



Revista Pueblos y Fronteras Digital

ISSN: 1870-4115

pueblosyfronteras@correo.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Giraldo Jaramillo, Natalia

CAMINO EN ESPIRAL. TERRITORIO SAGRADO Y AUTORIDADES TRADICIONALES EN LA
COMUNIDAD INDÍGENA IKU DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA

Revista Pueblos y Fronteras Digital, vol. 6, núm. 9, junio-noviembre, 2010, pp. 180-222

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90616141008>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CAMINO EN ESPIRAL.
TERRITORIO SAGRADO Y AUTORIDADES TRADICIONALES
EN LA COMUNIDAD INDÍGENA IKÜ DE LA SIERRA NEVADA
DE SANTA MARTA, COLOMBIA

Natalia Giraldo Jaramillo
cacicus113@yahoo.es
UNIVERSIDAD DE CALDAS, COLOMBIA

RESUMEN

En este artículo¹ se evidencia cómo la concepción de la sacralidad objetivada en el territorio constituye un elemento fundamental en la organización cognitiva y social ikü, en tanto el territorio es un espacio «semantizado», «socializado y culturizado» (García 1976: 26) que sustenta de manera física y metafísica las relaciones sociales humanas. Así, al analizar las categorías y las clasificaciones del territorio en el marco de lo sagrado pretendemos develar la organización de las relaciones de poder y comprender cómo la violación de los lugares sagrados con la construcción de megaproyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta no solo afecta el equilibrio natural sino también el sistema de conocimiento y gobierno propio de los pueblos indígenas serranos.

Palabras clave: territorio sagrado, lugares sagrados, autoridades tradicionales, megaproyectos.

ABSTRACT

This article shows how the conception of the objectified sacredness in the Ikué territory, constitutes a fundamental element in their social and cognitive organization, as long as it is a «semanticized», «socialized and culturized» space (García 1976: 26) which, supports physically and metaphysically human social relationships. Thus, by analyzing the categories and classifications of the territory in the sacred aspect, we intend to show the power relations organization and understand how the violation of sacred places with the construction of megaprojects in the Sierra Nevada de Santa Marta, affects, not only the natural balance, but also the knowledge and governmental system of the Serrano indigenous peoples.

Key words: sacred territory, sacred places, traditional authorities, megaprojects.

Todo cuanto hoy existe se originó en nuestra Casa Sagrada de la Sierra Nevada, y aquí se encuentran sus padres y madres y su representación en cerros, lagunas, reliquias sagradas, y esto no es ningún secreto que no se pueda enseñar, porque hace parte de nuestro pensamiento milenario que es universal y que los mamos por generaciones lo mantenemos.

Mamo Zeukukuy (Norberto Torres)

Así cada roca, cada vuelta de camino, cada pozo en el río, tiene para nosotros un profundo significado sobrenatural. El paisaje entero está impregnado de la viva presencia del pasado, desde la creación del universo hasta el recuerdo de un abuelo recién fallecido; desde las hazañas de la mitología heroica hasta las reminiscencias de los ancianos que todavía cuentan de las guerras civiles colombianas, de episodios del siglo pasado cuando aún habían mamos que podían transformarse en jaguares.

Reichel Dolmatoff

Foto 1. Indígenas Iké



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

Camino en espiral es la metáfora que hemos ideado para mostrar morfológicamente el devenir y el paso del tiempo en torno a una estructura, a través de ésta pretendemos explicar la existencia de una cosmovisión que sirve como centro de sentido y significación a la contingencia histórica del grupo indígena iké. Para plantearla nos hemos basado en tres

hechos etnográficos: el primero consiste en la forma de espiral, puntada tras puntada, que toma el tejido de la mochila² hecha por las mujeres o «gwatis»,³ la cual significa no solo el pensamiento de la mujer o «kənsumənə a'mia» sino también el útero de La Madre. El segundo es un detalle narrado en el mito de origen, en el cual la Madre manda a Serankwa por ser su hijo mayor a materializar el mundo, y él cruza un hilo de pensamiento en forma de espiral a través de los picos nevados o «chundwas» para crear el «corazón» y el «centro» del mundo material, la Sierra Nevada de Santa Marta. Estos dos hechos etnográficos se ven pues fusionados en un acto concreto cotidiano que no por eso deja de ser sacrificado y que puede ser desarrollado tanto por hombres como por mujeres, el acto de hilar en un huso de madera. Este es el símbolo principal de la organización del mundo arhuaco y por ende de su territorio sagrado, ya que el pensamiento de Serankwa es el huso clavado en la mitad de los picos nevados gracias al cual se materializó el pensamiento de La Madre en el mundo físico, a la manera de un gran caracol o «yo'sa».

A pesar de que el Estado colombiano, según Resolución número 837 de 28 de agosto de 1995 —a través de la cual determina los hitos sagrados periféricos de la Línea Negra—, legisla:

Que las concepciones radial y perimetral del territorio indígena de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta corresponden a dos modelos de categorías diferentes: la primera, a la cosmovisión indígena, de delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio; la segunda, a la concepción de área geométrica y estática occidental para definición de un territorio y que el Gobierno encuentra necesario proveer una forma de articulación intercultural entre estas concepciones para efectos no sólo de la protección y el respeto a las prácticas culturales indígenas, sino para garantizar una relación intercultural funcional con la autonomía política y cultural de la cual gozan los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Resolución 837 de 1995).

Vemos cómo hoy en día se lleva a cabo la construcción de megaproyectos en lugares sagrados que desestabilizan el sistema sociocultural arhuaco y el ecosistema de la Sierra Nevada de Santa Marta. Demostrando con esto que el Estado no comprende ni respeta la cosmovisión de estos pueblos indígenas en la cual se resalta constantemente que el

territorio no es sólo un «pedazo de tierra» sino el sustrato que posibilita su supervivencia como grupo indígena tanto a nivel físico como epistemológico y social.

Comenzaremos por explicar el contexto biogeográfico de la Sierra Nevada de Santa Marta, sus pobladores aborígenes y los rasgos fundamentales de la cosmovisión indígena arhuaca en relación con su territorio sagrado asociado concretamente a la organización social propia, basada en la autoridad de los mamés, para luego compararla con la visión del Estado colombiano, tomando como caso paradigmático la construcción del Puerto Multipropósito en el municipio de Dibulla y deducir según este análisis que los megaproyectos en lugares sagrados no solo afectan el equilibrio ecosistémico de la Sierra Nevada en su conjunto sino también los sistemas de gobierno propio de las comunidades indígenas que habitan actualmente en ella.

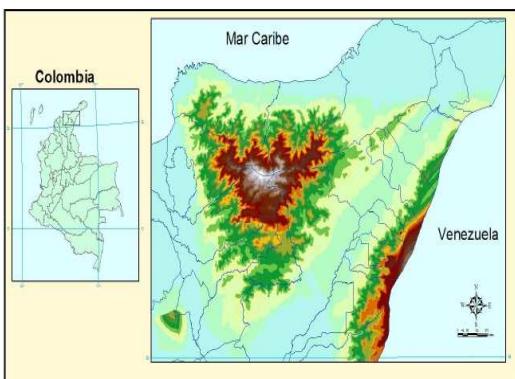
LA SIERRA DE GONAWINDÚA

La Sierra Nevada de Santa Marta es un macizo montañoso en el norte de Colombia aislado en eras geológicas de la gran Cordillera de los Andes. Se encuentra ubicada a orillas del Mar Caribe entre el río Magdalena y la Serranía de Perijá (ver Mapa 1). Fue declarada por UNESCO en 1979 Reserva del Hombre y de la Biosfera, se considera como la montaña de litoral más alta del mundo comenzando desde el nivel del mar hasta los 5,775 msnm en dos picos gemelos: Pico Bolívar y Pico Colón, siendo la montaña de mayor altura en Colombia. Posee un área total de 21,158 km² en la cual hay una alta diversidad de climas y ecosistemas que cambian constantemente cada vez que se asciende o desciende, desde el más cálido al nivel del mar hasta las nieves perpetuas en sus picos nevados. Gracias a sus condiciones biogeográficas esta es una región de mucha riqueza hidrográfica, 35 cuencas abastecen a 1,400,000 de personas en la región. Su división político-administrativa es altamente compleja debido a la gran cantidad de entes territoriales que la comparten: 3 departamentos —Magdalena, Cesar y Guajira—, 16 municipios (ver Mapa 2), 3 Corporaciones Autónomas Regionales —Corpamag, Corpocesar y Corpoguajira—, 1 área de reserva forestal, 2 Parques Nacionales Naturales —Sierra Nevada de Santa Marta y

Tayrona—, 1 Parque Arqueológico —Ciudad Perdida o Teyuna— y 4 Resguardos Indígenas.⁴

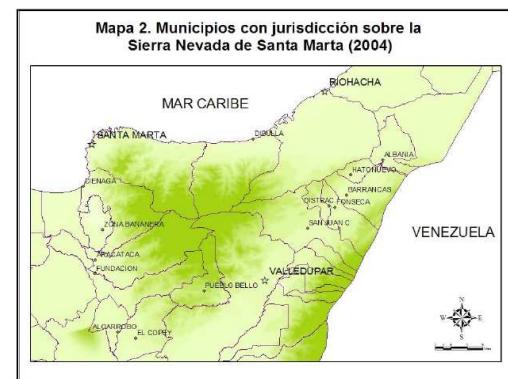
Mapa 1.

Sierra Nevada de Santa Marta.



Mapa 2.

Municipios con jurisdicción en la Sierra Nevada de Santa Marta



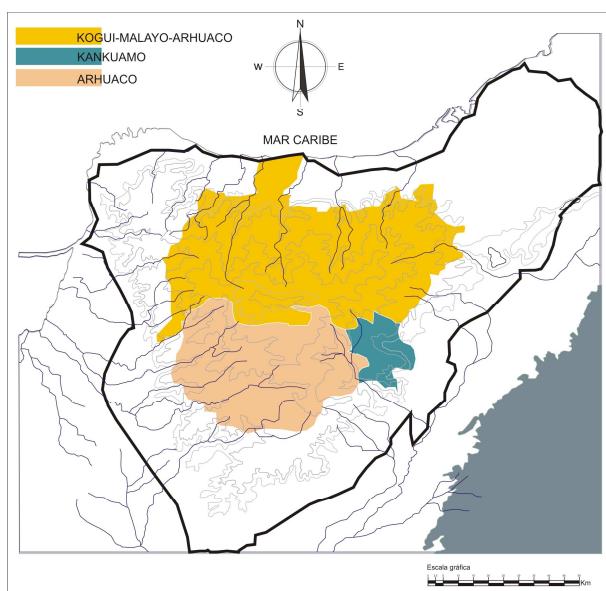
Fuente: Viloria de La Hoz (2005: 8).

LOS IKU,⁵ LA GENTE

En este territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta nombrada por los indígenas como Gonawindúa han convivido desde tiempos prehispánicos cuatro grupos indígenas: kogi, arhuaco, wiwa y kankuamo, reconocidos en la actualidad por la Constitución colombiana como grupos étnicos, los cuales conservan —unos más que otros— algunas de sus prácticas y tradiciones ancestrales.⁶ Se dice que los kogi y los arhuacos son las dos comunidades que más han conservado las costumbres propias de su tradición objetivada en la forma en que ellos conciben el mundo, seguidos por los aiwa, que aún mantienen muchos de sus rasgos culturales; en los kankuamo se ha dado un proceso fuerte de occidentalización y han perdido su lengua para optar actualmente por «recuperar y recordar» muchas de sus prácticas culturales con ayuda de las autoridades tradicionales de los otros tres pueblos. En el contexto serrano subsisten tres lenguas aborígenes: koguian (kogi), iküñ (arhuaco) y damana (wiwa). La tenencia de la tierra por parte de estos pueblos en el marco de la juridicidad colombiana está dada bajo la figura constitucional de Resguardo Indígena, en la Sierra Nevada de Santa Marta existen Resguardo Kogui-Arzario: Santa Marta, Ciénaga,

Aracataca, Fundación, Valledupar, San Juan de Riohacha y Dibulla; Resguardo Kankuamo: Valledupar; y dos resguardos arhuacos: Valledupar, Aracataca, Ciénaga aparte de las zonas de recuperación (ver Mapa 3).

Mapa 3. Resguardos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009.

En el contexto serrano y nacional los indígenas iké son reconocidos por sus largas luchas de reivindicación en asuntos de identidad y territorio frente al Estado y la nación colombiana. Históricamente tenemos que la primera organización civil tradicional con la cual se pretendía entablar una relación de mayor entendimiento intercultural entre la sociedad mestiza nacional y la comunidad indígena nació en estrecha relación con el movimiento campesino del Magdalena y varios líderes de la «matanza de las bananeras» (Municipio de Ciénaga, año 1928) que habían buscado refugio en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Comienza así en la década de los 40 del siglo pasado la consolidación de las organizaciones políticas civiles tradicionales de toda la Sierra Nevada de Santa Marta, creándose en 1944 la Liga de Indígenas de la Sierra Nevada, y en 1963 el Comité Central

de Donachuy y Atiquimaque, bajo el marco de la Ley 89 de 1890, teniendo como primera sede la región arhuaca de Nabusímake (ver Foto 2) para luego desplazarse, debido a la presencia de la misión religiosa capuchina, hacia la región Simunurwa.

Ya en el año 1974 se conforma el Consejo y Organización Indígena Arhuaca, COIA, remplazada en 1983 por la Confederación Indígena Tayrona, CIT que sigue funcionando hasta el presente. Hoy en día existe el Consejo Territorial de Cabildos, CTC, como una figura jurídica que reúne en casos puntuales y de interés general a las cuatro comunidades indígenas habitantes de la región. En este proceso de consolidación de autoridades civiles, han logrado que el gobierno legalice a través de varias resoluciones una parte de su territorio ancestral y sagrado donde existen sitios de celebración ubicados en la Línea Negra.⁷

Foto 2. Nabusímake, Tierra donde nace el sol. Poblado indígena inducido por los capuchinos y utilizado actualmente como lugar de reunión



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

La organización política de la comunidad iké en lo interno está dividida en dos grupos de autoridades fácilmente reconocibles. El primero lo llamamos autoridades tradicionales de manera específica, constituido por una serie de mamás —mayores y menores— especializados en diferentes actividades tradicionales —rituales del ciclo de vida, bautizo

de casas, interpretación de petroglifos, médicos de diferentes enfermedades, etc.—, distribuidos según los centros de población a lo largo de diferentes cuencas hidrográficas. El *mamá* es la figura más representativa de la autoridad ancestral, siendo según los arhuacos la «encarnación del Saber» (VV. AA. 2001) y la tradición legada por los ancestros; él es el encargado de «orientar, guiar, aconsejar, pagar y adivinar, para que el iké permanezca dentro de la Sierra guardando la Ley de Origen» (Atlas Iké 2001: 80). Ellos son los únicos que poseen la capacidad «espiritual» de consultar la Ley de Origen a los Padres Espirituales en los lugares sagrados —cerros, lagunas, cuevas, nacimientos de agua, etc.— y entablar una relación entre el pensamiento de La Madre y la comunidad indígena.

El segundo son las autoridades civiles tradicionales, quienes surgen por la necesidad de entablar comunicación con los grupos occidentalizados que de alguna u otra forma influyen en las dinámicas del grupo étnico. Estas autoridades se basan en un modelo occidental de jerarquización del poder, partiendo de figuras jurídicas como la asamblea general, directiva central, cabildo gobernador, secretario general, fiscal y tesorero, para seguirles los comisarios y cabildos de cada región.

LOS LUGARES SAGRADOS COMO EJES DEL ORDENAMIENTO TERRITORIAL ANCESTRAL

Foto 3: Territorio Sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Atardecer en la vía a Nabusímake



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

Definimos el territorio sagrado como una manera de objetivar el sistema de conocimiento y la organización social de la comunidad indígena arhuaca, en tanto el territorio es visto por los indígenas como el «código ... que contiene la normatividad que permite a cada individuo existir y que garantiza la permanencia de la vida» (CTCa 2007: 9). Consideramos que este territorio sólo puede ser entendido a través de su objetivación en los lugares sagrados en la medida en que son los puntos centrales que nos permiten «significar la significación» (Strauss 1964: 154) del territorio sagrado. Ya que en la cosmovisión arhuaca cada objeto, ser vivo o hecho, posee un origen —representado en los Padres Espirituales— y una Ley o «kunsam», «ubicada» en lugares especiales del territorio de la Sierra, al ser ella misma Casa Sagrada (Mamé Juan Marcos Pérez, en VV. AA. 2005: 25), lo cual permite entender, racionalizar y dar sentido al mundo.

Estos lugares tangibles e intangibles donde las cosas se han creado en el comienzo de los tiempos son nombrados por los indígenas como sitios sagrados, teniendo la función de configurar y orientar el espacio vital de la comunidad al ser los centros del orden y la cosmología del mundo. Estos sitios sagrados teóricamente serán nombrados también por nosotros como lugares sagrados, ya que a diferencia del concepto de sitio el lugar va más allá de una referencia espacial y se determina por un sentido de pertenencia. Además consideramos que estos lugares sagrados pueden ser entendidos a la manera de lugar-red (Palacio 2002: 43), configurando la espiral que circunscribe lo que hemos denominado el territorio sagrado *Iku*. Decimos lugar-red en el sentido expuesto por Palacio, quien define este concepto a través de sus componentes fundamentales:

... los actores sociales en interacción entre ellos y con el entorno ambiental en un espacio y tiempo determinados, y las relaciones de poder que se establecen entre ellos. Estas interacciones involucran intercambios y flujos de significado —material y simbólico—, acuerdos y conflictos entre los actores y entre éstos y el medio ambiente, teniendo en cuenta los significados que los actores sociales dan a su medio ambiente en su práctica social (Palacio 2002: 44).

Por tanto, entendemos los lugares sagrados como lugares-red que contienen en sí complejos órdenes ecológicos y sociales que son fundamentales en la supervivencia del grupo. Para comprenderlos hemos de explorar, pues, las dimensiones física, metafísica y social de estos lugares, entendiéndose que es sólo de manera metodológica, ya que en la vida del actuar mismo se encuentran profundamente imbricados.

DIMENSIÓN FÍSICA Y CONDICIONES INFRAESTRUCTURALES

Para comprender la «dimensión física» de los lugares sagrados hemos decidido abordar la discusión a través del análisis de las condiciones infraestructurales del territorio, las cuales sirven como medio o soporte de la vida del hombre en sociedad. Esto debido a que las representaciones del espacio social o topo-símbolos sociales se basan para significar en objetos externos que no dependen directamente del hombre, pero sí de las características reales de algunos lugares y su naturaleza en sí misma. Siendo el hombre en el marco

epistemológico cultural quien toma algunas de las propiedades físicas de la naturaleza —frío-calor, húmedo-seco, alto-bajo, etc.— y su percepción sensorial en su realidad biológica y ecosistémica, para objetivar una serie de categorías y clasificaciones culturales que legitiman de manera empírica y real el orden esencialmente social y contingente. En donde «las maniobras materiales son sólo la envoltura exterior que disfraza las operaciones mentales» (Durkheim 1993: 657) y aún más en una sociedad donde los dioses o Padres Espirituales «son» habitantes de los cerros, las lagunas, las cuevas, y en general de los sitios sagrados.

Foto 4. Lugar sagrado Aty Zerecha, Madre de la fertilidad.

Caída de agua en Nabusímake



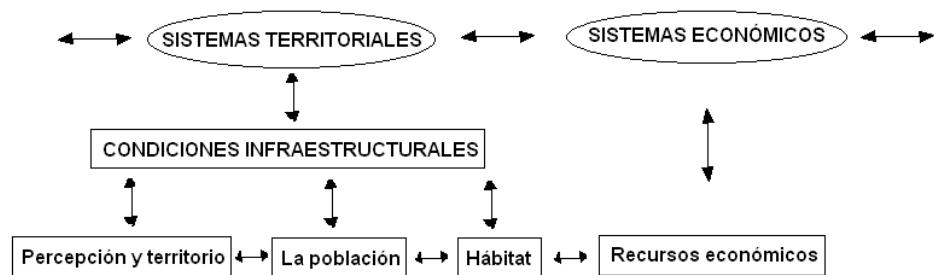
Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

Tenemos, entonces, que la influencia de las condiciones infraestructurales en el marco del ejercicio dialéctico de la territorialidad semantizada ha sido un concepto definido por García como «sustrato capaz de posibilitar» (García 1976: 56) la relación entre espacio y sociedad, definiendo la existencia de cuatro de ellas:

- a) Percepción y territorio.
- b) Población.
- c) Hábitat.
- d) Recursos económicos.

A partir de las cuales se pueden dar relaciones del siguiente tipo, según nuestro análisis:

Figura 1. Condiciones infraestructurales del territorio, según García (1976), y su interrelación



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009.

Comenzaremos, así, por explicar la percepción sensorial como ejercicio primario de la delimitación territorial, ya que es a partir de los sentidos como se percibe la realidad. Para ilustrar este punto inicial hemos decidido no proseguir de manera rigurosa el análisis de García, sino adaptarlo a nuestros objetivos, en tanto aquí no es nuestro centro de interés el ser humano en general sino un grupo específico. Es por eso que daremos un paso más adelante en lo referente a la evolución humana de los sentidos y su influencia en la manera de trasformar el espacio en territorio, e intentaremos comprender cómo la forma especial en que los iké producen el conocimiento de su territorio y por ende su territorialidad se encuentra sustentada en una forma específica de utilizar los sentidos.

Sin importar el grupo humano que sea, el «universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades» (Strauss 1964: 13), y sin importar también si ese grupo humano es una comunidad indígena o no se desarrolla un

conocimiento sistemático de la realidad que no obedece sólo a la utilidad práctica, sino que tiene su raíz en exigencias intelectuales. Para el caso específico de las comunidades indígenas, declara Lévi Strauss en su texto *El pensamiento salvaje* (1964) de una forma magistral, que «las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce» (Strauss 1964: 24).

Tenemos, entonces, que la forma específica de producción de conocimiento más generalizada de los grupos indígenas se conoce bajo el nombre de «conocimiento práctico o concreto», en donde hay «una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real» (Strauss 1964: 13), en tanto a partir de la utilización de todos los sentidos se da una forma especial de reflexión frente a los fenómenos de la naturaleza, con base en la cual se crean las categorías y clasificaciones como marco cognitivo para comprender la realidad. Es necesario aclarar en este nivel del análisis que el «pensamiento concreto» o «salvaje» no es propio de una —o unas— sociedad(es) en particular, sino que responde a una forma especial en que la realidad es aprehendida por el ser humano, por tanto las dos formas de conocimiento distinguidas por Lévi Strauss hacen parte de un mismo «espíritu humano», el cual escoge un tipo de pensamiento u otro debido a sus necesidades biológicas y sociales y a la manera en que se configuran sus relaciones socioculturales. Para que el lector comprenda mejor este aspecto citaremos la diferencia planteada por Lévi Strauss entre este tipo de conocimiento y el «conocimiento abstracto».

Existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado... (Strauss 1964: 33).

Hemos encontrado para el caso de los arhuacos los lugares sagrados concebidos desde su dimensión física; son considerados por los mamés en su labor etnocientífica como puntos biológicos estratégicos en el equilibrio de los ecosistemas y como lugares importantes de

reflexión sobre el mundo sensible y las propiedades de la naturaleza. Resaltando fundamentalmente la importancia de su interconexión en el «macroecosistema» serrano —recordemos la idea de los lugares sagrados como lugares-red—. Este tipo de reflexión lleva a, según el análisis anterior de la ciencia, llamada por Lévi Strauss «ciencia de lo concreto», que no por su mayor atención a las propiedades de lo real deja de ser parte de un sistema complejo y coherente.

Es así que gracias a ello existe una rigurosa taxonomía, que en el caso de esta comunidad se encuentra íntimamente ligada a su concepto de lo sagrado, mismo que enmarca toda producción del conocimiento bajo el concepto de la Ley de Origen. Así, para hacer un estudio riguroso de los mitos tendríamos que investigar la denotación de sus términos naturales, identificando cada elemento natural expresado en la narración al ubicarlo en las clasificaciones y categorías taxonómicas del grupo. Partiríamos desde ahí para develar el sistema de significaciones en el cual se encuentran insertos sus elementos.

Por ejemplo, en el caso del tejido, posee una serie de significaciones de tipo mítico y unas prácticas rituales que lo regulan. He aquí, pues, que en la dimensión mítica el primer personaje que dio origen a los colores para el teñido fue Serankwa en su lucha con Juntana, y la primera mujer en desteñir fue Ati Noawia, de quien se originan las plantas teñibles. En los tintes se manifiestan los colores de las mujeres-tierra: Bunnekún, Mánnekún, Gunnekún y Seynekún. Estos colores, interpretados como la sangre de los árboles, son utilizados para teñir el maguey y el algodón en el caso de los tejidos o de algunas ofrendas. Dentro del carácter ritual tenemos que para teñir se necesita practicar una serie de rituales conducentes al equilibrio natural y cumplir así la Ley de Origen a través de la guía de un mamá, en tanto el hombre destiñe las plantas y no estas al hombre. Tenemos, entonces, que la base para desarrollar este procedimiento mítico y ritual de teñir se encuentra en la «etnociencia» arhuaca, en la cual existe una racionalización compleja de las plantas que se definen como tintóreas y sus partes: hojas, flores, frutos, corteza, cáscara, raíz, etcétera.

Entre estas plantas se encuentran, por ejemplo:

Ká'sira. Bejuco de clima frío y templado. Su raíz es utilizada para teñir, dando un color rojo claro.

Nowra. Planta de clima cálido. Su cáscara rojiza sirve para teñir mochilas y elementos de trabajos tradicionales «zafando [desprendiendo] los malos espíritus», el llamado Gunsin fajina.

Sikura. Bejuco de clima cálido y templado. Sus hojas dan un tinte de color negro, sirviendo en el trabajo tradicional para de igual manera «zafar a los espíritus».

Y se puede continuar con un buen número de ellas: Kugwinu, Chunu, Din'a, Uru, Barasin, Munkwino, Sibutunto, Jwimunu, Jo'sokurinu, Jumisi, Zargwichu, Kunkote, Jarinna, Tigi'nu, Jegantu, Murita, Ka'sikomu, etc. (VV. AA. 1998: 11).

Con este hecho se comprueba que «las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando» (Strauss 1964: 72).

Pasaremos ahora a la segunda condición infraestructural del territorio: la población, teniendo como uno de sus conceptos clave el «número óptimo de población territorial», el que puede «sustentar y dar valor a todos los signos territoriales establecidos dentro de un grupo social» (García 1976: 46); diremos que «si el territorio es para nosotros un espacio semantizado en términos de una estructura, la densidad territorial óptima será una relación entre la población, cuantitativa y cualitativamente considerada, y los signos territoriales del sistema» (García 1976: 44).

Ahora bien, a pesar de que el Estado colombiano piense que la tierra que poseen los indígenas arhuacos es acorde con su cantidad de población, y por lo tanto según esto la tierra y la población se encuentren en una relación óptima, no es así en la realidad. Tenemos por ejemplo que los lugares sagrados en la comunidad Iké no deben ser ocupados de manera residencial ni realizar en ellos actividades productivas, pero debido al índice de la densidad de población, la escasez de tierras fértilas, la presión de los colonos y el éxodo generado desde 1916 hasta 1982 por la presencia de la misión capuchina en Nabusímake; se ha creado un movimiento de migración a otras zonas de la Sierra, las cuales según sus tradiciones no eran las indicadas para los asentamientos humanos.

Para explicar este último aspecto tenemos un ejemplo muy puntual recogido en trabajo de campo y reforzado por algunas líneas que hemos encontrado en el texto de

Schlegelberger: Una buena parte del terreno recuperado a la Misión Capuchina en 1982 utilizado en este tiempo como potrero hoy en día no sustenta ninguna actividad económica debido a que, como explicaba Jeremías Torres —indígena arhuaco y Secretario de CIT—, allí existe un manantial y por lo tanto es un lugar sagrado. Este ejemplo lo tomaba él para explicarme cómo ellos recuperan tierras no «como los campesinos» para «sembrar» sino fundamentalmente para «cuidar» (trabajo de campo 2007-2008). En tanto explica Schlegelberger, los cultivos no deben hacerse en sitios sagrados como es —en el momento del escrito aún se encuentra la presencia de los capuchinos en el territorio— el lugar de la misión (Schlegelberger 1995: 49).

Otro patrón que García distingue en la condición infraestructural de la población en relación con las pautas territoriales es la movilidad. Para el caso de los arhuacos, ellos tienen un modelo de asentamiento de tipo pluriclimático, entre los 1,500 y 2,500 msnm, debido a la topografía montañosa de la Sierra que posibilita la existencia de diferentes pisos térmicos, como lo explicábamos en la introducción. Estos asentamientos se componen fundamentalmente de grupos familiares no muy extensos que tienen como mínimo dos lugares de vivienda, uno en clima frío y otro en clima más cálido. Uno u otro de estos asentamientos se utiliza según la época del año y el clima adecuado para cultivar y producir un cierto tipo de cosecha, permitiendo una mayor variedad de productos agrícolas. Su pauta de asentamiento no está dada entonces por caseríos sino por su distribución en la orilla de los ríos y quebradas de manera dispersa —en el caso del caserío de Nabusímake, este es utilizado como lugar de reuniones pero no de permanencia.

Ahora explicaremos la relación del territorio con el hábitat. Este se entiende, partiendo del análisis de García, como la relación entre área natural y área cultural, definida sobre la base de la corriente antideterminista de la geografía —Vidal de La Blache, Brunhes, Demangeon, Blanchard, Jules Sion, etc.— en el sentido en que entre el área natural y el área cultural existe una relación posibilista en la que «el medio ofrece al ser humano una serie de posibilidades de actuación, pero es en definitiva el hombre el que elige y actualiza una de ellas» (García 1976: 50). Ya que,

El territorio humano debe considerarse desde las posibilidades de semantización que ofrecen las características físicas del medio, pero no existe una coacción determinista por parte de éste para que se realice una semantización y no otra. Dicho de otra manera, la semantización del territorio puede explicarse en parte desde el medio, pero la investigación del medio físico nunca nos permitirá concluir que debe darse un tipo determinado de semantización (García 1976: 52).

En este sentido, siguiendo la explicación de Mauss (1971), asumimos que las condiciones físicas deben tenerse en cuenta pero no explican los fenómenos sociales en su totalidad. Por otra parte, si bien es cierto que el medio no determina el tipo de comportamiento humano sí lo influye en la medida en que los elementos físicos son tenidos en cuenta por el grupo —los cultivos, el territorio corporal, la casa, los límites territoriales, etc.—, pero para su explicación, a diferencia del análisis determinista, se debe partir, como explicaba García, no del medio físico sino de las disposiciones territoriales, en tanto el medio físico no determina las relaciones sociales.

Según estas definiciones tenemos que las condiciones infraestructurales de percepción y territorio, y la población, se encuentran directamente relacionadas con las de hábitat y recursos económicos; por lo tanto tomaremos esta última para resumir desde una perspectiva de semantización el concepto de los lugares sagrados en su relación con la importancia ecosistémica en el marco de una estructura social.

Para desarrollar esta discusión hemos tomado como base el texto de Reichel Dolmatoff, *Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial* (1997 [1975]), que a pesar de ser muy radical en el planteamiento de lo que Astrid Ulloa ha llamado el «nativo ecológico», nos sirve para exponer algunos escenarios relevantes en los que la influencia del medio biológico y los recursos económicos influyen en la construcción del territorio sagrado, y explícitamente en la importancia ecosistémica de los lugares clasificados por los indígenas como sagrados. El etnólogo austriaco, nacionalizado en Colombia, parte de entender la cosmovisión de los pueblos indígenas en el sentido funcionalista de la adaptación, tomando en cuenta la cosmología como un recurso mediante

el cual se conserva el equilibrio ecológico del medio ambiente donde se desarrolla la vida física y social del grupo.

Con el objeto de preservar el equilibrio y evitar la reubicación frecuente de asentamientos, los indios han desarrollado un conjunto de normas de conducta adaptativa, que controlan el crecimiento de la población, la explotación del ambiente natural y la agresión interpersonal. La creencia de que los espíritus de los animales producen enfermedades restringe la caza excesiva y, de modo similar, un amplio corpus de creencias que regula tanto el sexo como los hábitos alimenticios, busca regular la tasa de natalidad y contrarestar las conductas socialmente desorganizadoras (Dolmatoff 1997: 7).

Dolmatoff concluye que para el caso de la comunidad indígena amazónica del Vaupés —en la que se ha basado para dar exposición a su estudio—, «los conceptos cosmológicos de los Tukano constituyen un auténtico esquema de adaptación ecológica» (Dolmatoff 1997: 7), entendiendo a su vez adaptación como «cualquier factor que aumente la probabilidad de supervivencia del individuo o del grupo» (Dolmatoff 1997: 8), caso que según este autor también sucede con los kogi, reconocidos por él como los indígenas «más ecológicos del mundo».

Basados en este estudio podríamos decir que en el caso de los arhuacos la figura de los Padres Espirituales —Dueños, para los tukano—, además de sus funciones socioculturales, cuida de eventuales abusos en la utilización de los recursos por parte de los iku, al regular el uso de las cosas que existen en el mundo cosmológico pero también de los recursos biológicos de la Sierra. Por tanto, al entender la estructura y el funcionamiento del ecosistema como materialización del pensamiento de La Madre o Ley de Origen, se acumula una serie de conocimiento etnobiológico estructurado que será adaptada por estos indígenas para su modelo de supervivencia y su clasificación sociocultural. Siendo parte todos los componentes de la naturaleza, según los arhuacos, de una red relacional que compete a la misma estructura y orden universal, es decir, a las leyes de La Madre. Así, la conducta animal o la dispersión y la dinámica vegetal proporcionan modelos de lo posible en cuanto adaptación y supervivencia (Dolmatoff 1997: 12).

Por ejemplo, en el fenómeno de sincretismo entre hombres y animales en el ritual del Tani, a través de la utilización de máscaras y una disposición especial del cuerpo y la mente los *mamás* pueden convertirse en el contexto del ritual en los Padres Espirituales de los animales, e inducir una significación social en la cual se legitima su autoridad a la vez que se comprende la interrelación entre hombres y animales y la necesidad de cuidar del mundo.

DIMENSIÓN METAFÍSICA

Refiriéndonos ahora a la dimensión metafísica de los lugares sagrados, haremos énfasis en el concepto de territorialidad metafórica (García 1976) asociada al mito de origen, como base de las cadenas paradigmáticas de relaciones epistemológicas en las cuales el territorio, y como tal el espacio que él significa, no es solo físico sino también metafísico. Dos ejemplos que ilustran este hecho son los siguientes:

- 1) todos los *ezuama* [lugares sagrados, en lengua koggian] son colectivos y en todos están presentes los demás *ezuama* en distintos niveles de concreción espiritual y material (VV. AA. 1999: 6);
- 2) el ritual de «pagamento» implica un baño en las lagunas sagradas de la Sierra, se puede llevar a cabo de manera metafísica en otro lugar serrano que no sean necesariamente las lagunas y hasta en lugares urbanos como duchas o ríos cercanos (Giraldo Jaramillo, N., 2009, trabajo de campo 2007-2008).

De esta manera tenemos que lo que sustenta de manera fundamental a estos lugares concebidos como sagrados es la estructura paradigmática del sistema, en la cual subyace un concepto propio de *sacralidad*; es decir, de la *objetivación* de lo sagrado en el territorio.

Por lo tanto, la geografía mítica y ritual en el marco del conocimiento ancestral es una *objetivación* de la autoridad tradicional lo mismo que el medio que la posibilita, siendo el ordenamiento territorial un ordenamiento de poder basado en fundamentos cosmológicos y cosmogónicos. La organización territorial responde entonces a la organización social, y

sustenta morfológicamente la fuerza del poder que se materializa en el mundo a través de algunos elementos sagrados que aluden a la fertilidad, la vida, la procreación, el nacimiento, la muerte; es decir, todos los fenómenos naturales condensados que pueden inducir de una manera «casi extrema» el significado de lo trascendente.

Con base en esto hemos elaborado el Cuadro 1,⁸ donde se escribe una visión comparativa de los lugares sagrados, sus características metafísicas y su relación con: restricciones y algunas relaciones con los mamás, estructura del cuerpo de La Madre y algunos discursos y narraciones míticas alrededor de ellos. Según este cuadro podemos ver que los mencionados lugares sagrados son interpretados por los arhuacos como la habitación de los Padres Espirituales, siendo puntos de referencia que como axis mundi (Eliade 1972) van más allá de la contingencia histórica y se posicionan en espacios cosmogónicos y cosmológicos estructurales en la tarea de ordenar al mundo. Allí generación tras generación de mamás han consultado la Ley de Origen, por lo tanto son parte crucial de la estructura social del grupo indígena arhuaco, encontrándose los lugares sagrados y la autoridad tradicional de los mamás íntimamente relacionados. Ahora partiremos de la dimensión metafísica de estos lugares para entender su dimensión social.

DIMENSIÓN SOCIAL

Foto 5: Mamás en Kadukwo —lugar sagrado de reunión y preparación de pagamentos



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2009).

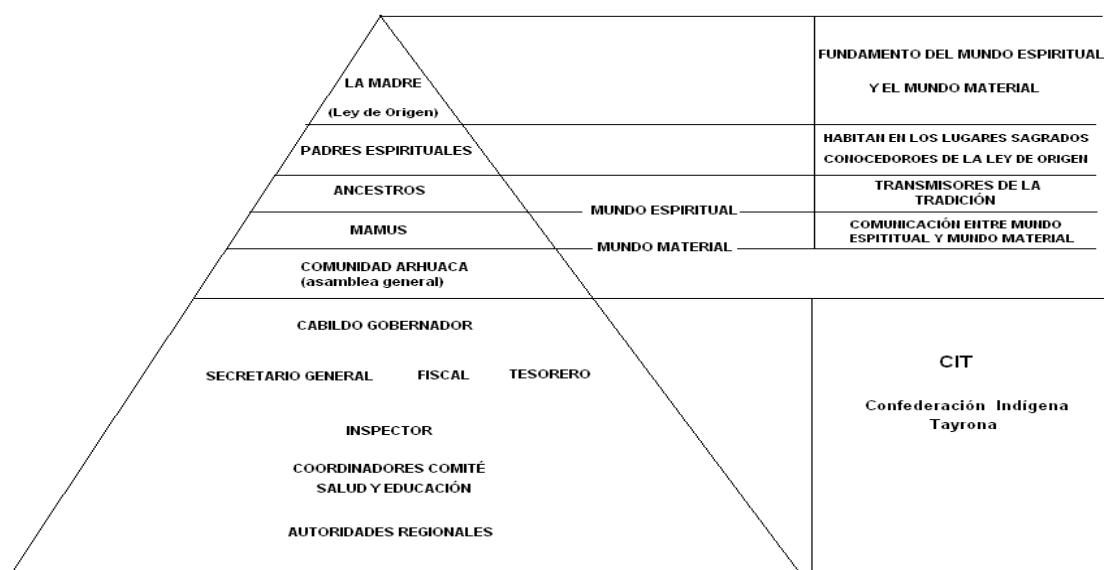
En la Sierra Nevada de Santa Marta la organización social y el territorio sagrado están directamente relacionados, ya que los indígenas serranos «ubican» su sistema de autoridad tradicional en algunos sitios sagrados, donde las leyes mayores son trasmítidas a los mamás a través de los Padres Espirituales, utilizando este sistema de autoridad tradicional para enseñar a la población iké los preceptos de su cosmovisión. Allí no se separa el «cuerpo humano y social» de la experiencia trascendental, por el contrario se presenta una vivencia cercana y cotidiana entre los hombres y las divinidades —ya sea de manera individual o colectiva.

En este sentido vemos cómo el orden ontológico y gnoseológico, representado por la Ley de Origen, y el orden ético y moral de la esfera del cuerpo y de la organización humana, son interdependientes. En tanto la Ley de Origen, al ser inherente a todo lo que existe, afecta directamente al mundo físico, lo mismo que puede ser a su vez afectada por

cualquier comportamiento humano, ya que éste, en palabras de las autoridades civiles tradicionales, «tiene la virtualidad de afectar el orden universal y la armonía de la naturaleza» (VV. AA. 1998: 15). Según esto las faltas cometidas por los hombres desencadenan una desorganización general del mundo que sólo puede restablecerse a través de diferentes ejercicios rituales asociados a lugares sagrados que conllevan al equilibrio primigenio de las creaciones de La Madre.

Este es, pues, el precepto del control territorial, que no es sólo político y económico sino también espiritual en tanto «la dimensión espiritual del territorio [para el caso de los arhuacos] no debe ser subestimada porque brinda en últimas la legitimación de la propiedad del territorio de acuerdo con los propios sistemas legales» (Fajardo y Gamboa 1998: 217). Por ende, la organización tradicional del poder, según los arhuacos, no solo incluye a los seres humanos —como lo hacen ver todos los textos etnográficos que se encuentran de esta sociedad indígena—, sino que es una organización de orden piramidal en la cual se encuentran el mundo material y el mundo espiritual de la siguiente manera (Figura. 2):

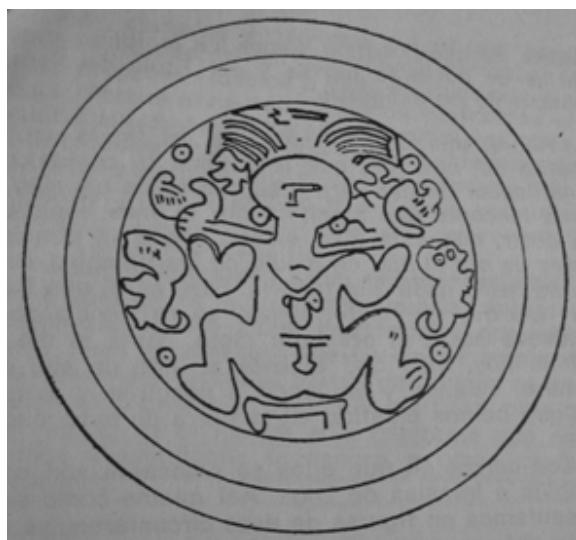
Figura 2. Organización de la autoridad en el mundo espiritual y el mundo material, según la comunidad indígena Iké



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

Según este esquema la autoridad principal es La Madre, presencia omnipresente que lo abarca todo; cada cosa que existe es producto de su pensamiento —nombrado como Ley de Origen—, quien puede ser consultada a través de los Padres Espirituales, intermediarios entre su pensamiento y los hombres. Frente al ámbito de la organización territorial los principales Padres son Serankwa y Seinekén, encargados de organizar el mundo material según los preceptos de La Madre. Serankwa es «el principal organizador, es el principio de la autoridad, es quien dejó asignadas las funciones a cada ser de la naturaleza, dándole las normas y los principios rectores de la armonía y la convivencia» (CTCa 2007: 20); mientras que Seinekén es el soporte, la tierra fértil. La Sierra misma es considerada como el propio cuerpo de Seinekén (Figura. 3) y, por ende, el lado femenino de La Madre, en tanto «en ella, en Seynekén están los libros shishi y punkusa, que contienen la ley, las normas y funciones de cada una de las especies, y también las maneras de retribuirles a los Padres de cada ser a través de los pagamentos y los tributos» (CTCa 2007: 20).

Figura 3. Representación de la Sierra Nevada de Santa Marta como territorio sagrado. La figura central corresponde al cuerpo de Serankwa y Seinekén, delimitando la Línea Negra. Mapa cosmogónico de las cuatro comunidades indígenas.



Fuente: Torres 1978: 28.

Serankwa y Seinekún, por tanto, «En la Ley Sé está el orden, la armonía; en Serankwa está la autoridad, la organización; en Seynekún está el manejo, la práctica, el uso de nuestro territorio» (CTCa 2007: 21).

Serankwa y Seynekún son entonces algunos de los Padres Espirituales que como autoridad deben ser consultados por los mamás en los lugares sagrados para el cumplimiento de la Ley de Origen, ya que es en los sitios sagrados donde se debe velar por el equilibrio y la fertilidad del mundo. Los lugares sagrados y las autoridades tradicionales son, pues, dos dimensiones de autoridad que se complementan, en tanto son los espacios sociales en donde el mamá trasmite, aprende, consulta y legitima su poder. Esto lo hace partiendo, a nuestro modo de ver, de dos rituales principales: la consulta a la Ley de Origen y los rituales de «pagamento». En el primer ritual los mamás consultan la Ley de Origen a través de métodos tradicionales —como el zhátukwa⁹ o bunkweyka—, según sus resultados guiarán a la sociedad iké en su cumplimiento. Mientras que el segundo es inherente a todos los rituales —ritos de paso: bautizo, adulterz, matrimonio, muerte, etc., bautizos de casa, consultas de nombre, etc.— y casi todas las prácticas cotidianas: soñar, sembrar, tejer, cocinar, desplazarse, y otros; en tanto en el ritual de «pagamento» se hacen algunas ofrendas¹⁰ a los Padres Espirituales, las cuales se deben depositar en los lugares sagrados como «pago» por el desequilibrio generado a través de las acciones humanas y la entrada en equilibrio nuevamente de cada una de las creaciones de la Madre. En sus palabras, son estos ejercicios míticos y rituales, lo mismo que el sistema de organización tradicional, lo que ha permitido la supervivencia del grupo a lo largo del tiempo.

Foto 6. Kankurwa masculina. Templo arhuaco en el lugar sagrado de Seykuinkuta



Fuente: Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo 2007-2008).

Los sistemas de autoridades de la parte inferior son las autoridades civiles tradicionales, que siempre deben estar ceñidas —según su deber ser— a la autoridad de los mam^üs, como se explicaba en el principio del artículo. Este sistema de autoridad lo elige el pueblo ik^ü en asamblea, así como todas las figuras jurídicas que forman la figura institucional de la Confederación Indígena Tayrona, CIT, órgano representante de los indígenas ante las relaciones estatales —trasferencias, compras de tierra, programas de etnoeducación, etc.—. Actualmente estas autoridades ganan poder al interior de la comunidad, aunque el mam^ü sigue siendo la figura más importante de poder y conserva las funciones que según su cosmovisión da la razón de ser a los ik^ü; por ejemplo, el cuidado del «corazón del mundo», la Sierra Nevada de Gonawindúa.

Los lugares sagrados son, pues, fuente de autoridad y de poder, tanto en los ámbitos físico, metafísico, ecológico y social. La naturaleza en el contexto de la comunidad es entonces a la vez soporte y réplica del orden social.

EL TERRITORIO SAGRADO *vs.* EL TERRITORIO GEOMÉTRICO

Después de reconocer el Estado la existencia legal de algunos hitos periféricos de la Línea Negra —demarcación simbólica de la Línea Negra o Zona Teológica (Resolución número 000002 de 4 de enero de 1973), y determinar los hitos periféricos de la Línea Negra (Resolución número 837 de 28 de agosto de 1995)—, actualmente prioriza en sus planes de ordenamiento territorial y de construcción de infraestructura de grandes proporciones una visión del territorio geométrico medible y explotable en términos económicos, desconociendo el tratamiento intercultural que se debe dar a estos temas. Por ello consideramos que en la construcción de megaproyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta se encuentran dos conceptualizaciones del territorio totalmente diferentes: el territorio sagrado de los indígenas *vs.* el territorio geométrico del Estado colombiano. De esta manera y teniendo en cuenta lo escrito al principio del artículo la siguiente información se debe leer a la luz de la cosmovisión indígena arhuaca.

A pesar de que desde la Constitución de 1991 Colombia es nación «pluriétnica y multicultural», y establece el «ejercicio a la autoridad por parte de los indígenas según sus usos y costumbres», entre otros; el Estado desconoce el alcance de esta aseveración y pasa por alto el reconocimiento y respeto de dichas diferencias. En la actualidad el Estado colombiano sigue haciendo concesiones a entidades privadas de territorios que —según dichas comunidades— son parte de su territorio sagrado ancestral y específicamente corresponden a lugares sagrados reconocidos por el Estado en épocas anteriores. La siguiente es la crónica de uno de los casos.

Actualmente, en el municipio de Dibulla, jurisdicción del Departamento de la Guajira, se desarrolla la construcción de un Puerto Multipropósito por parte de la empresa Brisa, S. A, en un área donde las cuatro comunidades serranas han declarado la existencia de un sitio sagrado denominado ɻulkwa, que «incluye la zona de manglar, los pantanos, el mar, el cerro y sus alrededores» (CTCb 2007: 6). Desde que el Estado colombiano concedió la Licencia Ambiental a la empresa sin llevar a cabo la consulta previa a las comunidades indígenas —incumpliendo el Convenio 169 de la OIT y la Ley 21 de 1991—, estas se han

manifestado de manera constante en contra de la construcción del Puerto. En las resoluciones, el punto 16 de los hitos periféricos de la Línea Negra es el cerro Ʉulkwa «en la desembocadura del río Ancho, madre de los animales, donde hay tres lagunas para pagamentos de las enfermedades» (Resolución 837 de 1995), lugar donde actualmente se construye el Megaproyecto. A pesar de que el Estado ha declarado:

Que, cuando el ministerio de gobierno, en 1973, por medio de la resolución 000002, delimitó la “Línea Negra”, no existía la obligación legal de que trata el artículo 6º. De la Ley 21 de 1991, ratificatoria del convenio 169 de la OIT sobre «pueblos indígenas y Tribales en países Independientes», que obliga al gobierno a «consultar con los pueblos interesados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevén medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente» y que establece que «las consultas ... deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con el fin de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas» (Resolución 837 de 1995).

La adjudicación de la Licencia Ambiental a la empresa Brisa S. A. (VV. AA. 2006) se hizo sin desarrollar la consulta previa, en tanto, el Estado argumentaba que la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia después del estudio pertinente concluyó que en el punto donde se iba a llevar a cabo la construcción del Puerto no existía ocupación de comunidades indígenas, aunque —hacía la salvedad—, de que allí se adelantaban «ceremonias de carácter cultural». Además de lo anterior, al avalar este proyecto el Estado desconoció los juicios de dos instituciones muy importantes en el ámbito ecológico, el Instituto Humboldt —Instituto de estudios biológicos— y el Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras, Invemar, los cuales no se mostraron de acuerdo con la construcción del Puerto Multipropósito en Dibulla porque, entre otras, en el ecosistema que afectaron allí existían —quizá aún existan— especies amenazadas de extinción, debido a que la riqueza biológica de este sitio es muy alta. Lo que nos comprueba, mediante otros juicios distintos a los indígenas, la importancia de la existencia en lo físico de los lugares sagrados reconocidos por los mamés como reservas biológicas del territorio sagrado de la Sierra Nevada de Gonawindúa.

Con la negativa a desarrollar la consulta previa el Estado desconoció, además de la importancia de este lugar sagrado para las comunidades serranas, las dos declaraciones anteriores en las que la misma licencia para la construcción de un puerto en el mismo lugar había sido negada a dos empresas diferentes —Prodeco, S. A. (1998); Puerto Cerrejón, S. A. y Carbones del Cerrejón, S. A. (1999)—. En las dos declaraciones constaba que en el sitio donde estaba planeado desarrollar dichos proyectos existía un sitio sagrado o zona de pagamento, siendo «claro que el proyecto va a afectar un lugar de pagamento que estaba identificado desde 1995» (Consejo de Estado, Sala de Consulta y Servicio Civil 2007). Es de anotar que en los estudios para el otorgamiento de la Licencia Ambiental y su posterior negativa a estas empresas estuvo justificada la negativa por los resultados que arrojó la consulta previa. Uno de los aspectos importantes a tener en cuenta fue haber reconocido el Estado la autoridad del pueblo mamé, además de no permitir la construcción de estos proyectos, y la postura de la comunidad según mecanismos tradicionales: «es así como los mamás en 1996, después de la consulta al zhátukwa, definieron salvaguardar el sitio sagrado y por lo tanto impedir la construcción del Puerto» —concepto expuesto en la reunión de Mingueo en diciembre de 1996, relacionada con la consulta previa.

Para organizar sus intereses el Estado ha debido crear en el último proceso nuevas figuras jurídicas, entre ellas se encuentra el concepto de «sitios de interés cultural» y no sitio o lugar sagrado, como nosotros proponemos en este artículo. Con este concepto sui generis el Estado justifica la no realización de la consulta previa a los grupos indígenas. De esta manera, aunque reconoce la necesidad de concertar —otro nuevo concepto para este tipo de legislación— con los indígenas después de expedida la Licencia Ambiental, esto no es suficiente. Pese a que esta era una de las condiciones para mantener la Licencia Ambiental de la construcción, la empresa Brisa, S. A., después de obtener el aval del Gobierno, comienza con las obras e incumple lo decretado por el Ministerio de Ambiente al no desarrollar la concertación con estos pueblos; por lo tanto, el Ministerio suspende en octubre de 2006 las actividades de construcción, ordenándose el retiro inmediato de las obras construidas y el inicio de un programa de restauración de la vegetación intervenida, que bajo ningún concepto incluía la visión tradicional de los pueblos indígenas afectados. A

esta fecha los daños ocasionados ya eran irreparables tanto en lo biológico como cultural: el cerro Jukulwa fue perforado con un boquete que lo fracturó en dos, además de daños ecológicos en el ecosistema de manglar.

Más adelante, en marzo de 2008, se da por terminado el proceso de concertación con las comunidades indígenas debido a la negativa de sus representantes legales a participar de todas las actividades de dicho proceso. A lo cual, las autoridades de los cuatro pueblos explicaban su no participación por la manera confusa de los términos bajo los cuales se les había convocado: «concertación al acceso del sitio sagrado», «proceso de concertación para adelantar prácticas culturales», «proceso de consulta», «consulta previa», reconociendo de antemano que estas figuras no coincidían con el concepto de consulta previa definido en el Convenio 169 de la OIT, en la medida en que el Puerto ya se encontraba en construcción y la Licencia Ambiental ya había sido emitida sin un concepto de las comunidades indígenas.

Por lo tanto, esta figura de concertación era para negociar los términos de acceso al lugar donde en pocos años estará construido el Puerto, donde no existen ya los ecosistemas que para ellos eran sagrados —a pesar de que metafísicamente continúen siéndolo—. Con base en la declaración de finalización del proceso de concertación, el 30 de abril de 2008 se dispone el levantamiento de la medida preventiva, ordenando a la empresa garantizar que las comunidades indígenas puedan continuar con las «prácticas culturales» que se realizan en ese sitio mediante una propuesta alternativa: desarrollar las «actividades culturales» en un «área suficiente de 2,144 m²». Con esto se levanta la medida preventiva y se continúan las obras hasta el día de hoy.

Vemos, a partir de este caso, cómo este tipo de proyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta a la luz de la cosmovisión arhuaca perturba el equilibrio entre el ser humano, los Padres Espirituales y la Madre, afectando de manera irreparable el medioambiente y la supervivencia de su cultura en términos ancestrales.

CONCLUSIONES

A lo largo del artículo hemos evidenciado la importancia del territorio indígena sagrado y su objetivación en los lugares sagrados explicados de manera rigurosa desde sus dimensiones física, metafísica y social, con lo cual pretendíamos dar a entender al lector la relación fundamental que existe entre el territorio sagrado y las autoridades tradicionales, ya que una parte fundamental del ejercicio de la autoridad por parte de los mamés se lleva a cabo de manera física y mental en estos lugares. A lo largo del artículo nos hemos servido, pues, de narraciones míticas y actos rituales que a nuestro modo de ver son la mejor forma para entender la cosmovisión indígena arhuaca.

Al final aplicamos esta teoría a un caso actual de violación del territorio sagrado, en el cual nos dimos cuenta de cómo los preceptos explicados en la primera parte del escrito no son del todo desconocidos por el Estado, pero sí son convenientemente manipulados con la creación de un nuevo lenguaje que prioriza la misma visión de territorio geométrico estático occidental que el Estado mediante la resoluciones de 1973 y 1995 había pretendido superar.

El Estado y la nación colombiana deberían entender, entonces, que reconocer y respetar el territorio sagrado en el marco de la cosmovisión indígena es fundamental para el equilibrio natural de los ecosistemas serranos, sus sistemas de pensamiento y gobernabilidad como pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Luis Fernando (consejero ponente), 2007, Consejo de Estado, Sala de Consulta y Servicio Civil, a solicitud del Ministro de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, radicación número 11001-03-06-000-2007-00026-00(1817).

Arias, Jaime, 2002, «Desde el corazón del mundo. Una visión propia sobre el poder, la autoridad, la espiritualidad y el desarrollo». En *Sabiduría, poder y comprensión. América se repiensa desde sus orígenes*, editado por UNESCO, pp. 12-75. Siglo del Hombre editores, Bogotá.

Cifuentes Muñoz, Eduardo, (magistrado ponente), Sentencia T-141047, 1998. Tutela interpuesta por Álvaro de Jesús Torres Forero, contra las autoridades tradicionales de la comunidad indígena Arhuaca de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada, CTC, 2007a, *Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Editado por Consejo Territorial de Cabildos. Colombia.

2007b, «Posición Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos», 18 de abril. Colombia.

Dolmatoff, Reichel, 1997, «Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial». En *Chamanes de la Selva Pluvial*, Reichel Dolmatoff, pp. 7-20. Themis book, Gran Bretaña.

1985, *Los Kogi*. Tomo 1. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

Durkheim, Émile, 1993, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, México.

Eliade, Mircea, 1972 [1964], *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era, México.

1996 [1957], *Lo Sagrado y lo Profano*. Editorial Labor, Colombia.

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso y Juan Carlos Gamboa, 1998, *Multiculturalismo y derechos humanos*. ESAP, Bogotá.

García, José Luis, 1976, *Antropología del Territorio*. Ediciones Josefina Betancor, España.

Hall, Edward, 1989, *El lenguaje silencioso*. El libro de Bolsillo Alianza Editorial, Madrid.

Leach, Edmund, 1981 [1976], *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

Lévi-Strauss, Claude, 1964, *El pensamiento salvaje*. Brevarios-Fondo de Cultura Económica, México.

Mauss, Marcel, 1971, *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid.

Ministerio de Gobierno, 1973, «Resolución Número 000002», de 4 de enero. Colombia.

Ministerio del Interior, 1995, «Resolución Número 837», de 28 de agosto. Colombia.

Muss, Marcel y Émile Durkheim, 1971, «De ciertas formas primitivas de clasificación». En *Institución y culto, representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Marcel Mauss, pp. 13-73. Barral editores, Barcelona.

Organización Gonawindúa Tayrona, OGT, 1999, «Lineamientos de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada para el manejo del territorio, PNNSNSM». Documento para discusión. Santa Marta.

Orozco, José Antonio, 1990, *Nabusímake, Tierra de Arhuacos*. ESAP, Colombia.

Ortiz, Jesús (comp.), 2005, *Tratados e historias primitivas Universo Arhuaco, Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ediciones Mestizas, Medellín, Colombia.

Palacio, Dolly Cristina, 2002, *El parque nacional Utría, un lugar-red, una propuesta de análisis socioambiental para la gestión de áreas protegidas*. Universidad de los Andes, Colombia.

Perafán Simmonds, Carlos César, 1995, *Sistemas jurídicos, Paéz, Kogi, Wayuú y Tule*. Instituto Colombiano de Antropología, Coicultura, Bogotá.

Reichel Dolmatoff, Gerardo, 1977, *Estudios Antropológicos*. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.

1991, *Los Ika Sierra, Nevada de Santa Marta, Colombia, notas etnográficas 1946-1966*. Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

1997, «Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial», pp. 7-20. En *Chamanes de la Selva Pluvial*, Reichel Dolmatoff. Themis Books, Gran Bretaña.

Schlegelberger, Bruno, 1995, *Los Arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Centro Editorial Javeriano, CEJA, Santafé de Bogotá.

Torres Carvajal, William, 1982, «Los hijos de Seyankua, Territorio y producción Kogi». Informe de trabajo de campo. Departamento de Antropología, Bogotá.

Torres Márquez, Vicencio, 1978, *Los indígenas Arhuacos y «la vida de la civilización»*. Editorial América Latina, Bogotá.

VV. AA., 1998a, «Programa de educación estética para la básica primaria, Grupo B de profesionalización, Comunidad Arhuaca décima etapa, Comunidades indígenas Nabusímake». Asesora: Gloria Cardona Uribe. Universidad de Antioquia, Medellín.

1998b, «Tutela interpuesta por Álvaro de Jesús Torres Forero, contra las autoridades tradicionales de la comunidad indígena Arhuaca de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Sentencia T-141047». Eduardo Cifuentes Muñoz (magistrado ponente).

2001, «Atlas Iké Sierra Nevada de Santa Marta». Gráficas Sideral, Medellín.

2005, «Tratados e historias primitivas. Universo Arhuaco, Mamos Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta», compilado por Jesús Ortiz. Ediciones Mestizas, Medellín.

2006, «Por la cual se otorga una licencia ambiental y se toman otras determinaciones. Resolución número 1296». Ministerio de ambiente, Vivienda y Desarrollo territorial. Ambientales. Martha Elena Camacho Bellucci (Dirección de Licencias, Permisos y Trámites).

Viloria de la Hoz, Joaquín, 2005, «Sierra Nevada de Santa Marta: Economía de sus recursos naturales». Documentos de Trabajo sobre Economía Regional, n. 61. Banco de la República, Colombia.

Cuadro 1. Principales lugares sagrados de los arhuacos

ANEXO

COSMOVISIÓN Y LUGARES SAGRADOS				
LUGAR SAGRADO	CARACTERÍSTICAS METAFÍSICAS	RESTRICCIONES Y ALGUNAS RELACIONES CON LOS MAMÁS	RELACION CON LA ESTRUCTURA DEL CUERPO DE LA MADRE	DISCURSOS Y NARRACIONES MÍTICAS
PICOS NEVADOS	Lugar donde se ubica el «más allá», la tierra de los muertos. «Aquí nacen y corren las aguas para muchos lugares, también de allí bajan cerros como columnas que llegan hasta los valles y parte del mar. Desde aquí también es que estamos como cuerpo» (Fajardo y Gamboa 1998: 253). Es la kankurwa de Mamá Chundwa, encargado de mantener el equilibrio del frío (Schlegelberger 1995: 56).	Allí «están todos los pensamientos de la creación, es la cabeza de los Mamos» (Fajardo y Gamboa 1998: 253). «Los mamás deben enterrarse siempre cerca de los páramos y se dice que allí existen muchas cuevas donde se encuentran entierros de los Mamás de los Antiguos» (Dolmatoff: 1985; 125). «La kankurwa Gunawindwa es la madre de todas las kankurwa originada por kaku Seikaino Gobiernu» (Schlegelberger 1995: 57). De una manera recurrente los arhuacos cuentan cómo a este lugar sólo deben ir los mamás o personas con su autorización, de lo contrario la gente que los visite puede morir, es por eso que en los nevados hay búnaches (mestizos) que han muerto. (Giraldo Jaramillo, N., 2009, trabajo de campo 20/07-2008).	Es el corazón de La Sierra cuando es femenino y cuando es masculino es la cabeza del La Sierra. (referido por Jeremías Torres, profesor y secretario de CIT (Giraldo Jaramillo, N., 2009, trabajo de campo 2007-2008)	Allí se encuentra «Mama Niankuia, porque así lo llamaban ellos. Pero en castellano lo oímos llamar con el nombre Tayrona. Está colocado en el centro de los cerros» (Torres 1978: 30). Allí habitan el león negro (muerte) y el león blanco (buenos pensamientos), siendo Mamá Chundwa el encargado de cuidarlos (Schlegelberger 1995: 55-56).
CERROS Y MONTAÑAS	Son casas sagradas o «kankurwas» donde habitan los Antiguos y las divinidades. Viven toda clase de animales a manera de «hatos» para los mamás. Son el Gobierno en espiritual «anuwe». Hay tantos espíritus como vertientes hay en los cerros.	Hay mamás que los vigilan. Los animales que existen en las montañas son los hatos de los mamás. Los líderes, como mamás, gobernadores, cabildos, nacieron primero representados en los cerros. Donde hay dos montañas muy juntas la más pequeña es la ayudante de la más alta. Ataque a la autoridad: «Eguítame», estar contra la autoridad. Se describe esta conducta como en la que incurre aquél que «controla él mismo las cosas que van a funcionar, cortando el camino de la tradición», aquél quien		

<p>«dice que las cosas no son así como lo dice la tradición y va contra de lo que dicen los antepasados». Existe un cerro con ese nombre «que comenzó criticando» y «no pudo orientar a la gente». De acuerdo con este antecedente ... , «si alguien va en contra, toca contar esta historia». Se condena al infractor a confrontar su pensamiento en «algunas» con ese cerro. (Perafán 1995: 139).</p> <p>«El abuso de autoridad de los comisarios es considerado como conducta reprobable, para cuya sanción existe el cerro correspondiente ... la sanción de pagamento en el cerro correspondiente puede ser de una a tres semanas, dependiendo de «lo que diga la ley», según sea «adivinado por los mamás al mirar» al comisario infractor. (Perafán 1995: 140).</p> <p>«La fuga de presos se da, en el sentido en que una persona a la que se le ha impuesto acudir a un cerro para el procedimiento punitivo de confessar su culpa ante el antepasado allí presente -en forma de hombre-piedra-, se escape de la obligación. En este caso se averigua donde está -siempre en otra comunidad de la Sierra- y se envían dos cabos a buscarlo; se lo trae y se lo condena a un mayor tiempo de pagamento» (Perafán 1995: 141).</p>	<p>LAGUNAS</p> <p>Todas las lagunas son sagradas e hijas de Nabobá. Son los cuerpos de las hijas de la Madre. Allí están las Madres del verano, culebras, menstruación (sus aguas son rojas como la sangre), velorio, papa, armadillos. Hay lagunas buenas y malas. Son las hembras de los cerros sagrados.</p>	<p>Sólo las pueden visitar los mamás y hombres escogidos. Si las visitan otra clase de gente el tiempo se vuelve malo, hay aguaceros, granizada, las olas crecen y es imposible acercarse a la orilla. Es prohibido lanzar piedras y hablar en voz alta. «Se mencionan varias oportunidades en las que la comunidad de Makotana ha expelido a personas -entre ellas algunos científicos- que se han aventurado hasta las lagunas de los páramos, sagradas para ellos» (Perafán: 1995: 150).</p>	<p>RIOS</p> <p>«Son los flujos de la Mujer Tierra-Negra, al lado de cuya fuerza caudalosa se inscribe el Socius Kogi» (Torres 1982: 29).</p>	<p>«Toda aldea sea central o sagrada se construye en una planicie donde confluyen dos ríos: uno principal que baja desde la nevada, considerado el lado derecho y caracterizado como el del flujo menstrual; y otro el de la</p>
		<p>Existen pequeñas larvas de insectos de forma tubular con un extremo agudo y son casi transparentes. Estas son los pelos públicos de la Madre y pueden servir para hacer pago. En el fondo hay serpientes y monstruos acuáticos sólo vistos en pesadillas.</p>	<p>La más importante es Aty Nabobá la madre de las mochilas. Ella fue la mujer de varios hijos de La Madre: Sintaná, Seihukukui, Sankaldamaéna, Dúe Ungí, Sáungelida, Gamíshkui, Doksoktúa, Ubatashí (nombres en kogian). «Toda clase de pájaros de la Sierra son hijos de Nabobá» (Dolmatoff 1985: 29). Nabobá parió las lagunas, culebras y pájaros.</p>	<p>Son los «flujos corporales del cuerpo de la mujer-tierra, como son el flujo de la</p>

	<p>izquierda, afluente del primero, caracterizado como el del flujo de la orina» (Torres 1982: 34). De allí que las territorialidades kogi se inscriban en la verticalidad de los flujos fértiles del cuerpo-tierra de la diosa-madre (Torres 1982: 34). Para los kogi «el pagamento se realiza a “haba nikuitz” –la madre del agua–, con la tuma del agua o “mi’kuitz” (silice blanca, con hueco)». El uso del agua es restringido, «no se puede utilizar por fuera de su contexto natural sino para riego de las siembras de papa y para llevarla a la casa» (Perafán 1995:129).</p>	<p>orina y el flujo menstrual» (Torres 1982: 34).</p>
<p>MAR</p>	<p>En él están contenidos «todos los seres humanos y los animales de distinta especie, como decir reptiles, cuadrúpedos y otros más, representados en las piedras que son las reliquias, las conchitas marininas, el caracol, etc., de las cuales nos servimos como remedio» (Torres 1982: 24-25).</p> <p>Contiene «todo aquello que representa los animales cuadrúpedos, como decir el ganado, el perro, la oveja, el carnero, el búfalo, las bestias y toda clase de animales, según su especie que habitan los lugares de cada país» (Torres 1982: 25).</p>	<p>Aty Zerecha es la Madre Espiritual de la fertilidad, se encuentra en un salto de agua en Nabusimake, al lado del cerro Kurakatá. Allí se hace pagamento cuando una mujer no puede tener hijos. Referido por Gregorio Izquierdo, aprendiz de mamá. (Giraldo Jaramillo, N., 2009, trabajo de campo 2007-2008).</p>
<p>CAIDAS DE AGUA (CASCADAS)</p>	<p>Alí se escuchan las voces de los Padres Espirituales y los antepasados. Habitación de diferentes Padres Espirituales.</p>	<p>Son interpretados en Nabusimake existe un pozo</p>
<p>POZOS EN RIOS</p>	<p>Lugares de Habitación de los</p>	

Y QUEBRADAS	Padres Espirituales. Entradas que llevan un contacto más directo con las leyes de la madre.	Los mamás son los legítimos propietarios, «como nosotros tener nuestras crías en el patio de nuestras casas, en las sabanas los animales cuadrúpedos como el ganado, el cerdo, el ovejero, el caballo, el burro, el perro, el gato, el pavo, las gallinas, etc.» (Mamá Juan Marcos Pérez, en VVAA 2005: 52).	como útero, el de La Madre.	sagrado, Yuirkán, que los capuchinos llamaron «pozo del diablo» Giraldo Jaramillo, N., 2009, trabajo de campo 2007-2008).
MANANTIALES, PANTANOS O CHUNGOS	Son las Madres de toda clase de animales	Son «puertas» de renacimiento, al pasar a través de ellos los mamás en un tiempo anterior se rejuvenecían.	Son úteros.	«En el camino de Santa Rosa se encuentra una roca llamada «el entierro de Hatéi Tímu». Se dice que Tímu, un anciano legendario, murió allí y fue enterrado en el mismo lugar». Si se recoge una hoja al borde del camino, con el fin de curar, se debe pasar por encima de la herida y luego se deposita al lado o encima de la roca. Es así como Hétei Tímu las cura (Dolmatoff 1985: 148).
CUEVAS O GRIETAS	Orificios del cuerpo de la Madre Universal. Hay allí enormes cantidades de oro de los Antiguos.	Seres míticos personificados. Sillas de mamás. Al contemplar el sol cuando había estado de tñieblas los hombres que miraron el sol se petrificaron.	Son la columna vertebral de La Madre.	«Algo debajo de Seijua, en el camino entre Chivilbógu y San Miguel. Se encuentra una gran roca de granito, llamada hággi atiutó, piedra espejo» (Dolmatoff 1985: 148-149). Allí murió un mamá después de treparse en ella y bailar en estado de embriaguez.
ROCAS GRANDES, AISIADAS O DE FORMAS EXTRAORDINARIAS		«Se distinguen dos clases de estas rocas: las que representan antepasados que incurrieron en las mismas faltas, ante quienes hay que confesar la falta propia [aquí se toma en cuenta el sistema de justicia]. Y las que representan antepasados virtuosos, de los cuales, con intervención del mama, se reciben los consejos para rehabilitarse en la sociedad» (Perafán 1995:123). «Concierto para delinquir: se considera en el caso de asociaciones de jóvenes que cometen ilícito. Se les condena a reparar el daño -si robaron hueyes, a devolverlos- y a realizar pagamento en el sitio sagrado correspondiente. Si no tienen con qué reparar el daño, pagan los padres (tíos, abuelos). En la loma los tratan juntos. Los tienen de a un mes por sitio en siete sitios diferentes, para un total de siete meses. Estos sitios corresponden a los lugares donde se encuentran piedras de «hurto» en las diferentes cuencas. Al final de este recorrido -en el que participan los mamás de cada cuenca por aparte-, se regresa al lugar donde se inició el trabajo y se pasa a la piedra buena «de los consejos» durante diez días, donde los mamás le entregan la «aseguranza» y se hace el pagoamiento a Gonawindú. Con posterioridad, quedarán periódicamente con los mamás sobre «como ha sentido ese		

PETROGLIFOS	<p>Lugares donde vivió o nació el sol. Se representa también su vuelo. Son como un mapa. Se encuentran interconectados.</p>	<p>«Allí la Madre se quitó la cara y la puso en la piedra para que no digan que fue mentira» (Dolmatoff 1985: 148). «Allí la culebra dejó su cara para memoria de nosotros» (ibid.). «Todas esas cuestiones bíblicas fueron sacadas de todas esas piedras, componían una parte con otra y hacían sus libros, esa es la conclusión que yo he hecho» (mamé Bunchanawin, trabajo de campo, 2007-2008).</p>
ÁRBOLES	<p>Son la habitación de diferentes Padres Espirituales, posibilitando la comunicación con La Madre.</p>	<p>Las ofrendas son colocadas en sus raíces. «La utilización de los recursos del bosque no es de libre albedrio, ya que debe observarse el siguiente procedimiento: se consulta con varios mama, los cuales, dependiendo de lo que se vaya a hacer, especifican el “pagamento” que debe contrarrestarse en el lugar donde se pretende cortar la madera. Se entiende esta práctica como la manera de pagarle “zabiji” –pagando, bajando a “kasogui” –el espíritu de la naturaleza-. Se procede concentrando las piedras del pagamiento en un sitio “ezuama”, para desde allí comunicarse el mano en “aluna”, con Kasogui para decirle que “le van a quitar el hijo”. Para ello el mama le echa agua a un seva de tipo “kalwa kuitzi” (verde, arqueológica, con hueco), en una totuma y adivina por la espuma que allí se crea. Se “discute” con el seva y de esta intercomunicación “sale” lo que hay que pagar, donde hay que hacerlo, si es conveniente cortar el árbol y en qué parte» (Perafán 1995: 129).</p>
TERRAZAS Y SITIOS ARQUEOLÓGICOS		<p>«los se consideran de especial significado sagrado», como “sitios de antepasados”, que contienen “sewa” y que por lo tanto son “lugares de pagamento”. Escapan a la jurisdicción kogi en el sentido en que están bajo la administración de entidades estatales colombianas, dentro del concepto de que son parte del patrimonio arqueológico y cultural de la nación. Los mamaes reclaman el manejo de estos sitios, ya que consideran su uso turístico como</p>

ENTIERROS DE LOS ANTIGUOS TAYRONA	<p>Son morada de los Antiguos.</p> <p>Es prohibida la extracción de tumbas o cualquier otro objeto «arqueológico» ya que son fuente de enfermedad.</p>	<p>contaminante y las labores arqueológicas -como la gnaquería- como «acciones que merman la retroalimentación de la fuerza espiritual del sistema que une los hitos de la Sierra con su centro, Gonawindúa; sistema responsable de la armonía del cosmos» (Perafán 1995: 152-153).</p>	
KANKURWA O CAN SAMARÍA Casa María (koggian)	<p>«La casa ceremonial debe representar una montaña. Seizankua, y todos los ancestros tenían una montaña como casa ceremonial...» (Preuss 1993: 76).</p>	<p>Representa el útero de La Madre</p>	<p>El remate debe «reproducir el impresionante instante en que el sol -con frecuencia tarde en el día- asciende sobre las altas montañas y ahuyenta las profundas sombras hacia los valles» (Preuss 1993: 76). «El remate oblongo de las casas ceremoniales significa por lo tanto el camino del sol sobre la colina» (Preuss 1993: 77)</p>

Fuentes: Dolmatoff 1985, Perafán 1995, Fajardo y Gamboa 1998, Schlegelberger 1995, Torres M. 1978, Torres C. 1982, VV. AA. 2005, Giraldo Jaramillo, N., 2009 (trabajo de campo, 2007-2008). Preuss 1993.

Notas

¹ Artículo basado en la ponencia desarrollada en el marco del VII Congreso Centroamericano de Antropología: «La Antropología en Centroamérica: reflexiones y perspectivas», realizado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, de 16 a 20 de febrero de 2009.

² En términos generales es un objeto tejido en lana, algodón o fiaje que se utiliza para guardar y llevar cosas de un lugar a otro. Consta de una gasa o cinta unida a un cilindro cerrado por su base.

³ De ahora en adelante utilizaremos las comillas («») para dos casos, palabras que corresponden a la lengua de los ik^ha y conceptos etnográficos, es decir conceptos nativos.

⁴ Forma jurídica bajo la cual las comunidades indígenas son propietarias legítimas de la tierra frente al Estado colombiano. Su principal característica es la de ser un área de tierra reconocida a través de una serie de títulos de propiedad colectiva de carácter imprescriptible e inembargable donde la autoridad directa la sustenta la organización civil tradicional de las comunidades indígenas, es decir, en este caso la Confederación Indígena Tayrona, CIT.

⁵ Los indígenas ik^ha son referenciados por la literatura etnográfica a través de diversos nombres: ik^ha, ika, iku, ijka, ijca, ixké, vintukía, bintukua, arhuacos. En Colombia son reconocidos principalmente bajo este último nombre debido a razones de tipo histórico y por lo tanto será utilizado en algunas ocasiones. En gran parte de este artículo y en el título hemos decidido llamarlos ik^ha, que en su lengua (ik^ha) significa «gente», ya que es como se autodenominan.

⁶ Es de resaltar que la cosmovisión de estos pueblos indígenas, en sus rasgos más sobresalientes, es parte de un mismo complejo de creencias.

⁷ Este recorrido de fertilización realizado en tiempos miticos para sembrar la vida lo conocen hoy en día las comunidades indígenas serranas bajo el nombre de Línea Negra, «shibaks» (koggian), siendo una serie de «sitios sagrados» —cerros, lagunas, caídas de agua, cuevas, etc.— interconectados entre sí en el interior y alrededor de la Sierra.

⁸ Ver Cuadro 1 en Anexo.

⁹ Palabra en koggian para denominar el ejercicio de «adivinación espiritual» a través del cual el mam^h consulta la Ley de Origen a los Padres y Madres en los lugares sagrados o «ezuamas» (koggian). Uno de los métodos utilizados es interpretar, según la consulta que se esté realizando, lo que sucede en el interior de una «otuma» —fruto del árbol *Crescentia cujete*, su fruto es redondo y su corteza fibrosa; se utiliza para la fabricación de recipientes— llena de agua en la cual se arrojan piedras semipreciosas de origen Tayrona—tribu indígena desaparecida en tiempos de la conquista española— denominadas como «tumas» (ik^ha).

¹⁰ Estas consisten en piedras trituradas, hilos de algodón blanco o de distintos colores, chakiras, conchas de mar, lentejuelas, sangre, semen, etc., que se envuelven en hojas de maíz seco a la manera de un «sobre» —escrito así por los ik^ha.

Fecha de recepción: 20 de septiembre de 2009.

Fecha de aceptación: 8 de noviembre de 2009.