

LA INVENCIÓN DE LA SIERRA NEVADA

MARGARITA SERJE

*Doctora en Antropología Social y Etnología, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París
Departamento de Antropología, Universidad de los Andes
mserje@uniandes.edu.co*

RESUMEN: Este artículo se propone ilustrar y discutir, a través de la experiencia del equipo de investigadores del proyecto de Ciudad Perdida entre 1979 y 1983, la producción de conocimiento antropológico como una práctica espacial. Se narra el itinerario que este grupo recorre a partir de un sitio arqueológico y que culmina con la creación de una ONG y con la invención de la Sierra Nevada de Santa Marta como región de planificación. Al repetir este recorrido, se exploran las diferentes realidades espaciales que se producen con la apropiación, estudio y manejo de este sitio arqueológico y se yuxtaponen con el sentido que tiene este lugar para las comunidades indígenas habitantes de la zona.

ABSTRACT: The purpose of this article is to illustrate the experience of the research group that worked in Ciudad Perdida (Magdalena, Colombia) between 1979 and 1983, and to discuss the production of anthropological knowledge as a spatial practice. The group's itinerary begins in an archaeological site and ends with the creation of an NGO and the invention of the Sierra Nevada de Santa Marta as a planning region. Through the reconstruction of the journey, the article explores the different spatial realities produced by the appropriation, study and management of the site. Finally, it juxtaposes them with the meaning that this place has for its aboriginal inhabitants.

PALABRAS CLAVE:

Utopía, paisaje, lugar, lugares sagrados, zona de intervención.

KEY WORDS:

Utopia, landscape, place, sacred places, zone of intervention

LA INVENCIÓN DE LA SIERRA NEVADA

POR: MARGARITA SERJE*

H

ACE VARIOS AÑOS hice parte de un experimento utópico inspirado en la magia que la Sierra Nevada de Santa Marta tiene en Colombia. Sus cumbres nevadas, que se erigen a tan solo 45 Km del litoral en medio de áridas planicies del Caribe colombiano, marcan el ápice de esta cordillera, que tiene la forma de una pirámide de base triangular. Allí se encuentra la casi totalidad del espectro de ecosistemas tropicales americanos y una gran cantidad de especies endémicas por lo que fue declarada “Reserva del Hombre y la Biosfera” por la Unesco en 1979. Para el momento de la Conquista, la sierra estaba habitada por una numerosa población organizada y asentada en múltiples poblados de diversos tamaños que los europeos consideraron “provincias”: “Los pueblos pasaban de mil, con caminos enlosados de cuatro y seis leguas; las lenguas muchas” (Simón, 1982 vol. VI:272). La sociedad que habitó esta región, conocida como Tairona se considera, junto con la Muisca, como una de las grandes civilizaciones precoloniales Colombianas. Hoy, las tierras altas de la sierra están habitadas por cuatro grupos indígenas, descendientes de estos constructores de ciudades y caminos de piedra y han sido objeto de una seductora representación que enfatiza el hecho de que se piensan a sí mismos como los “hermanos mayores”, protectores de la Ley de la Madre que tienen a su cargo el equilibrio del mundo. Así, aparecen impecablemente vestidos de blanco, adivinando, pensando y haciendo “pagamento”. Esta imagen ha sido nutrida, sin duda, por etnógrafos y arqueólogos, periodistas y viajeros. La Sierra Nevada, rodeada por el halo de estos indígenas que se dirigen a los blancos con

* Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá. Agradezco los comentarios que generosamente me hizo Carlos Alberto Uribe.

un lenguaje a la vez poético y esotérico, aparece como un lugar mágico desde donde nos hablan con “voces de sabiduría ancestral”¹.

En la cara de la sierra que mira al mar se comenzaron a estudiar a mediados de la década de los setenta los vestigios de las antiguas ciudades tairona, entre los que sobresalió el sitio conocido como “Ciudad Perdida”. Allí se puso en marcha una estación de investigación del Instituto Colombiano de Antropología [ICAN].² Yo hacía parte del equipo que llegó a vivir al sitio en 1980, cuando éste ya había sido guaqueado, excavado y estaba en buena parte restaurado. Para ese entonces esa vertiente estaba en su mayor parte cubierta por bosques húmedos tropicales de montaña. La belleza y profusión de estos bosques en medio de los cuales aparecían las estructuras líticas hizo que para nosotros, el recuperar los sitios arqueológicos no solo debía tener como objetivo estudiar la organización social de los tairona, sino también su organización para manejar el ambiente. Consideramos que además de los vestigios que se recuperaban en las excavaciones y del conjunto de la infraestructura lítica, debíamos entender como información arqueológica la cultura y el modo de vida de los indígenas que habitan hoy la región, así como el bosque mismo en la medida en que su historia se relaciona necesariamente con la ocupación tairona. Nos preguntábamos cómo un poblamiento tan denso no comprometió la potencialidad de regeneración de estos bosques: ¿Cómo había sido posible que tras la ocupación intensiva que evidencia la infraestructura lítica pudieran resurgir bosques cuando la ocupación reciente en menos de 30 años ya dejaba tras de sí laderas cubiertas por potreros donde la erosión es irreversible?

Para esos años estaba en pleno auge la bonanza de la marihuana (*cannabis sativa*). El cultivo de la *Santa Marta Golden* avanzaba como una sombra que iba talando a su paso miles de hectáreas de bosque. Con ella penetraron aguas arriba contingentes de campesinos-colonos que venían empujando a los indígenas a las tierras más altas. Frente a esta situación nos propusimos establecernos de manera permanente en el terreno, con el reto de convivir con los vecinos tanto colonos como indígenas. Para nosotros no se trataba ya solamente de estudiar los vestigios arqueológicos, sino de que ese conocimiento y nuestra presencia en el lugar tuvieran una función explícita en la región. Resolvimos asumir que la presencia de etnógrafos o de arqueólogos necesariamente transforma la vida de las localidades donde trabajan. Así, la idea de estudiar “el pasado para el futuro” se convirtió en uno de nuestros principales objetivos. Delimitamos entonces un área para constituir la en “Parque Histórico y Reserva Natural del Alto Río

1. “Voices of ancient wisdom” *Los Angeles Times*, abril 19, 1998, p. M2.

2. Se trata de la institución que más tarde, al ser fusionada con el Instituto de cultura hispánica, se convirtió en el ICANH: Instituto colombiano de antropología e historia.

Buritaca”, donde fuera posible cumplir dos grandes objetivos. El primero era proteger —al menos en esa zona— la integridad del territorio indígena frente a la violenta embestida de los cultivos de marihuana; y el segundo, proteger tanto los sitios arqueológicos como el bosque, ambos igualmente valiosos como evidencia del poblamiento antiguo y como paisaje del poblamiento indígena actual. Para lograrlo, decidimos construir “estaciones” en sitios estratégicos. Concientes de que la forma física que asumiera nuestra presencia institucional iba a expresar un tipo de relación con el entorno, decidimos que los lugares habitados por nosotros debían enunciar en su arquitectura y paisajismo lo que el poblamiento indígena (tanto el actual como el antiguo) enseña en cuanto a uso de materiales, manejo del agua y la vegetación e implantación topográfica.

Las autoridades indígenas venían con frecuencia a ver qué estábamos haciendo con los sitios donde sus “antiguos se volvieron piedra” y explícitamente nos solicitaron no excavar. Los vestigios arqueológicos son para ellos lugares donde se guardan las “madres” de muchos saberes rituales, rituales y curaciones. Aunque obviamente, ni para nosotros ni para el ICAN estuviera en cuestión el derecho a permanecer en el sitio, convinimos no hacer excavaciones arqueológicas, dedicándonos a estudiar lo ya guaqueado y a hacer prospecciones regionales. Buscamos establecer con ellos una relación de intercambio y amistad, o por lo menos de la amistad que puede ofrecer quien usurpa un territorio, así sea a nombre del patrimonio nacional.

En nuestro afán por proteger la zona, comenzamos también a conocer y a acercarnos a los colonos. Nos encontramos con gentes que venían de las regiones del país más azotadas por la violencia. Los “más antiguos” habían llegado en la década de La Violencia (1948-1958) y habían subido atraídos por la guaquería. Para esa época, nos contaban, el oro salía a montones. Detrás de los guaqueros, los campesinos-colonos se fueron asentando sobre la infraestructura de piedra del antiguo poblamiento tairona que parece cubrir la esquina nor-occidental de la serranía. Estando en pleno auge la guaquería, apareció la *marimba*. Atraído por esta nueva bonanza llegó un segundo contingente de colonos. La marihuana era imbatible. Las ganancias eran tales que cuando se “coronaba” un negocio, se prendían los cigarrillos con billetes de cien pesos. Cuando establecimos el Parque Histórico el negocio estaba en su cúspide.

Desde el punto de vista institucional, nuestro proyecto estaba administrado por una ONG creada para agilizar su financiación: la Fundación Cultura Tairona. Este esquema fue objeto de un gran debate público —que no viene al caso tratar aquí— que culminó a mediados de la década de 1980 con el cierre del proyecto y la expulsión de la zona de quienes trabajábamos allí. Para entonces ya comenzaba a entrar en decadencia la marihuana, y la violencia y la pobreza eran evidentes en la zona de colonización. El cierre del proyecto no iba,

sin embargo, a detener el compromiso que nuestro grupo sentía con los amigos y vecinos, tanto indígenas como colonos. Resolvimos entonces crear una fundación —a imagen y semejanza de la que para este momento se disolvía— que tuviera la capacidad de recibir financiación tanto del sector público como del privado, con el fin de continuar con nuestro cometido.

Creamos entonces en 1986 la Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta [FPS]. Siguiendo los parámetros de nuestras estaciones de investigación en el Buritaca, uno de los primeros proyectos fue el establecimiento en plena zona de colonización de un “centro de apoyo a la comunidad” para trabajar directamente con la población de campesinos. La premisa era que fortaleciendo este grupo y proponiéndole una fórmula de habitación, acorde con los principios de sostenibilidad aprendidos del manejo del paisaje indígena y de la ocupación tairona, era posible lograr al mismo tiempo su bienestar y reducir la presión sobre el territorio indígena y sus bosques. Comenzamos entonces a trabajar con los colonos en las líneas en las que normalmente se trabaja para el Desarrollo: infraestructura, salud, educación, pequeños proyectos productivos, formación de líderes comunitarios y acompañamiento en las gestiones ante las instituciones estatales.

Entonces llegó la guerrilla a la sierra. Al principio solo hacían apariciones esporádicas hasta que finalmente llegaron a quedarse en la región. Comenzaron haciendo reuniones con “la comunidad” y visitando finca por finca. Advertieron que quienes robaran, incumplieran los compromisos, les pegaran a sus mujeres o se comportaran de manera dudosa iban a ser severamente castigados. Entraron a planear los trabajos colectivos comunitarios y a intervenir y dirimir conflictos cotidianos. Al indagar con una de las vecinas campesinas cómo veía ella la intervención de la guerrilla, me la describió con una sola frase: “Los de la guerrilla hacen lo mismo que ustedes, pero con armas”. Estaba todavía desconcertada por el choque que me produjeron estas palabras, dándole vueltas y tratando de descifrar qué demonios querían decir, cuando unos días más tarde, por el camino nos alcanzó una recua de mulas cargadas que venía sin arriero. Cada mula traía un cuerpo a medio amarrar, ensangrentado, sobre el lomo: eran todos vecinos campesinos de la vereda. Según lo reconoció unos días más tarde la guerrilla en una reunión comunitaria, se trataba de “hacer limpieza” en la región y para ello habían ajusticiado a todos aquellos que consideraban “problemáticos”.

El pensar que nosotros hacíamos “lo mismo que la guerrilla, pero sin armas”, hizo que para mí terminara el idilio del Parque Histórico y me confrontó a una serie de preguntas que me han asaltado permanentemente desde entonces. El tratar de descifrar esa afirmación que me hizo la mujer campesina me obligó a mirar con extrañeza lo que significa tratar de impulsar propuestas de Orden en la vida de una población y sus paisajes. Comencé a darme cuenta de que nuestro grupo de trabajo había transformado este lugar en un proyecto

que necesariamente surgía de nuestra manera de conceptualizar la Sierra como paisaje, como región de planificación, como territorio étnico.

Mi objetivo en este artículo es el de discutir e ilustrar, a través del itinerario de esta experiencia que se inicia en un sitio arqueológico y lleva a la invención de una región de planificación, una serie de problemas clave relacionados con la dimensión espacial de este proceso. Me interesa poner en evidencia la producción de conocimiento antropológico como una “práctica espacial”³, es decir como una estrategia y/o técnica por medio de la cual se configura una realidad espacial al tiempo que se opacan las condiciones sociales de su producción⁴. Para ello, me centraré en una serie de prácticas constitutivas de la etnografía, la arqueología y la antropología aplicada a través de las cuales se crea una geografía imaginativa (Said 1979) que, como campo discursivo, va de la mano y es condición de posibilidad de una geografía de la gestión y de la intervención (Trouillot 2003).

Este trabajo es también una etnografía que busca repetir las rutas tanto concretas como metafóricas que recorrió nuestro grupo de trabajo, a través de las cuales se establecieron nuevas conexiones entre la sierra y el mundo. Me voy a centrar en el proceso que tiene lugar en la década de los ochenta cuando el grupo del Buritaca,⁵ a partir de un “relato de origen” crea la Fundación pro Sierra y se inventa la Sierra Nevada como región objeto de su intervención. Además de poner en evidencia el itinerario de la invención del macizo como proyecto y como relato cultural, este trabajo pretende contribuir a la visualización y legitimación de las nociones de territorialidad de las poblaciones que lo habitan. Desde ese punto de vista, intento aquí hacer un aporte a la etnografía del lugar, a “las formas en que los ciudadanos del mundo constituyen sus paisajes y en que se consideran conectados con ellos [...] la forma en que los hombres y las mujeres habitan” (Basso 1996: 54). A pesar de que se ha señalado que este tipo de trabajos no son abundantes (Hirsch, 1995, Feld y Basso 1996), la antropología se ha preocupado siempre por el “aura” del lugar, por las formas que asume la experiencia de la geografía y se da significado al entorno en que se vive. La etnografía, al sumergirse en la textura de la cotidianidad ha tratado de “ver un mundo en un grano de arena” prestando el famoso verso de William Blake; o como lo pone Basso, “en unos granos de arena cuidadosamente interpretados” (Basso 1996:57), entendiendo así los lugares habitados por la gente como espacios llenos por mundos, por mundos sociales y culturales.

3. Hago aquí referencia al concepto de ‘*practical mastery*’ propuesto por Bourdieu (1977)

4. Low se refiere a este proceso como *social production of space*, “the processes responsible for the material creation of space as they combine social, economic, ideological, and technological factors” y *social construction of space*, “the experience of space through which peoples’ social exchanges, memories, images and daily use of the material setting” (2000:128).

5. Los trabajos elaborados por los miembros de este equipo de trabajo, aparecen en adelante marcados con un asterisco (*).

1. LA UTOPIA

La indagación de estos granos de arena es, de cierta manera, un proyecto utópico. La utopía, parafraseando a L. Wittgenstein, es ante todo una imagen. No cualquier imagen. Se trata de una imagen fundamentalmente espacial que se crea a partir de las mismas premisas con las que Thomas More (1997 [1516]) crea un proyecto social que sitúa en su famosa isla en Ultramar. Contrariamente a lo que sugiere el retruécano a partir del cual More forjó la palabra —*eutopos*, un lugar afortunado y *outopos*, un lugar que no existe— las utopías se conciben en primera instancia como proyectos instrumentales. Como tales, siempre han tenido lugar. Aunque se imaginan en sitios lejanos a los que se llega en un viaje —muchas veces de descubrimiento—, se proponen siempre en términos factibles. No hay que olvidar que la tradición de la Utopía se nutrió de los relatos de viajes de los exploradores, misioneros, comerciantes y naturalistas, quienes en muchos casos se desempeñaban además como administradores coloniales. Estos relatos surgían de su experiencia práctica. De hecho, muchos proyectos civilizatorios como las Ordenanzas de Leyes de Felipe II o las misiones jesuitas en Sur América adoptaron la forma de proyectos utópicos.

La Utopía planifica y define formas ideales —espacios e instituciones— para la familia, la comunidad y el gobierno, codifica totalitariamente la vida cotidiana en nombre del bien colectivo. Funda ciudades, construye edificios y plazas donde distribuye funciones, creando espacios geoméricamente ordenados, estandarizados y legibles y estableciendo horarios minuciosamente organizados.⁶ No hay que olvidar que More nos propone en *Utopía* una ciudad-estado gobernada por la razón. Su premisa básica es que la existencia de este orden físico e institucional sería garante en sí mismo del orden y la armonía social. Si bien parte de la crítica de una sociedad histórica particular, la Utopía tiene la pretensión de ser una fórmula universal. Por medio de la evocación de un mito fundacional (como el del “bien común” o el comunitarismo cristiano), y en nombre de unos ideales éticos y estéticos (los de Occidente), la utopía prescribe —más que describe— un orden institucional y espacial, sistemático y racional. Quizá por ello hace tabula rasa, planificando y diseñando sobre un lienzo en blanco —desde el punto de vista teórico de una mirada superior, el ojo divino— espacios e instituciones cuya lógica abstracta, de regularidad y simetría podría ser aplicada indistintamente en cualquier lugar. El pensamiento utópico es eje de la ideología de la modernización, así como de la arquitectura, el urbanismo y la planificación modernos.

6. Las ciudades imaginadas por More para la isla de Utopía debían ser perfectamente uniformes, de manera que “quien conozca una de ellas, las conozca por extensión a todas, por ser tan exactamente parecidas, siempre y cuando la naturaleza del terreno lo permita” (More 1997[1516]:57). Cualquier parecido con las Ordenanzas de Felipe II para la ciudades americanas no es ninguna casualidad.

La idea de que la creación de un entorno específico —en este caso un entorno que responde a especificaciones precisas— puede generar unas condiciones sociales deseadas constituye, sin embargo, un supuesto determinista terriblemente ingenuo. La puesta en marcha de las utopías, termina pervirtiendo de maneras paradójicas los objetivos que se proponen. Se ha ilustrado ampliamente que este efecto paradójico se produce, fundamentalmente, porque las propuestas utópicas descontextualizan y deshistorizan los procesos sobre los que pretende actuar por lo que son siempre procesos conflictivos y resistidos que terminan por producir efectos inesperados, muchas veces perversos (cf. Holston 1989, Mitchell 1988, Rabinow 1989, Berman, 1988).

La etnografía y la arqueología “clásicas” (es decir, antes de la llamada “crisis de la representación”), en la medida en que han buscado representar, apropiar, conservar o reconstruir mundos lejanos en el espacio y/o en el tiempo, se han formulado en términos utópicos, reflejando una nostalgia por todo aquello que se quisiera que fuera ordenado y armonioso, sagrado y auténtico. No casualmente Lévi-Strauss sitúa el nacimiento de la etnología moderna en una obra utópica de Jean Jacques Rousseau, preguntándose si “¿no es acaso la etnología contemporánea, su programa y sus métodos los que aparecen allí delineados?” y afirmando que,

No solo se puede considerar a Rousseau como un antecesor de la etnología, sino que hay que reconocer que él es, de hecho, quien la funda. Primero, de manera práctica, al escribir su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, donde formula los problemas que presenta la relación entre naturaleza y cultura y que se puede entender como un primer tratado de etnología general; y segundo, en el plano teórico, al distinguir de forma admirablemente clara y sucinta, el objeto propio de la etnología, del objeto del moralista o del historiador (Levi-Strauss, 1973: 46)⁷.

Esta aseveración resulta particularmente expresiva en la medida en que en el *Discurso*, Rousseau no plasma ni una descripción etnográfica, ni un estudio etnológico, sino una construcción de carácter utópico del estado de naturaleza, representado en su creación del mundo del salvaje. Lo que me interesa, más que discutir esa obra de Rousseau, es destacar la forma en que la imaginación utópica ha impregnado la imaginación etnológica y, por lo tanto, las descripciones etnográficas. Esta relación entre la utopía y la etnografía ha sido poco reconocida y poco problematizada en los debates antropológicos. En la historia del grupo de trabajo del Buritaca y de la creación de la FPS, esta conjunción de la imaginación utópica con la imaginación etnográfica se expresa de varias maneras. Se presenta como un juego de espejos que abre y cierra caminos. Para

7. La traducción de esta cita es mía, como los son todas las traducciones de las citas originales en este artículo.

narrar los pormenores de estos cruces y visualizar los efectos de esta conjunción hay que comenzar —a la manera de More— por “el terreno”.

2. EL TERRENO

Quizá la primera lección que aprendimos los miembros del equipo del Parque Histórico, tuvo que ver con la inestabilidad del concepto de “terreno”. El trabajo de campo, que constituye uno de los ejes distintivos de la disciplina, se desarrolló históricamente a través de una serie de prácticas que implican una experiencia de *dépaysement*: de desplazamiento y de extrañamiento, inscrito en una cierta forma de entender la práctica del viaje (Rabinow 1977, Fabian 1983, Clifford 1988-1997, Gupta y Fergusson 1997, Trouillot 2003). En “el terreno” se entrelazan los mundos situados más allá de los confines de lo moderno con un modo de comprenderlos y narrarlos. El terreno es una práctica que localiza y circunscribe en el espacio. En los análisis tanto arqueológicos como antropológicos se tuvo como certeza el isomorfismo entre espacio, tiempo y cultura (Fabian 1983, Gupta y Fergusson 1992a, 1992b, Thomas 1996), en la medida en que la comprensión de los procesos sociales se anclaba en la descripción de la vida cotidiana en una localidad (una aldea, una isla, una maloca), que se identifica con el grupo particular que lo habita: “la etnografía reflejaba así el encuentro circunstancial del antropólogo, quien se ha desplazado voluntariamente y el ‘otro’ involuntariamente fijado a una localidad” (Appadurai 1988:16). De esta manera, el objeto de observación de la antropología, terminó siendo definido cada vez más en términos de un lugar y, como lo señala Trouillot (2003:122-3), se tiende a “concebir los lugares en el mejor de los casos como *locales* y en el peor como *localidades*, más que como localizaciones, en el sentido en que su carácter situacional en tanto que localización siempre queda un poco vago”.⁸ Los miembros del grupo del Buritaca al enfrentar la coyuntura histórica de la sierra nos vimos obligados a *situar* el campo en el que trabajábamos, prefigurando la crisis epistemológica que atravesaría la disciplina en la década de 1980.

Nuestro terreno era en un comienzo el sitio arqueológico, la Ciudad Perdida. Éste se vio desestabilizado, primero, desde el punto de vista temporal. Cuando comenzaron a aparecer artefactos de la ocupación castellana, tuvimos que asumir que el “piso cultural” no hablaba tanto de la realidad sincrónica de una cultura amerindia pura, sino de un proceso social marcado por la relación colonial. Después, desde el punto de vista espacial pues al tratar de determinar

8. De acuerdo con Trouillot “We can see location as a place that has been situated, localized if not always located. [...] We can see the locale as a venue, a place defined primarily by what happens there: a temple as the locale for a ritual [...] Locality is better perceived as a site defined by its human content most likely a discrete population. (2003:122-23)

los límites del sitio, nos encontramos que no era posible establecer un perímetro claro para el conglomerado de estructuras líticas: la densidad de terrazas y muros de contención disminuye a lo largo de los caminos y nuevamente aumenta hasta conformar una nueva aglomeración, haciendo imposible establecer límites claros entre éstas (Serje 1984*). Muy pronto, “el sitio” tuvo que ser ampliado para abarcar el continuo espacial que evidencia la infraestructura lítica en las cuencas de los ríos Guachaca, Buritaca y Don Diego. El “terreno” se transformó de nuevo cuando introdujimos el concepto del paisaje y la cultura histórica de los indígenas como información relevante para la interpretación arqueológica. Este hecho nos forzó a dejar de lado un objeto de estudio definido como un conjunto de rasgos y objetos, para visualizarlo como una compleja red de relaciones sociales donde el campo aparecía más bien como un ámbito abierto, conectado de varias formas con el mundo “externo”.

El “campo” dejó entonces de ser el lugar discreto —como una isla en medio de la selva a la que se llegaba en helicóptero— un lugar “otro” separado de nuestras vidas “reales”: el campo clásico de la etnografía *à la* Malinowski. Se vio transformado en un territorio en el que nuestras vidas estaban involucradas. Primero, porque nuestra presencia era cada vez más permanente, lo que hizo que las relaciones que establecimos entre nosotros como equipo de trabajo (en el que interactuábamos investigadores y trabajadores) y con los vecinos, tanto indígenas como campesinos, se convirtieran en relaciones personales. Segundo, nuestra pretensión de convertir Ciudad Perdida y el Parque mismo en un modelo de habitación para la región hizo que estableciéramos con los vecinos —tanto indígenas como campesinos-colonos— una relación que tenía muchos aspectos de tipo pragmático y que incluía el intercambio de productos y de conocimientos, lo que introducía nuevas aristas a la relación investigador-informante que para ese momento caracterizaba la práctica etnográfica. Y tercero, porque el haber constituido un área protegida donde efectivamente impedíamos, con el apoyo de una columna del Ejército Nacional, la entrada de motosierras y de cultivadores de “marimba”, hizo que al poco tiempo los “combos” armados que protegían estos cultivos nos hicieran llegar amenazas. Todo ello dio un giro visceral al sentido que el proyecto tenía para nosotros. Santa Marta y Bogotá dejaron de ser lugares donde estar cómodamente “por fuera” del campo y se convirtieron en otro campo de batalla para hacer presión institucional y gestión. De hecho, estas actividades “no académicas” incidieron en el desprestigio del proyecto de investigación y en su liquidación. Sin embargo, para cuando se dio el cierre del proyecto y la demanda de que saliéramos de nuestro Parque Histórico, éste ya había adquirido realidad material: a la nueva administración del ICAN se le hizo entrega de un “sitio” que ya no era únicamente Ciudad Perdida, sino un área en el alto Buritaca, delimitada por una

serie de estaciones abiertas a la vez como sitios arqueológicos y como centros de interacción con los vecinos en las fronteras del área protegida⁹.

Estas estaciones tenían el objetivo central de convertirse en un modelo para el presente y el futuro de la región:

“el poblamiento actual de la región por parte de la colonización [...] desconoce las pautas ambientales en sus asentamientos al tratar de reproducir los esquema urbano-industriales de habitación. Por ser éste uno de los factores más importantes en el impacto que el actual patrón de asentamiento tiene en la región, se señala la urgente necesidad de desarrollar un modelo de habitación basado en las experiencias tradicionales que particularmente expresan los vestigios arqueológicos y la cultura indígena kogui” (Serje, 1987a*:1).

3. EL MODELO Y EL MAPA

Partiendo de que “la arquitectura y el modo de habitación que se adopte en Ciudad Perdida es determinante como influencia en la región y debe ser expresión del ejemplo tairona, recuperando el pasado para transformar el presente y proyectarse al futuro”, este modelo se materializaba en un *orden espacial*: se trataba de recuperar las pautas de implantación en la topografía, la lógica de la infraestructura lítica, el uso de materiales y el manejo del agua y la vegetación, para recrear un paisaje que reflejara la relación con el entorno que caracteriza el poblamiento histórico de la sierra, suponiendo que su “cultura apropió y transformó los elementos naturales (el relieve, la piedra, el agua) creando respuestas que revierten al paisaje, estableciendo así una relación simbiótica” (Serje 1985*:111).

El equipo tuvo como un referente crucial el trabajo de Gerardo Reichel. El método “etnoarqueológico” propuesto por él fue central para el estudio y la interpretación de los sitios tairona. Nuestro referente principal era sin duda la “cultura kogui” construida por la etnografía de Reichel. Además de “Los Kogui: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia” (1950-51), tres de sus trabajos fueron especialmente inspiradores: “Training for the Priesthood among the Kogui of Colombia” (1976a), “Los templos Kogui: Introducción al simbolismo y la astronomía del espacio sagrado” (1977) y “The Loom of Life: A Kogui Principle of Integration” (1978)¹⁰. El mundo Kogui que Reichel reconstruye en estos trabajos es sin duda un universo utópico en el sentido en que el pensamiento indígena —uno de los ejes del proyecto de Reichel— se presenta como un aparato cosmológico que se expresa a través de una lógica de orden sistémico, similar a la que describe como fundamento del mundo Tucano en *Cosmo-*

9. Se trata de los sitios del Alto de Mira y la Frontera, que hasta hoy existen, y los de Tigres y Nulicuandecue, que han sido abandonados.

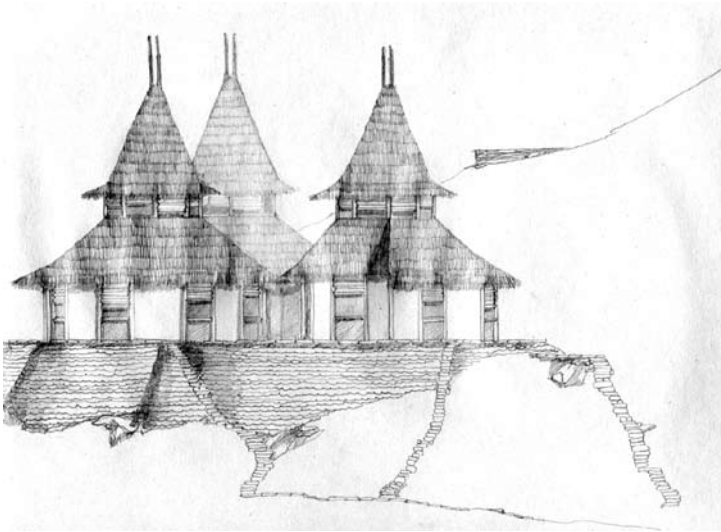
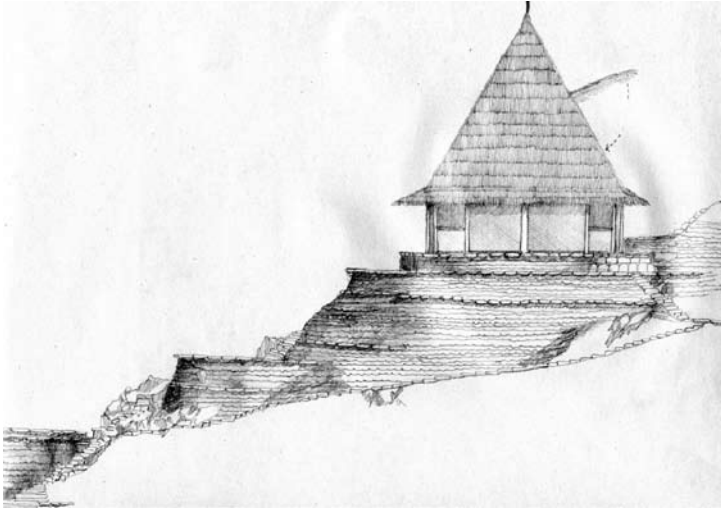
10. Los dos últimos fueron traducidos a español por Guillermo Rodríguez Navarro, miembro del grupo de trabajo (ver FPS : Centro de documentación)

logía como análisis ecológico (Reichel, 1976b). La imagen del universo holístico, armónico, en equilibrio con el entorno, fundado en las premisas de un sistema de orden de cierta manera atemporal y ahistórico¹¹ propuesto por Reichel, inspiró el proyecto del Buritaca. Aquí, nuestro grupo, que buscaba reconstruir en el Parque Histórico el modo de vida indígena, centró sus esfuerzos en reproducir las formas de manejo del paisaje y del entorno para crear una propuesta de cómo habitar la sierra. El enfoque teórico de la “arqueología espacial” (Clarke, 1980; Rodríguez, 1980*), nos aportó elementos espaciales analíticos a partir de los cuales —en conjunción con la poderosa recreación de Reichel— le dimos un contenido vital a los vestigios arqueológicos y forma material a un proyecto de “habitación” para el futuro de la sierra. Es decir, a un proyecto utópico.

El orden visual y geométrico de este “modelo de habitación” se creaba a partir de la fusión de la lítica tairona y de la arquitectura kogui (ver figuras 1 y 2) e implicaba un tipo de manejo del paisaje en el área ocupada por las estaciones. Éste surgió de un proceso de experimentación basado en las pautas indígenas del manejo de la vegetación (Vollmer 1982* y Salazar 1982*). Para recuperar el “pasado para el futuro” partíamos de entender “el orden racional en términos marcadamente estéticos [...] de la misma forma en que una ciudad eficiente y organizada racionalmente se concibe como una ciudad que se ve regimentada y ordenada en sentido geométrico” (Scott, 1998: 4). Este modelo se convirtió en uno de los ejes de acción de la FPS, pues para mantener el trabajo del Parque Histórico y para aplicarlo en otras zonas, establecimos nuevas estaciones que sirvieran de “multiplicadoras” de este modelo.

El segundo gran objetivo de la FPS era llamar la atención del Estado hacia la Sierra Nevada, demostrando que era posible intervenir adecuadamente en ella. La sierra existía, para los entes territoriales que tienen jurisdicción sobre ella (nación, departamentos y municipios), como un área residual alejada de los centros administrativos: “este hecho ha impedido que existan políticas y lineamientos integrales para el manejo de la Sierra Nevada como región, pues la gestión se maneja desde tres centros que miran hacia la costa. La fundación se define entonces tomando el macizo como una unidad territorial que comprende el área que topográficamente conforma la serranía y sus estribaciones, fácilmente identificable debido a su carácter insular” (FPS, 1987). Nos propusimos entonces hacer visible el macizo como unidad territorial, transformándolo en una realidad legible a los ojos de las administraciones y mostrando su importancia estratégica para la nación “pues el país tiene en la Sierra Nevada sus más importantes bienes étnicos, arqueológicos, ecológicos y culturales. Empero la sierra es un medio frágil y su

11. Uribe (1988, 2006) Langebaeck (2005) Ulloa (2004) y Orrantía (2002) han propuesto una crítica de esta representación etnográfica.



Figuras 1 y 2 (Fuente Serje 1987a)

futuro no está claro” (Mayr 1984*: 6-7). Se trataba pues, no solo de darle visibilidad a la sierra, sino de proponer una lectura particular de su realidad.

Esta manera de mostrar la sierra se expresa en el “relato de creación” de la FPS que quedó plasmado en el libro *La Sierra Nevada de Santa Marta* (Mayr et. al. 1984*), concebido por quien sería el director y principal gestor de la Fundación en adelante. El libro, significativamente, presenta una imagen visual de la sierra. Se trata de un *coffee table book*, donde los artículos escritos por varios miembros del equipo, quedan reducidos a textos secundarios que se pierden tras las espectaculares fotografías que constituyen el eje de atención del libro.

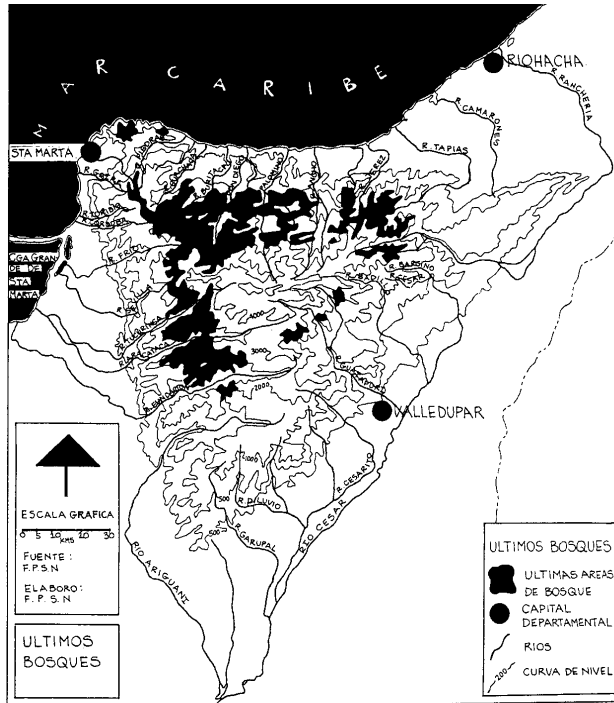
La sierra se presenta al lector a través de la naturaleza primigenia de un paisaje pintado en brumas —que se funde con las fotos de las cumbres nevadas y las laderas cubiertas de bosques— sobre el que se leen las palabras iniciales del mito kogui de la creación del mundo recogido por Reichel:

“Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol ni luna ni gente, ni animales, ni plantas. Solo el mar estaba en todas partes. El mar era la madre. [...] La madre no era gente ni nada, ni cosa alguna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria”

El libro presenta las escenas de la naturaleza —los impactantes paisajes de la Sierra y sus picos nevados, como el escenario del mundo indígena. A partir de la fusión de la cultura arqueológica Tairona y la cultura etnográfica Kogui, el libro hace énfasis en los rasgos utópicos centrales de su mundo cultural: un orden social y espiritual en balance y armonía con el cosmos.

Además del libro, la FPS crea y divulga un mapa de la sierra, que se diseña teniendo en mente que “la Fundación tiene como tarea principal propender por la conservación, protección, investigación y desarrollo integral del complejo geográfico cultural y social del macizo Sierra Nevada” (FPS, 1987). El mapa muestra los rasgos —a nuestros ojos— centrales de la serranía: las curvas de nivel que delimitan los pisos térmicos y le dan el carácter distintivo al macizo al diferenciarlo topográficamente de las planicies costeras y de la cordillera de los Andes; muestra las cuencas de los ríos que habíamos aprendido a reconocer como ejes de espacialidad del territorio indígena y que representan el recurso máspreciado de la sierra para las zonas circunvecinas: el agua. Finalmente, el mapa muestra los “últimos bosques primarios” (mapa 1).

Este mapa constituye la imagen que permite visualizar la sierra que “comparable a una isla montañosa”, aparece por primera vez como un microcosmos caracterizado por rasgos biológicos y culturales que hacen de ella una región en sí misma. No es novedosa la noción de que los mapas se elaboran de acuerdo con propósitos. El poder de la cartografía radica en que produce representaciones del mundo cuya supuesta neutralidad niega el orden social que representa, al tiempo que lo legitima: no constituyen una realidad dada, “abierta” al ojo inocente, sino un campo epistemológico construido tanto visual como lingüísticamente. Los mapas se elaboran con base en “técnicas de observación técnicas y científica, las que se ha demostrado que surgen de practicas visuales determinadas culturalmente” (Jay 1996:3). Como cualquier otra imagen históricamente construida los mapas presentan “una apariencia engañosa de naturalidad y transparencia, detrás de la cual se oculta un mecanismo de representación arbitrario, distorsionante y opaco, un proceso de mistificación ideológica” (Mitchell 1986:8). Se trata de lo que Harley (1992) denomina “el inconsciente político” del mapa.



Mapa 1: los últimos bosques de la sierra nevada de Santa Marta

El mapa de la FPS adquiere un carácter ideográfico que moviliza visualmente la lectura de la Sierra que propone la Fundación que hace énfasis en su biodiversidad y en la línea histórico-cultural que une a los actuales indígenas serranos tanto con la utopía etnográfica como con el complejo arqueológico tairona. Se convierte rápidamente en un verdadero icono y casi en el logo de la Fundación, apareciendo no solo en todos sus documentos sino en camisetas y folletos promocionales. El libro y el mapa con su leyenda implícita logran su cometido: la Fundación logra un gran éxito político, apoyada por el mismo presidente. Prontamente obtiene donaciones y se firman convenios. Durante los años siguientes el macizo, como unidad discreta delimitada por la topografía, se va a llenar de significado como un sitio emblemático de la riqueza tropical de América, como un paisaje histórico de culturas ancestrales y como un lugar conflictivo de encuentro entre diversos grupos humanos.

4. EL PAISAJE Y EL LUGAR

La visión del macizo y de su diversidad de paisajes que inspiró la retórica de la Fundación, su mapa y en buena parte la mística de sus miembros, tiene una historia que no se puede desligar de la invención de América como territorio de naturaleza prístina (Gerbi 1973, Denevan 1992). Para los colombianos, el paisa-

je ha sido históricamente uno de los principales atributos con los que identificamos el orgullo nacional. Nuestra “prodigiosa geografía” y la “voluptuosidad de su naturaleza tropical”¹² han sido valoradas en los términos poéticos de la tradición europea pictórica del paisaje, que responde a intereses tanto estéticos como instrumentales (Thomas 1983, Berque 1994, Roger 1997). Ya desde el siglo XIX, el general Mosquera (1866), dos veces presidente de la naciente república destacaba el hecho de que el país “parece una pintura poética”. Más recientemente, otro ex presidente señala que nuestra geografía “brinda a los ojos asombrados del observador una extraordinaria selección de nevados, selvas, ríos, caídas de agua y atardeceres que envidiaría el pincel de los grandes pintores de la Historia” (López, 2004). En esta tradición, al tiempo en que se presenta el cuadro de la enorme riqueza que encierra nuestro “vasto y exuberante territorio”, se propone que éste debe ser civilizado para progresar. Estas imágenes escénicas de la geografía tropical están ancladas en dos nociones coloniales sobre la historia y la cultura de América (Serje 2005).

La primera de estas nociones se refiere a la visión de las cordilleras segmentadas por planos horizontales o “pisos térmicos”. Esta forma de concebir el terreno montañoso surge directamente de la representación cartográfica donde, sobre la superficie horizontal del mapa, la cordillera se transforma en una sucesión estratificada de planos. Así, la topografía andina aparece segmentada y clasificada por pisos térmicos. Esta visión horizontal oculta y difiere profundamente de la comprensión vertical que las sociedades aborígenes andinas tienen de su territorio. La etnografía y la arqueología han documentado ampliamente el patrón de ocupación que se ha denominado ‘control vertical’ o ‘modelo del archipiélago vertical’ (Murra 1975, Langebaeck 1985). Aparte de que los conceptos de ‘control’ o ‘modelo’ no resultan del todo precisos para describir la experiencia que estos grupos indígenas han establecido históricamente con sus entornos, su poblamiento se basó en el manejo simultáneo de los diferentes pisos térmicos, lo que permite el acceso a los productos de la enorme variedad de nichos ecológicos. Esta organización vertical del territorio se expresa en el hecho de que el cauce de cada río es un distintivo central de pertenencia. El sistema de cuencas y micro cuencas es un referente importante en la organización tanto social como espacial de estos grupos cuyos territorios iban en épocas pre-coloniales desde las nieves perpetuas hasta el mar y las planicies circundantes (Mason 1936, Reichel 1947, Cadavid y Herrera 1985, Serje 1987b).

Para las culturas indígenas de la Sierra Nevada —y en general para el continuo cultural chibcha en los Andes colombianos— el flujo del agua es espejo

12. Pongo estas frases entre comillas sin atribuírselas a nadie, pues hacen parte del saber común, aparecen en la generalidad de las descripciones desde el siglo XIX.

de la vida social e histórica de las poblaciones: es eje tanto de la memoria histórico territorial (Loochkarth y Avila 2004) como de la movilidad de la gente.

La laguna es hija de la madre, quien la puso en los cerros porque desde allí nacen los ríos y las quebradas. Esta laguna fue puesta por la madre para tener contacto con el mar, fue puesta para comunicarse por medio del río. El mar recoge todo lo que el río le lleva. Y desde el mar se levantan el vapor y la espuma, las nubes que van otra vez hacia la nevada y las lagunas, donde llueve. Así, hay una comunicación continua entre ellos. (Palabras de Mâma Inkîmaku de Makotama, OGT, 1997)

Además de constituir memoria y pensamiento vivo y activo en el territorio, el sistema de lagunas y cuencas constituye el eje de un *espacio corporeizado*, es decir, de un modelo de comprensión del lugar que se construye a partir de una concepción cultural del cuerpo, sus flujos y sus movimientos¹³, que resuena con el ritmo de la vida cotidiana y entreteje los hitos del territorio conectando los cerros y los filos con las bahías y las penínsulas del litoral, recreando así la sierra como un cuerpo vivo.

La segunda noción colonial implícita en la representación del paisaje que propone la FPS tiene que ver con la concepción de los bosques y las selvas como “naturaleza”. En la tradición de apropiación espacial europea, el paisaje cultural solo puede ser aquel que se presenta geometrizado, medido, explotado y fiscalizado (Deleuze y Guattari 1987, Hartog 1991). Así, los paisajes que no presentan estas “mejoras”, se ven como “vastas y desiertas soledades”. Las selvas aparecen como paraísos distantes, abundantes en especies exóticas, o como prisiones infestadas de fiebres y plagas: representan el arquetipo de la naturaleza virgen, anterior y opuesta a la civilización, sobreviviente de una era pasada cubierta por brumas ancestrales. Sus paisajes se valoran como fuente de especies y saberes promisorios y, al mismo tiempo, como experiencia de la pasión estética que suscitan las fuerzas telúricas y el terror exquisito de los riesgos extremos (Harrison 1992, Dalla Bernardina 1996, Slater 2003). Estas imágenes han guiado toda clase de proyectos iniciáticos: desde viajes de descubrimiento y de exploración hasta las más brutales empresas extractivas. Y, ciertamente, numerosos proyectos de conservación de los que no se excluyen los de la FPS.

La valoración cultural que se da a estos paisajes como “salvajes”, esconde el papel que han tenido las sociedades que históricamente los han habitado. La etnología y la arqueología han ilustrado ampliamente el manejo del bosque por parte de sus habitantes autóctonos y han mostrado cómo, en buena parte, su diversidad es resultado de esta intervención. Los grupos amerindios tropicales han desarrollado un tipo de manejo temporal del territorio en el que se suce-

13. Para una discusión de diversas dimensiones y conceptualizaciones en antropología de la relación cuerpo – espacio ver Low y Lawrence-Zuñiga (2003) .

den diferentes tipos de *huertos salvajes* y *bosques cultivados* (Rival 1998) que reflejan la forma en que los indígenas clasifican e intervienen el área, a los ojos externos, aparece genéricamente como “selva”. La chagra o cultivo no es para estos grupos un área domesticada opuesta al bosque salvaje (Descola 1996, Van der Hammen 1992, Osborn 1995). Por el contrario, ambos hacen parte de un continuo de sucesiones vegetales, del que el bosque maduro es una etapa de esta técnica de cultivo, que se piensa y se maneja con un horizonte temporal de más de un siglo (Van der Hammen y Rodríguez 2000).

En la representación de la Sierra Nevada que propone la FPS, aparecen fusionadas dos formas de entender el espacio social. Por un lado, se expresa en el mapa una visión de la sierra a partir de la tradición del *paisaje* expresada en el énfasis que se da a los pisos térmicos, las cotas de nivel y la presencia de los “últimos bosques”. Por otro lado, se expresa también su comprensión como *lugar* en las cuencas de los ríos y sus nombres que se destacan en reconocimiento de la significación que tienen para los habitantes aborígenes de la serranía.

Los esfuerzos por definir el *paisaje* como objeto antropológico¹⁴, parten de naturalizar y universalizar la relación epistemológica que hizo lo posible en occidente, es decir la relación entre un sujeto contemplativo y un objeto-naturaleza, mediada por unos esquemas. Así, el observador abstrae una porción de la superficie terrestre, arrancándola de su continuidad histórico-geográfica para situarla en un nuevo contexto (en el de la ciencia o en el de la estética). La antropología se ha preocupado por reconocer esa continuidad histórico-geográfica, es decir, por recoger el “punto de vista del nativo” de los paisajes estudiados. Ha presumido, sin embargo, que se trata de un punto de vista a partir del cual se crea un paisaje¹⁵. Dicho en otras palabras, se supone la existencia de un paisaje autónomo que se subordina a una mirada que lo abarca, proyectando así los supuestos de la oposición occidental naturaleza-cultura a la relación que otras sociedades establecen con sus entornos (Descola 2005).

Para aproximar otras formas de experimentar el entorno, es quizás más útil el concepto de lugar. De acuerdo con Cresswell, “el lugar no es únicamente una cosa en el Mundo, es también una forma de entender el mundo” (2004:11). La antropología se ha preocupado por estudiar los lugares a partir de ambas aproximaciones: la construcción material de lugar —el lugar como “cosa en el

14. Una de las más citadas es la de Hirsch: para quien el concepto de ‘*landscape*’ entails a relationship between the ‘foreground’ (the concrete actuality of everyday social life) and ‘background’ (the perceived potentiality of social life). Los que define en analogía con “the perception of countryside scenery and its subsequent improvement (through landscape gardening, estate management”. (2003: 2-3).

15. Berque (1994) elabora un conjunto de criterios para identificar las que se pueden considerar culturas *paysagères*: la existencia de una palabra para designarlo, de una tradición pictórica y una literaria u oral que lo celebre y la existencia de jardines de disfrute señalando que la noción del paisaje no es universal y que de hecho solo existe —con sentidos diferentes en la cultura chino-japonesa y en la occidental.

Mundo”— y la construcción del “sentido del lugar”, el *génie du lieu*. En la primera aproximación se ha estudiado la producción de una cultura material mediante la cual se apropian los espacios. Reconociendo que toda apropiación del espacio es un ejercicio de poder “los antropólogos han llegado a preocuparse por el lugar, no tanto en términos filosóficos o humanísticos, sino más bien por los lugares como sitios de luchas de poder o sobre los emplazamientos como historias de anexión, incorporación y resistencia. De esta forma, los relatos etnográficos sobre el lugar se centran cada vez más en estas disputas” (Feld y Basso 1996:4). Así, los lugares se han venido estudiando como procesos inmersos en relaciones nacionales y globales de poder de las que surgen el emplazamiento, la dislocación y la desterritorialización inherentes a los enclaves industriales y de consumo con los que se construye el entorno de la “economía global” generando desplazamientos, diásporas y exilios.

La segunda aproximación, que busca estudiar el “sentido de lugar”, se ha orientado a hacer etnografías de la percepción y la experiencia de lugares particulares, poniendo en evidencia las relaciones sociales que los producen. Se ha buscado describir e interpretar la formas en que la gente llena los lugares de significado, así como las prácticas discursivas y performativas a través de las cuales los lugares se enuncian y se experimentan (Basso 1996, De Certau 1984). Si, como lo señala Lippard, “el lugar es a la vez espacial y temporal, personal y político, [pues] se trata de historia sedimentada en una localidad, repleta de relatos y memorias [...] se trata de mirar las conexiones, lo que lo rodea, aquello que le ha dado forma, lo que allí sucedió y lo que habrá de suceder” (citado por Cresswell 2004:40). La creación de la Sierra como *espacio corporeizado* que se expresa en la concepción indígena del macizo y sus cuencas, traen al centro de la escena la relación del sentido del lugar con el problema de los modos de conocimiento y los “saberes locales”.

5. LA “LÍNEA NEGRA”

El concepto mismo de *macizo* remite semánticamente tanto a la idea de una “prominencia del terreno, por lo común rocosa”; como a la de un volumen monolítico: “sólido y bien fundado”¹⁶ que se complementa bien con la imagen de la “pirámide de base triangular” con la que se describe la sierra. La idea de delimitar la Sierra Nevada como un territorio definido por la topografía —por una curva de nivel— termina por opacar la noción indígena de la sierra basada en la verticalidad y en la continuidad de las cuencas hidrográficas en las tierras bajas. La delimitación del macizo con base en la topografía es importante también para la FPS que se busca, con el afán de garantizar la integridad del área indí-

16. Cf. Diccionario de la Real Academia Española, edición de 2006.

gena, darle una existencia objetiva a la “geografía sagrada” del territorio Kogui, que, de acuerdo con la etnografía de Reichel,

[...] está comprendido dentro de una circunferencia sagrada que rodea la Sierra. La Madre Universal, esencia de todo lo creado, clavó su gran huso de hilar en los picos nevados, de él desprendió la punta del hilo y trazó a su alrededor un círculo; la región comprendida la entregó a sus hijos mayores para que allí habitaran ellos y su descendencia. Los picos nevados, el punto donde la Madre clavó el huso, quedó como corazón del mundo [...] a la circunferencia trazada por la Madre se le ha llamado la *línea negra* y tiene numerosos guardianes con apariencia de piedra (Botero 1986*:4).

Con base en esta imagen, la FPS ha liderado numerosos intentos por fijar esta circunferencia mítica, la *línea negra*, topográfica y cartográficamente. Ha llegado incluso a ser delimitada en varias resoluciones gubernamentales. La presión que se ha hecho para que las organizaciones indígenas definan y fijen los puntos que la constituyen ha sido constante (Gil 1994), presumiendo que tanto la “línea negra” o como la “circunferencia” trazada por “la madre” constituyen, literalmente, una sucesión lineal de puntos en el espacio cartesiano.

216

El intentar fijar el espacio mítico en el espacio topográfico, implica ignorar una dimensión crucial de los relatos indígenas en la Sierra Nevada. Por una parte, en éstos se usan conceptos y categorías que tienen diferentes significados y connotaciones según el contexto. Inclusive el discurso corriente se teje por medio de una red de analogías y referencias significativas que tienen simultáneamente varias dimensiones de lectura e interpretación. Así, en su enunciación se establecen conexiones entre la vida y el contenido de estos relatos que son, a su vez, memoria histórica (Gil 1994, 2007). Ello implica que los relatos y mitos se relacionan y se transforman en historias que tienen significados vigentes para los problemas y situaciones políticas contemporáneas. El tomar el mito como una referencia ahistórica, fijada en el texto etnográfico, hace parte de la representación indistinta del nativo en contacto con las fuerzas del cosmos, que ha “conservado” una relación sacralizada con el mismo gracias o bien al aislamiento o a una abierta resistencia al contagio occidental. Se considera que estas sociedades —que se homologan con la infancia de la humanidad— “viven en un cosmos sacralizado y participan de la sacralidad cósmica que se manifiesta tanto en el mundo animal como en el mundo vegetal”, como lo pone Mircea Eliade, quien las opone explícitamente a las “sociedades modernas que viven en un cosmos desacralizado” (1967 [1956]: 22).

La reivindicación del carácter espiritual-religioso del modo de vida y del pensamiento indígena —o en general de los grupos locales y aborígenes en muchas partes del globo— se ha convertido en los últimos años en un eje estratégico de reivindicaciones identitarias. Lo sagrado ha sido incorporado en el repertorio

de rasgos emblemáticos con los que éstas se ponen en escena. De hecho, diversas instituciones que incluyen al Banco Mundial, comienzan a incorporar la dimensión de “lo espiritual” dentro de sus políticas de acción en territorios indígenas (cf. Banco Mundial 2004). Este proceso implica una objetivación de lo espiritual y sagrado, a través de un proceso de “cientificación” similar al que deben ser sometidos los saberes tradicionales para poder ser incorporados dentro del marco de prácticas técnicas y objetivas de la planeación y el desarrollo (Agrawal 2002). Se trata de un proceso que necesariamente implica su reificación y su reducción, invocando de manera esencialista categorías como la de la ‘Madre Tierra’, los ‘Sitios Sagrados’, y los ‘Territorios Ancestrales’. La reducción de la Sierra Nevada bien al “cuerpo de la Madre que nutre a sus hijos” (Botero 1986*:1), bien a una “línea negra” en la topografía, implica deshistorizar a los indígenas atando su historia a una localidad y a una imagen (Appadurai 1988; Malkki 1992, Rodman 2003). Aquí no solamente se está partiendo de una concepción cartesiana del macizo como localización evidente para situar la descripción etnográfica, sino que se olvida que los lugares son “construcciones locales y múltiples, politizadas, culturalmente relativas e históricamente específicas” (Rodman 2003:205). La apropiación esencialista de la “línea negra”, al pretender fijar en el espacio cartesiano unos lugares sagrados, se ciega al carácter dinámico y coyuntural de la construcción de lugar. Su reificación invisibiliza el proceso intersubjetivo (o de *interanimation*, en términos de Basso, 1996:55) mediante el cual se constituye la experiencia del lugar.

La idea cartográfica de la “línea negra”, presenta la sierra a partir de un relato monológico y esencialista y no como una confluencia de voces y de hitos que crean conexiones con el entorno (Kahn 1996), como el que está teniendo lugar hoy en la Sierra. El área del Parque Histórico se ha venido transformando en escenario de un proceso de repoblamiento indígena. Ramón Gil, “asesor espiritual” de la organización indígena Gonawindúa Tairona, quien ha liderado la migración wiwa a esta zona desde la Guajira y el Cesar¹⁷, cuenta que decidió venir aquí con su pueblo porque “la abuela de mi papá me había dicho que tenía que venir a la cuenca Nakulindue y Doanama a recuperar, a buscar la sabiduría, inteligencia, conocimiento, cultura, porque en Doanama están plasmado en una piedra dos libros... Por eso me vine en busca de ese libro” (Gil, 2007). El proceso de construcción de lugar en esta nueva localidad para los wiwa se relaciona en este relato con la recreación de conocimiento y memoria. Se crea una nueva toponimia reviviendo nombres “antiguos”: las cuenca del Guachaca y el Buritaca son nombradas aquí como *Nakulindue* y *Doanama*. Al nombrarlas, se conecta esta localidad con la historia y la cosmología. Las piedras-libro a las que se refie-

17. Es decir desde la esquina sur oriental de la sierra que se supone constituye el territorio “tradicional” de este grupo, mientras que el de los Kogui sería la esquina nor occidental del macizo y el de los Ijka, sería la esquina sur oriental.

re Ramón Gil, son el vehículo para reconstruir el pasado y el conocimiento: los “libros plasmados en la piedra” permiten a esta comunidad reconstruir no solo su historia, sino “inscribir” su geografía, al tiempo que se reconstruye el territorio como espacio vital. Las piedras, vinculan la comunidad con el saber de los mayores y con el mundo de los antiguos, cuyos vestigios arqueológicos aparecen marcados por “piedras de referencia” (Serje 1984*). Para el presente, se reconstruyen como hitos que ratifican el derecho a ocupar una localidad aunque no haga parte del “territorio ancestral” y se leen como referentes del conocimiento propio que reitera la identidad del pueblo wiwa y de su territorio.

6. EL DIAGNÓSTICO

El territorio indígena aparece como un mundo amenazado por una situación de desorden y violencia que para la FPS es importante intervenir. Para ello se propuso la realización de un *Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta*, dirigido a las administraciones locales y regionales. Si bien “el trabajo se había concebido inicialmente como un inventario de recursos naturales conducente a un plan de manejo, la gravedad de la situación social, la cual se hizo cada vez más violenta, hizo clara la necesidad de dar prioridad al conocimiento de la situación socioeconómica” (FPS 1988a:2). El diagnóstico tuvo pues como objetivo principal, “profundizar en las causas de la situación de la Sierra, la cual se caracterizaba [...] por la agudización de los conflictos sociales, la ausencia de información actualizada en diferentes áreas, la falta de coordinación en la planeación y ejecución de los programas de las diferentes entidades, el avance de la deforestación, y la disminución de los caudales de verano de sus corrientes de agua y el desbordamiento de sus ríos en invierno” (FPS, 1988a: 2). Para este trabajo se llevan a cabo un “diagnóstico institucional”, que buscó determinar el alcance de la cobertura de servicios estatales; y un “diagnóstico social” que buscó mostrar la “situación actual del poblamiento” y “los procesos socio-económicos recientes” por medio de un estudio histórico general basado en archivos y fuentes secundarias, una historia oral de la colonización y un estudio de la situación de las fronteras de los resguardos. Ya para este momento el equipo del Buritaca se había comenzado a disgregar. En esta empresa participa un equipo de académicos y expertos, tanto de la región como de Bogotá.

Feld y Basso nos recuerdan que las “regiones geográficas no son tanto entes físicos distintivos, sino escenarios construidos discursivamente que señalan modalidades sociales particulares” (1996:5). En este sentido, por medio del diagnóstico se produce la Sierra Nevada como una región que comparte los rasgos centrales de un conjunto de “zonas rojas” en el territorio nacional. Éstas han sido históricamente consideradas problemáticas por las administraciones, hacen parte de un cierto tipo de geografías políticas que no pueden ser consideradas como

geografías físicas ni como regiones naturales, sino como espacios de proyección: son objeto de un proceso de mistificación¹⁸. Estas geografías son imaginadas y conceptualizadas a partir de un conjunto específico de imágenes y metáforas como las de frontera, tierra incógnita, periferia, tierra de nadie. La relación con estos espacios y sus habitantes históricos se establece a partir de un conjunto de imágenes que enfatiza en la enorme riqueza que encierran y en su violencia presuntamente constitutiva: el mismo conjunto de narrativas que las convierte en El Dorado, en fuente inagotable de inefables riquezas de fácil obtención, las convierte también en zonas de violencia y desarraigo, de atraso e ilegalidad (Serje 2005).

La lectura que presenta el Diagnóstico se centra en los rasgos centrales de esta representación: enfatiza la idea de la ausencia del Estado y del manejo irresponsable de las administraciones costeñas, en virtud de las cuales en la sierra se impone la “ley de la selva” y se vive “una extrema pobreza que sobrevive en un ámbito de violencia e injusticia” (FPS 1988a:16). Se presenta como un territorio de refugio: “las características especiales de la Sierra, su imagen de anomalía geográfica, envuelta en nubes y aislada por fuertes pendientes la ha colocado a través de la historia como escenario de ilusiones y utopías, y refugio de quienes poco quieren perder con una aventura más” (FPS 1988a:16). Se enfatiza en la ilegalidad, en que “la tradición del contrabando creó una cultura, unas formas de organización y una infraestructura que se adaptó rentablemente a la producción y comercialización de la yerba [sic.]. El contrabando es parte constituyente de la estructura social imperante en la región”. La sierra se muestra como un lugar donde “se desarrolla [sic.] una cultura donde lo ilícito es legítimo, porque la acción del Estado parece detenerse en el piedemonte” (FPS 1988b:51).

Los campesinos-colonos aparecen como verdaderos depredadores: “la destrucción sistemática del entorno por parte del colono, que a su paso arrasa con todas las reservas forestales y faunísticas de la región por carecer de los conocimientos que le permitan un manejo adecuado de los recursos, ha generado en esta zona un proceso de erosión irreversible” (Mayr, 1984*:7). Se presentan como un grupo determinado por una fatalidad histórica: “la violencia en el interior del país creó un colono ‘sin Dios, ni Rey, ni Ley’, familiarizado con la violencia y dispuesto a usarla para alcanzar sus metas, las organizaciones de colonos nacieron de la violencia y la prolongaron en la sierra como medio de acción social, desencadenando en los afectados una reacción de idéntica naturaleza” (FPS 1988b:51). La violencia y la ilegalidad aparecen como rasgos esenciales de este grupo de pobladores que “era y es proclive a la violencia [...] no

18. Este conjunto de regiones, que constituyen más de la mitad del territorio nacional, ha sido el objeto de un trabajo (Serje 2005) donde abordo la manera en que en el campo de los “estudios regionales” en Colombia se contextualiza la relación del Estado con estos territorios.

puede ni sabe evadirla. Tiene —además— experiencia en organizarla y ejercerla socialmente. La guerrilla tiene pues una puerta abierta” (FPS 1988b:52).

La sociedad indígena actual también se presenta en el Diagnóstico a través de un relato de refugio: “Anteriormente la sierra fue un *área marginal* cubierta por extensas zonas de bosque que separó el incipiente y lento desarrollo de las partes bajas de la vida de los indígenas sobrevivientes en las partes altas. [...] el anillo que circunda los territorios ancestrales indígenas de las partes altas y medias ya está colonizado [...] los pueblos indígenas ya no tienen donde migrar ante la presencia agresiva del blanco” (FPS 1988c:1). Se señala que “de estos cuatro grupos hoy tres subsisten precariamente, pues los kankuamo se extinguieron culturalmente y [...] los wiwa se encuentran en serio peligro de extinción cultural” (p.2) y se presenta estas sociedades a través de una gradación que va de lo más tradicional a lo más “aculturado”:

“Los kogui son los guardianes más celosos de su tradición y su cultura, conservan un gran respeto por sus autoridades, muy pocas de sus mujeres hablan castellano y es el grupo en cuyo territorio el dinero tiene menor circulación. Los arhuacos [...] no son un grupo homogéneo: por un lado se encuentran *aquellos sectores tradicionales con características similares a las de los kogui*; por otro lado un sector con mayor manejo de la realidad sociopolítica del país, interesados en el desarrollo de una economía de mercado y [...] el tercer sector ya no viste la manta tradicional, habla el castellano, y tiene costumbres e intereses netamente campesinos”. (p.3, subrayado mío)

Este análisis, que no se preocupa por historizar la representación que la etnografía clásica de la sierra hace de estas sociedades, termina por quitarle legitimidad a los grupos “mestizos” que se asocian con la mezcla: “estando asentados dentro del resguardo modifican en algunos casos su posición al vaivén de sus intereses. Frente al gobierno se presentan como indígenas y frente a los indígenas como blancos, [...] han tomado la representación de los indígenas frente a las instituciones del Estado para favorecer sus intereses inmediatos, canalizando recursos que iban destinados a las comunidades indígenas para su propio beneficio” (p.3).

El diagnóstico, que tuvo “por objeto presentar de manera general la situación actual de la Sierra Nevada de Santa Marta, de manera que las entidades puedan contar con una referencia actualizada que colabore [sic.] en la planificación de los programas” (FPS 1988c:1), cumplió la función de definir los rasgos de la Sierra Nevada en tanto que región de planificación, la transforma en una región de conflicto. Como lo señala Scott, la implantación dirigida de un orden “requiere estrechar el campo de la mirada [...] para enfocar de manera precisa ciertos aspectos limitados de una realidad que de otra manera aparece lejana e inmanejable” (1998:11). El conocimiento que produjo la FPS para el “diagnóstico” identificó e hizo visibles aquellos aspectos que habrían de convertirse en objetivo de la acción estatal: muestran la sierra como un espacio marginal y salvaje,

donde se impone la ley del más fuerte; y donde esta situación de desorden determina una identidad para sus pobladores. El ejercicio de diagnosticar —término higienista con el que se designa la lectura de la situación con base en la cual se formulan políticas, programas o argumentos jurídicos— permite enmarcar, delimitar y posibilitar formas de intervención, al constituir las categorías básicas y las identidades que definen no solo quiénes son los sujetos y las relaciones relevantes, sino también y principalmente, su contexto.

La producción del contexto, en tanto que práctica espacial, es constitutiva de la acción social y al mismo tiempo, resultado de ella. Al definir el contexto en el que tiene lugar cualquier relación o proceso, se determina la naturaleza del escenario y de los antecedentes en el que éstos se ven inmersos y se define quiénes son los actores relevantes, cómo son y qué papel tiene cada uno de ellos. Así, al contextualizar se establecen las condiciones de posibilidad y de legitimidad de ciertas formas de intervención. Se trata de una práctica a través de la cual no solo se produce conocimiento sobre el objeto, sino que de hecho se produce al objeto mismo (Burke 2002, Dilley 1999, Duranti y Goodwin 1992, Serje 2005). En este caso como un objeto de intervención. Los relatos que producen las “zonas rojas” como la Sierra Nevada —que apuntan a su carácter salvaje, la ausencia del Estado, el imperio de la “ley del monte”, el desarraigo e ilegalidad de las poblaciones que los habitan— las convierten en una suerte de *revés* de los espacios formales y “articulados”. Son espacios donde “los ‘otros’ del sujeto maestro al tiempo en que son marginalizados e ignorados en su mirada espacial, son asignados a un lugar: el tugurio, el gueto, el harem, la colonia, las favelas, el tercer mundo, lo privado. Estos lugares, que acechan la imaginación del sujeto maestro son, por su diferencia, objeto de deseo y de miedo a la vez” (Blunt y Rose 1994:16). La imaginación que media su producción como contexto, legitima y hace posible las formas de acción y las figuras administrativas a través de las cuales estos espacios son administrados e intervenidos (baldíos, territorios nacionales, etc.), dando lugar a una serie de relaciones y de intervenciones que solo allí son posibles y tolerables: esclavitud, endeude, contrabando, prostitución, explotación intensiva y extensiva de recursos: lícitos e ilícitos, militarización y parmilitarización: allí se vale todo.

7. EPÍLOGO: LA “ZONA DE INTERVENCIÓN”

En buena parte, el lobby de la FPS logró que el macizo se asumiera como área de intervención estatal. Primero, durante la década de los noventa, como “distrito especial” del Plan Nacional de Rehabilitación, una iniciativa gubernamental dirigida a regiones que presentan “una situación de conflicto social, caracterizadas por su marginalidad y por la ausencia del Estado” (SIP 1990). En esta misma línea, desde el año 2000 se convierte en una de las nueve “zonas prioritarias de intervención” dentro la estrategia de “Reconquista del Territorio” —una avan-

zada fundamentalmente militar— que hace parte del Plan Colombia, contra el narcotráfico y la guerrilla. Ésta tiene como objetivo consolidar “la apertura de estas zonas al desarrollo y la economía” (CCAI 2006): se trata de eliminar los factores de desorden para aprovechar la promesa de sus recursos. La zona se encuentra hoy convertida en teatro de operaciones militares.

La manera en que se construye un objeto de planificación incide directamente en los tipos de intervención que se prescriben y en el tipo de resultados que se esperan. El diagnóstico —como instrumento central de este proceso— al caracterizar la sierra como región de conflicto pone de relieve los rasgos centrales de su “patología”: zonas salvajes y selváticas “desarticuladas” que es necesario vertebrar mediante rutas y límites; poblaciones nómadas conformadas por grupos indígenas itinerantes y por grupos campesinos errantes y desarraigados que es necesario censar y fijar en el espacio; y actividades ilegales que es necesario reprimir y controlar con “pulso firme”. Para comenzar se ubicó en el corazón de la zona indígena un batallón de alta montaña: un punto de control y vigilancia que simbólicamente confiere un punto de vista superior. Éste se enfatiza con vuelos permanentes de helicópteros que fumigan los valles medios y bajos de los ríos con glifosato¹⁹. Mediante esta medida higienista de desinfección, se busca “erradicar” los cultivos ilícitos considerados como el principal de los males de la sierra.

El segundo paquete de medidas es el de la infraestructura: inversión en “vías estratégicas de penetración”, de modo que se pueda asegurar el acceso directo, tanto comercial como militar, a las zonas medias y altas de las cuencas. Estas se complementan mediante la construcción de una serie de “pueblos talaquera” para los indígenas. Estos pueblos, construidos a través del Programa de Vivienda de Interés Social, tienen como objetivo explícito alinderar el resguardo y como efecto instrumental (Ferguson 2006) permitir la identificación y el censo de las familias indígenas en cada cuenca, así como fijarlas y ordenarlas simbólicamente. No gratuitamente, en estos asentamientos no se reproduce el trazado orgánico de los poblados tradicionales de carácter estacional, sino que se adopta el modelo del orden geométrico de la planeación urbana moderna de casas uniformes y ortogonales, construidas a partir de módulos uniformes sobre una planta reticular cuya imagen visual produce la impresión de un orden compartimental (ver figura 3: fotografía del pueblo de Gummaku inaugurado por el presidente Uribe en 2007). Si bien las familias indígenas no habitan de

19. En Colombia se calcula que se han vertido cerca de 14 millones de litros de Roundup Ultra enriquecido con Cosmoflux 411F en la última década. En la región de Santa Marta, zona expuesta desde hace 15 años a las fumigaciones, se presentan las tasas de malformaciones genéticas más altas en América (anencefalia, espina bifida, meningocele, mielomenigocele, encefalocele), con 600 por 100.000 de incidencia, una cifra diez veces mayor que la de Bogotá 60/100.000 y 30 veces mayor que la de EE.UU.: 20/100.000. Ver los estudios publicados en www.mamacoca.org (consultada 28 de julio 2007).

manera permanente estos pueblos, más bien los usan como bodegas. A su lado se han situado escuelas y puestos de salud, que seguramente estimularan la presencia indígena. También se ubican allí puestos militares.

El paquete de medidas de infraestructura contempla también proyectos de centrales hidroeléctricas (por lo menos dos de nivel macro-regional y varias de nivel micro-regional), adecuación de puertos, construcción de centros de acopio para acelerar los programas de desarrollo en la zona. El conjunto de medidas de intervención —presentadas mediante la imagen de la alta precisión quirúrgica con la que se representan hoy en los medios las intervenciones militares, consolidan el macizo como un área adecuada para la inversión con condiciones de seguridad militar y de orden que permitan incrementar la eficiencia económica de sus actividades productivas.

A partir del momento en que el Estado comienza a consolidar la sierra como zona de intervención con el PNR durante la década de 1990, las posibilidades de la Fundación se presentan, ya no en el campo de la visibilización de la sierra para el Estado, sino en el de la conservación de la biodiversidad. Las bases estaban ya sentadas: existe el macizo como microcosmos de los diferentes ecosistemas tropicales de montaña, hábitat de numerosas especies endémicas y lugar histórico de culturas que habían sido representadas como verdaderos sistemas homeostáticos de adaptación al medio (Uribe 1988, 2006, Ulloa 2004). Sin duda, la internacionalización de la FPS y su posicionamiento en el mundo del ambientalismo global (como miembro activo de la UICN, del Foro Global de Biodiversidad, etc.), fue la punta de lanza de una serie de intervenciones —con recursos internacionales— que convierten a la sierra en escenario de la acción ambiental. Paradójicamente este tipo de intervenciones se dirigen prioritariamente a aquellos sectores de la población que tienen el impacto más limitado sobre los ecosistemas, es decir a las poblaciones locales. Los grupos cuyas decisiones y proyectos afectan de manera más decisiva la tenencia de la tierra, los paisajes y las condiciones de vida de las poblaciones están por fuera su alcance: los grandes inversionistas, los agentes de proyectos agro-industriales, los grupos de poder vinculados con la coca y los paramilitares e incluso el sector tecnócrata del Estado, todos ellos empeñados en la “competitividad” para los mercados globales. Mientras que la conservación se reduce a ser problema de las áreas protegidas y de las comunidades locales, la sierra se abre a la inversión global.

Paulatinamente se genera un modelo de “ordenamiento” que delimita unas áreas de conservación asimiladas en general a la zona indígena (que se traslapa con un Parque Natural); y un área de desarrollo en las zonas campesinas y las estribaciones del macizo. Ambas se orientan a dar paso a las distintas iniciativas económicas. Las primeras son objeto de un proceso intensivo de visualización, cuyas imágenes icónicas siguen siendo las del libro *La Sierra Nevada de Santa*

Marta. Los picos nevados y las laderas cubiertas de bosques, como espectáculo, se abren al consumo de naturaleza y tradición a través del ecoturismo, el turismo de aventura y recientemente el turismo “espiritual” que vende ceremonias rituales con presencia de auténticos indios de la sierra. Las áreas abiertas a la inversión privada son las mismas que durante en los últimos 40 años han sido escenario de sucesivas usurpaciones y desplazamientos: los mismos campesinos que en calidad de *colonos* poblaron a golpe de machete las partes bajas y medias de las cuencas, “corriendo” a los indígenas hacia las partes altas del macizo, han sido desplazados primero por violencia de la marihuana y después por el paramilitarismo que ha sido punta de lanza de las avanzadas del progreso. En el transcurso de escasas dos generaciones las familias se han visto desplazadas dos veces. Muchos de los desplazados que están llegando hoy a las ciudades de la zona plana, de niños llegaron caminando con sus padres a abrir monte en la Sierra. En el territorio colono se sitúan hoy las líneas “duras” del desarrollo regional: la explotación intensiva de recursos, la producción agroindustrial o la construcción de grandes proyectos de infraestructura. Se concreta entonces una distinción en la Sierra entre un espacio “sagrado”, orientado a la conservación de la diversidad biológica y de su “nativo ecológico” (Ulloa, 2004) y un espacio dispuesto para el desarrollo de la economía global. No son, sin embargo, opuestos: representan dos caras de la misma moneda. Constituyen la que Trouillot (2003) llama geografía del manejo y la gestión (*geography of management*), cuya condición de posibilidad es la *geografía imaginaria* tejida con las rutas que recorrió nuestro grupo de trabajo.

224

A lo largo de este recorrido, a partir de una utopía etnográfica se desestabiliza el sitio arqueológico como espacio de trabajo de campo, transformándose en territorio de una utopía social: de un modelo de habitación y de intervención en el paisaje. Se propone una visión múltiple y ambigua del macizo de su historia que abre la posibilidad de contraponer al modo “tradicional” de lectura de la sierra (el paisaje exuberante del trópico salvaje y sus habitantes), la lectura del macizo como un lugar (a partir de las cuencas y los relatos de la historia indígena del presente). Sin embargo, al pretender institucionalizar y generalizar este modelo, “focalizando” la sierra, su historia y su geografía para la mirada del Estado y las prácticas de planificación modernas, se crea una nueva dinámica marcada por el “diagnóstico”. El caracterizar la sierra como región de conflicto y representar a sus habitantes a través de un relato de refugio, se crea un contexto que determina un cierto tipo de “intervención”. Así, la sierra se convierte en “teatro de operaciones” militares con las que se busca extirpar de manera eficiente las patologías diagnosticadas y garantizar una serie de acciones invasivas que buscan generar un estado de Orden y eficiencia necesarios para la geografía del manejo y la gestión. En este juego de espejos que nace de la conjunción de la imaginación utópica y la imaginación geográfica, finalmente “ellos hacen lo mismo, pero con armas” ✨

REFERENCIAS:**Agrawal, Arun**2002 'Indigenous knowledge and the politics of classification', *International Social Science Journal* 173: 287-297.**Appadurai, Arjun**1988 'Place and Voice in Anthropological Theory', *Cultural Anthropology* 3 (1):16-20**Banco Mundial-World Bank**2004 "Documento Preliminar Revisado de la Política sobre Pueblos Indígenas" (OP/BP 4.10) disponible en: [http://lnweb18.worldbank.org/ESSD/sdvext.nsf/63ByDocName/DocumentoPreliminarRevisadodelaPolíticasobrePueblosIndígenasOP410/\\$FILE/Revised+Draft+OP+4.10+120104+SPANISH.pdf](http://lnweb18.worldbank.org/ESSD/sdvext.nsf/63ByDocName/DocumentoPreliminarRevisadodelaPolíticasobrePueblosIndígenasOP410/$FILE/Revised+Draft+OP+4.10+120104+SPANISH.pdf)**Basso, Keith**1996 "Wisdom sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape" in S. Feld, Steven and S. Basso (eds.) *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press pp. 53-90**Berman, Marshal**1988 *All that is solid melts into air*. New York: Viking Penguin**Berque, Agustin**1994 *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Paris : Champ Vallon**Blunt, A. y Rose, G. (eds)**1994 *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, New York: The Guilford Press.

Botero, Sylvia (1986)* "La Geografía Sagrada: La Montaña de los Hermanos Mayores", manuscrito, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. ms.

Bourdieu, Pierre1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.**Burke, Peter**2002 "Context in Context" *Common Knowledge* 8(1): 152-177.**Cadavid, G. y Herrera, L.F.**1985 'Manifestaciones Culturales en el área Tayrona' *Informes Antropológicos*, 1: 5-54**CCAI-Centro de Coordinación de Acción Integral**2006 *Por la recuperación social del territorio*, Bogotá: Presidencia de la República.**Clarke, David L.**1980 *Spatial Archaeology* London Academic Press.**Clifford, James**1988 *The Predicament of Culture: Twentieth -Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge MA: Harvard University Press.1997 *Routes: Travel and Translation in the late twentieth century*. Cambridge MA: Harvard University Press**Cresswell, T.**2004 *Place a Short Introduction*. London:Blackwell.**Dalla Bernardina, Sergio**1996 *L'Utopie de la Nature*, Paris: Imago**De Certeau, Michel**1984 *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press**Deleuze, G. and Guattari, F.**1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press**Denevan, W. M.**1992 'The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492', *Annals of the Association of American Geographers* 82(3): 369-385.**Descola, Philippe**1986 *La Nature Domestique*, Paris : MSH.2005 *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard

Dilley, Roy (ed.)

1999 *The problem of context* N.Y. - Oxford: Bergham Book

Duranti, Alessandro y Goodwin, Charles (eds.)

1992 *Rethinking Context: language as an interactive phenomenon* (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language), Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, Mircea

1967 *Le Sacré et le Profane*, Paris: Gallimard. [1956]

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, N.Y.: Columbia University Press.

Feld, S. y Basso, S. (eds)

1996 *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.

Ferguson, James

2006 "The antipolitics machine" en A. Sharma y A. Gupta (eds) *The Anthropology of the State: A Reader* London Blackwell, pp 270-286

FPS-Fundación Pro Sierra Nevada

1987 "La Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta", cuadernillo promocional. Bogotá: Banco de Occidente.

1988a 'Presentación', *Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Santa Marta: Gobernación del Magdalena, Corporación Regional del Cesar, Corporación Regional de la Guajira, fps, con el apoyo del Fondo FEN para la protección del medio ambiente "José Celestino Mutis"

1988b 'Contribución a una historia oral de la colonización de la SNSM, por Alfredo Molano', *Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

1988c 'La cuestión indígena y la situación de las fronteras de los resguardos por Silvia Botero y Camilo Arbeláez' en *Diagnóstico de la Sierra Nevada de Santa Marta*.

226

Gerbi, Antonello

1973 *The dispute of the new world: The history of a polemic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Gil, Ramón

1994 Entrevista realizada en el pueblo de Kemakúmeke, Río Guachaca entre los días 27 de marzo y 3 de abril.

2007 Entrevista realizada con Juana Londoño en Santa Marta entre Junio y Julio.

Gupta, A. y Fergusson, J. (eds)

1992a Theme Issue. Space, Identity and the Politics of Difference, *Cultural Anthropology* 7(1).

1992b 'Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference', *Cultural Anthropology* 7(1) pp 6-23.

1997 *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: University of California Press

Harley, J. B.

1992 'Rereading the Maps of the Columbian Encounter', *Annals of the Association of American Geographers* 82 (3) pp 522-542.

Harrison, Robert

1992 *Forêts : Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris: Flammarion

Hartog, François

1991 *Le miroir d'Hérodote : Essai sur la représentation de l'autre*, Paris; Gallimard

Hirsch, E.

1995 "Introduction. Landscape: Between Place and Space" in E. Hirsch and M. O'Hanlon (eds) *The Anthropology of Landscape, Perspectives on Place and Space*, Oxford: Clarendon Press, pp.1-30

Holston, James

1989 *The modernist city. An anthropological critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press

Jay, Martin

1993 Vision in Context: Reflections and Refractions" in Brennan, T. y Jay, M. (eds) *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*. London: Routledge, pp.1-4.

Kahn, M.

1996 'Your Place and Mine: Sharing Emotional Landscapes in Wamira, Papua New Guinea', in S. Feld and S. Basso (eds) *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press pp. 167-196.

Langebaeck, Carl

1985 'Tres formas de acceso a productos en territorios de los cacicazgos sujetos al Cocuy siglo XVI', *Boletín del Museo del Oro* 18: 29-45

Lévi-Strauss, Claude

1973 "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", in *Anthropologie Structurale Deux*, Paris: Plon, pp. 45-56

Loockhartt, Saskia y Avila, Camilo

2004 *Memoria, Territorio y Cultura: Agua y Tiempo, Naturaleza y Norma en dos Áreas Protegidas SIRAP-CAR*, Bogotá: CAR

López Michelsen, Alfonso

2004 "La increíble cosecha literaria" *Diario El Tiempo*, Bogotá: 19 de diciembre, en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1551239>

Low, Setha

2000 *On the Plaza: The Politics of public Space and Culture*, Austin: University of Texas Press.

Low, Setha y Lawrence-Zúñiga, Denise (eds)

2003 *The Anthropology of Space and Place*, London Blackwell.

Malkki, L.

1992 'National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees', *Cultural Anthropology* 7(1): 24-44.

Mason, James Alden

1936 *Archaeology of Santa Marta, Colombia: The Tayrona Culture*, Chicago: Field Museum of natural History.

Mayr, Juan

1984*'Introducción' en J. Mayr et. al. *La Sierra Nevada de Santa Marta* Bogotá: Mayr y Cabal Editores, pp. 6-7

Mayr, Juan et. al.

1984**La Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Mayr y Cabal Editores.

Mitchell, Timothy

1986 *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago: Chicago University Press.

More, Thomas

1997 *L'Utopie* Paris: Libro [1516]

Mosquera, Tomas C.

1866 *Geografía general, política, física y espacial de los Estados Unidos de Colombia dedicado al Congreso General de la Unión*, Londres: Imprenta Inglesa y Extranjera de H.C. Panzer

Murra, John

1975 *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

OGT- Organización Gonawindúa Tairona

1997 'Palabras de mama', unpublished manuscript, Santa Marta: Proyecto Gonawindua –Ricerca e Cooperazione

Orrantía, Juan Carlos

2002 "Esencialismo desde el Corazón del Mundo. Información como legitimación del riesgo" *Revista de Antropología y Arqueología* 13:45 - 77

Osborne, Ann

1995 *Las cuatro estaciones: Mitología y estructura social entre los U'wa* Bogotá: Banco de la República-Museo del Oro.

Rabinow, Paul

1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press

1989 *French Modern, Norms and forms of the social environment*, Cambridge, MA: MIT Press

Reichel, Gerardo

- 1947 'Aspectos económicos entre los indios de la Sierra Nevada' *Boletín de Arqueología*, 2 (5-6): 573-580.
- 1950-51 *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta* 2 vols. Bogotá: Revista del Instituto Etnológico y Editorial Iquerma
- 1976a "Training for the priesthood among the kogui of Colombia" en J. Wilbert (ed) *Enculturation in Latin America: An Anthology*, Los Angeles: Latin American Center University of California, pp. 265-288
- 1976b "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest" *Man, New Series*, 11(3): 307-318
- 1977 "Los templos Kogui: Introducción al simbolismo y la astronomía del espacio sagrado" *Revista Colombiana de Antropología* 19: 199-245
- 1978 "The Loom of Life: A kogui Principle of Integration" *Journal of Latin American Lore* 4: 5-27

Rival, Laura

- 1998 'Domestication as an Historical and Symbolic Process: Wild Gardens and Cultivated Forests in the Ecuadoran Amazon », in W. Balée (ed.), *Advances in Historical Ecology*, NY: Columbia University Press, pp. 232-252

Rodman, Margaret

- 2003 'Empowering Place: Multilocality and Multivocality' in S. Low and D. Lawrence-Zúñiga, *The Anthropology of Space and Place*, London Blackwell, pp 204-223.

Rodríguez, Guillermo Enrique

- 1980* "Niveles de análisis para el estudio especial de los asentamientos arqueológicos del valle del Buritaca, Sierra Nevada de Santa Marta Colombia", Bogotá: Fundación Cultura Tairona, ms.

Roger, Alain

- 1997 *Court traité du paysage*, Paris: Gallimard.

Said, Edward

- 1979 *Orientalism* New York: Vintage Books

Salazar, Fernando

- 1982* "Seguimiento de los transectos botánicos en las estaciones" Bogotá: Fundación Cultura Tairona, ms.

Scott, James C.

- 1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven: Yale University Press

Serje, Margarita

- 1984* *Organización Urbana en Ciudad Perdida*, Cuadernos de Arquitectura Escala, No. 9 Bogotá: Editorial Escala
- 1985* "Las Ciudades de Piedra" en J. Mayr et. al. *La Sierra Nevada de Santa Marta* Bogotá: Mayr y Cabal Editores, pp. 76-111.
- 1987a* 'Arquitectura para Ciudad Perdida: Un modelo de Asentamiento para la Sierra Nevada de Santa Marta', unpublished monograph, Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Arquitectura.
- 1987b* 'Arquitectura y urbanismo en la cultura Tairona', *Boletín del Museo del Oro*, 19: 87-96.
- 2005 *El Revés de la Nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.

Simón, Fray Pedro

- 1982 *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales* Bogotá: Biblioteca del Banco Popular (6 vols.)

SIP – Secretaría de Integración Popular

- 1990 *Plan Regional de Rehabilitación del Distrito Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá: Presidencia de la República

Thomas, Keith

- 1983 *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800* Oxford: Oxford University Press.

Thomas, Nicholas

- 1996 *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Trouillot, Michel-Rolph

2003 *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave-MacMillan.

Ulloa, Astrid

2004 *La Construcción del Nativo Ecológico*, Bogotá: ICANH –Colciencias.

Uribe, Carlos A.

1988 'De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos' *Revista de Antropología y Arqueología*, 4 (1): 7-35

2006 'Y me citarán por muchos años más: el modelo interpretativo de Garardo Reiche-Dolmatoff y la antropología de la Sierra Nevada de Santa Marta' in A. Abello (ed.) *El Caribe en la Nación Colombiana* Bogotá: Museo Nacional de Colombia-Observatorio del Caribe Colombiano, pp. 277-289

Van der Hammen, María Clara

1992 *El Manejo del Mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, Bogotá: Tropenbos y Tercer Mundo Editores.

Van der Hammen, María Clara y Rodríguez, Carlos

2000 'Restauración Ecológica Permanente: Lecciones del manejo del bosque amazónico por comunidades indígenas del medio y bajo Caquetá', en Ponce de León, E. (ed) *Memorias del Seminario de Restauración Ecológica y Reforestación*, Bogotá: FAAE –Fescol- GTZ.

Vollmer, Loraine

1982* "La ciudad botánica: Manejo del paisaje y la vegetación en Ciudad Perdida" Bogotá: Fundación Cultura Tairona, ms.