas se presentan como una montaña, una laguna, un pantanal, una formación rocosa, una cueva, una naciente, o la desembocadura de un río; ya en sus formas menos pomposas se nos presentan como un árbol, un conjunto de piedras o un pequeño afloramiento en el suelo. Sin embargo, para los indígenas, estos espacios no pueden ser pensados en términos de sacralidad; pese a que en el decreto y otros textos “oficiales” la categoría “sagrado” sea usada, dicha definición no encuentra un correlato claro dentro del mundo serrano, toda vez que no existe una separación entre una esfera profana y otra sacra. Cuando los indígenas serranos usan la categoría “sagrado”, siempre lo hacen para referir a algo de suma importancia; una forma de traducir su relación con el tiempo y el espacio del origen; un tiempo que como he mencionado varias veces, está planteado en continuidad –y no en oposición– al tiempo y espacio contemporáneos.

¹⁰ En el caso *i'ku* por ejemplo, son los hombres los que deben sembrar la planta y las mujeres son quienes deben cosecharla.

¹¹ Hay una fuerte tendencia a la residencia virilocal post-matrimonial, después de que el nuevo esposo viva y trabaje para el suegro.

¹² Varios materiales preparados incluyen algodones embebidos en líquido seminal, saliva y fluidos vaginales. Uno de los actos rituales que permite la mayor concentración de pensamiento-fuerza vital, es la relación sexual. Cuando una pareja debe tener sexo con el fin de preparar material, debe hacerse en una posición específica, y con alto control sobre la forma y el número de veces que el hombre penetra a la mujer.

En líneas generales, por lo menos en el caso *i'ku*, estos lugares podrían ser englobados bajo la categoría *ka'dukwut a' zunin*, en la que *ka'dukwut* es el nombre genérico que reciben los espacios donde el *mamut* consulta a los seres invisibles, y *a' zunin* alude a “algo importante” y a la conexión con lo que no es visible o aparente.¹³ Por tal motivo, prefiero referirme a estos lugares como “lugares primordiales”.

Los lugares primordiales son un complejo conformado por elementos que siempre están relacionados con la comunicabilidad: plantas, rocas y agua. Como veremos más adelante, las plantas están relacionadas con la conexión entre los diferentes planos del universo. El agua es un ordenador que vincula y conecta los diferentes lugares de conocimiento (Zapata, 2010; Giraldo, 2014:187), como “venas en el cuerpo” (Decreto 1500 de 2018:10). Las rocas, por su parte, por lo menos aquellas que hacen parte de estos lugares de conocimiento, están relacionadas con la humanidad del origen, del tiempo en que todo era oscuridad, y que fueron petrificadas cuando el sol brilló por primera vez.¹⁴ Por otra parte, estos espacios no forman parte de una naturaleza externa ni se construyen en contraposición a una acción de características humanas. Cada uno de esos espacios es el resultado de la historia, de acontecimientos protagonizados por los diferentes humanos durante el tiempo del origen.

Los lugares primordiales tienen diferentes jerarquías, estando relacionados entre sí en diferentes escalas; algunos de estos lugares son contenidos por otros, como si se tratara de nodos. Por ejemplo, la Sierra es, en sí misma, uno de esos espacios, el mayor y principal en la jerarquía: la Sierra es el “Corazón del Mundo”, como reiteradamente señalan los serranos, puesto que las narrativas del origen señalan que, en el tiempo en que todo era pensamiento y no existía el mundo tangible, fue el primer punto donde el huso de hilar original fue puesto para que, por medio del movimiento en espiral propio del hilar, se creara todo lo visible. En ese sentido, la Sierra es el origen, y contiene todos los conocimientos dejados por las madres y padres ancestrales. Al mismo tiempo, la Sierra contiene muchísimos otros espacios: aquellos que contienen el conocimiento para el manejo de los cultivos en general, por ejemplo, pero también otros en los que fueron depositados los conocimientos sobre plantas particulares; cuevas que contienen el conocimiento sobre el manejo y origen del agua en general, y otras que contienen el conocimiento sobre la lluvia en particular.

Independiente de la jerarquía, estos lugares están interconectados, a todo lo largo del sistema serrano, por redes de relaciones que están íntimamente ligadas a las prácticas propias de los indígenas. Veamos por ejemplo el acto eminentemente masculino de consumir las hojas de coca, una actividad fundamental para los hombres serranos, puesto que permite una de las formas prototípicas de conexión entre ellos y los seres no visibles. “Poporear”, como se le conoce de forma genérica a esta forma de consumo de las hojas de coca, consiste en masticar las hojas tostadas por largos períodos de tiempo, en combinación con la harina resultante de calentar ciertas conchas que obtienen en las playas. Estas conchas pulverizadas son contenidas en pequeños calabazos de cuello delgado y alargado, que en el español local se conocen como “poporos” y que son concebidos como una extensión de la pareja, y por ende, como objetos con atributos femeninos. La extracción de las conchas pulverizadas se hace por medio de cortos y delgados tallos de determinados árboles, que a diferencia del calabazo, manifiestan atributos masculinos. Los hombres ponen en su boca una porción de las conchas pulverizadas usando la rama tallada, en la cual siempre queda algún tipo de residuo de la mezcla de las conchas, las hojas de coca y la saliva. Estos residuos son untados por el hombre en la región superior del poporo, creando así una capa que tiende a crecer con el uso constante.

¹³ Siguiendo la bibliografía existente sobre los otros grupos de la Sierra, no es un problema decir que en cada uno de ellos existen categorías correlacionadas.

¹⁴ Esto no quiere decir que en cada uno de estos lugares encontraremos visiblemente estos elementos. Lo que sucede es que, dentro de la compleja cadena de correspondencias y transformaciones, puede haber elementos presentes que, por su relación interna con otros, hagan parte del grupo de las plantas, las piedras o el agua.

El “poporear” es para la gente serrana una manifestación del acto sexual, no sólo porque la rama tallada (masculina) sea introducida constantemente en la calabaza (femenina) por su orificio, sino porque la capa de residuos que va formándose en la boca de la calabaza materializa el pensamiento del hombre y con ello, produce fertilidad, elemento que parece ser el fin último de los grupos serranos. Un proceso análogo entre las mujeres es el tejido de mochilas, en el cual el pensamiento de la tejedora es registrado tras cada puntada y con cada utilización del huso de hilar, produciendo así fertilidad y garantizando el movimiento del universo. De hecho, en el contexto *i'ktu*, “poporear” y tejer son definidos por el mismo verbo, “*istun*”, que puede traducirse como escribir o registrar; de forma que tanto el poporo como el tejido, similar a los lugares de conocimiento, son también dispositivos de escritura.

Para poder consumir las hojas de coca, un joven iniciado debe ser guiado por el *mamut* quien, al consultar a los seres invisibles, determinará si él debe o no ir a cada uno de los lugares que contienen los conocimientos relacionados con “poporear”. La gente *i'ktu* es enfática en señalar que la forma correcta implica una serie de restricciones y ceremonias, en las que los iniciados deben ser presentados por el *mamut* a cada uno de los dueños de los conocimientos, y los objetos relacionados con el “poporeo” en los diferentes lugares donde estos saberes están consignados. En cada uno de los lugares, el *mamut* deberá hablar sobre las madres y los padres originales, sobre el manejo de las cosas relacionadas con “poporear”, y juntos prepararán los materiales que servirán, conteniendo la fuerza vital de los iniciados, para alimentar a los seres invisibles en cada uno de los lugares.

Este proceso puede implicar meses de largos desplazamientos a lo largo de la Sierra para poder viajar de un lugar a otro. De las montañas que contienen el conocimiento sobre el consumo de la coca a los múltiples espacios que contienen los conocimientos sobre la forma de siembra, cosecha y preparación de la planta. Luego, desplazarse hacia los lugares que contienen el manejo de las calabazas y a los que contienen el conocimiento del manejo de los finos tallos usados para extraer las conchas. También sería necesario desplazarse a las tierras bajas, cerca al mar, donde se encuentran los lugares que contienen el saber sobre las conchas. Esto demarca una interconexión de espacios, historias y prácticas, no sólo delimitados por las narrativas sobre el origen y por las teorías serranas del mundo, sino por la actualización continua de las relaciones entre las personas, los lugares y los dueños de las cosas, al visitar los espacios, alimentar a los seres, narrar los sucesos y aprehender los saberes.

Caminar por la Sierra es, entonces, recorrer senderos que se tejen entre puntos que materializan el pasado y lo articulan con las vivencias contemporáneas de los indígenas serranos; es caminar entre bloques de historias, como si de un banco de datos se tratara, donde algunos se especializan en un tipo de conocimiento, mientras que otros versan sobre saberes más generales. De igual forma lo hacen sus lectores e intérpretes: los *mamut* no pueden abarcar todo el conocimiento, razón por la cual enfocan su *expertise* en algunos temas específicos. Esto deja por sentado dos elementos fundamentales: el primero es que estos espacios no se limitan a aquellos que constituyen la llamada Línea Negra. El segundo es algo que los indígenas serranos dejaron claro en la definición que tuvo cabida en el decreto, y que ha sido subrayado en los espacios académicos en diferentes momentos (Villegas, 1999; Giraldo, 2014): estos espacios se interrelacionan, constituyendo una vasta red que cubre toda la Sierra y que, al mismo tiempo, constituye a la Sierra en todas sus dimensiones.

Además de ser espacios que contienen el conocimiento dejado por los creadores y dueños del mundo, en muchas ocasiones estos lugares también son considerados una manifestación visible de las madres y los padres ancestrales,¹⁵ mientras que en otros momentos, los lugares son descritos como la morada de estos seres. Describir estos lugares primordiales como la morada de los seres no visibles es algo recurrente en la etnología

¹⁵ Este aparece también como un rasgo muy marcado del caso andino, donde montañas, cuevas y lagunas son seres en sí mismos (ver De la Cadena, 2015; Allen, 2015).

amerindia, así como también es recurrente que la relación entre estos lugares sea compleja y jerarquizada. En diferentes contextos etnográficos, algunos lugares son más importantes, por ser las casas ceremoniales de los dueños de los animales, mientras que otros tienen una importancia menor por ser adornos de plumas, bancos rituales o conjuntos de armas.

Un elemento que parece claro a lo largo de los diferentes casos etnográficos es que la heterogeneidad de este tipo de lugares dentro de un mismo contexto es un rasgo generalizado (ver por ejemplo Århem, 1990; Hugh-Jones C., 1979; Hugh-Jones S., 1979; Humphrey, 1995; Rappaport, 2004; Santos-Granero, 2004; Surrallés, 2004; Cayón, 2013; Cayón & Chacón, 2014; Coelho de Sousa, 2018). En el caso serrano, la relación entre estos lugares también está ordenada de forma jerárquica: los más importantes son descritos como la casa de los seres, e inclusive como los seres mismos, siendo lagunas de alta montaña, las montañas más importantes del sistema serrano, o cuevas de difícil acceso. Por su parte, los lugares más locales y con menos importancia no son descritos en términos de la casa de los seres, y menos aún como los seres mismos.

Tenemos entonces que estos lugares de conocimiento difícilmente pueden ser definidos en términos de lugares “naturales”, ya que son el producto de la acción de otras humanidades. Similar a lo evidenciado por Stephen Hugh-Jones (2012) para el caso del norte amazónico, estos sitios son también lugares de memoria, que no sólo están relacionados con narrativas míticas sino con curaciones, cantos-música, objetos, etc.; elementos que, en última instancia, movilizan conocimientos (cf. Cayón & Chacón, 2014). Puedo afirmar que, para los indígenas serranos, los lugares primordiales son lugares de conocimiento; así mismo, en ocasiones estos lugares son los seres ancestrales en sí mismos. Siendo espacios de memoria, de conocimiento y de objetivación de los seres, estos espacios deben ser vistos como el resultado directo de la acción de capacidades humanas que no se limitan a nuestra especie.

Estos lugares concentran y hacen visible la historia de la gente de la Sierra y, en ese sentido, son el resultado de una escritura topográfica (Santos-Granero, 2004; Giraldo, 2014), siendo entonces una mezcla de tiempos donde el origen de la vida y la continuidad de lo contemporáneo se hacen una sola cosa, por medio de la interacción constante entre la gente serrana y los seres originales; si los seres originales crearon esos lugares de conocimiento, recountar las historias, nombrar los seres, cantarles, recurrir a ellos para interactuar de forma más o menos cotidiana, restituye y actualiza aquella historia.

Un elemento es transversal a todos los lugares serranos y, de cierta forma, ha estado implícito en lo que he venido trabajando aquí: como bien apuntó Natalia Giraldo (2014:186), estos lugares son dispositivos de comunicación entre los indígenas y los seres ancestrales.¹⁶ Sin embargo, la comunicabilidad entre los indígenas, las madres y los padres originales no está restringida a la mediación de los lugares de conocimiento. Algo que es una constante en el mundo serrano es que la vida de los indígenas está completamente embebida por la presencia de las entidades no visibles, sean éstas los seres originales, o sus mensajeros. En su teoría sobre el universo, la gente serrana describe la existencia de dos esferas: una visible (aquella de lo físico, de lo tangible, correspondiente al mundo de la experiencia de los indígenas y de nosotros, los no indígenas) y otra invisible (aquella de lo que no es tangible, de la existencia de los seres del origen), enfatizando siempre la existencia de una interacción constante entre ambas esferas en pro de la continuidad de la vida.

En ese contexto donde la interacción es constante y, partiendo del hecho de que todo lo que existe es el resultado de la agencia de los seres originales, básicamente cualquier cosa es potencialmente un mensaje de éstos para los humanos de la esfera visible: la aparición de un animal, el canto de un pájaro, los sueños, las contracciones repentinas de los músculos, etc. En principio, toda persona adulta posee elementos básicos

¹⁶ El hecho de que algunos lugares contengan conocimientos y capacidades de agencia es un elemento que ha sido remarcado en la etnología del Noroeste Amazónico (Reichel-Dolmatoff, 1968; Hugh-Jones C., 1979; Hugh-Jones S., 1979; Århem, 1998; Hill, 2002; Vidal, 2002; Wright, 2002; Zucchi, 2002; Cayón, 2013; Cayón & Chacón, 2014), en los estudios con indígenas norteamericanos (Basso, 1988; 1996) y en otros contextos (Osborn, 1985; Fox, 1997; Eves, 1997; Sakai, 1997; Bubandt, 1997). Como elemento transversal, en todos los contextos se resalta la importancia que tiene el “lugar” en cuanto espacio de mediación entre los diferentes componentes de los mundos indígenas.

para poder interpretar los mensajes hasta un cierto punto, existiendo algunos conjuntos básicos de mensajes que tienen una interpretación más o menos estandarizada. Sin embargo, hay otras formas de comunicación y otros mensajes, cuya exégesis sólo puede ser hecha por los *mamū*, no sólo por el hecho de tener acceso a un conjunto mayor de mensajes sino porque también por su capacidad de acceder a una comunicación de doble vía con los seres invisibles. De allí la importancia de su lugar como mediadores entre las dos esferas del mundo.

La misma división, entre una esfera visible y otra invisible, es replicada en la concepción sobre los cuerpos y los objetos, cuya esfera no visible está constituida por una fuerza vital/pensamiento, que es el motor de la vida de todo cuanto existe en ambas esferas del mundo. El hecho de compartir tal elemento vital es, justamente, lo que permite la comunicabilidad entre las dos esferas, aunque esto no signifique que la comunicación tenga siempre el mismo grado o fuerza. Dependiendo del contexto, la comunicación puede ser más menos eficiente o intensa, pero nunca completamente nula. ¿Cuál sería entonces la importancia de los lugares con conocimiento? Estos lugares son espacios donde la comunicación entre las dos esferas es más intensa y efectiva, pues sólo allí es bidireccional, dándole la oportunidad al *mamū* de negociar con los seres originales.

En un interesante ejercicio de traducción, algunas personas *i'ktu* describen los lugares primordiales como las oficinas de las madres y los padres originales, es decir, aquellos lugares a los cuales se debe acudir para poder resolver cualquier inquietud o problema. El desafío estaría, continuando con la traducción, en saber a qué oficina ir y por quién preguntar, pues igual que en las grandes ciudades, las oficinas están llenas de gente y hay que saber ante quién debe hacerse la petición. Caso contrario, se hablará con la persona equivocada y aunque esa persona asegure que resolverá el problema, nunca lo hará, pues no tiene injerencia sobre el asunto. Ese es uno de los elementos más delicados de la diplomacia de los *mamū*, quienes deben conocer los lugares, qué seres pueden contactar en ellos y qué solicitudes pueden hacer allí. A veces, un mismo ser puede “trabajar en dos oficinas”, resolviendo cosas diferentes en cada una de ellas.

Ya que la red de lugares es tan grande, esto implica que exista una complementariedad entre los especialistas rituales. Si en tiempos míticos los *mamū* antiguos eran capaces de dominar el conocimiento completo, conociendo todos los lugares, seres y protocolos diplomáticos para interceder a favor de los suyos, el tiempo ha hecho que ese conocimiento se fragmente. Esto no quiere decir que el conocimiento se pierda, lo que sucede es que generación tras generación un especialista ritual divide su saber entre sus aprendices y casi nunca le hereda todo su conocimiento a una sola persona. Así, lo que en una generación dominaba un solo *mamū*, tras dos generaciones ese conocimiento es manejado de forma complementaria por 4 o más sabedores. Si los lugares de conocimiento están conectados en una red de complementariedad, los especialistas rituales también lo están.

Conectando los mundos. Algunos apuntes finales

Partiendo del hecho de que los conocimientos y prácticas de los grupos indígenas de la Sierra son pensados por sus protagonistas como una unidad (complementaria y compleja, mas no homogénea), me permito aquí hacer uso de algunas categorías específicas de la gente *i'ktu* para dar una mejor idea de la concepción propia del territorio. Si bien es muy posible que los otros grupos tengan categorías análogas a las que uso aquí, es necesario un estudio detallado en cada uno de los contextos, no necesariamente para confirmar tal hecho sino, mejor, para encontrar elementos que hagan más complejo nuestro entendimiento sobre el territorio para los indígenas serranos.

Digo que es muy posible que las categorías que usaré a continuación tengan sus contrapartes en los otros grupos, por dos motivos. Primero, porque como vimos al principio del texto, los cuatro grupos defienden una idea conjunta de territorio; y segundo, porque esta idea está fundada en las narrativas sobre el origen, narrativas éstas que también son compartidas entre los cuatro grupos.

La gente *i'kut* usa dos categorías cuando se refieren a la idea de territorio: “*ka'gamit*” y “*umutukutu*”. En principio, cualquier persona inquirida diría que son sinónimos pues, a final de cuentas, están en un continuum semántico. Empero, estas dos palabras están atravesadas por matices que le dan a cada una un lugar diferenciado dentro de la teoría *i'kut* del mundo, la cual no necesariamente diferencia entre las nociones de “tierra” y “territorio”: he ahí uno de los nudos que disocian el entendimiento entre la gente serrana y el gobierno.

Encuentro que *ka'gamit* es la palabra más usada cuando lo que se subraya en el discurso es la materialidad de la tierra (*ka*), el componente tangible y sensible, en el que se siembra y se cosecha. Si *ka* hace alusión a su nivel más concreto, *ka'gamit* retoma esa concreción y le agrega a la referencia dos de sus cualidades fundamentales: soportar (servir de base) y alimentar/crear por medio de la fertilidad. La gente *i'kut* señala claramente que lo femenino, en cuanto cualidad que compone a todo lo existente, comparte esa característica de sostener, servir de base y brindar la fertilidad. Esta idea es extendida al papel de las mujeres dentro de la sociedad, quienes como seres femeninos (pero no exclusivamente femeninos), fungen como tierra, dando soporte a cualquier tipo de relación e incorporando la máxima forma de la fertilidad: poder dar a luz una nueva vida, y alimentarla.

La extensión de las cualidades de la tierra hacia las mujeres no es un simple ejercicio metafórico. De la misma forma como aparece entre la gente *i'kut*, ha sido documentado que para los otros grupos serranos, el mundo y todo lo que en él existe está compuesto por una dualidad complementaria que toma diferentes formas, de las cuales la oposición “femenino : masculino” es una de las principales (Reichel-Dolmatoff, 1950, 1977, 1978; Echavarría, 1994; Villegas, 1999; Peñaranda, 2006; Loaiza, 2013). Existe entonces una relación de continuidad entre los diferentes elementos que componen el mundo en la medida que todo está compuesto de esa dualidad. Así, en vez de ser una relación metafórica, las transformaciones y las cadenas de correspondencias entre elementos de órdenes aparentemente diferentes, sugieren una relación metonímica. A continuación, presento algunas de estas relaciones prototípicas):

femenino : negativo¹⁷ : abajo : descendente : interior : negro : obscuridad : luna : noche :
izquierdo : origen: lo invisible

••

masculino : positivo : arriba : ascendente : exterior : blanco : luz : sol : día :
derecha : contemporaneidad : lo tangible

Este principio, por ejemplo, permite que para la gente de la Sierra exista una relación de continuidad entre entidades de escalas muy diferentes. Una de estas relaciones que más enfatiza la gente serrana crea una correspondencia entre el cosmos y el calabazo que usan los hombres para llevar la harina de las conchas de caracol, usada para consumir las hojas de coca (*jo'buru*). Esta relación encadena otros elementos de la siguiente forma:

cosmos : Sierra Nevada : montaña : casa ceremonial : cuerpo : telar/tejido : *jo'buru*.

¹⁷ Esta relación “negativo : positivo” no debe leerse como categoría moral de valor. Recordemos que son categorías que los indígenas usan para traducir sus propias categorías. Como sugerí en otro lugar (Arenas Gómez, 2016), entiendo que lo negativo hace referencia más a un elemento que es potencialmente riesgoso, por estar más vinculado con el tiempo del origen y con la encarnación de la fertilidad que, como máxima fuerza creadora, puede también ser destructora.

En el mismo esquema de correspondencias, se argumenta que la tierra es la Madre, ser supremo, creadora de todo lo que existe, siendo la expresión máxima de la dualidad constitutiva del mundo. De hecho, algunos grupos iluminan más el lado femenino de la Madre en sus narrativas míticas, como en el caso de la gente *kogui* y *wiwa*, mientras que otros parecen enfatizar más su fase masculina, como en el caso de la gente *i'ktu*. Sin embargo, no puedo dejar de resaltar una idea fundamental para la gente serrana: el hecho de que las características tangibles y abstractas del territorio no puedan ser desligadas. Recordemos que el mundo está conformado por dos esferas, una visible o tangible, y otra invisible o abstracta, que está relacionada con el tiempo-espacio del origen. Si volvemos al primer esquema presentado, veremos que estas esferas están contempladas dentro de la cadena de relación como una de las formas de la dualidad constitutiva del mundo serrano. Esta dualidad es complementaria y no es disyuntiva, por lo menos en el caso serrano; debo subrayar entonces que es la continuidad y la mutua constitución lo que relaciona ambas esferas. Por este motivo, no podemos pensar a la Madre como un ser abstracto, o de carácter esotérico, sino como un ser inmanente a todo lo que existe, pudiendo ser tan concreto al potencialmente tomar la forma de una montaña, por ejemplo.

Cuando la gente serrana señala que la Sierra es su territorio, no están limitando su definición a la concreción de lo tangible, descrito por la palabra *ka*; en alto grado, están activando conceptos abstractos como el de dar soporte y alimento, de forma que, en ese nivel, la Sierra es *ka'gamu*, expresado en la frase reiterada “*Ka'gamu niwi Zaktu ni*”, literalmente, la tierra es nuestra madre. Empero, entiendo que hace falta otro desdoblamiento para entender la idea de territorio defendida por los indígenas serranos. Recuerdo un día en que una de mis amigas, interlocutoras e intérpretes *i'ktu*, me inquirió tras reunirnos con un *mamut* importante, por mi insistencia al preguntarle qué era el territorio. “...no entiendo por qué preguntas tanto sobre lo mismo si el *mamut* ya te respondió, el territorio es todo, lo abarca todo... ahí está la respuesta”.

¿Cómo entender entonces ese “todo”? Quiero hacer uso de otra categoría *i'ktu* para procurar ilustrar cómo entiendo ese todo, ese desdoblamiento que me permite pensar el territorio serrano. Este otro concepto es *umunukunu*, una palabra compuesta, a grandes rasgos, por dos partes *umunu* y *kunu*. *Umunu* hace referencia a un plano o superficie proyectado en el plano horizontal, generalmente descrito como un plato de forma circular que sirve de base o soporte. Mientras que *kunu* es un elemento generalmente proyectado en el plano vertical, que no sólo tiene a *umunu* como base, sino que la atraviesa. *Umunu* es frecuentemente relacionado con lo femenino, con la tierra en su sentido concreto (*ka*) que, como vimos anteriormente, puede tener el sentido de soporte. Por su parte, *kunu* está relacionado con los árboles (*kun*), ramas, bastones y palos, elementos que son considerados masculinos y que sirven como ejes. *Umunukunu* conforma entonces la unión de un plano horizontal (femenino) y de un eje vertical (masculino); la pervivencia de los dos opuestos complementarios constitutivos de la vida. *Umunukunu* toma entonces la forma de un huso de hilar (*kurkunu*), aquel artefacto mediante el cual el ser original comenzó la creación, y que es de uso exclusivamente femenino, pues ellas, al girarlo para hilar la lana, el algodón o el maguey, hacen girar el mundo garantizando así su continuidad. Es frecuente que la gente serrana describa el universo como la superposición de las diferentes capas o niveles, donde viven los diferentes seres no visibles, en cuyo plano central generalmente se encuentra nuestro plano de existencia, el mundo visible (Tayler, 1973; 1997; Zapata, 2010; Arenas Gómez, 2016:110-145;). En dicha descripción, entiendo que nuestro plano de existencia correspondería parcialmente a la idea de *umunu*, de forma que *kunu* se erigiría como el eje vertical que atraviesa todos los planos de existencia del universo, permitiendo así su comunicabilidad.

Kagamu e *umunukunu* especifican dos aspectos de una totalidad compleja. De cierta manera manifiestan los aspectos complementarios de toda existencia: el aspecto tangible-visible y el aspecto invisible. A su manera, la gente serrana traza esta relación en términos de tierra y territorio, cuyas definiciones no están necesariamente vinculadas con la acertada explicación de Dominique Gallois que mencioné anteriormente. Si tierra y territorio están en continuidad para los serranos, es porque su forma de pensar la tierra, como manifestación concreta

de principios cosmológicos, históricos y prácticos, no la limita a un proceso jurídico-político ni a un paño de fondo sobre el cual se construye el territorio como forma abstracta. Para los serranos esta división, si es que se puede llamar así, es de otra orden. Ella da cuenta de formas complejas de pensar y hacer, de relacionarse con los seres no humanos y con el conocimiento. Entiendo que estas formas complejas pueden ser pensadas a partir de la idea de las *T/tierras* (cf. Coelho de Souza, 2017; Molina, 2017; Soares-Pinto, 2017), un recordatorio de la polisemia que evoca dicha categoría, procurando así abrigar tanto los sentidos contenidos como aquellos que le transbordan (Fonseca Lubel & Soares-Pinto, 2017).

Volvamos ahora a la definición que los cuatro grupos serranos dan de Línea Negra en el decreto 1500 de 2018. En la definición, la gente serrana es clara al señalar que la Línea Negra es la base del territorio ancestral, brindándonos además algunos conceptos clave en cada una de sus lenguas. En el caso *i'kut*, el nombre dado es “*seykutukunumaku*”. Podemos dividir la palabra en cuatro partes así: *sey*, *kutu* (*kutu*), *kunu* (*kunu*) y *maku*. ¡Sorpresa, *kunu* aparece de nuevo! En el contexto del decreto, *Sey* es definido como el mundo espiritual que, en suma, hace referencia a la esfera de lo invisible, de lo no tangible y del tiempo-espacio del origen del mundo. *Kutu* designa los pies como partes del cuerpo humano, la base del mismo. *Kunu*, como ya hemos visto, está relacionado con el plano vertical y la conexión entre los diferentes mundos. Ya *maku* puede ser traducido como mayor o importante.

No es difícil ver que *Umtutukunu* y *Seykutukunumaku* son dos alusiones a un mismo principio: la conexión con la esfera del origen. Una traducción rápida de *Seykutukunumaku* podría ser la “conexión más importante entre la base y el mundo original”, algo muy diferente a la noción geométrica de línea que sirve de base para las instituciones de gobierno. La Sierra como punto original de la creación del universo encarna no sólo el paso de un mundo invisible a uno tangible, sino que también estipula y exige la conexión entre ambas esferas.

La Sierra Nevada de Santa Marta es para la gente serrana el Corazón del Mundo, es el lugar primordial por excelencia; pero como hemos visto hasta ahora, está constituida por una inmensidad de otros lugares primordiales cuya red de interconexión teje la superficie sensible y abstracta de la Sierra en cuanto tierra y en cuanto territorio: son apenas dos fases de una misma cosa. Debido a las cadenas de transformaciones metonímicas, cada uno de los lugares primordiales replican, en diferentes escalas, el esquema del huso de hilar, siendo cada uno en sí mismo ejes que permiten la comunicabilidad entre los diferentes planos de existencia. Más allá de cualquier relación cartesiana, es la unión de los dos planos lo que realmente es importante aquí, así como el hecho de que *kunu* atraviese y vincule todos los planos o mundos. Esta concepción de mundo va mucho más allá de los dos ejes, expandiéndose no sólo en las tres dimensiones sino también en el tiempo y en el espacio.

Reflexiones recientes de Tim Ingold nos permiten pensar la idea de Línea Negra con un poco más de cuidado. Como el autor señala, los mundos están compuestos de líneas, las cuales conectan, crean, delimitan y, más importante aún, relacionan (Ingold, 2007). En su clasificación sobre los tipos de líneas que podemos encontrar en el universo, Ingold llama la atención sobre el hecho de que las líneas no están limitadas a contrapartidas físicas-tangibles, pues éstas también están constituidas por movimientos, viajes, conexiones abstractas, historias, etc. En otras palabras, experiencias que no se limitan a la acción humana de nuestra especie, sino que incluyen también las agencias de lo que ahora llamamos “no humanos”. La Línea Negra puede fácilmente encajarse en esta definición, una línea invisible¹⁸ pero no imaginaria. De hecho, el autor es claro al señalar que procurar diferenciar entre estas líneas invisibles y las visibles sería algo engañoso pues, en muchas ocasiones, aquellas líneas que consideramos “reales” no siempre pueden ser determinadas sin equívoco (Ingold, 2007:50).

¹⁸ Una traducción libre de la categoría “Gostly Lines”.

Volvamos entonces a la relación entre la Línea Negra y los lugares primordiales. Como he mencionado hasta aquí, la Sierra contiene muchísimos de estos lugares a lo largo de toda su extensión, desde los puntos sumergidos en el mar Caribe hasta aquellos presentes en las nieves perpetuas del glaciar. Mostré también que todos estos puntos están relacionados e interconectados en diferentes grados, creando así una vasta extensión de líneas que, a modo de mapa, pueden ser leídos parcialmente por los diferentes especialistas rituales. De hecho, debo anotar que uno de los principios de complementariedad propios de la relación entre los diferentes *mamut* (Arenas Gómez, 2016) radica en el hecho de que cada uno conoce una pequeña parte de ese vasto mapa. La totalidad del mismo es aprehendida entonces mediante la conjunción de los diferentes conocimientos.

De esa forma, la conexión entre los lugares primordiales que se encuentran en la base de la Sierra es *una* de las tantas líneas que conectan los diferentes puntos. Líneas que, siguiendo nuevamente a Ingold, no son trazos (*traces*) sino filamentos (*threads*), los cuales pueden estar enmarañados con otros tantos o colgados de diferentes puntos. Estas líneas no son secundarias o posteriores a una base física que les sirva de superficie para poder ser trazadas (Ingold, 2007:41); para el pensamiento serrano, estas madejas fueron constituidas por las acciones, movimientos, experiencias e historias de los seres invisibles para, posteriormente, darle existencia a la esfera visible-tangible del mundo.

¿Cuál sería entonces la idea de límite implicada en la Línea Negra? Reitero que no puede reducirse a “la unión simbólica” de los lugares primordiales que se encuentran en la base de la Sierra. Los lugares primordiales están organizados en niveles jerárquicos y, entre ellos, los picos nevados o *Chundwa* configuran el lugar más poderoso. En su fase abstracta e invisible, *Chundwa* es también la morada de los muertos, el punto de regreso a la esfera de lo invisible de aquellos quienes dejan el mundo tangible. Al ser ese también el punto donde el huso de hilar fue clavado para crear el mundo, es el lugar primordial más importante y poderoso de todos, aquel donde la historia comienza y, de cierta forma, termina, para luego continuar siguiendo un camino en espiral que tiende a volver al mismo lugar, pero en un punto diferente. El poder de este lugar se va diluyendo a través de la vasta red de lugares primordiales, hasta llegar al punto máximo de su alcance. Así las cosas, en cuanto límite, la Línea Negra es hasta donde llega la fuerza creadora de *Chundwa*.

Sería poco procedente separar entre los lugares primordiales y las conexiones que les relacionan, o en otras palabras, diferenciar entre puntos y líneas (cf. Ingold, 2007). Como ha sido descrito en diversas ocasiones, los lugares sagrados son compendios que materializan relaciones entre sujetos y personas, entre humanos y no humanos (Andrello, 2012; Cayón, 2013; Cayón & Chacón, 2014; Coelho de Souza, 2017; 2018; Hugh-Jones S., 2012). De forma análoga a lo propuesto por Ingold (2007:89) ellos denotan un momento de estabilización, que no es lo mismo que una cualidad estática. Estos espacios pueden ser pensados entonces como las estabilizaciones o singularizaciones de aquellos movimientos o líneas que les conectan, del flujo de relaciones que les constituyen. Si en el título de este trabajo dejé la impresión de que partir de las líneas y llegar a lugares hace parte de una sucesión lógica, debo aclarar que mi intención no era esa. Lo que quería evidenciar es el hecho de que hablar de la Línea Negra implica, necesariamente, iluminar los espacios que materializan las relaciones complejas entre humanos y no humanos.

El poder de la Sierra Nevada como corazón del mundo está en la relación y movimiento de las vitalidades de todos y cada uno de los lugares primordiales, no sólo de uno de ellos. Continuando con la figura que nos brinda *umunukunut*, podemos ver que, en una de sus formas, este límite puede ser entendido como *umunt*, pero siempre y cuando se entienda su relación con *kunut*, esto es, su relación con los demás lugares primordiales que conforman la Sierra –y por medio de ellos, con el tiempo y el espacio del origen, y de lo no visible-. La Sierra Nevada de Santa Marta es entonces un lugar primordial magnificado, que se reproduce a sí mismo, a diferentes escalas, en cada uno de los lugares primordiales. Siendo así, la Sierra es mucho más que el conjunto de lugares primordiales que en ella se encuentran; pero sin ellos, su existencia como territorio no es posible.

El territorio serrano es definido por la presencia de planos no visibles que están vinculados con seres de agencia humana, con conocimientos y atributos, con las narrativas sobre el origen de los tiempos y, de forma fundamental, con los lugares en donde están inscritos los saberes y donde los *mamit* pueden interactuar con las madres y los padres del mundo, actualizando constantemente las relaciones con éstos y con los lugares. Entiendo entonces que el territorio lo es todo, pues delimita el espacio tangible e intangible en el cual la sociabilidad indígena serrana puede continuar.

Received: September 25, 2019

Approved: February 21, 2020

Español revisado por Federico Lavezzo

Referencias bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo. 2012. *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de Origem Dos Povos Indígenas Do Rio Negro*. São Paulo, São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN.
- ALLEN, Catherine. 2015. "The Whole World Is Watching. New Perspectives on Andean Animism." En: Tamara Bray (ed.), *The Archeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: The University Press of Colorado. pp 26–46.
- ARBELAEZ, Camilo. 1997. "El lenguaje de las burbujas: apuntes sobre la cultura médica tradicional entre los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta." In: A. Colajanni (ed.), *El Pueblo de La Montaña Sagrada. Tradición y Cambio*. La Paz, Bolivia: Gente Común. pp 149–72.
- ARENAS GÓMEZ, Jose. 2016. *Sembrando Vidas: la persona I'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. Tesis de doctorado. Universidade de Brasília, Brasil.
- _____. 2020. "Parents who own lives: relations and persons among the I'ku, a Chibchan group from Colombia". In: E. Halbmayer (ed.), *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*. London: Routledge. pp. 181-204.
- ÅRHEM, Kaj. 1990. "Ecosofía Makuna." In: F. Correa (ed.), *La Selva Humanizada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN/ Fondo Editorial CEREC. Pp. 109-126
- BASSO, Keith. 1988. "Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache." *Cultural Anthropology*, 3(2): 99–130.
- _____. 1996. "Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape." In: S. Feld & K. Basso (orgs.), *Senses of Place*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press. pp 53-90.
- BOSA, Bastien. 2014. "Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX." *Historelo*, 7(14): 141–79. Available at: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>.
- _____. 2018. "Lo que me ordene el señor cura: formas de colaboración entre autoridades civiles y religiosas en San Sebastián de Rábago (1915-1930)." In: *Sal de la tierra: historia, antropología y estado de la cuestión de las misiones religiosas en Colombia*. Bogotá: ICANH. pp 109–46

- BUBANDT, Nils. 1997. "Speaking of Places: Spatial Poesis and Localized Identity in Buli". In: J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: The Australian National University Press. pp 131–62.
- CAMPOS, Yesid. 1976. *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad Arhuaca de la Sierra Nevada: estudio del poblado de Nabusimake*. Tesis de pre-grado. Universidad de los Andes-Bogotá.
- CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN/ Fondo Editorial CEREC.
- _____, CHACÓN, Thiago. 2014. "Conocimiento, Historia y Lugares Sagrados. La Formación del Sistema Regional del Alto Río Negro Desde una Visión Interdisciplinaria." *Anuário Antropológico*, 39(2): pp 201–33.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2017. "Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os KÍSÊDJÊ." *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, 9: 109–130.
- _____. 2018. "A vida dos lugares entre os Kísêdjê: toponímia como terminologia de relação". *Espaço Ameríndio*, 12(1): 9–49.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- ECHAVARRÍA, Cristina. 1994. "Cuentos y cantos de las aves Wiwa, notas preliminares sobre la tradición oral Wiwa en la interpretación de las representaciones ornitomorfas de la cultura Tayrona." *Boletín Del Museo Del Oro*, 37: 1–33.
- EVES, Richard. 1997. "Seating the Place: Tropes of Body, Movement and Space for the People of Lelet Plateau, New Ireland (Papua New Guinea)." In: J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: The Australian National University Press. pp. 173–94.
- FERRO, María. 1998. *Makruma*. Tesis de pregrado. Universidad de los Andes. Departamento de Antropología-Bogotá.
- _____. 2012. *Makruma. el don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- FONSECA LUBEL, Aline; SOARES-PINTO, Nicole. 2017. "As T/terrás e suas potências etnográficas". *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, 9: 7–13.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?" In: F. Ricardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 37–41.
- GIRALDO, Natalia. 2014. *Camino en espiral. Yo' Sa Ingunu*. Manizales, Colombia: Universidad de Caldas/ Lemoine Editores.
- HERRERA, Marta. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y los Andes Centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia.
- HORTA, Ana-Milena. 2015. *Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ley de Sé, estado y patrimonio*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Porto Alegre.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel." In: G. Andrello (ed.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA), FOIRN. pp. 138–67.

- HUMPHREY, Caroline. 1995. "Chiefly and Shamanism Landscapes in Mongolia." In: E. Hirsch; M. O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. New York: Oxford University Press. pp. 135–62.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a Brief History*. London: Routledge
- LOAIZA, Luisa. 2013. "Diosas, sagas y habas: el poder de la mujer. Lo sagrado femenino a partir de los símbolos mitológicos en las culturas Kogi y Wiwa de La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia." [online]. Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Literatura. Universidad Tecnológica de Pereira. Available at: shorturl.at/kly67
- MOLINA, Luisa. 2017. "Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas". R@U: *Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, 9: 15 - 36.
- MURILLO, Zakik. 1996. "Aluna, La Conciencia de Un Cuerpo Sin Orificios." *Boletín de Antropología*, 10(26): 64–104.
- OROZCO, José. 1990. *Nabusimake, Tierra de Arhuacos*. Bogotá: ESAP, Centro de Publicaciones.
- OSBORN, Ann. 1985. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. "Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas." In: _____. (org.), *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp 15-42.
- PELLEGRINO, Valentina. 2017. *Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del Auto 004*. Tesis de Doctorado. Bogotá. Universidad de los Andes.
- _____. 2019. "El papel de la respuesta y la respuesta como papel: etnografía al papeleo de una orden judicial." In: I. Jaramillo; L. Buchely (eds.,) *Etnografías burocráticas. Una nueva mirada a la construcción del Estado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes. pp 217-252
- PEÑARANDA, Jorge. 2006. "Donde vive el dúzhambu y el zhángu, ese es nuestro territorio: movimiento y territorio wiwa." *Jangwa Pana*, 5: 79–94.
- POVINELLI, Elizabeth. 2002. *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- RAPPAPORT, Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los Nasa." In: A. Surrallès; P. García (eds.), *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas). pp. 173–85.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1950. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. (2a. ed.) Bogotá: Procultura. Nueva Biblioteca Colombiana.
- _____. 1968. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- _____. 1976. "Training for the Priesthood Among the Kogui of Colombia." In: J. Wilbert (ed.), *Enculturation in Latin America: an Anthology*. Los Angeles: UCLA, Latin American Center Publications. pp. 265–88.
- _____. 1977. "Templos kogui: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado." *Revista Colombiana de Antropología*, XIX: 199–246.
- _____. 1978. "The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration." *Journal of Latin American Lore*, 4(1): 5–25.
- SAKAI, Minako. 1997. "Remembering Origins: Ancestors and Places in the Gumai Society of South Sumatra." In: J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: The Australian National University Press. pp. 43–62.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha." In: A. Surrallés; P. García (eds.,) *Tierra Adentro: Territorio Indígena y Percepción Del Entorno*. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas). pp. 187–217.

- SCHLEGELBERGER, Bruno. 1995. *Los Arhuacos En Defensa de Su Identidad y Autonomía, Resistencia y Sincretismo*. Santa Fé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2017. "De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi." *R@U: Revista de Antropología Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, 9: 61-82.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2004. "Horizontes de Intimidad. Persona, Percepción y Espacio en los Candomishi." In: A. Surrallés; P. García (eds.), *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas). pp. 137-62.
- TAYLER, Donald. 1973. "The Ika of Colombia and Their System of Beliefs." Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología. Oxford University.
- _____. 1997. *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum. Oxford University.
- TRILLOS, María. 1995. "Multilinguismo en la Sierra Nevada de Santa Marta." *Thesaurus*, 1,2 e 3: 293-306.
- _____. 2005. *Lenguas chibchas de la sierra nevada de santa marta: una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: Universidad de los Andes. Fac. de Ciencias Sociales, Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales; Cartagena de Indias: Observatorio del Caribe Colombiano.
- TRUJILLO, Julia. 2017. "Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Kríkati". *R@U: Revista de Antropología Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, 9: 131-152
- VALDERRAMA, María Isabel. 2016. *Límites de la gobernanza en territorio indígena. Representaciones y discursos alrededor del ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*. Tesis de Doctorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales-París.
- VIDAL, Silvia. 2002. "Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederacies from Northwestern Amazon." In: J. Hill & F. Santos-Granero (eds.), *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 248-68.
- VILLEGRAS, Martha. 1999. *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Tesis de Pregrado, Departamento de Antropología. Universidad de los Andes-Bogotá.
- WRIGHT, Robin. 2002. "Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon." In: J. Hill & F. Santos-Granero (eds.), *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 269-93.
- ZAPATA, Jair. 2010. *Espacio y territorio sagrado. lógica del ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. www.alderi.de.
- ZUCCHI, Alberta. 2002. "A New Model of the Northern Arawakan Expansion. Comparative Arawakan Histories." In: J. Hill & F. Santos-Granero (eds.), *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 199-222.

Jose Arenas Gómez

Visiting Assistant Professor at the Department of Anthropology, University of Brasilia-UnB, Brasilia/DF, Brazil.

Professor Substituto no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília-UnB, Brasília/DF, Brasil.

Profesor Substituto en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia-UnB, Brasilia/DF, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-2159-0527>

E-mail: josearenas2@gmail.com