

DERECHO, INTERCULTURALIDAD Y RESISTENCIA ÉTNICA

Editores

Diana Carrillo González
Nelson Santiago Patarroyo Rengifo

Participan

COLECTIVO DE ESTUDIOS POSCOLONIALES/DECOLONIALES EN AMÉRICA LATINA
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN JURÍDICAS Y SOCIALES "GERARDO MOLINA" UNIJUS
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
GRUPO COPAL

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LÍNEA DE PROYECTO PEDAGÓGICO:
INTERCULTURALIDAD, TERRITORIO Y EDUCACIÓN

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR
ESCUELA DE DERECHOS HUMANOS PAZ Y CONVIVENCIA
CINEP

COLECTIVO DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS AFROCOLOMBIANOS
CEUNA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO CIENCIA POLÍTICA
**INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES
JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA - UNIJUS**

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Derecho, interculturalidad y resistencia étnica / eds. Diana Carrillo González, Nelson Santiago Patarroyo Rengifo - Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2009
186 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-719-276-6

1. Multiculturalismo 2. Etnicidad 3. Movimientos sociales 4. Pensamiento crítico I. Carrillo González, Diana, ed. II. Patarroyo Rengifo, Nelson Santiago, ed. III. Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Colectivo de Estudios Poscoloniales / Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL

CDD-21 305.8 / 2009

Derecho, interculturalidad y resistencia étnica

Director: Camilo Borrero García

Directores académicos: Juan Alberto Cortés / Franklin Giovanni Púa

Coordinadora de línea de investigación: "Saberes emergentes - Interculturalidad y movimientos sociales"
Adela Katherine Higuera

© Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo (editores)

© Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá

© Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL
coepal@gmail.com

Primera edición, 2009

ISBN: 978-958-719-276-6

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Sede Bogotá

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Área curricular de Derecho

INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES JURÍDICO-SOCIALES

GERARDO MOLINA - UNIJUS

Diseño de carátula:

Carolina Alejandra Carrillo González

Armado de carátula:

Javier Alberto Barbosa Sánchez - Diseñador Gráfico

Diagramación:

Doris Andrade B.

Impresión:

Digiprint Editores E.U.

Calle 63Bis N° 70-49 - Tel.: 251 70 60

Contenido

Introducción. UNA PROPUESTA DE RESISTENCIA EPISTEMOLÓGICA	9
<i>Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo</i>	
Bibliografía.....	19
LAS PARADOJAS DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIFERENCIA.....	21
<i>Ochy Curiel</i>	
Las políticas de las identidades y sus dilemas:	
esencialismo vs antiesencialismo	23
Bibliografía.....	28
AFROCOLOMBIANIDAD Y GÉNERO. UNA MIRADA PROPIA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS FEMINIDADES Y MASCULINIDADES	29
<i>Loretta Meneses</i>	
Otro concepto de género y una reconstrucción colectiva de la convivencia de mujeres y hombres.....	32
¿Cómo fortalece al movimiento afrocolombiano la discusión de género? “¿Cómo puede haber libertad política en un país donde un grupo de sus habitantes sufre las cadenas de la esclavitud?	35
BATALLAS POR EL CORAZÓN DEL MUNDO. LA EMERGENCIA DE “CIUDAD PERDIDA” Y LAS LUCHAS POR EL USO DIFERENCIAL DEL TERRITORIO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....	37
<i>Dairo Andrés Sánchez Mojica</i>	
La emergencia de “Ciudad Perdida”	38
El enunciado del saber experto: Buritaca 200	43
El enunciado turístico: Ciudad Perdida	51
El enunciado indígena: Teyuna	57
Conclusión	60
Bibliografía.....	64

¿MULTICULTURALISMO O INTERCULTURALIDAD? 67

Camilo Borrero García

Bibliografía.....	75
-------------------	----

COLONIALIDAD DEL SABER: CHAMANISMO Y OCCIDENTE 77

Adela Katherine Higuera Girón

Chamanismo e interpretación occidental	79
Interpretación clásica: el imaginario popular y la construcción de las ciencias sociales	79
Lo sagrado, el hombre y la naturaleza	81
Las ciencias sociales y las prácticas chamánicas	84
Interpretación posmoderna/poscolonial	87
Conclusión: cómo entender el chamanismo	88
Bibliografía.....	92

**LA JURISDICCIÓN INDÍGENA: DEL MULTICULTURALISMO DE 1991
A LA RESISTENCIA DE UN MOVIMIENTO 93**

Diana Carrillo González

Introducción	93
Jurisdicción Indígena.....	96
Desarrollo, Derechos Humanos y Jurisdicción Indígena	101
Jurisdicción Indígena: Resistencia	103
Bibliografía.....	106

**EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS
DE LA SIERRA ECUATORIANA..... 107**

Marcelo Quishpe Bolaños

Los pueblos indígenas hoy	108
El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe	114
La Interculturalidad	121
Bibliografía.....	130

LA DEMOCRACIA LIBERAL Y EL RETO INTERCULTURAL..... 133

Farid Samir Benavides Vanegas

Introducción	133
Liberalismo, Igualdad y Neutralidad.....	135
Acción Afirmativa: de Brown a Gutter	140
Construcción de ciudadanía a través de los movimientos sociales	147

La democracia Occidental y los Jacobinos Negros	151
La crisis de la democracia representativa y el camino hacia la democracia participativa.....	158
Bibliografía.....	163
TRAS LO SOCIAL Y LO CULTURAL: LA INTERCULTURALIDAD COMO MANIFESTACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES	169
<i>Juan Alberto Cortés Gómez</i>	
Desentrañando el mundo	170
Multiculturalidad: de la ilusión al desencanto.....	174
La Interculturalidad: posibilidad y desafíos	178
Bibliografía	184

Batallas por el corazón del mundo. La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta

*Dairo Andrés Sánchez Mojica**

En el presente escrito me gustaría presentar un ejercicio de carácter genealógico en torno a un conocido acontecimiento que tuvo lugar en la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia, 1976: se presenta a la opinión pública el “descubrimiento” de una ciudad prehispánica construida por la civilización tayrona en medio del denso y húmedo bosque que recubre el macizo costero más alto del mundo. Macizo que es, para las comunidades indígenas contemporáneas, nada más ni nada menos que el corazón del mundo. Mi propósito se orienta a desplegar una cartografía de las fuerzas político-culturales que se enfrentan por apropiarse de dicha ciudad, desde localizaciones discursivas que se encuentran articuladas, sin lugar a dudas, con prácticas concretas que se traducen en usos diferenciales del territorio.

Conviene subrayar que la manera como se nombra aquella ciudad, desde este o aquel *locus de enunciación*, está vinculada con modos particulares de

* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia. Estudiante de la Maestría en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos del IESCO-UC. Investigador del Centro de Investigación y Educación Popular - Cinep. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.

habitar, concebir y proyectar la Sierra Nevada; los cuales generan formas específicas de ejercicio del poder y la gubernamentalidad, tanto sobre el territorio, como en relación con las comunidades indígenas que hoy en día viven en el macizo (Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos). Teniendo en cuenta lo anterior, me gustaría anticipar que el devenir del enfrentamiento que se genera en la acción de nombrar la ciudad, se estructura en una lucha por el significado; la cual adquiere el perfil de elemento constituyente del ejercicio de la soberanía y de los mecanismos poscoloniales de producción de la diferencia.

Como punto de partida, procederé poniendo sobre el tapete el lugar interpretativo desde el cual me he acercado a la construcción del problema. Seguidamente quisiera trazar la emergencia de "Ciudad Perdida" a la manera de un acontecimiento que aflora enmarcado por un entramado de tensiones que lo constituyen. Esto me remite a explorar tres maneras de nombrar la ciudad, las cuales operan a partir de enunciados y prácticas particulares que se generan en su performatividad; dinámicas discursivo-territoriales que *producen, consumen y distribuyen* la Sierra Nevada –o dicho de un modo otro, el corazón del mundo–, en el marco del sistema-mundo moderno/colonial. El primer enunciado es "Buritaca 200", que a mi modo de ver implica la manera como –a partir de la estructuración de un singular mecanismo de saber-poder– la antropología y la arqueología colombianas han participado en la *ordenación* de ciertos *agenciamientos colectivos de enunciación* en torno a la ciudad. El segundo enunciado que me interesa abordar es propiamente "Ciudad Perdida", a este respecto considero que este hace máquina con el etnoturismo y articula la ciudad, indudablemente, con los flujos globales del capital. Por último, para concluir este ejercicio cartográfico, describo el enunciado Teyuna, el cual remite de forma específica a la manera como las comunidades indígenas locales dan sentido a la ciudad generando *agenciamientos colectivos de enunciación*, que buscan producir la autonomía política necesaria para habitarla como lugar sagrado y fundacional de su modo otro de ser-en-el-mundo.

LA EMERGENCIA DE "CIUDAD PERDIDA"

Parto del supuesto según el cual, un acontecimiento no es un fenómeno social unitario que deba estudiarse a partir de un proceso de identificación de carácter descriptivo, sino más bien puede decirse que se configura en

la lucha de una multiplicidad de fuerzas que se batan por significarlo y en este sentido, buscan dominarlo. A partir de este supuesto, asumo el “descubrimiento” de “Ciudad Perdida” como un campo de emergencia, es decir, como producto del enfrentamiento de un heterogéneo conjunto de fuerzas político-culturales que luchan por nombrar el acontecimiento mismo. De suerte que aquel no se asume de manera unitaria, atomista y homogénea; sino como producto de la constitución diferencial de una multiplicidad de fuerzas que luchan por significar la ciudad, con base en intereses relacionados con la apropiación territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En otras palabras, asumo el fenómeno “Ciudad Perdida” como un campo de batalla en el que se despliegan luchas por la significación: estrategias y tácticas que se realizan en función del dominio del significado. Hay que decir que el significado es un cierre arbitrario en el espacio de la multiplicidad de fuerzas que lo constituyen, de tal modo que se materializa como cristalización de un momento del conflicto en el que unos usos se imponen sobre otros. Esto implica que el significado no está dado de antemano, sino que se despliega como construcción en el devenir social de un enfrentamiento. El significado de dichas prácticas está dado entonces, por su uso estratégico al interior de un campo de fuerzas determinado.

Por lo tanto, hay que decir que aquel uso no es desinteresado, no carece –en cuanto acción social– del ejercicio del poder y por lo tanto manifiesta los avatares propios de la agonística. El significado no antecede a la manera de un *a priori* trascendente la experiencia histórico-espacial, sino que está dado por la tensión de fuerzas que lo constituyen: es el elemento diferencial que se manifiesta en la tensión de fuerzas constituidas y constituyentes de lo social, una realización en el devenir de los diferentes ejercicios de poder que han compuesto el sentido del fenómeno y ciertamente, en ello radica su arbitrariedad.

Por todo esto, uso y diferencia constituyen las características del fenómeno relacional que me propongo comprender. Pero es importante señalar que aquellas no se presentan en el vacío, así como no son expresión ni representación de nada: no son apariencias de una unidad que se escondería tras las siluetas fenoménicas, son la voluntad misma en proceso de producción. En este orden de ideas, sólo en la concreción de la experiencia histórico-espacial despliegan algún sentido: tanto el uso como la diferencia son relaciones que

implican historicidad y espacialidad. No están en el espacio, ni el tiempo; sino que son, en sí mismas, fenómenos espacio-temporales, dimensiones fundamentales de la acción social significativa de la práctica constituida y constituyente de lo social.

Desde esta perspectiva, asumo el fenómeno "Ciudad Perdida" como una lucha por el significado a partir de la tensión entre lo global, lo estatal y lo local. Esto quiere decir que en la configuración de dicho significado se enfrentan fuerzas que luchan por la adjudicación, por la hegemonía territorial. Evidentemente, cada una de dichas fuerzas se manifiesta en prácticas discursivas. Los diseños globales y estatales que buscan controlar la Sierra y sus poblaciones, despliegan un aparato trascendente de captura que se apropia del poder de nombrarla a partir de ciertos usos biopolíticos: guerra antidrogas, patrimonio, biodiversidad, etnoturismo, etc. A su turno, la historia local, en el devenir de su poder constituyente, actualiza potencias que revelan un sentido inmanente y diferenciado de la Sierra: construyen su significado a partir del ejercicio de nombrar propio del poder afirmativo, apoyado en la idea de territorio. Cabe señalar que en este devenir se producen distintas subjetividades políticas. Para el caso del diseño global se configura el despliegue de la llamada soberanía imperial, que por medio de un aparato capitalista de captura *produce, consume y distribuye* subjetividades colectivas a partir de jerarquías etno-raciales que posibilitan la acumulación del capital económico y cultural en el mundo contemporáneo (Hardt & Negri, 2002). En el caso del movimiento indígena, se configuran diferentes organizaciones sociales que buscan posicionar las historias locales en diversos escenarios político-culturales de ejercicio del poder, transformando las formas ilustradas del actuar político al incluir usos performativos de lo político relacionados con lo identitario.

Ahora bien, siguiendo al geógrafo brasileiro Milton Santos, concibo el territorio como producto de la interacción social; como construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, económicas y culturales. Territorio entendido como formación socio-discursiva. "Es el uso del territorio y no el territorio en sí mismo, el objeto del análisis social" (Santos, 1996: 123). Esta mirada posibilita un distanciamiento crítico de las concepciones sustanciales del territorio, que lo interpretan como soporte y escenario de la cultura, la economía y la política. En otras palabras, el territorio como trasfondo necesario de la acción social, como escenografía del enfrenta-

miento. Por el contrario, asumo que el territorio mismo es un campo de lucha en el que se disputa la manera como se da sentido al mundo cotidiano: lucha por quien lo habita y por la manera como lo habita. El territorio no es, entonces, un dato neutral y natural, no se presenta como base y soporte de las acciones, sino como acción social en sí misma: es todo menos el telón de fondo de la vida social y se configura más bien como *constitutivo* de la acción social, deviene un campo de tensiones en el que se encadena el ejercicio del poder.

De tal suerte, interpreto la Sierra Nevada de Santa Marta como un campo de emergencia de múltiples fuerzas, que se disputan el derecho performativo de nombrar el territorio a partir de prácticas político-culturales que lo localizan en una interacción diferencial a partir de acontecimientos específicos, en este caso, el “hallazgo” de “Ciudad Perdida”. Cabe anotar, como señalaba Nietzsche, que el:

derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen “esto es y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo (Nietzsche, 2005: 38).

Desde este posicionamiento crítico, el concepto genealógico de *emergencia* es de particular importancia para la construcción del problema que me he propuesto comprender, pues permite cartografiar la lucha de fuerzas que constituyen el territorio mismo. La emergencia es uno de los elementos fundamentales del análisis genealógico diferencial, pues considera las relaciones entre fuerzas como tensiones que manifiestan la multiplicidad primordial del acontecimiento; así como los mecanismos y procedimientos que lo controlan, lo distribuyen y lo organizan, en pocas palabras, que lo capturan en un *orden del discurso*. Según Michel Foucault:

La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones. (...) La emergencia se produce siempre en un estado de las fuerzas. El análisis de la Enstelung [emergencia] debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas, o también la tentativa

que realizan –dividiéndose contra ellas mismas– para escapar a la degeneración y recuperar vigor a partir de su propio debilitamiento. (...) La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano. (...) La emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; más bien es (...) un ‘no-lugar’, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio (Foucault, 2004: 34-38).

El territorio no sería, entonces, aquello por lo que se lucha, no sería un elemento que *antecede* a la lucha: el botín de la lucha por el significado político-cultural de la Sierra Nevada de Santa Marta. Más bien, podría decirse que el territorio se constituye y se genera en la lucha misma, en el campo de emergencia de las fuerzas que se enfrentan por el acto performativo de nombrar. “Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas” (Deleuze, 2002: 60). Partiendo de estas consideraciones cabe señalar que el diferendo es lo que permite la configuración de mi mirada del fenómeno territorial. En otras palabras, me interesa identificar las diferentes fuerzas que se batan por el dominio de “Ciudad Perdida”, de modo que pueda comprenderse la relación entre las mismas, sus juegos de intersticios, y por lo tanto, su productividad en relación con el acontecimiento “Ciudad Perdida”.

Entre los enunciados que luchan por significar la ciudad indígena cabe señalar que los antropólogos y arqueólogos establecen una relación de saber-poder con el hallazgo y lo denominan “Buritaca 200”. Para ellos, la ciudad amerindia es patrimonio de la nación y consideran a los tayronas como antepasados de los colombianos, de modo que vinculan el acontecimiento con la comunidad imaginada nacional. Por su parte, el enunciado etnoturístico es el de “Ciudad Perdida”, que asocia el hallazgo con el imaginario occidental de un paraíso perdido cercano al “estado de naturaleza” en el que las relaciones humanos-naturaleza serían armónicas. Así mismo, este enunciado se acerca al concepto de patrimonio de la humanidad, el cual vehicula las tecnologías globales de soberanía. De otro lado, para las

comunidades indígenas Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos el nombre de la ciudad es Teyuna y según ellos, nunca estuvo perdida, pues hace parte de su tradición ancestral. Ellos la asocian con las reivindicaciones político-culturales del movimiento indígena y reclaman autonomía para administrarla (Ulloa, 2003: 184). A continuación pretendo realizar una caracterización de los enunciados que establecen relaciones diferenciales entre dichas fuerzas político-culturales y la manera cómo en sus intersticios producen el acontecimiento mismo, generando usos diferenciales del territorio.

EL ENUNCIADO DEL SABER EXPERTO: BURITACA 200

El acervo de conocimientos sobre “Ciudad Perdida” es bastante amplio, pues el hallazgo ha sido convertido en laboratorio etnohistórico y arqueológico privilegiado para la antropología colombiana. La emergencia de “Ciudad Perdida” devino en la posibilidad de contar con un escenario de trabajo interdisciplinar capaz de establecer analogías en términos de desarrollo entre la civilización tayrona y las civilizaciones inca, azteca y maya. Se considera que antes del etnocidio, la Sierra se encontraba distribuida en varias ciudades-Estado, interrelacionadas por una intrincada red de caminos y que la economía estaba asociada al cultivo de terrazas en las empinadas laderas de la Sierra, así como al intercambio comercial con el interior del continente y con Centroamérica.

El enunciado Buritaca 200 se refiere a la ubicación del yacimiento arqueológico en un estudio prospectivo que buscaba identificar los restos prehispánicos en el margen del río Buritaca. El nombre “científico” de la ciudad corresponde a una tecnología de clasificación con la cual se pretendía registrar diferentes construcciones prehispánicas, lo cual supone una forma de conocimiento taxonómico que busca identificar, organizar y por lo tanto, disciplinar el lugar. Desde esta perspectiva lo encontrado se asume como un *dato* que permite el acceso a la comprensión, a través del registro, de una unidad preconstituida que sería propiamente la cultura tayrona. La ciudad correspondió, en este encuadre, al yacimiento número 200, de allí su nombre científico:

A uno de los sitios más importantes que se ubicaron le correspondió el nombre de Buritaca 200, por estar localizado sobre el curso del río de este nombre y el número de orden 200, este sitio fue descubierto el 16

de marzo de 1976, por una comisión integrada por G. Cadavid, Luisa F. de Turbay y Lucía de Perdomo, arqueólogas adscritas al Instituto Colombiano de Antropología, el arquitecto Bernardo Valderrama y dos guías o "baquianos" (Cadavid & Groot, 1987).

Una de las orientaciones e intereses antropológicos que han orientado la producción de conocimiento sobre Buritaca 200 es "demostrar" que las comunidades indígenas amerindias que habitaron el territorio antes de la conquista mantuvieron una relación "ecológica" con el entorno biofísico, lo que les permitió sostener durante siglos una alta densidad de población con un mínimo impacto sobre los ecosistemas endémicos. De tal suerte puede resaltarse que la tecnología de producción de conocimiento era, ante todo, de carácter comprobatorio: había algo que era necesario fundamentar, un argumento que requería de respaldo "científico" y que, ciertamente, implicaría ejercicios gubernamentales sobre el territorio y la población. Según Álvaro Holguín Soto, director del Instituto Colombiano de Antropología y Decano del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes:

Las prospecciones ambientales que se iniciaron en 1973 (...) estaban orientadas hacia el estudio de los patrones de asentamiento de los habitantes de la época anterior a la conquista, porque queríamos comparar sus mecanismos de adaptación al entorno, con los utilizados por los indígenas actuales y los colonos.

Nos proponíamos demostrar que el daño ambiental que estaba ocurriendo en la Sierra era resultado de modelos culturales de adaptación, transferidos de otros lugares del país, como es el caso de los colonos, y no resultante de las condiciones topográficas o físicas mismas de la Sierra. Nuestro raciocinio estaba dirigido hacia comparar estas técnicas de adaptación de los colonos, con las de los indígenas pasados y presentes, pues creíamos percibir que estos grupos no habían causado, en su utilización del entorno del macizo, mayor daño ambiental (Holguín, 1988: 43).

El efecto de verdad del enunciado antropológico implica una técnica de carácter comprobatorio que está vinculada con la producción discursiva del imaginario del "nativo ecológico". Dado que el interés científico era demostrar que los indígenas actuales mantenían una herencia ambiental ancestral

y que los colonos eran culpables de la destrucción del entorno de la Sierra, el saber experto contribuyó a la configuración del imaginario global según el cual los indígenas cuentan con saberes ancestrales relacionados con el cuidado del medio ambiente, sus competencias de inserción al mercado, y que, por lo tanto, son los responsables del cuidado del planeta.

Este mecanismo de saber/poder terminó por articular el hallazgo con la construcción global de un aparato de captura que se apropia de los saberes indígenas para reactualizarlos como diversidad cultural en el marco de los circuitos del mercado verde global. Tal ejercicio produce la asunción de una política de la identidad que totaliza la diferencia y la (re)actualiza en las jerarquías etno-raciales del capitalismo global. La identidad se asume, entonces, como totalidad esencial y atemporal, como una construcción atomística con base en la cual se diseñan biopolíticas globales sobre la población indígena.

El discurso antropológico implica que las comunidades indígenas contemporáneas sean concebidas como descendientes de los antiguos tayronas, así como herederas de saberes ecológicos ancestrales y que los grupos que degradan ambientalmente los ecosistemas son los colonos desplazados por la violencia paramilitar desatada en las planicies circundantes, así como los saqueadores de tumbas y los cultivadores de marihuana y coca. En este sentido, se propone una biopolítica de la identidad que busca “sanear los resguardos”. De forma que la perspectiva con la que la antropología ha asumido la Sierra es de carácter conservacionista y esencialista, lo que articula el saber experto con las dinámicas propias de la colonialidad del poder. Los indígenas son presentados bajo el modelo colonial del “buen salvaje”, mientras los colonos son vistos como encarnación de todos los vicios de la civilización, que interrumpen incluso la labor “objetiva” de los científicos:

No sobra anotar que la mayoría de los colonos tienen sus parcelas en áreas arqueológicas, y escogen sitios previamente terracedos para ubicar sus viviendas y cultivos. De esta manera aunque no se dediquen a la gaaquería, sí alteran cualquier información arqueológica que de allí se quiera obtener (Cadavid & Groot, 1987).

Otro elemento que configura el enunciado de Buritaca 200 es la apropiación de la ciudad como patrimonio de la nación colombiana. En este

sentido se concibe a la misma como elemento clave de la comunidad imaginada nacional: la ciudad se convierte en patrimonio nacional y los tayronas en antepasados de los colombianos. Esto es evidente en el juicio de Álvaro Holguín Soto. "Tal vez, este intento de estudiar una de nuestras civilizaciones precolombinas, pueda haber contribuido a mostrar cómo en ellas se encuentran las verdaderas raíces que dieron origen a nuestra propia identidad" (Holguín, 1988: 20).

La construcción del imaginario nacional implica la ubicación de lo indígena en el pasado. A partir de una escala evolutiva de carácter teleológico se constituyen expresiones de admiración frente a las tecnologías utilizadas por los indígenas: ¿cómo puede ser que siendo una civilización tan rudimentaria, los tayronas manifestaran elementos arquitectónicos tan "avanzados"? Este discurso conduce a la negación de la simultaneidad temporal de lo indígena, convirtiéndolo en pieza de museo, objeto de encuadre, taxonomía, organización y estudio. Lo anterior se evidencia en la crónica escrita por Bernardo Valderrama, un arquitecto que hizo parte de la primera comisión prospectiva de Buritaca 200: "Parecía increíble que en pleno siglo XX y en la capital de Colombia, me estuvieran hablando de ciudades perdidas sepultadas bajo la selva, allá en la Sierra Nevada de Santa Marta" (Valderrama, 1981: 11).

Incluso se considera que la "ciencia" es aquello que da existencia al indígena, la ciencia es la disciplina que por medio de la taxonomía, el estudio y la publicación de informes permite que exista lo indígena. Los saberes y experiencias otras son legitimados sólo en la medida que pasan por el rasero del saber experto, en tanto son conocidos y –por lo tanto– controlados. Occidente es lo que posibilita que la alteridad indígena salga de la oscuridad a la luz, de modo que el lugar que ocupa el otro define más la identidad eurocéntrica que la experiencia de la diferencia. En este sentido es clave la opinión de Álvaro Holguín:

Sabíamos que "descubrir" no era lo mismo que "encontrar". Porque el verdadero descubrimiento significa comprender lo hallado, estudiarlo y darlo a conocer; mientras tanto todo aquello que se encontró no "existe". El esfuerzo se centró, entonces, en darle existencia no a una ciudad o a un sitio arqueológico en particular, sino a toda una civilización (Holguín, 1988: 64).

Si dejamos de lado el carácter eurocentrado de esta afirmación, la cual supone la existencia de la alteridad si y sólo si es conocida por la ciencia occidental, lo cierto es que permite tener acceso a un interesante fenómeno: la invención de la civilización tayrona. Efectivamente, como tal, uno no podría encontrar una unidad social que se autodenominara como tayrona, pues antes del primer etnocidio existían diversos grupos que habitaban la Sierra y no se encontraban unificados. El nombre tayrona fue impuesto por los españoles que combatieron estos heterogéneos grupos durante casi cien años, hasta lograr su desmembramiento y posterior repliegue hacia las cumbres más altas del macizo, desarticulando de paso los flujos culturales y comerciales que unían la Sierra con el interior del continente y con Centroamérica. La civilización tayrona es, paradójicamente, una unidad que busca esencializar desde el *locus* de enunciación del blanco conquistador la multiplicidad de experiencias políticas, culturales y económicas que existían en el macizo para controlarlas: nombrar para ordenar y dominar.

Posteriormente, la antropología reconfigura esta unidad a partir de la delimitación de un estilo característico de orfebrería, tejido, rituales y arquitectura que denomina el estilo tayrona. La unidad se (re)actualiza a partir de las tecnologías de clasificación, organización y tipología que desarrolla la antropología, disciplina que supone la existencia de una totalidad cultural que es reconstruida a partir de los hallazgos de la arqueología y es complementada con las observaciones etnográficas de los actuales habitantes indígenas de la Sierra, pues se parte de la premisa según la cual en dichos grupos perviven las formas de ser tayrona. Una esencia que supuestamente ha sido recubierta por el olvido y el tiempo es sacada a la luz, se produce una unidad cultural. En relación con las prácticas de colonialidad de la antropología, Eduardo Restrepo señala que:

(...) la indilogización de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sinsentido –a los ojos etnocentristas de los no iniciados, por supuesto–, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco al cual se plegaban los sujetos (Restrepo, 2006: 296).

En cierta medida, puede decirse que la antropología en cuanto saber experto, no sólo estudiaba un objeto referencial que sería el indígena, sino

que producía su objeto de referencia a partir de los mecanismos de objetivación de la cultura; propios de su metodología científica, presuntamente desinteresada. Lo cual agencia relaciones de saber/poder que se configuran como constituyentes de la identidad indígena desde la óptica de la diferencia colonial. Al parecer de Astrid Ulloa:

En los años 70 Reichel-Dolmatoff consolidó la idea de un pensamiento Kogui como sistema de adaptación relacionado con un proceso histórico de desequilibrio ecológico-alimentario. Esta perspectiva se constituyó en el modelo a seguir para posteriores análisis etnográficos. Así mismo, esta mirada sobre la relación de los Koguis con su entorno alimentó los movimientos ambientalistas de los años 70, lo cual se consolidó con el hallazgo de Ciudad Perdida por el manejo ambiental que se evidenciaba en sus terrazas. De esta manera, los discursos antropológicos dieron sustento a los ambientalistas, quienes a su vez ayudaron a construir una imagen de un nativo ecológico kogui en el contexto internacional. Esto no significa que los kogui no tengan prácticas ecológicas; el punto que quiero resaltar es que los discursos antropológicos han ayudado a reproducir esquemas de naturaleza y cultura que han ayudado a esencializar, idealizar o estigmatizar a los pueblos indígenas (Ulloa, 2004: 185-186).

Así mismo, el enunciado Buritaca 200 se asocia a la diferenciación de los antropólogos frente a la práctica de saqueo de los llamados guaqueros. La subjetividad del antropólogo se contrapone a la del guaquero, para justificar una forma de conocimiento. La labor de los investigadores se legitima a partir de la racionalidad científica, la cual se contrapone a las supuestas prácticas bárbaras e iletradas de los guaqueros. La dicotomía que fundamenta la legitimidad de la intervención científica es, entonces, conservación versus destrucción. Los llamados guaqueros son personas que se dedican a la ubicación de los restos de yacimientos precolombinos que denominan entierros o guacas y comercian con las piezas de orfebrería y elementos artísticos que en ellas se encuentran. Un aspecto interesante de la práctica de la guaquería es que basa sus prácticas de búsqueda y ubicación de objetos precolombinos en artes adivinatorias en las que se utilizan plomos especiales. El guaquero es un adivinador, algo así como un cazador de "tesoros" que fundamenta su accionar en prácticas mágicas populares.

De allí que, en los sectores campesinos, cuando alguien corre con suerte se diga que se “enguacó” (se encontró una guaca). Este trasfondo implica una contraposición entre el saber científico y el saber popular, entre el saber ilustrado y el saber no legítimo. La razón del antropólogo, que apoya su modo de conocer en las tecnologías de identificación, organización y catalogación, se opone a los modos de conocimiento popular, basados en la adivinación y en el establecimiento de analogías sobre señales del terreno. La arqueología, bajo el presupuesto de la conservación, justifica sus prácticas científicas en contraste con los procedimientos de los guaqueros. Mi intención no es, de ningún modo, establecer una defensa esencialista de la guaquería, sino evidenciar que la contraposición con este tipo de prácticas contribuye a la constitución de una autoridad sobre la alteridad indígena: el procedimiento de oposición entre las dos formas de saber implica la ordenación de las características de los enunciados que están “en la verdad”, en el orden hegemónico del discurso. Aquella diferencia favorece la asunción de una autoridad antropológica, el investigador, que investido por la metodología científica, tiene la autoridad para hablar sobre lo indígena y le es lícito pronunciar la verdad sobre el otro. Aunque, ciertamente, no deja de ser paradójico el hecho de que los investigadores también terminen por llevarse los objetos de la ciudad, para ubicarlos en los museos y contribuir a la configuración de la identidad nacional. De modo que las dos formas de relacionarse, tanto con la ciudad como con los artefactos, generan usos heterogéneos y obedecen a funciones sociales diferentes: la sobrevivencia económica y la delimitación de la identidad nacional bajo la idea de patrimonio:

En marzo de ese año (1976), como resultado de las múltiples informaciones acerca de sitios arqueológicos en el área de trabajo, que proveían sobre todo de guaqueros o aficionados tuvimos conocimientos de Buritaca 200. Nos vimos entonces obligados por esta circunstancia a emplear todos los esfuerzos en el rescate de este importante lugar. De no haber sido así, hubiera quedado para siempre borrado de los capítulos de nuestra historia (Holguín, 1988: 44).

En este apartado es evidente el carácter mesiánico que asume la antropología, su misión es la salvación de lo indígena. Aspecto que (re)actualiza las relaciones que occidente ha tenido con la otredad indígena desde hace 500 años. La noción de historia que está asociada en el apartado supone una lectura de la historia de carácter letrado que subalterniza las prácticas

de historia oral de las comunidades indígenas, capturando la ciudad en la historia de la nación colombiana, lo que Holguín denomina "nuestra historia". Frente a esta lógica, los llamados gvaqueros serían los bárbaros "depredadores" que atacan el patrimonio de la comunidad imaginada nacional:

Algunas de las terrazas de la población habían sido parcialmente alteradas por los "gvaqueros". Sin embargo, aunque en algunos casos desalojaban piedras de los enlosados, las obras tales como los muros que conformaban las construcciones eran respetadas. El medio hostil en que se encontraba el sitio, lo protegió en parte de los depredadores, ya que la empresa de saqueo era riesgosa y difícil de llevar a cabo (Cadavid & Groot, 1987).

En últimas, tanto gvaqueros como antropólogos se llevan los objetos de la ciudad; la diferencia radica en que los antropólogos lo hacen en nombre de la ciencia y la identidad nacional, mientras que los gvaqueros lo hacen por intereses asociados a la sobrevivencia económica. La lectura de los antropólogos vincula a los gvaqueros con la idea de bárbaros de clases "populares" que desde su ignorancia destruyen el patrimonio. "Esto de buscar y saquear tumbas, era una piquiña a la cual muy pocas personas de las clases media, baja y popular podían sustraerse" (Valderrama, 1981: 32).

Estos enunciados han conducido a que "Ciudad Perdida" fuese declarada por la Unesco Patrimonio de la Humanidad en 2002 y la Sierra como Reserva Mundial del Hombre y la Biósfera en 1979, enunciados que transforman las configuraciones territoriales y las tecnologías biopolíticas de gubernamentalidad sobre el macizo (Ulloa, 2003: 112). El hecho de que la ciudad y la Sierra se adscriban a la nominación de patrimonio de la humanidad supone una transformación en las dinámicas propias de la soberanía territorial, el paso de la soberanía nacional a la soberanía global. De modo que los *agenciamientos colectivos de enunciación* resuenan en la transformación de las prácticas de ejercicio del poder.

En síntesis, los *efectos de verdad* del discurso antropológico desarrollaron procesos de diferenciación poscoloniales que localizan las diferencias etno-raciales en una concepción dicotómica que vincula al indígena con el imaginario del "buen salvaje" y al colono con el estereotipo de agente destructor del entorno. En este sentido, el enunciado de Buritaca 200 antes

que referenciar un objeto antropológico, lo produce articulando imaginarios sobre lo indígena en el marco del sistema mundo moderno/colonial. Este proceso conllevó la generación de biopolíticas de la identidad que pretendían conservar el territorio “limpiando” la sierra de la presencia de campesinos y configurando al indígena como “nativo ecológico” responsable del cuidado del medio ambiente, con base en sus saberes ancestrales, convertidos en competencias de inserción en el mercado global.

EL ENUNCIADO TURÍSTICO: CIUDAD PERDIDA

El enunciado turístico con el que se ha nombrado la ciudad tayrona ha sido el de “Ciudad Perdida”. Este enunciado (re)actualiza el imaginario occidental de un paraíso perdido cercano al estado de naturaleza. La “Ciudad Perdida” se representó como un espacio cercano a la naturaleza, distanciado de la corrupción del mundo moderno, escenario de asunción de saberes y valores que habrían sido perdidos u olvidados. En un libro de fotografía sobre “Ciudad Perdida” Consuelo Cepeda escribe:

En cualquier caso lo más fascinante es el sentimiento de que allí, en medio de una naturaleza abrumadora se encuentra una obra del hombre que armoniza maravillosamente con el medio que la rodea y, que sin embargo, es tan distinta a él (Patrick, 1988: 94).

Cabe recordar que la genealogía de las ciudades perdidas se remonta al imaginario occidental sobre la Atlántida, y en el caso de América, al Dorado. Estas ciudades se representan como objeto de deseo en el que se proyectan los temores, frustraciones y esperanzas de occidente, en otras palabras, están ancladas a procesos de sublimación. Me refiero a que las ciudades perdidas operan como objetos articulados a la administración del deseo, cuyo flujo es codificado en el marco del *status quo*. En cuanto se asocian a un estado idílico de equilibrio con el cosmos –como posibilidad de despliegue de la desmesura en el placer o como recinto que guarda saberes esotéricos–, las ciudades perdidas se han buscado de manera apremiante por occidente, que pretende poseerlas. Lo interesante de este fenómeno social, es que en el imaginario de las ciudades perdidas se vehicula aquello que administra occidente: los placeres, temores y sueños se proyectan en aquel objeto de deseo y terminan siendo un aliciente para las empresas de conquista del hombre blanco, no entendido este último como fenotipo, sino como cons-

trucción socio-histórica de identidad y diferencia. La carencia de occidente se proyecta como potencia en el imaginario del paraíso perdido y el aparato de captura occidental se abalanza sobre la otredad para codificar su fuerza antagónica. No hay ciudades perdidas en sí, sino perdidas para sí.

En este sentido, lo importante de "Ciudad Perdida" no es la correspondencia referencial de los enunciados y adjetivos que la nombran, sino la manera cómo estos elementos la constituyen. En otras palabras, el asunto no es si lo que se dice sobre la ciudad es o no verdad, sino la forma como estos enunciados generan prácticas de dominación. Lo relevante es analizar como la administración del deseo está asociada a procesos de producción de la diferencia que afectan el objeto de referencia y, en último término, lo producen; pues sin lugar a dudas, dichos enunciados vehiculan prácticas de materialidad sobre el objeto que nombran. En esta perspectiva es importante el testimonio de Bernardo Valderrama referente a la noticia de la existencia de "Ciudad Perdida":

Ante mis ojos desfilaba la sociedad de consumo, realidad de nuestra época ¿buena o mala? Lo juzgaría la historia, no tanto por la simplicidad de estos extremos, como por la complejidad que la caracterizaba, por la tecnología que todo lo iba transformando (sic). Era de todas formas el momento que nos había tocado vivir. En cambio en mis oídos resonaba la inusitada noticia de otra época, apasionante y misteriosa (Valderrama, 1981: 11).

Este testimonio muestra una evidente actitud de cansancio nihilista frente la llamada "sociedad de consumo", la cual incluso es asociada a un problema moral vinculado con la tecnología "que todo lo iba transformando", suponiendo una apelación a referentes esencialistas que relacionan la estabilidad y la permanencia con el bien, así como la transformación con el mal. Juicio eminentemente conservador, que resuena en biopolíticas conservacionistas sobre el territorio. Occidente es el cambio, mientras la otredad indígena es lo estático, lo que por principio debe permanecer. Tradición versus innovación. En este contexto la noticia del hallazgo de una ciudad perdida aparece como "apasionante" y "misteriosa", características del imaginario occidental sobre las ciudades perdidas; la ciudad que había permanecido invisible por fin se posee: pasión y misterio articulan el deseo de una línea de fuga frente al mundo moderno, que asocia el imaginario de la "Ciudad

Perdida” con dinámicas conformes a la sublimación, con el despliegue del flujo inmanente del deseo en términos de la gramática codificadora propia de la dominación del capital.

Este es precisamente el enunciado que constituye a “Ciudad Perdida” como objeto turístico. La idea de la existencia de un lugar prístino que puede hacer que el visitante se fugue del mundo moderno y retorne –por un leve momento– al seno de la naturaleza. Dicha aspiración hace que se deje de lado el contenido de la dominación en las sociedades del capitalismo contemporáneo y se permita la asunción de un imaginario originario de armonía durante un corto periodo de vacaciones. El potencial crítico es capturado en términos de sublimación y la libertad se despliega en un reducido plano que garantiza la permanencia en la codificación hegemónica del deseo. En la Revista *Diners* se lee:

Es difícil hallar un lugar con una naturaleza más exuberante que la de Santa Marta. El paisaje se inicia con el pico más alto cercano al mar, pues las bellas nieves perpetuas de los picos Colón y Bolívar están a sólo 24 kilómetros de las playas. Los koguis y los arhuacos se han encargado, al borde de ese monumento que es Ciudad Perdida, de que así sea, de preservar hasta donde es posible esta bendición ecológica⁵.

En este extracto es evidente la asociación de la ciudad con una “naturaleza exuberante” que es difícil de hallar en otro lugar. Los indígenas Koguis son producidos en el *agenciamiento colectivo de enunciación* propio del diseño global como guardianes que han mantenido esta “bendición ecológica” para que sea visitada por los turistas, lo que termina por articularlos a una división internacional del trabajo en la que la raza es un vector fundamental, esto no es otra cosa que lo que Aníbal Quijano ha denominado –siguiendo a Mariátegui– la colonialidad del poder. La vinculación de raza y trabajo como elementos que son fundamentales en la producción y distribución de las subjetividades en el sistema mundo moderno/colonial. Una biopolítica que *produce, distribuye y gobierna* la población a partir de ciertas jerarquías etno- raciales en el marco del mundo contemporáneo, a partir de estereotipos que se consolidan, sin lugar a dudas, con base en imaginarios

⁵ Revista Diners Electrónica: URL: <http://www.revistadiners.com.co/noticia.php3?nt=25201>

coloniales y la indudable intervención del saber experto. Los indígenas son subjetivados a partir de procesos de diferenciación poscoloniales en los que tanto sus cuerpos, como sus emplazamientos colectivos son producidos en el proceso. Además de ser vistos como guardianes que protegían la "Ciudad Perdida" para la llegada de los turistas, su nueva función es ser "maleteros". Manera como se denomina la utilización de indígenas para cargar el equipaje de los turistas que visitan la ciudad. Es una paradoja que los turistas visiten las ruinas de la ciudad de los antiguos tayronas y al mismo tiempo, utilicen a sus supuestos descendientes como personas de carga para llevar su equipaje. De igual modo, una nota de turismo de la Gobernación de Magdalena señala:

Visitando el Museo Tayrona, el visitante conocerá a través de una exquisita colección de piezas auténticas, la vida y costumbre de esta familia indígena que habitó la Sierra Nevada de Santa Marta hacia el año 500 d.C. Los Tayronas, constituidos por diferentes grupos étnicos, alcanzaron su máximo desarrollo hacia el siglo XV y entraron en decadencia un siglo más tarde, luego de resistir por casi cien años a la conquista española. Hoy por hoy es posible conocerlos, no sólo mediante el contacto con su cultura en el Museo Tayrona, sino visitando a sus descendientes, quienes aún mantienen su estilo y filosofía de vida en las faldas de la Sierra Nevada⁶.

En este texto se evidencia la idea turística según la cual, visitando a los indígenas actuales, es posible "conocer" a los Tayrona. De modo que el ejercicio del turismo se asocia con la idea de un viaje al pasado, a épocas remotas que crean en los turistas el efecto vital de una vuelta al pasado armónico que se ha perdido en el marco de las sociedades contemporáneas. Cambio versus permanencia. Las tecnologías que garantizan la autenticidad de las piezas que se encuentran en el Museo Tayrona, como la catalogación y ordenación científica de las mismas, generan en el turista la experiencia de trasladarse al pasado; así mismo, las comunidades indígenas son equiparadas con las piezas "auténticas" de museo, como piezas vivas de éste, idea que ha posibilitado la implementación de biopolíticas de la identidad de carácter conservacionista en la Sierra:

⁶ Gobierno de Magdalena: URL: <http://www.gobmagdalena.gov.co/default.asp?id=8&mnu=8>

(...) desde los años 70, con el descubrimiento de Ciudad Perdida, se inauguró una época de difusión y posicionamiento de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como “tradicionales” y portadores de un conocimiento ecológico expresado en la ingeniería aplicada a la construcción de terrazas de cultivo en Ciudad Perdida. La continuidad cultural que se estableció entre los habitantes precolombinos de Ciudad Pedida –los tayronas– y los pueblos indígenas contemporáneos hizo que se estableciera una relación con lo ambiental de manera lineal y directa con sus territorios, retomando las imágenes instauradas por Gerardo Reichel-Dolmatoff (Ulloa, 2004: 184).

Los indígenas han sido convertidos en mayordomos de los turistas, en cargadores humanos de sus equipajes o en divertimento de los mismos, aquellos deben usar sus trajes tradicionales para crear un ambiente propicio para la realización de las fantasías poscoloniales de los turistas. La identidad indígena se produce de esta forma en el marco del capital global, los usos ancestrales son lentamente despojados de sus contenidos rituales y son articulados a lógicas mercantiles. Ahora un turista puede tomarse –a cambio de algunas monedas– una foto mambeando coca con el poporo, un elemento sagrado que en la tradición ancestral indígena no puede dejarse tocar por extraños. El mercado le ofrece al indígena la posibilidad de gestionar su identidad, de hacer exótica su forma de vida frente a los ojos de los turistas, quienes siempre ávidos de cosas “recién envejecidas” como diría Piero, realizan la sublimación de sus fantasías relacionadas con el regreso a lo natural, al origen prístino de la humanidad, al paraíso perdido, al útero; para retornar, luego de un corto descanso, a sus trabajos posfordistas, los cuales colonizan cada vez más el tiempo, el mundo y la vida del trabajador, capturando sus facultades emotivas, imaginativas y cognitivas en la gramática del capital. En este sentido, la dinámica del turismo genera una rehabilitación del trabajador posfordista, permite la regulación de enfermedades contemporáneas como el estrés, producto de la flexibilización laboral y la invasión de la privacidad por parte del trabajo. El turista regresa con nuevas energías para ser un productor inmaterial calificado. En este contexto, la identidad indígena se mercantiliza y es adscrita a las dinámicas de circulación del capital global, pero al mismo tiempo se representa al indígena como un individuo esencial que debe estar fuera de los circuitos comerciales, lejos del cambio: su tarea es mantenerse como original.

Sin lugar a dudas, uno de los agenciamientos más controvertidos del enunciado turístico de "Ciudad Perdida" ha sido el proyecto de construcción de un teleférico que conecte la ciudad de Santa Marta con la ciudad Tayrona. Por medio de esta obra se pretende potenciar el turismo hacia el yacimiento arqueológico y reducir considerablemente el tiempo y el esfuerzo físico que actualmente se requieren para llegar al sitio. Este proyecto implica una propuesta que procura hacer más fácil al turista su regreso a lo natural y lo originario. La paradoja es que las posibilidades de que la subjetividad del turista se vea interpelada y transformada en el viaje se reducen cada vez más. Lo indígena –entendido como modo de ser-en-el-mundo– pierde su potencia antagónica, su capacidad de subvertir el modo de vida hegemónico: se diluye en las apariencias mercantiles de la identidad poscolonial. En el periódico *El Tiempo* del 24 de febrero de 2005 se lee:

Luego de una reunión llevada a cabo anteayer en las instalaciones del Ministerio del Transporte, el megaproyecto empezó a dar sus primeros pasos tras la conformación de una sociedad promotora de la que hacen parte la Gobernación del Magdalena, la Alcaldía de Santa Marta y la Cámara de Comercio, con el apoyo del Ministerio. Ese grupo se encargará de iniciar los estudios de factibilidad para determinar la viabilidad del proyecto, las condiciones del trazado, las licencias, los impactos, etc. La estructura, similar al sistema de Metrocable de Medellín, que une por medio de cabinas aéreas los barrios de la alta montaña con el servicio del metro, tendría 24 kilómetros de extensión en tres tramos. El primero sería Santa Marta-Rodadero; el segundo, Minca-Cerro Kennedy, y el tercero uniría El Pueblito con Ciudad Perdida, en una obra que iría desde el nivel del mar hasta los 4 mil metros de altura. (...) El sistema estaba siendo solicitado por las empresas de cruceros europeos para llevar a los turistas a la zona –dice Trino Luna (Gobernador del Magdalena).

La construcción del teleférico permitiría conectar la ciudad precolombina de manera sustancial con los flujos del turismo global. Este es precisamente uno de los efectos del enunciado "Ciudad Perdida": la construcción de un megaproyecto que permitiría a los visitantes regresar a la naturaleza esencial y fugarse por un momento de las lógicas aceleradas y colonizadoras de la cotidianidad propias de la circulación del capital en la sociedad globalizada. En este sentido, es claro que el etnoturismo se convierte en una práctica poscolonial que reactualiza los imaginarios etno-raciales sobre los

indígenas y posibilita la gestión del estrés, enfermedad común en el mundo contemporáneo.

EL ENUNCIADO INDÍGENA: TEYUNA

Por su parte, para las comunidades indígenas la idea de una “Ciudad Perdida” invisibiliza la tradición ancestral, pues para ellos la ciudad nunca ha estado perdida. Por el contrario, es un elemento clave de la tradición oral que circula en las *Kancurubas* (casas ceremoniales) donde los *Mamos* (sacerdotes indígenas) realizan rituales. De igual forma, la ciudad es un sitio sagrado de pago. Es decir, en ella se realizan ceremonias y ofrendas tendientes a mantener –según los indígenas– la armonía del mundo. Para las comunidades indígenas la ciudad se encuentra ubicada en el sitio donde el héroe mítico Teyuna elaboró con sus propias manos figuras humanas de barro y oro. Estas figuras fueron enterradas por él y se considera que los lugares donde se realizaron dichos entierros son los actuales sitios de pago, en donde tienen lugar los rituales orientados a mantener la armonía del mundo. En este sentido, es importante recordar que para los indígenas la Sierra Nevada de Santa Marta es el corazón del mundo, los rituales de pago que realizan tienen fundamentalmente la finalidad de mantener la armonía del mismo:

Desde Sé se marcó el límite del territorio para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada y que se le ha llamado Línea Negra, que para nosotros es nuestro territorio ancestral o Se-nenulang. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el Universo están en nuestro territorio representadas en forma de tumas y piedras y a través de ellos se mantiene la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el Corazón del mundo⁷.

Este ha sido un argumento político-cultural por medio del cual los indígenas resisten las transformaciones generadas por los megaproyectos en la zona. La ciudad tayrona fue construida por Teyuna y él mismo enterró las

⁷ Consejo Territorial de Cabildos. Visión Ancestral Indígena para el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta. Valledupar. 2006. Sin publicar; p. 6.

figuras de oro y barro que elaboró, creando así padres para los elementos de la naturaleza. Al parecer de las comunidades indígenas, la extracción de los objetos de sus antepasados o la destrucción de sitios de pagamento crea un desequilibrio cósmico que genera la proliferación de enfermedades y la presencia de fenómenos naturales que están acabando con el planeta, debido básicamente a la insensatez de los "hermanos menores" y a la falta de rituales de pagamento en los sitios en que se encuentran las figuras de barro y oro sembradas por Teyuna.

Hay que decir que la visibilización de la ciudad Teyuna sirvió como un importante elemento para potenciar la organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. En este sentido, es evidente que las formas de acción colectiva de los indígenas de la Sierra implican elementos de ejercicio de lo que Arturo Escobar denomina "políticas del lugar", es decir, formas de ejercicio político-cultural que se agencian desde el lugar y las cuales implican disputas en torno a nociones como naturaleza, cultura, territorio y desarrollo. La acción política de las organizaciones indígenas de la Sierra se enmarca en el plano de las luchas culturales por el significado, luchas que establecen dinámicas de negociación, resignificación y resistencia asociadas al lugar. De suerte que los ejercicios performativos de resignificación del territorio implican una acción política relacionada con la permanencia de formas-otras-de-ser-en-el-mundo. Al respecto Astrid Ulloa señala en relación con la organización Indígena *Gonawindúa Tayrona*:

(...) la organización surgió en el escenario social y político regional de la Sierra Nevada de Santa Marta como una instancia de negociación para reivindicar las demandas de los pueblos indígenas y recuperar el territorio ancestral y los sitios sagrados, como Ciudad Perdida. Estas demandas son consecuencia de la pérdida territorial a la que se han visto sometidos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada debido al contacto durante la Conquista en el siglo XVI, a la afluencia de oleadas de colonización a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX; a los procesos de evangelización y la bonanza de marihuana en la década de 1970; al auge de la coca en la década de 1980; y a la actual presencia de paramilitares, ejército y grupos guerrilleros (Ulloa, 2004: 47-48).

La acción de la organización indígena logró que se estableciera un convenio con el Instituto Colombiano de Antropología, según el cual se

concertarían todas las decisiones que afectan a Teyuna. A partir de 1990 se acordó que no se realizarían más excavaciones en Teyuna, pues, según las comunidades indígenas, la continua extracción de objetos rituales por parte de gaaqueros y arqueólogos habría desequilibrado la armonía de la Sierra y estaría conduciendo a la proliferación tanto de enfermedades, como de fenómenos naturales que afectan a los pueblos indígenas y también al mundo en general. En este mismo sentido, la posición de los pueblos indígenas en relación con la construcción del teleférico que pretende interconectar a Santa Marta con Teyuna ha sido de total resistencia frente al megaproyecto. En carta dirigida a los directores del diario *El Tiempo* en febrero de 2005, los mamos de la Sierra señalaron:

En cuanto al Teleférico propuesto para unir a los lugares que los "hermanos menores" llaman Minca, Campano y Cerro Kennedy, nos oponemos hasta con nuestra vida. En la ruta de Minca está el lugar o Templo Sagrado de curación de Yantana, en Campano se encuentra el lugar o Templo Sagrado de armonía de Sey Tairuba, en Cerro Kennedy se encuentra el lugar o Templo Sagrado guardián de equilibrio de Sacra Kungui (Padre que controla y aplaca las malas energías). Los ancianos (Mamos) de la Sierra Nevada me han autorizado para revelar esto, lo cual nunca se había dicho al "hermano menor" y era desconocido, incluso, para los cientos de investigadores y antropólogos que nos vienen investigando desde el siglo pasado. Ni siquiera las torturas de la Inquisición nos hicieron confesar el significado sagrado de estos lugares, para que el "civilizado", en su curiosidad destructora, no los profanara ni destruyera. Si se profana y se destruye a Yantana, a Sey Tairuba y Sacra Kungui, se rompen los hilos de energía que conectan el gran tejido de la Sierra, se alteran y destruyen los centros de conexiones energéticas que, a través de la montaña sagrada, se unen con otros lugares del planeta. Al dañar a Yantana, Sey Tairuba y Sacra Kungui se rompen los hilos espirituales que le dan armonía a la Sierra, a la vertiente noroccidental, a todo el horizonte que desde allí se mira. Si ellos son destruidos, Santa Marta, Ciénaga, Barranquilla, Cartagena, sufrirán, y así mismo por resonancia, Valledupar y Riohacha ciudades de la vertiente sur y oriental padecerán. Sufrirán todos aquellos lugares donde vive el hermano menor en el ángulo de las defensas destruidas, pero sufrirán también, otros lugares lejanos que se encuentran en el horizonte circular de ese punto cardinal: Panamá, México, Jamaica, Cuba, una gran parte de las Antillas occidentales y hasta la Florida. Lo que quieren hacer entre Antigua

(Teyuna) y Pueblito es mucho más grave porque destruye y profana los lugares Sagrados del Río Buritaca, donde nosotros sabemos que nació nuestra civilización indígena, allí está nuestra memoria en piedra. Son lugares de Pagamento. ¿Que pensarían ustedes si alguien sin consultar, quisiera poner un Teleférico que pasara por la nave central de su Catedral Primada? ¿O instalar un sistema de transporte y turismo para visitar al Cementerio de Bogotá, donde circularan turistas en bermudas, llenando de papeles y desperdicios las tumbas de sus antepasados? ¿Que pensaría el ministro de transporte si los Mamos indígenas, sin su consentimiento, decidiéramos hacer una Kankurùa en su casa e irnos a vivir allá? ¿Que tal que se nos ocurra usar el patio de banderas del Palacio de Nariño para hacer una huerta o cultivo? Dirían que estamos locos y nos meterían en un hospital, así pensamos sobre este proyecto de profanación (sic)⁸.

Cabe resaltar que en este pronunciamiento los mamos utilizan argumentos relacionados con la vida de los indígenas, en el sentido de llegar al punto de sacrificarla por el cuidado de la Sierra. Vinculan elementos asociados con el saber esotérico, en cuanto a la invocación de lugares que no han sido revelados anteriormente a los “hermanos menores” y se valen del imaginario apocalíptico vinculado a la destrucción del mundo a través de catástrofes ambientales. Estos argumentos funcionan como estrategias político-culturales frente a la implementación del megaproyecto de intervención en su territorio. Además, la carta se dirige a los directores de uno de los diarios más importantes del país, con miras a incidir en la opinión pública. Estas estrategias son evidencia de la recursividad del movimiento indígena en términos de participación política y manifiestan el posicionamiento frente a los procesos de modernización/colonización desarrollados en la Sierra.

CONCLUSIÓN

Para terminar, como he venido argumentando, el acontecimiento de la invención de “Ciudad Perdida” se ha convertido en un campo de tensiones que, desde diferentes posicionamientos político-culturales, implica una lucha por nombrar la Sierra Nevada en su dimensión territorial. Esta mul-

⁸ Carta en Defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta. Febrero 26 de 2005.

tiplicidad de enunciados convierten a la ciudad en un heterogéneo campo de prácticas que vehiculan usos diferenciales del territorio en función de los intereses político-culturales que se afanan por controlar la Sierra, bien sea desde la soberanía imperial, el Estado-nación o las comunidades locales. En este contexto de enfrentamiento el mecanismo de saber-poder agencia “efectos de verdad” que se traducen en la implementación de prácticas territoriales diferenciadas, las cuales obedecen a concepciones enfrentadas sobre la naturaleza, la cultura y el territorio.

La lucha por el significado del territorio articula diferentes estratos (Santos, 1996: 26; 2004, 86): local, estatal y global, los cuales involucran a las comunidades indígenas locales, al Estado colombiano y al capital trasnacional. Desde estas localizaciones discursivas se producen enunciados hegemónicos, subalternos y contrahegemónicos en torno a la ciudad indígena. Esta multiplicidad de significados supone la configuración de diseños globales/imperiales, así como la manifestación de acciones performativas que desde lo local resignifican dichos diseños. Asumo que aquellas acciones performativas son significados político-culturales que adquieren sentido en su uso estratégico por parte de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.

Hay que decir que las transformaciones agenciadas por las políticas neoliberales en Colombia han devenido en cambios en la manera como se usa el territorio y se ejerce la soberanía, variando durante el proceso tanto la función de Estado, como las tecnologías de gubernamentalidad (Moncayo, 2004: 245-263). A partir de las dinámicas de descentralización administrativa y de la reducción de las transferencias presupuestales a las entidades territoriales, el Estado ha dejado de cumplir, progresivamente, la función de distribuir y asignar recursos, y se ha concentrando en garantizar tanto las condiciones de “seguridad”, como las garantías jurídicas necesarias para atraer la inversión de capital trasnacional, de modo que adquiere, cada vez más, una función biopolítica de carácter policivo (Hardt & Negri, 2006: 36). Asistimos al ocaso del Estado desarrollista y nos enfrentamos al advenimiento y consolidación del Estado neoliberal. Las entidades territoriales entran en una salvaje competencia por conseguir sus propios recursos de financiación, para ello se proponen acceder a las regalías que aportan los capitales golondrina, valiéndose de sus “ventajas comparativas” para atraerlos. En este contexto, la Sierra Nevada de Santa Marta ha devenido

“localidad global” a partir de enunciados y prácticas relacionadas con la diversidad étnica y la biodiversidad (Coronel, 2000: 33). Se ha convertido en un lugar privilegiado para el etnoturismo y el ecoturismo, pero también en escenario de resistencias, resignificaciones y negociaciones que desde lo local generan procesos político-culturales “otros”.

Las dinámicas territoriales que se han forjado en la región desde la Constitución del 91, asociadas con las políticas de reconocimiento y ampliación de resguardos indígenas, la descentralización administrativa y la consecución de recursos para el ordenamiento territorial a partir de la gestión internacional de organizaciones no gubernamentales; son elementos que han configurado un escenario propicio para la consolidación de diseños globales que transforman las dinámicas de ejercicio de la soberanía sobre el territorio y que han convertido a la Sierra en una localidad transnacionalizada. Así mismo, la producción del discurso del “nativo ecológico” ha conducido a la asociación entre el movimiento indígena y el movimiento ambiental (Bengoa, 2000: 47), lo cual redundando en una apertura de nuevos escenarios políticos para las reivindicaciones de las comunidades indígenas (Postero y León, 2005: 28); pero de igual forma ha propiciado la ordenación de nuevas tecnologías biopolíticas de gobierno que insertan los saberes y prácticas indígenas –así como las construcciones y ciudades amerindias– en los circuitos transnacionales del capital, (re)generando las jerarquías etno-raciales propias de las geopolíticas globales del conocimiento y (re)estableciendo la diferencia colonial como tecnología multicultural de producción de la alteridad.

Este proceso ha generado una permutación en el significante de producción de la diferencia colonial (Coronil, 2003: 105), pues los saberes, las prácticas culturales y las comunidades indígenas ya no son excluidos, sino que se capturan en los circuitos del mercado verde global, lo que forja nuevas formas de colonialidad del poder y procesos poscoloniales de acumulación del capital (Cajigas-Rotundo, 2007: 175). Como advierte Astrid Ulloa:

(Los) pueblos indígenas son ahora convocados a brindarle a la humanidad sus conocimientos –los mismos que antes fueron desconocidos– como una expresión de solidaridad. Más aún, los indígenas tienen la histórica tarea de preservar la “vida” del planeta, deben ayudar a reproducir la vida humana y de las especies no humanas. De esta manera, los terri-

torios de los pueblos indígenas y los recursos genéticos y biológicos presentes en ellos se convierten en la reserva de la humanidad. Por lo tanto, los indígenas se convierten en futuros donadores de la vida para la continuidad de la humanidad, por ser considerados los guardianes de la naturaleza. En este sentido se les adjudica la histórica responsabilidad de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. La introducción de esta nueva gobernabilidad y de sus ecodisciplinas en los pueblos, cuerpos y territorios indígenas parece ayudar a sostener los estándares de vida de las sociedades industrializadas, las cuales no cambian sus patrones capitalistas de producción y consumo. De esta manera, no es claro quiénes se benefician de los tesoros de la biodiversidad (Ulloa, 2004: 111-112).

Esta lógica multicultural hace que el capital funcione como una red de poder inmanente que se apropia de la diferencia para convertirla en diversidad, suprimiendo de plano los componentes político-culturales contrahegemónicos y mercantilizando la alteridad cultural en dicho proceso de captura. Los indígenas pasan de ser concebidos como bárbaros salvajes que deben ser civilizados, a ser localizados como “nativos ecológicos”. Según este nuevo enunciado, su misión sería velar por el cuidado del medio ambiente, pues se supone que cuentan con la *competencia* de saberes ancestrales para hacerlo. De modo que la responsabilidad por la contaminación del planeta se traslada de las potencias del norte a las comunidades indígenas del sur global.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cadavid Camargo, Gilberto; Groot De Maeche, Ana María (1987). "Buritaca 200. Arqueología y conservación de una población amerindia", en: *Boletín Museo del Oro*, No. 19. Bogotá.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007). "La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo", en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-UC, PENSAR, Siglo del Hombre; pp. 169-194.
- Coronel Valencia, Valeria (2000). "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta", en: Eduardo Restrepo; María Victoria Uribe, *Antropologías transeúntes*. Bogotá: ICAHN, pp. 81-117.
- Coronil, Fernando (2003). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en: Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO - UNESCO; pp. 87, 112.
- Deleuze, Guilles (2002). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- , Guattari, Felix (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-textos.
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICAHN - Universidad del Cauca.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- (2006). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

- (2006). *Multitud. Guerra y Democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debolsillo.
- Holguin Soto, Álvaro (1988). *La Ciudad Perdida de los tayrona*. Bogotá: Neotrópico.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Moncayo, Víctor Manuel (2004). *El leviatán Derrotado. Reflexiones sobre teoría del Estado y el caso colombiano*. Bogotá: Norma.
- Nietzsche, Friedrich (2002). *La voluntad de poder (Ensayo para una transmutación de todos los valores)*. Madrid: Edaf.
- (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Postero, Nancy Grey; León Zamosc (2005). “La batalla de la cuestión indígena en América Latina”, en: Nancy Grey Postero; Zamosc León (ed.). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala; pp. 11-52.
- Restrepo, Eduardo (2007). “Antropología y colonialidad”, en: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO-UC, PENSAR, Siglo del Hombre, 2007, pp. 289-305.
- Rouillard, Patrick (1988). *Sierra Nevada: Santa Marta, Ciudad Perdida, Guajira*. Medellín: Colina.
- Santos, Milton (1996). *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-tau.
- Ulloa Cubillos, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICAHN.
- Uribe, María Victoria; Osorio Santos, Álvaro. *Un Paisaje Cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*.
- Valderrama Andrade, Bernardo (1981). *La Ciudad Perdida Buritaca 200*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.