

Lugares sagrados: definiciones y amenazas.

Prolegómenos a la
elaboración de una
política pública dirigida
a los pueblos indígenas

Marta Saade
Carlos Páramo
Editores



**Lugares sagrados:
definiciones y amenazas.
Prolegómenos a la
elaboración de una
política pública dirigida
a los pueblos indígenas**

**Lugares sagrados:
definiciones y amenazas.
Prolegómenos a la
elaboración de una
política pública dirigida
a los pueblos indígenas**



80
años

Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas. / Marta María Saade Granados, editora. – Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2018.

148 páginas; 17 X 12 cm – (Colección: Cuestiones y Diálogos).

ISBN: 978-958-8852-53-9

I. Derechos culturales. / 2. Lugares sagrados - Protección del patrimonio cultural. / 3. Política pública. / 4. Comunidades étnicas – Derechos económicos y sociales. / 5. Colombia. – I. Saade Granados, Marta María, ed. / II. Páramo Bonilla, Carlos Guillermo, ed. / III. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

3011

SCDD 20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada ICANH.

Instituto Colombiano
de Antropología e Historia

Ernesto Montenegro
Director general

Marta Saade
Subdirectora científica

Nicolás Jiménez Ariza
*Responsable del Área de
Publicaciones*

Ivón Alzate Riveros
Coordinación editorial

Pablo Castellanos
Corrección de estilo

Camilo Alzate García
Diagramación y cubierta

Diana Murcia
Diseño de la colección

Primera edición en español,
julio del 2018

ISBN: 978-958-8852-53-9

© Instituto Colombiano de
Antropología e Historia, ICANH

Compilación y dirección científica de la
edición

© Marta María Saade Granados, Carlos
Guillermo Páramo Bonilla

© Natalia Ortiz Hernández, Daniela
Pinilla Pedraza, Pablo Mora Calderón,
Andrés Felipe Sandoval Pinilla, Luis
Alberto Suárez Guava y Juan Felipe
Guhl Samudio

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá, D. C.
Tel.: (57-1) 4 44 05 44
<http://www.icanh.gov.co>



El trabajo intelectual contenido
en esta obra se encuentra
protegido por una licencia de Creative
Commons del tipo “Atribución-NoComercial-
SinDerivadas 4.0 Internacional”. Para conocer
en detalle los usos permitidos consulte el sitio
web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso en Colombia por: Imprenta
Nacional de Colombia

Contenido

Lugares sagrados: definiciones y amenazas.

Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas

Marta María Saade Granados

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Natalia Ortiz Hernández

Daniela Pinilla Pedraza

Pablo Mora Calderón

Andrés Felipe Sandoval Pinilla 09

Notas 77

Bibliografía 83

Comentarios y reflexiones

Armero y la Sierra o el mundo que cae.

Consideraciones teóricas sobre

lugares pesados

Luis Alberto Suárez Guava 99

Notas 127

Bibliografía 129

Documento soporte a “Lugares sagrados: definiciones y amenazas”

Juan Felipe Guhl Samudio 137

Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas

Marta María Saade Granados

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Natalia Ortiz Hernández

Daniela Pinilla Pedraza

Pablo Mora Calderón

Andrés Felipe Sandoval Pinilla

Introducción

El Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) es una entidad pública con tradición científica y técnica, cuya misión consiste en investigar, generar, difundir y transferir conocimientos antropológicos, arqueológicos, históricos y del patrimonio cultural. Así mismo, el Instituto aporta elementos críticos y propositivos rela-

tivos a la diversidad cultural colombiana, para orientar y gestionar políticas estatales tendientes a la protección del patrimonio y la promoción del diálogo intercultural. En este horizonte, el ICANH inició un proceso de revisión y análisis antropológico sobre los lugares sagrados, como parte de un esfuerzo por generar una política al respecto en Colombia, cuyas primeras reflexiones constituyen el presente documento.

La consideración de la sacralidad como ámbito de relacionamiento social particular y primordial para el ordenamiento del mundo y la organización de la sociedad —cualquiera que esta sea— ha comprometido los esfuerzos de la antropología desde sus inicios. Así mismo, sus implicaciones como constituyente de relaciones espaciales, circunscritas territorialmente, también han sido objeto de la reflexión antropológica, histórica y arqueológica. Tal conjunto de relaciones sociales, que constituyen una preocupación de la disciplina antropológica, conforma el primer ámbito de asuntos contemplados en la alusión a los *lugares sagrados*, que convoca la elaboración de este documento.

El segundo ámbito se refiere a los procesos de reconocimiento político y legal de la diferencia cultural como constitutiva de los pueblos nacionales y las dinámicas poblacionales transnacionales. De tal suerte, tanto los procesos de reivindicación social de diferentes comunidades, muchas de ellas con adscripción étnica, como los debates políticos internacionales y nacionales dan cuerpo a una

serie de medidas que, de manera prioritaria, reconocen los derechos sociales para garantizar la autonomía y la autodeterminación de las comunidades étnicas, dentro de los cuales los derechos territoriales de dichos pueblos ocupan un lugar prioritario. En las últimas décadas, especialmente en la actualidad, el alcance de estos derechos está siendo debatido y ampliado en Colombia con referencia a la inclusión de comunidades campesinas.

Ante las dinámicas aceleradas del mundo contemporáneo con respecto a la ampliación de redes de mercado, de comunicación, de generación de macroproyectos económicos y de conflicto armado, ha avanzado también, a guisa de contención, una política de salvaguarda y protección de las formas de pensar, hacer y estar de las poblaciones catalogadas como *tradicionales* y que se consideran en *riesgo*. La búsqueda de medidas especiales se articula con el reconocimiento de prácticas, saberes, objetos, espacios y edificaciones como “patrimonio” de la nación y de la humanidad, para urdir un ámbito de asuntos dentro del cual también aparece el problema de los lugares sagrados.

El Gobierno Nacional le encomendó al Ministerio de Cultura avanzar en la formulación de una política pública de protección de sitios sagrados para los pueblos indígenas de Colombia. El Ministerio, conforme a los ámbitos y procesos descritos, así como de acuerdo con su horizonte misional, le encargó al ICANH adelantar una reflexión antropológica, crítica, ponderada, inclusiva y

de largo aliento sobre los lugares sagrados, con el propósito de proponer los (así solicitados) “Lineamientos de una política sobre sitios sagrados”. Se trata de un compromiso que se deriva de los esfuerzos previos realizados por el Ministerio de Cultura, en corresponsabilidad con el Ministerio del Interior, para dar cumplimiento en el ámbito nacional a una obligación establecida en el actual Plan Nacional de Desarrollo con los siguientes términos: “Diseño e implementación concertada de una política pública de protección de sitios sagrados y de alto valor cultural de los pueblos indígenas”.

Tal tarea, emprendida por el ICANH, cuenta, en términos precisos, con dos hitos precedentes, ambos convocados en su momento por el Ministerio de Cultura. Está, en primer lugar, el riguroso y completo documento como resultado de la consultoría elaborada por la abogada Marcela Jiménez Larrarte (2013), entonces perteneciente a la Fundación Etnollano, sobre el cual se han edificado las reflexiones aquí presentadas, las cuales matizan y en ocasiones rectifican lo consignado allí. También se llevó a cabo una segunda consultoría limitada a pueblos indígenas, elaborada en 2014 por el abogado Guillermo Padilla. No obstante, en correspondencia con la propia naturaleza misional del ICANH, el texto que aquí se presenta ausculta un horizonte, más que distinto, complementario, pues apunta a discutir los conceptos fundamentales mismos —lo sagrado y lugar sagrado— en su honda complejidad, y de allí se deriva un conjunto de situaciones que

los determinan positiva y negativamente en la Colombia de nuestros días, de tal manera que incluso trasciende su sola ocurrencia entre las sociedades indígenas y, al contrario, les emplaza en un contexto multicultural. Empero, dado el carácter explícito de la comisión gubernamental, por lo pronto solo hemos trabajado con referencia a situaciones presentes en los pueblos amerindios.

La hechura de este documento se fundamentó prioritariamente en información etnográfica secundaria—esto es, no basada en la experiencia directa sino en monografías antropológicas de distinta índole—. No obstante, también se buscó entreverar y darle relevancia a las propias incursiones etnográficas de quienes aquí escriben, algunas muy recientes y ligadas a sus particulares labores o investigaciones, así como a la importante y pródiga literatura producida por los propios pueblos y organizaciones indígenas (Planes de Vida, cartillas de etnoeducación, etc.), y, cuando fue posible, al diálogo directo con expertos en lo sagrado de distintas sociedades. Cabe señalar, en cualquier caso, que el carácter del presente texto no es etnográfico ni pretende ser detallado en cuanto a información específica; más bien, da cuenta del considerable universo de datos e interpretaciones disponibles, que son de fácil acceso en bibliotecas, centros de documentación e internet, y sustentan y validan nuestra argumentación, apoyada con ejemplos cuando se consideran pertinentes. Al final se rinde una bibliografía con todos los textos utilizados para tal fin. Ahora

bien, la información completa sobre la cantidad de material ubicado y reseñado para el presente trabajo reposa en el ICANH, en una base de datos y un compendio de más de cuarenta fichas, disponibles para la consulta pública.

Deliberadamente, no hemos incluido mayor referencia teórica. No solo porque esto implicaría un listado paralelo e igual de extenso, sino porque —es importante decirlo con firmeza— la elaboración teórica que ocupa todo el segundo acápite es esencialmente propia. Por supuesto, no es difícil hallar ecos de pensadores clásicos sobre la materia (Durkheim, Mauss, Hertz, Hubert, Otto, Van der Leeuw, Lévy-Bruhl, Eliade, Douglas y un vasto etc.), pero nuestra argumentación parte, ante todo, de consideraciones propias tras varios años de trabajo de campo y como producto de reflexiones que este ha propiciado y seguirá incitando¹.

Pensando en las sucesivas etapas que se desarrollen como consecuencia de este proceso y en las investigaciones que le acompañen, la aspiración del grupo de trabajo es poder ampliar las consideraciones hacia comunidades afrocolombianas, raizales, palenqueras, poblaciones campesinas y urbanas, y a las relaciones interculturales referentes a las concepciones, los usos y los manejos de lo sagrado.

Ahora bien, puede que la producción de esta política, en el marco en que se le concibió, sea de carácter episódico y, en el fondo, poco relevante. A fin de cuentas, los pueblos y las organizaciones políticas indígenas han buscado resolver lo esencial del problema —en sus

dimensiones política y territorial, obviamente fundamentales— en muchos otros escenarios, como la Mesa Permanente de Concertación Nacional con los Pueblos Indígenas. Pero esto no desdice de la importancia de la tarea; al contrario, recuerda que el problema de lo sagrado y de los lugares que lo contienen es universal; también, que nos concierne a todas y todos, en todas las sociedades y culturas, y que su respeto y la garantía de acceso a estos tienen un porqué, es decir, deben ser considerados como un derecho fundamental, ni más ni menos que como parte consustancial del derecho a la vida. Las razones de ese porqué se explican a continuación.

Lo sagrado y los lugares sagrados: hacia una definición cultural amplia y taxativa de ambos fenómenos

En la revisión documental que soportó la elaboración de este documento, así como en los distintos espacios de discusión y socialización a los cuales hemos asistido durante este proceso, se observa una situación reiterada que radica en la enorme ambigüedad o los sensibles prejuicios con respecto a las nociones de sagrado y, por supuesto, de sitio o lugar sagrado. Tanto así que consideramos de primer orden aclarar este asunto.

Para comenzar, muy comúnmente se parte del hecho de que sagrado connota religión y, tanto más, religión cristiana. En el caso de los interlocutores indígenas, esto

es una evidente secuela de la presencia misional. Por ello, en algunas ocasiones hemos escuchado que se ha optado por desechar el concepto de *sagrado* en favor de clasificaciones más precisas y culturalmente específicas. Como un ejemplo de lo anterior, está el caso macroamazónico, para cuyo contexto se ha propuesto referirse, más bien, a *sitios de origen*, *sitios de gobierno*, *sitios de poder*, *sitios de respeto* o, alternativamente, *sitios prohibidos*, *sitios de veda*, *sitios de encanto*, *sitios de cacería*, etc., para así conjurar el efecto totalizador e ideológicamente predeterminado de llamarles genéricamente sagrados. En otras ocasiones, se ha preferido denominar el hecho en sí como espacio, en cambio de sitio o lugar.

Todas estas interpelaciones, amén de ser indiscutiblemente legítimas, son perfectamente razonables, especialmente mientras no exista una definición taxativa y, a la vez, culturalmente amplia y plástica en sus términos, que pueda socializarse y someterse a la revisión de los pueblos indígenas y demás grupos étnicos para su adopción y adecuación con arreglo a cada circunstancia particular. Igualmente, dicha definición debe ser asumida, con todas sus implicaciones, por los demás sectores de la sociedad, que se aglomeran bajo las erráticas denominaciones de “sociedad nacional” o “sociedad mayoritaria”, y, en especial, claro está, por la burocracia estatal.

Con el fin de elaborar esa definición, uno de los objetivos de la preparación de los lineamientos es, por un lado, aportar elementos antropológicos teóricamente sólidos y

refrendados en el conocimiento etnográfico y etnológico, que dimensionen y concreten los conceptos propios de cada pueblo, para posteriormente valorarlos de cara a la retroalimentación recibida de parte de sabedores indígenas, especialistas en las muchas expresiones del fenómeno sagrado. Por otro lado, mediante distintas estrategias comunicativas, tal preparación busca sensibilizar a la otra sociedad (“blanca”, “occidental”, como quiera llamársele) sobre la existencia de ese mismo tipo de situaciones en su (o nuestro) contexto. En otras palabras, se espera dejar en claro que lo sagrado no es solamente cosa de indios, ni está por fuerza mayor sujeto a explicaciones de índole poética o esotérica.

En lo que sigue se adelanta un primer ejercicio de definición.

De entrada, hay dos problemas en cualquier intento por definir lo sagrado, o sea, de definir aquello que por naturaleza prescribe el carácter especial de un lugar sagrado². El primero concierne a la ubicuidad del término y, por ende, a su nebulosa concreción: nos servimos de este con tanta frecuencia y con tan distintas acepciones en nuestra comunicación cotidiana, que resulta difícil alejarnos de lo que connotan varios de esos usos, en pos de una definición técnica. Por ejemplo: como ya lo señalamos, se puede suponer que algo sagrado atañe por fuerza mayor a algo religioso o a algo que, puntualmente, pertenece a una religión particular, como el cristianismo.

El segundo problema está en la noción misma: puede decirse —y se ha dicho en innumerables ocasiones— que lo sagrado es indefinible por antonomasia, y que su experiencia y manifestación ocurren justamente porque no hallamos palabras para describirlo, razón por la cual se le asocia históricamente a términos como “inefable” o “sublime”. A pesar de que el primer problema tiende a desmentir al segundo (pues si damos tantos usos al término “sagrado” es porque lo entendemos como algo plural, pero eminentemente definible), es cierto que la universalidad de la interpretación que insiste en la imposibilidad de definir lo sagrado, advierte que al menos una dimensión, la más trascendental del fenómeno, pone en aprietos cualquier intento de puntualizarlo, y, tanto más, que lo sagrado, para ser entendido a plenitud, debe ser experimentado directamente. De hecho, esta última condición es particularmente relevante en el entendimiento de lo sagrado por parte de muchas sociedades indígenas, ya que, como bien se sabe, varias lenguas autóctonas configuran su realidad justamente a partir de experiencias del todo exactas: no hay, dígame, palabras para “tiempo” o “espacio” como unidades abstractas, sino términos o giros que connotan un tiempo característico en un espacio particular, términos que inclusive están a veces ligados a un sentimiento específico, de tal suerte que el concepto de sagrado, salvo mayores especificidades o acuerdos en la traducción, adquiere el cariz de algo

lejano, inexacto, irremediablemente ajeno a su relación con el mundo.

Por esto, uno de los presupuestos fundamentales para apuntalar los lineamientos hacia la política pública sobre lugares sagrados es justamente convenir en unos conceptos fijos, que no por esto, especialmente en el caso abordado, dejan de ser relativos y parciales, pero se prestan para dar cuenta de un espectro más bien amplio de fenómenos. Lo anterior indica que se definirá lo sagrado y lugar sagrado con miras a abarcar múltiples y diversas experiencias culturales de algo que, incluso así, rebasa cualquier definición.

Vale entonces reconocer una inevitable incompletitud de lo que aquí nos atañe. Esclarecer qué es lo sagrado, para llegar luego a establecer qué es un lugar sagrado, y, desde allí, determinar lo que ambos conceptos son para una sociedad amerindia, implica dos cosas: desbastarle a la noción de lo sagrado aquellos usos que no son incorrectos, pero sí reducidos en exceso; y, a la vez, explicar dicha noción no tanto de manera objetiva, sino con el sentido que puede tener para alguien que experimenta lo sagrado. Lo anterior no desconoce que las personas llegan a sentir o percibir el fenómeno de distintas maneras, según el marco de referencia cultural al que pertenezcan.

Esclarecer ambos conceptos también supone precisar, en ese mismo orden de ideas, que cuando se sostiene que es necesario experimentar directamente lo sagrado para entenderlo a plenitud, no se quiere decir que su

conocimiento es un hecho esencialmente subjetivo, ni que, por ello, fútil es su explicación en un marco general (cultural) de sentido. Al contrario, todo lo que entraña la noción de sagrado —un ideario, una ideología, un conjunto de emociones, una gramática de comportamientos— se deriva de un consenso social, de un acuerdo en todos los órdenes sobre lo que es, cómo es, dónde ocurre, cómo se manifiesta y, por supuesto, quiénes están en capacidad de percibir lo sagrado. En otras palabras, cuando hay nociones decantadas de lo sagrado en una sociedad, estas son definidas por ciertos especialistas delegados para tal fin, a quienes se les cree y, por lo mismo, son personas que sientan las bases para lo que debe ser creído. Por ende, no es menester que alguien de un pueblo específico sienta en cuerpo propio lo sagrado para que sepa dónde ocurre, pues hay una verdad y unos cargos sociales que lo enseñan, lo ratifican y lo vuelven una verdad colectiva. No está de más agregar que exactamente lo mismo pasa en nuestra sociedad, así no apelemos necesariamente al término “sagrado” para constatarlo: todo el tiempo la ciencia, como institución social, y los científicos, como sus oficiantes, producen una idea del mundo en el que vivimos, la cual demarca nuestra noción de lo que es posible o imposible. No es necesario que cada uno de nosotros haga los mismos experimentos para creer que el mundo es así. Y así como las verdades científicas se modifican con respecto al cambio del orden social, un orden que, a su vez, cambia por la mutación de esas verdades,

puede argumentarse que lo sagrado —su geografía, por ejemplo— se transforma de manera análoga, en relación proporcional con la sociedad.

Ahora bien, si aceptamos que puede convenirse en una definición transaccional de lo sagrado, naturalmente es porque, llamándose así o de otra manera, se trata de algo que todas las sociedades y todas las culturas reconocen. Por lo mismo, no se puede descartar que haya manifestaciones de lo sagrado proclives a ser reconocidas universalmente, que trascienden la especificidad cultural; tampoco, que otras sean susceptibles de ser traducidas de manera compleja y sensible, es decir, que las sociedades dispongan de mecanismos culturales para poder hacer partícipes de su vivencia de lo sagrado a quienes provengan de entornos ajenos. Tres muestras de esto son la música, la comunión ritual con ciertas sustancias (p. ej., plantas del conocimiento, la coca, el tabaco, el vino, etc.) y, por qué no, el mismo ejercicio de la antropología orientado hacia ese fin: de cierta forma, eso es lo que pretendemos hacer aquí. Como sea, la naturaleza misma del fenómeno sagrado le hace fácilmente moldeable a las muy distintas formas de darle sentido al mundo: a diferencia de otro tipo de conceptos occidentales que no tienen una equivalencia inmediata en otras culturas (p. ej., mito, arte, historia, ciencia, etc.), lo sagrado se presta para ser traducido con relativa facilidad en cuanto experiencia trascendente y —una situación harto

elocuente— apelando a un conjunto de conceptos esencialmente afines en su significado.

Buscaremos, entonces, mediante la formulación de siete tesis, arribar primero que todo a una definición de lo sagrado que precise sus atributos fundamentales, así como aquellos que definitivamente no son pertinentes para efectos de una definición normativa; luego, la definición propuesta será aplicada a la situación particular del lugar sagrado.

Como ya lo advertimos, se sustentarán los asertos con ejemplos provenientes de distintos pueblos indígenas de Colombia.

I. Lo sagrado no implica una religión y, en consecuencia, no prescribe necesariamente una confesionalidad particular.

Contrario a nuestra percepción habitual, culturalmente dispuesta por la preeminencia de las categorías cristianas, lo sagrado y los hechos sagrados (cosas, lugares, personas determinadas con esta propiedad) no están necesariamente insertos en algún tipo de sistema religioso. Ciertamente, la religión —cualquiera que sea— implica una relación trascendental con lo sagrado mediante las cosas sagradas, pero esto no quiere decir que todas las dimensiones de lo sagrado pertenezcan a la religión. De hecho, en la sociedad moderna occidental (urbanizada, determinada por ideologías eminentemente

liberales) resulta habitual hacer referencia, explícita o implícitamente, a la “sacralidad” de la justicia o de las instituciones, del cuerpo humano o de ciertos espacios (hospitales, centros de culto religioso, escuelas, museos, etc.), sin que incida en ello una confesión religiosa específica, aunque ciertamente pudiera argumentarse que se hace desde una “religión cívica”. No obstante, de convenir en esto último, hay que reconocer que se trata de un tipo sensiblemente distinto de religiosidad. En cualquier caso, este tipo de usos laicos de la noción de lo sagrado es fundamentalmente correcto y no es metafórico, por la razón que se expondrá más adelante. De manera equivalente, encontramos que en distintas sociedades indígenas existen también dimensiones eminentemente prácticas de ciertas formas de sacralidad: disponen los regímenes higiénicos y curativos, los calendarios agrícolas, las prescripciones de parentesco, la relación con las plantas, los animales, la tierra, el agua, etc.

2. Lo sagrado no es mágico.

Todo lo sagrado es misterioso y tremendo, cualidades que, por ende, también son propias de las cosas sagradas³. Pero esto no significa que la relación con lo sagrado mediante las cosas sagradas tenga rasgos inescrutables, o que conduzca al hecho de ignorar las relaciones de causa-efecto, o que implique una manipulación a voluntad del orden natural, como sí ocurre en el dominio de

la magia. Al contrario, quien adelanta esa relación es un(a) especialista que entiende un tipo de causalidad particular, que, si bien no es necesariamente la misma de las ciencias (sometida a las leyes físicas y químicas de la materia, o a lo que puede tener vida o inteligencia), obedece también a leyes, a posibilidades y a restricciones. Para ser exactos, a esos especialistas podemos llamarlos sacerdotes o sacerdotisas, pero no en un sentido religioso, por lo expuesto en la tesis anterior, sino conforme a la etimología de la palabra “sacerdote”: “alguien que sabe mediar entre lo sagrado y lo profano”, es decir, alguien que ha adquirido un conocimiento especializado, gracias al cual tiene sensibilidad para reconocer lo sagrado y, en consecuencia, sabe cómo tratarlo. Ella o él se ha dejado contaminar por lo sagrado y, por ende, se ha vuelto igualmente sagrada(o); esto implica que, para mantener esa condición, debe ser distinta(o) a las demás personas.

Lo anterior puede exponerse en otros términos. En nuestra sociedad, un médico o un electricista no es alguien muy distinto a un sacerdote: se ha formado para interactuar y mediar con fuerzas potencialmente perjudiciales o benéficas, y, para ello, no solo aplica su conocimiento particular, sino que toma algunas precauciones —eso que para efectos de lo sagrado pudiéramos llamar sus tabúes— para no salir maltrecho del encuentro con dichas fuerzas. En las relaciones con lo sagrado, el sacerdote indígena (*mamu*, abuelo sabedor, *teguala*, *jaibaná*, *taita*, *payé*, etc.) se arma proporcionalmente de un equipo

que lo protege: ciertos artículos, ciertas aspersiones o emisiones, ciertos baños; la ingesta de ciertos alimentos y la evitación de otros, ciertos movimientos, la abstinencia de cierto tipo de actividades, etc. Los detalles de tal equipo pueden parecerle mágicos a quien no conoce la lógica de la actividad —como sucedería en el caso de un médico o a un electricista cuando entra en acción—, pero a decir verdad son predominantemente técnicos.

3. Lo sagrado no es material en sí mismo, pero se manifiesta en la materia.

Un número importante de definiciones de lo sagrado, con arreglo a distintas sociedades del mundo, apunta a un conjunto de fenómenos significativamente afines: es fuerza, vigor, energía, voluntad, espíritu, etc., que hallan concreción en términos como *wak'a*, *Wakan*, *samai*, *kallpa*, *hau*, *jaï*, *Manitu*, *mana*, *baraka*, *orenda*, *gracia*, *carisma*, etc. En otros casos, no alude tanto a la cualidad en sí como a la relación que esa cualidad establece implícitamente; es decir, a lo que esa fuerza, energía, que no se nombra explícitamente, produce. Esto es tanto como decir que en algunas sociedades la idea de lo sagrado ocurre como concepto abstracto y, en otras, como cosa-concepto: como una cosa que, en su relación con la gente, manifiesta eso sagrado innombrado. Y aún en las sociedades que tienen términos abstractos para denominar lo sagrado, este es tratado mediante manifestaciones

suyas en cosas. De ahí que sea imposible dimensionar lo sagrado sin tomar en cuenta la materialidad de esas cosas o, para el caso de un lugar sagrado, sus dimensiones y particularidades físicas, su caracterización como territorio y no solo como idea.

Catégoricamente lo decimos: no es posible reducir lo sagrado a un conjunto de saberes o ideas. Antropológicamente hablando, lo constante de lo sagrado en todas las culturas y sistemas religiosos (incluido, valga decirlo, el budismo) es que requiere de fenómenos materiales y situaciones (tiempo-espacio) para comprobar su existencia. Por fuerza mayor, lo sagrado es perceptible solamente de manera física, concreta.

4. Lo sagrado no está fijo.

Esa naturaleza de lo sagrado como fuerza, energía, voluntad, expresada en el lenguaje de manera explícita o implícita, implica el hecho de que toma posesión de distinto tipo de hechos (cosas, personas, lugares) con la misma facilidad que los abandona. Esa especie de “imantación” de lo sagrado en las cosas, la gente o los lugares no tiene una duración susceptible de ser predicha: puede ser absolutamente circunstancial (mientras dure un ritual, por ejemplo) o aparentemente eterna⁴. Comoquiera que sea, y en plena coherencia con la idea de lo sagrado expresado como energía, esa duración depende

de su eficacia: mientras la cosa, la persona o el lugar sean sagrados, esto obedece a que cumplen eficazmente el papel que la cultura o la sociedad esperan de estos, es decir, que lo sagrado se manifieste ahí de manera clara.

Empero bien pudiera aseverarse que una suerte de primera ley de la termodinámica se aplica a lo sagrado, pues se trata justamente de una energía que se conserva, que pasa de un hecho a otro, o que puede imbuir a este hecho a perpetuidad sin experimentar desgaste. Una sociedad que pierde su sacralidad es una sociedad en irreversible estado de anomia: pierde los referentes y valores fundamentales para su existencia y, por ende, se ve abocada al serio riesgo de volverse inviable; no es exageración sostener que cuando esto ocurre, brotan las epidemias de histeria y suicidio colectivos. Hay un caso del que hemos sido testigos con trágica recurrencia en Colombia en distintos momentos del siglo pasado y, todavía, en la actualidad. Se trata de varias ramas del pueblo embera que han sucumbido a una forma particularmente virulenta de lo que suelen denominar “loquera” o “revolcadera” (*kira adua*, que elocuentemente traduce ‘pérdida de rostro’). Esta es una enfermedad debidamente tipologizada y trabajada (incitada o curada) por los *jaibanás*; no obstante, en contextos reiteradamente vulnerados por múltiples formas y agentes de violencia y terror, aquella se vuelve inatajable, redundante en el desplazamiento y el desarraigo masivo de comunidades enteras —como bien nos consta en Bogotá—, y termina registrando una inusitada taza de

suicidio infantil. Todo esto se debe a la pérdida de control sobre el mundo por parte de los *jais* o agentes de fuerza sagrados que operan en todas las esferas de la vida⁵.

Al contrario, en cualquier sociedad que mantiene su norte como proyecto colectivo y orgánico, y, por ende, está sujeta a transformaciones que en Occidente se llamarían “históricas”, lo sagrado —o, que es lo mismo, su percepción de ello— se transmuta sutil o dramáticamente, pero nunca se esfuma. Esto es demostrado por los muy diversos sincretismos amerindios o afroamericanos, tanto más si los entendemos no solo como imposiciones o imposturas, como la preservación de la sacralidad propia bajo el disfraz de la religión del conquistador, sino conforme a lo que el concepto genuinamente denota: aleación y síntesis de elementos distintos, a veces aparentemente contradictorios entre sí, pero que se compadecen y unifican mediante una misma eficacia sagrada.

Con esa virtud, los hechos sagrados no son forzosa-mente entidades fijas en el tiempo o en el espacio, aunque puedan serlo; lo sagrado puede transferirse a cosas móviles que, donde se depositan, hacen sagrado un lugar, o puede simplemente manifestarse en lugares otrora inéditos. Un ejemplo de lo primero ocurre con la noción uitoto de *rafue*, que suele traducirse como “palabra”, pero que, ante todo, es “palabra transformadora” en la medida en que es poder o fuerza del mundo y en el mundo. El lugar natural del *rafue* está en el *mambeadero* o *coqueadero*, porque la coca (reconocida por los sabedores uitoto

como “hoja del poder”) es *rafue* (confróntese Echeverri y Candré 2008 y Urbina 2011). Por ello mismo, no es raro escuchar que “llevar la palabra” —esa “palabra” especial e irreductible, no la palabra prosaica o profana, que es *úai*— es cargar materialmente el don del *mambe* de coca preparado. O sea, desde la chagra donde crece hasta el *coqueadero* donde es consumida, la coca o *rafue* constituye un solo fenómeno sagrado móvil, que viaja con quien lo porta.

Ilustremos esto mismo desde un clásico ejemplo de la sacralidad cristiana. Las apariciones de la Virgen ocurren en sitios, pero también en cosas: cuadros pintados por la mano humana, impresiones sobrenaturales, etc.; a veces, cuando la cosa se transporta a un lugar distinto de donde apareció la Virgen, en ese nuevo sitio de la cosa sigue ocurriendo la manifestación sagrada (la presencia clara de lo sagrado), y no en donde originalmente ocurrió. Pero todavía hay algo más: para la comunidad creyente en este sistema, las apariciones de la Virgen son imprevisibles: se parte de la convicción de que seguramente seguirá apareciendo, bien sea en el lugar donde ya lo ha hecho o en lugares donde aún no. Resulta quimérico, pues, predecir cuándo o dónde va a volver a aparecer la Virgen, o decretar la cesación del fenómeno.

Planteando lo anterior desde una perspectiva más amplia, tiene un alcance muy limitado intentar una georreferenciación de los lugares sagrados de cierto pueblo, salvo si se concede que aquella solo se atiene a un

momento específico de tal sociedad. Este tipo de registro puede ser de utilidad política coyuntural, pero nunca dará cuenta de la prolijidad, de la natural movilidad ni, tanto menos, de la totalidad de lo sagrado para comunidad alguna.

5. Lo sagrado es contaminante.

Por contaminante no se entiende algo necesariamente nocivo, pero sí algo que irremediablemente pasa sus propiedades al menor contacto, y que, si no sabe tratársele, puede ser letal. Ya hemos aludido a su posible definición en términos de fuerza o de energía, e hicimos una equivalencia relativa entre un sacerdote y un electricista. Ahora hagamos de cuenta que donde reside lo sagrado hay una fuente eléctrica: quienquiera que entre en contigüidad con esta será presa de una descarga, y es así como solo aquel o aquella persona que ha aprendido a interactuar con esa fuente sabe no solamente neutralizar esa descarga sino canalizarla hacia otros fines. Y esto es menos metafísico de lo que parece: del hecho de saber tratar con lo sagrado depende el equilibrio del mundo; es una ecología, ni más ni menos, como lo explicaremos en la séptima tesis. El trato implica respeto (como aquel que uno puede tenerle a una fuente eléctrica o a una entidad que se juzga superior y omnipotente) y humildad, entendida como un reconocimiento de inevitable inferioridad frente a su poder. (Si se analiza, todo buen electricista es

humilde con la fuente que interviene: sabe cómo y hasta dónde llegar sin arriesgarse ni poner en peligro a los demás; sabe que es menos poderoso que aquello que está interviniendo, pero igualmente sabe cómo canalizarlo a su favor y en beneficio del espacio en el que opera).

Con respecto a los lugares sagrados, las formas de comunicarles respeto y humildad, como también ocurre en la vida corriente, apelan a la ceremonia (el rito que los explicita) y a la ofrenda; a cosas que satisfacen aquello que se homenajea, que lo ponen en deuda o lo disponen positivamente con respecto a quien oficia y a quienes representa —claro está, si el protocolo ceremonial se respeta y si el don es adecuado, pues de lo contrario hay castigo—. La ofrenda (el pago) no es sino una forma de sacrificio, en obediencia a su estricto origen latino, *sacrum facere*: algo que se “hace sagrado” en tanto es apto para alimentar esa fuerza sagrada, para que esta no amaine y, en cambio, se extienda como protección a los oferentes y a quienes estos representan.

Cuando hay reciprocidad entre el mundo humano y lo sagrado —cuando se entrega lo que debe ser entregado, de la manera correcta—, aquella se expresa en términos de equidad, de equilibrio en todos los órdenes. Al contrario, cuando algo no se hace como debe ser, o cuando simplemente deja de hacerse, hay inequidad, hay desequilibrio. Es por eso que el castigo suele ocurrir en términos de pequeños o grandes desequilibrios: desde la

“mala suerte” personal hasta la sequía, la hambruna y la enfermedad colectivas.

En ningún caso puede suponerse que, en esta línea de pensamiento, las elaboraciones culturales en torno al manejo de lo sagrado esconden lo que, en el fondo y en nuestro mundo, serían acciones de regulación higiénica y medioambiental. Aunque hay una evidencia contundente de que los ecosistemas controlados por los pueblos indígenas como lugares sagrados gozan de un estado de conservación muchísimo mejor que aquel que podría ser alcanzado por empresas y corporaciones no indígenas, sin la necesidad de apelar a ninguna figuración romántica del “nativo ecológico” para constatarlo, huelga anotar simplemente que tal reducción explicativa ignora que las nociones de “enfermedad”, “salud” y, tanto más, “vida” y “muerte” pueden llegar a ser asaz distintas a aquellas con las que Occidente configura su realidad. Para no ir más lejos, como se reiterará y ampliará en la séptima tesis, tales sistemas propios contemplan la capacidad voluntaria de cosas y elementos que en nuestra sociedad, en cambio, consideramos inanimados; además, perciben y demuestran físicamente la existencia de seres que en nuestro mundo no apreciamos, y, todavía más, ocurren, al menos en algunas circunstancias, en universos regidos por situaciones físicas y químicas que suponemos imposibles⁶.

6. Lo sagrado es ordenador.

Mediante el mantenimiento de la ya expuesta relación de reciprocidad con lo sagrado, la sociedad establece un orden sobre el mundo y, a la vez, un sistema de ordenamiento: no solo distingue así entre lo que es y no es sagrado, sino entre lo que es adecuado y lo que no (moral, física, psíquicamente a nivel personal y colectivo), lo que es equitativo frente a lo que es inequitativo, lo que es justo frente a lo que es injusto, lo que es propio de aquello que es ajeno (de ahí su importancia como ordenador territorial), etc. Esto equivale a decir que para muchas sociedades amerindias en Colombia (que son las que aquí nos conciernen puntualmente), la preservación de los hechos sagrados que ocurren en su entorno es una condición fundamental para el ejercicio de sus formas tradicionales de medicina, de gobierno y de justicia, cuya existencia y validez están garantizadas constitucionalmente. Pero esto además tiene otra implicación: como hemos visto, la existencia de lo sagrado y la forzosa relación de la sociedad con este no son cosas exclusivas de las sociedades indígenas. La sociedad moderna occidental percibe por igual las dimensiones de estos fenómenos, y por igual demuestra su necesaria presencia para el mantenimiento del equilibrio social. Esto se ilustraba antes, entre cientos de ejemplos posibles, con la actitud frente a instituciones o sitios como las escuelas, los hospitales, los centros de culto religioso o los museos, pues cuando se atenta contra estos o se amenaza con removerlos, se desencadenan con violencia, por cierto la indignación, la

censura y la sanción de múltiples sectores y organismos de la sociedad. No tiene por qué ser distinta, entonces, la reacción de otras sociedades cuando perciben que sus propios hechos sagrados están siendo atacados.

En cualquier grupo humano, la vulneración de sus lugares sagrados implica desorden: descomposición, anarquía, pérdida de los horizontes morales y vitales. De cara a esto, tiene la misma consecuencia atentar contra un hospital que atentar contra una laguna sagrada: estos lugares no solo tienden a producir efectos sociales similares (aunque no necesariamente a igual escala), sino que puede argumentarse constitucionalmente deben ser salvaguardados por el Estado en cuanto soportes y expresiones de los derechos fundamentales y los intereses públicos⁷.

Agréguese a esto que tal ordenamiento prescribe y explica la relación que pueda haber entre distintos elementos, como, por ejemplo, entre dos situaciones (una temporal u otra espaciotemporal); o sea, determina los momentos y lugares del origen de aquello que fue, así como de lo que es y de lo que será. Los lugares sagrados son marcadores del devenir de la sociedad, que en términos occidentales podrían llamarse hitos “históricos”. En consecuencia, los hechos sagrados constituyen sacramentos, entendidos de nuevo no solamente a la luz de la especificidad cristiana, sino como signos sensoriales que indican cosas y nos comunican con la experiencia de lo sagrado. Todo lo sacramental es, pues, profundamente

evocador: al entrar en contacto con lo sagrado por medio del sacramento, este último permite desplazarse, a veces muy lejos, hasta el lugar donde lo sagrado ocurre; dígase, para solo decir uno entre muchos ejemplos posibles del mundo indígena, un retorno al tiempo primigenio.

Hay ejemplos en nuestra cultura que ayudan a entender lo anterior: una música o un perfume o un sabor particular es, en ese sentido, sacramental porque nos conecta inmediatamente con nuestro pasado, antes de que queramos hacerlo o seamos conscientes de ello; nos hace viajar mentalmente en el tiempo y en el espacio. En otras sociedades ocurre lo mismo mediante el contacto con ciertas plantas o sustancias o cantos o sitios, de tal suerte que los lugares sagrados pueden generalizarse diciendo que son, por lo mismo, lugares de memoria: la coca y el yagé son plantas de poder y de conocimiento, según las propias denominaciones de los sabedores pertenecientes a la gente del centro de la Amazonia (Echeverri y Candré 2008; Urbina 2011) y al grupo tukano oriental del Vaupés (Zuluaga 2009), o según las denominaciones de los taitas del alto Putumayo (Rodríguez 2010); también son lugares de memoria las “canciones de monte” zenúes (Drexler 2002), las letanías de curación individual o colectiva embera (Vasco 1985; Losonczy 2006), las danzas de los pastos (Osejo y Flores 1992; Delgado 2015), los *pikap* (“ojos de agua”) de la comunidad misak-misak (Dagua, Aranda y Vasco 1998) o las cumbres nevadas del pueblo iku (Giraldo 2014).

De cara a este razonamiento, una orientación política que propende por estimular y fortalecer los procesos de memoria colectiva, como es la del gobierno actual, debe por lo mismo salvaguardar los lugares sagrados, cualesquiera y comoquiera que sean.

7. Lo sagrado obedece a experiencias culturales particulares.

Sin embargo, no se puede generalizar sobre lo sagrado y suponer que se trata de una sola versión de la experiencia. Para ciertos fines ya no vale referirse a ejemplos de las sociedades occidentales como equivalentes a lo que ocurre en otras sociedades. Aunque puede haber una noción compartida de lo que es lo sagrado entre distintas sociedades, las particularidades de cada cultura —esto es, su propia y privativa definición de la realidad, de lo que es posible— hacen que las interpretaciones sean dramáticamente distintas, pues obedecen a códigos igual de disímiles. Para muchas sociedades amerindias, si no para todas, la tierra es una entidad viva, con voluntad, temperamento e, incluso, sentido del humor, y por ende las cosas que juzgamos inanimadas (como las piedras, las montañas o los elementos) tienen también tales propiedades. Y no solo eso: hay una relación causal entre lo que le pasa al cuerpo de la tierra y lo que le pasa al cuerpo humano. Así, en muchas ocasiones, lo sagrado es la manifestación característica de la fuerza o la voluntad

de la tierra, que protege cuando se reciproca a cabalidad su tutela, y que castiga cuando se le irrespeta. O puesto de manera complementaria: cuando la tierra está enferma, la gente que en ella habita lo está también; o la tierra está saludable, si la gente que la habita procura estar de buena salud, salud que, por demás, trasciende nuestra idea médica habitual: la salud amerindia implica la observación de ritmos específicos en la vida individual y colectiva, así como la prescripción de lo que se puede hacer, lo que se debe hacer y lo que, definitivamente, resulta perjudicial hacer en cada época de la vida.

Por lo mismo, insistimos en que la relación con lo sagrado en las sociedades indígenas no puede reducirse a una metáfora del manejo ecológico occidental; no se trata simplemente, por poner un caso, de cuidar las cuencas para preservar la pureza del recurso hídrico, sino de mantener genuinamente el orden del mundo, ya que, si este se acaba, al mundo le pasa lo mismo⁸. Dejar que una cuenca se corrompa produce, así, no solo hambruna y enfermedades propias del agua en mal estado, sino males de muy distinta índole: epidemias de locura, suicidios masivos, volatilización de las normas sociales, violencia interna e incursión de agentes violentos externos, etc., que son un reflejo de ese desequilibrio cósmico. Así mismo, esto es una ecología, pero en el sentido amplio de la palabra: una puesta en relación, en todos los niveles posibles, de los elementos de toda naturaleza que configuran el mundo posible, o sea, la realidad misma de una

sociedad. Por ende, la relación con lo sagrado tampoco puede limitarse a la noción corriente e institucional de patrimonio, entendido como algo que se fija en el tiempo y el espacio con miras a ser preservado, y que, por lo mismo, al ser fijado se desliga del cambio y, paradójicamente, produce desequilibrio. El contacto con lo sagrado tiene implicaciones materiales concretas; el equilibrio o desequilibrio de esta relación se expresa en el equilibrio o el desequilibrio de la salud y el bienestar en todos sus órdenes, así como en la política, la economía y la producción intelectual o material.

Definiciones

Para las muy distintas sociedades indígenas que ocurren en el territorio colombiano, lo sagrado puede manifestarse en montañas, ríos, en la selva o en lugares más abstractos. Por eso, cualquier definición de sagrado y lugar sagrado que se concrete en una política pública, debe poder dar cuenta de tal variedad. No obstante, a partir de lo anteriormente discutido, resulta legítimo hacer un primer intento por delimitar ambas situaciones, el cual es solo de índole general y positiva.

Definamos, pues, lo sagrado como una fuerza tremenda, contaminante y móvil que es manifestación de sí misma o de una entidad que la ejerce para demostrar su presencia y poder (Dios o dioses, la tierra, etc.), y que se revela a través de cosas, personas o lugares de los que ha tomado

posesión. Así, tales hechos hacen las veces de mantenedores del equilibrio del mundo en todas sus dimensiones, de recordatorios de los orígenes y del devenir de la vida social (de esa fuerza hecha gente), así como de marcadores territoriales, geográficos y políticos.

Como se podrá notar, el hecho de intentar una definición por esta vía, en concordancia con el principio ya enunciado según el cual “lo sagrado no es material en sí mismo, pero se manifiesta en la materia”, ya implica una definición subsidiaria de lugares sagrados. Estos pueden entonces ser explicados como lugares poseídos por lo sagrado, donde este se manifiesta y es tratado por la gente, y en esta medida hacen las veces de mantenedores del equilibrio del mundo en todas sus dimensiones, de recordatorios de los orígenes y del devenir de la vida social (de esa fuerza que es lo sagrado hecha gente), así como de marcadores territoriales, geográficos y políticos.

Amenazas y factores perturbadores que afectan los lugares sagrados de los pueblos indígenas en Colombia

La política pública sobre lugares sagrados hasta ahora referida solamente a los pueblos indígenas, pero, como hemos observado e insistiremos en lo que sigue, idealmente pensada también para comunidades negras, afrodescendientes, afrocolombianas, palenqueras, raizales, rom y campesinas debe conducir, en su

planteamiento y aplicación, a acciones que aseguren el reconocimiento, la preservación, la protección, la promoción, la valorización, la transmisión y la revitalización por parte de las generaciones presentes y futuras de tales lugares y de las prácticas culturales asociadas a estos (Véase, por ejemplo, lo que al respecto hay en Losonczy 2006). Por lo mismo, a partir de sujetos colectivos de derecho (para comenzar, los pueblos indígenas de Colombia) debe construirse la orientación de la acción del Estado en esta materia. Son sus concepciones y significaciones las que deben soportar el andamiaje de instrumentos y procedimientos de la salvaguarda. A ellos, en primera instancia, es a quienes les compete definir cuándo, cómo y por qué están amenazados sus lugares sagrados.

Si en otros tiempos no tan remotos se hablaba de planes de desarrollo para los pueblos indígenas, el auge de las dinámicas de autonomía étnica propiciadas por la Constitución trajo consigo que los nuevos marcos orientadores del movimiento indígena, agenciados principalmente por las organizaciones indígenas de orden nacional⁹, renovaran sustancialmente las concepciones sobre el “desarrollo”, modificando las estrategias y los modos de participación indígena en la formulación, ejecución y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional, incluidos los de “ordenamiento territorial”. Desde los años noventa, el cambio de perspectiva se ha concretado en los llamados Planes de Vida, una herramienta que busca garantizar la perma-

nencia cultural de los pueblos indígenas y que no siempre coincide con los planes formulados desde instancias gubernamentales y organismos multilaterales.

En una revisión crítica de las políticas de ordenamiento territorial, Mauricio Caviedes (2008) advierte que la formulación de esas políticas desde una perspectiva indígena (fundamento para la construcción de autonomía) no puede confundirse con los ejercicios institucionales donde se ordena ambientalmente un espacio ni con los planes de manejo, cuando se trata de áreas de conservación. No son pocos los desencuentros cuando los distintos actores involucrados pugnan para subordinar las concepciones de los otros a sus propios paradigmas. Para los pueblos indígenas, los factores mencionados son considerados amenazas y, como tal, contrarrestados con una política que se resiste al modelo de desarrollo dominante, asociado al consumo y a la acumulación de capital.

Por lo pronto, en el presente contexto aplicamos las nociones que tienen los pueblos indígenas de “lugar sagrado” y de “amenazas” a los territorios y prácticas, pues es allí donde por supuesto se expresan tales ideas. Para ello, distinguimos cinco campos de acción que definen pautas específicas para el manejo social de sus lugares sagrados:

- I. Territorio y lugares sagrados con jurisdicción del gobierno indígena (resguardos).

2. Territorios y lugares sagrados con jurisdicción del gobierno indígena, pero por fuera del ordenamiento territorial vigente (territorios ancestrales).

3. Territorios y lugares sagrados con multiplicidad de jurisdicciones superpuestas al gobierno indígena (Sistema Nacional de Áreas Protegidas, parques arqueológicos, áreas de reserva forestal, reservas naturales de la sociedad civil, etc.)

4. Territorios y lugares sagrados por fuera de la jurisdicción de gobierno indígena (propiedad privada, concesiones minero-energéticas y turísticas, áreas especiales de defensa nacional, áreas estratégicas, etc.)

5. Territorios y lugares sagrados más allá de las fronteras nacionales

Sobre estos campos de cara a un acervo histórico con mucha profundidad, pero igualmente profuso y con una continua y preocupante actualidad, resulta entonces posible identificar algunas amenazas concretas y factores que perturban de manera significativa a lo que antes hemos definido como lugares sagrados, e, incluso, a la sacralidad integral misma de los pueblos indígenas.

A partir de una revisión preliminar de pronunciamientos, procesos judiciales, agendas informativas y observatorios públicos y privados de derechos humanos, es posible, entonces, elaborar un listado preliminar de esas principales amenazas y riesgos desde el punto de

vista indígena, dejando de presente que su enumeración no indica un orden particular de importancia, y que cada una de estas situaciones no tiene el mismo impacto o significado en todos los pueblos.

I. Conflicto armado y militarización de territorios

La proliferación del conflicto armado en territorios indígenas, de la mano con la violencia política en la que se han visto envueltas las sociedades que ocurren allí, no solo ha significado la agresión física y desaparición material de sus poblaciones, sino que ha llevado al deterioro de su tejido social y la transformación de sus expresiones culturales. Adicionalmente, la puja por el control territorial que ejercen grupos armados legales e ilegales ha ocasionado la invasión de sus resguardos, en desmedro de su ejercicio de gobierno propio y dando lugar a distintos tipos de vulneración de sus lugares sagrados¹⁰. La violencia armada profana y corrompe la sacralidad de espacios que ordenan la vida y el territorio, mientras la construcción de instalaciones militares o policiales en dichos lugares viola prescripciones rituales sobre el modo de habitarlos o entrar en contacto con ellos, lo cual deriva en una serie de trastornos sociales y ecológicos mayúsculos. A esto se suma el desplazamiento forzado, que excluye a las comunidades de su territorio, negándoles el acceso a sus lugares sagrados y a la ritualidad asociada a ellos. Sobre estas consideraciones, también es necesario tener en cuenta

que la muerte y los lugares donde esta se celebra constituyen importantes referentes culturales para varios pueblos indígenas, referentes que en muchos casos están dotados de sacralidad²¹. Al respecto, es importante decir que los grupos étnicos disponen de distintos tratamientos rituales para sus muertos, los cuales habitualmente son vulnerados, cuando no categóricamente prohibidos, por quienes perpetran masacres, desapariciones forzadas o asesinatos selectivos y simbólicamente contundentes a autoridades tradicionales, niños o ancianos, por ejemplo.

2. Cultivos ilícitos y narcotráfico

El problema de los cultivos de uso ilícito, que resulta amenazante para los lugares sagrados, se define como actividad económica ilegal vinculada al tráfico de estupefacientes, en el marco de una normatividad nacional e internacional existente para apoyar la estrategia de lucha contra las drogas a nivel global.

Los pueblos indígenas del país han transformado sus actividades económicas y su territorio en función de la integración a la cadena productiva de los cultivos de uso ilícito. Esta situación ha sido valorada por los mismos pueblos como no deseada, dejando en evidencia que tal opción responde a un problema social que se fundamenta en las difíciles condiciones para la generación de una economía estable que brinde bienestar social entre la población rural del país.

Esta economía genera impactos sobre el medio ambiente, que es el espacio donde, en muchos casos, se encuentran lugares sagrados que se ven afectados. La alteración ha sido en dos vías: por un lado, la imposición del modelo de monocultivo implica el uso intensivo de agroquímicos, que afectan aguas, suelos y la salud de la población; por otro, la consecuente presencia de fumigaciones por parte del gobierno nacional o de sus asociados internacionales inevitablemente afecta mayores extensiones de territorio, donde se encuentran lugares sagrados. Así, pues, se amenazan las prácticas sociales, económicas y culturales que los pueblos desarrollan a partir de su relación con estos lugares y con su territorio, prácticas que se ven progresivamente impactadas como consecuencia de la transformación social propiciada por la economía ilícita, en su mayoría cocalera. Entonces, aparecen y se consolidan por la fuerza actores externos, ignorantes y desdeñosos del manejo de lo sagrado, lo cual redundará en la pérdida de autonomía y poder de decisión sobre los lugares donde se manifiesta. Por último, la inevitable relación de la presencia y capitalización de los cultivos de uso ilícito y su monopolio por parte de distintos grupos armados genera situaciones de confinamiento, violación a los derechos humanos, y presencia de minas antipersona en los territorios, situaciones que propician en últimas el abandono de los lugares sagrados.

En la coyuntura de las nuevas políticas que se están generando en el marco del “posconflicto”, se habla de la

creación de planes integrales de sustitución y desarrollo alternativo, para los cuales se destacará la planeación participativa con distintos enfoques: derechos humanos, diferencial, género y salud pública. En esta dirección a través de lineamientos generados por ellos mismos para exigir la garantía de sus derechos fundamentales (incluidos en los planes de salvaguarda étnica), muchos pueblos indígenas han manifestado que este tipo de procesos obliga a la realización de consultas previas, que en varios casos deben contemplar la necesidad de armonizar o refrescar el territorio, luego de la erradicación.

Pero esto también pone de presente un asunto tan crucial como delicado: plantas y cultivos como la coca y la marihuana no solo tienen reconocidos usos culturales, así de escuetamente entendidos, sino que son en sí mismos hechos y lugares sagrados. Por ejemplo, para muchas sociedades de la Amazonia, todos los lugares de la coca son lugares sagrados: desde la chagra donde crece, hasta el *mambeadero* donde encarna la palabra, incluso el recipiente en el que se porta para *mambear*. Esto equivale a decir que, si quiere ser coherente con sus pretensiones totales, la política pública a formularse debe replantear las estrategias de erradicación de unos cultivos que comportan la idea de ilegalidad solamente para cierta sociedad y en algunas instancias, pues en lo que respecta a los pueblos indígenas dichos cultivos son de un valor sagrado potencialmente innegociable.

3. Emprendimientos extractivos, agroindustriales y ganaderos

El uso corriente de la tierra en el país produce tensiones medulares en la existencia, el uso y el manejo de los lugares sagrados de los pueblos indígenas. Hasta el presente, estos pueblos y las comunidades locales campesinas se han caracterizado histórica y culturalmente por regirse prioritariamente según modos de producción sustentados en la unidad agrícola familiar, más allá de estar dentro o fuera de territorios con titulación colectiva. Acá, el régimen de tenencia de la tierra corresponde naturalmente a microfundios, minifundios y pequeña propiedad. Esta forma de titulación está directamente relacionada con tipos de sistemas productivos que suponen transformaciones de los ecosistemas menos impactantes sobre el medio ambiente y que, en cualquier caso, permiten la reproducción de la sociedad, de manera biológica y simbólica.

En este sentido, la existencia de otras formas de tenencia de la tierra, centradas en medianas y grandes propiedades, supone sistemas productivos propios de la ganadería extensiva y las economías agroindustriales, que, a partir de la concentración de la tierra y del acaparamiento como lógica afín, amenazan la existencia de los sistemas productivos antes mencionados y, por ende, de los sistemas de vida culturales asociados a estas

formas de producción, con lo que, de suyo, se afectan los usos y conocimientos de los lugares sagrados.

La lógica de la ampliación de la propiedad privada de los grandes terratenientes no es la única amenaza para los sistemas productivos agrícolas y ganaderos de pequeños productores; también están los proyectos de interés nacional para el desarrollo del agro, desde una perspectiva de desarrollo agroindustrial, los cuales propician y priorizan la creación de zonificaciones productivas sobre la aptitud del suelo, y establecen zonas de monocultivos donde antes no existían. Estos proyectos generan un reordenamiento territorial de facto o de jure que, en este último caso, suele ser un resultado de la planeación estratégica centralizada desde las administraciones regionales y nacionales, planeación que muchas veces desconoce o, incluso, desprecia otros modos de producción mucho más equilibrados y los regímenes tradicionales de tenencia de la tierra. Así mismo, como ocurre con la implantación de infraestructura vial, de telecomunicaciones y, tanto más, de megaproyectos minero-energéticos (véase, más adelante, la sexta amenaza), tales reordenamientos territoriales suelen ser reordenamientos poblacionales, ora porque el nuevo modelo implica, para funcionar, la reubicación de la gente, ora porque simplemente la expulsa mediante la coacción. El macabro colofón de esta situación, como bien se sabe, está en el hecho de sojuzgar mediante el terror de la población que se resiste a abandonar su territorio. En estos casos, el terror opera

trascendiendo la coacción: no solo fuerza a la población a salir, sino que, para lograrlo, profana sistemática y deliberadamente cada una de las esferas y dimensiones sagradas de la sociedad, desde la noción de integralidad individual y colectiva (con el desmembramiento de cuerpos, la desaparición de personas, etc.), hasta la inhibición de cualquier contacto con lo sagrado, es decir, con los lugares y las prácticas de lo sagrado (p. ej., las disposiciones y los espacios funerarios).

4. Turismo

La Organización Mundial del Turismo define el fenómeno en cuestión como aquel que está “social, cultural y [económicamente] relacionado con el movimiento de las personas a lugares que se encuentran fuera de su lugar de residencia habitual por motivos personales o de negocios/profesionales” (UNWTO s. f.). Así mismo, menciona que tiene efectos en la economía, el entorno natural, las zonas edificadas y la población local de los lugares visitados; o sea, es un fenómeno que interviene directamente en las relaciones que las comunidades han construido con el entorno a lo largo de su vida en el territorio y, por ende, en sus lugares sagrados.

Debido a que es un fenómeno internacional y a que, hoy en día, tiene una acogida planetaria a través de internet, muchos países han promovido políticas de promoción al turismo, incitando a comunidades locales a que

se inserten en este proceso, transformando varias dinámicas de cara a la actividad turística. En este contexto, la sectorización, la delimitación y la transformación de biomas en reservas forestales y posteriormente en parques turísticos configuran un panorama escindido en varios tipos de turismo: religioso, cultural, de diversión, de interés étnico (etnoturismo), de interés ecológico o ecologista (ecoturismo), rural, etc. Esta amplia gama de clases de turismo permite que varias de las relaciones territoriales y varios de los lugares sagrados de los pueblos indígenas se vean afectados y ultrajados debido a las demandas que el turismo exige, como, por ejemplo, el trazo inconsulto de rutas turísticas a montañas y alturas consideradas sagradas, así como el baño en lagunas y lagos prohibidos o la comercialización de objetos propios del ámbito de lo sagrado.

Ahora bien, esto, como sucede en el caso de la amenaza que se enunciará a continuación, no significa que el turismo comporte un mal *per se*, o que no constituya una oportunidad de subsistencia legítima para los pueblos indígenas, lo que por cierto podría estimular reflexiones propias y continuas sobre su identidad. Más bien, el turismo puede constituirse en una amenaza, y, de hecho, tiende a hacerlo, cuando se entiende como una actividad comercial en la que los pueblos indígenas directamente implicados no tienen real injerencia, ni mucho menos participación avalada por sus autoridades, legal y legítimamente constituidas. De hecho, sobre este tipo

de intervenciones exógenas, se considera que deberían tener la obligación de estar apoyadas en el mecanismo de consulta previa u otro afín, independientemente de que esté implicada la alteración física del territorio. Este caso halla un precedente importante en la jurisprudencia, exactamente en un fallo del 2014 por parte del Consejo de Estado, que condicionó a consulta previa la construcción de un complejo turístico en el Parque Tayrona, incluso sin que aquel perjudicara directamente los predios del resguardo¹².

5. Guaquería e investigación arqueológica adelantada sin previa concertación con los pueblos indígenas cuyo pasado está implicado

La guaquería, entendida aquí como la recuperación asistemática de vestigios del pasado indígena con fines de apropiación o comercialización, actúa por decir lo menos de una manera potencialmente dañina para las distintas dimensiones de lo sagrado, si no es que resulta del todo profanadora, cuando las intervenciones que realiza se adelantan sin consultarles a las comunidades implicadas ni a las autoridades pertinentes. También puede ocurrir lo mismo con los trabajos arqueológicos de distinta índole cuando se acometen sin el consentimiento informado de los pueblos que ocurren en el lugar investigado, así la “evidencia” histórica no demuestre una continuidad entre estos y aquellos cuyos vestigios

se excavan. En cualquier caso, las intervenciones realizadas sin el adecuado manejo ritual afectan la sacralidad del lugar y el bienestar de los pueblos vinculados a ellos. Vale la pena recordar que varios sitios de interés arqueológico comprenden enterramientos humanos, y que la relación de un pueblo con sus ancestros y con la muerte también tiene implicaciones sagradas, en tanto son lugares de memoria y, por ende, de reproducción social. Adicionalmente, la expropiación de piezas arqueológicas impide la comunicación con lo sagrado a través de ellas, así como limita la capacidad de un pueblo para reconocerse a través de su cultura material. En este sentido, la reconstrucción arqueológica de la historia de un pueblo, de sus elementos culturales y su territorio debe ser concertada con las comunidades implicadas.

En todo caso, cabe señalar que en el pasado hubo experiencias importantes de arqueología propia, adelantadas por las mismas comunidades indígenas en respuesta a sus inquietudes, intereses y nociones de pasado y de sacralidad¹³. Igualmente, no deja de ser importante puntualizar que incluso la gvaquería puede tener un lugar cultural legítimo, conforme a la sociedad que la emprenda. Este es el caso del pueblo pasto, que tiene fechas, como la madrugada del 3 de mayo, en la que la procura de la sacralidad justamente se sanciona mediante la búsqueda y extracción de “infielos”, o sea, de “guacas” (entierros de la gente antigua), ya que estos se manifiestan con particular vehemencia en esa jornada (véase Reina 2010).

6. Infraestructura vial (carreteras), infraestructura de telecomunicaciones (antenas) y megaproyectos minero-energéticos

La construcción de infraestructura vial y de telecomunicaciones tiene importantes repercusiones en los lugares y cualidades sagradas del territorio, siendo que varios de estos espacios (o, incluso, espacios-tiempos) son vedados para la intervención humana¹⁴. Estos casos, que como el paso de una carretera por un bosque o la instalación de una antena en una montaña son síntomas o efectos de la “modernización” o el “desarrollo”, pueden representar la desaparición de la fuerza sagrada que impregna dichos espacios, alterando la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Mientras la construcción de una carretera atrae el flujo de seres humanos y vehículos, y estimula el asentamiento en lugares cuya sacralidad ordena que estos sean silenciosos e inhabitados, la instalación de antenas en montañas, por ejemplo, destruye moradas de seres sobrenaturales o fuentes de energía vital, esto sin contar las afectaciones ambientales que tales construcciones implican, al perturbar ecosistemas y diezmar poblaciones de plantas y animales de importancia cosmológica, mítica o ritual.

Este tipo de intervenciones, sobre todo las de carácter minero-energético, además de vulnerar los derechos territoriales y étnicos, y de impactar onerosamente los ecosistemas (confróntese con la octava amenaza), afectan proporcional-

mente a los sistemas de pensamiento, para los que elementos como el petróleo o el agua son sustancias vitales cuya extracción o contaminación incide de forma directa en la salud de la tierra, al punto de enfermarla gravemente o, incluso, hacer que se muera.

Con respecto al problema expuesto, el pueblo u'wa ofrece un caso emblemático, aunque no es el único importante, de resistencia a la explotación petrolera en su territorio, según quedó célebremente consignado en la declaración final de la Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas del Departamento de Arauca (Ascatidar), que acompañó el documento de protocolización de la consulta previa del 7 de abril de 2005:

Para nosotros el territorio es sagrado. La tierra es Nuestra Madre, sin ella no hay vida. El petróleo es sangre de la tierra, sin el petróleo la tierra no tiene vida. La tierra da vida a los animales, a las plantas y a toda la humanidad. Por eso a los u'wa nos toca cuidar el territorio sagrado. A nosotros los tradicionales caciques y *werjayás*⁵⁵ nuestro Dios nos dejó la ley de mantener el equilibrio de la Madre Tierra. Nosotros somos los guardianes de la naturaleza, por eso mantenemos nuestro mundo y nuestra cultura en equilibrio. Somos cultura de paz, no queremos la guerra donde se mata la gente y se mata a la naturaleza. (Cabildo Indígena de Chaparral y Barronegro 2005, 17)

Igualmente, la extracción de oro en inmediaciones de los Cerros de Mavecure y en los rápidos del Raudal Zamuro y Raudal Kualet (Chorro Bocón), lugares sagrados de los puinave de Guainía, ha sido la causa de ahogamientos, caídas mortales desde la altura del cerro y otros accidentes de indígenas y mineros, que han sido explicados como una cobranza, por parte de los cerros, en castigo por la explotación e invasión (véase Mendoza 2012, 106).

7. Calentamiento global y otros factores ambientales asociados al clima

Se puede entender por cambio climático global un fenómeno ambiental que se caracteriza por el aumento de la temperatura promedio y una modificación de los regímenes de lluvia en el planeta, fundamentalmente originados por la emisión desaforada de gases por parte de la gran industria mundial. Como bien se sabe, dicho fenómeno pone en riesgo la capacidad de almacenamiento y regulación hídrica de todos los ecosistemas, y, por ende, los modos de vida de las comunidades locales y globales.

Para cualquiera de los pueblos indígenas de América, el avance acelerado de este fenómeno y el consecuente debilitamiento ambiental del territorio nacional y global son considerados como uno de los mayores peligros para la existencia y preservación de los lugares sagrados, tal como lo señala el exgobernador kogui Arregocés Conchacala:

[...] los daños [sobre los espacios sagrados] no se ven de la noche a la mañana, sus efectos aparecen a lo largo del tiempo: se secan las lagunas costeras, se agota el agua de los ríos, las nieves se disminuyen, los ojos de agua de las partes medias y bajas se afectan, se van acabando las especies de animales y plantas en la Sierra y en el mar, se presentan enfermedades, catástrofes naturales y calentamiento global. Ese es el temor que como indígenas siempre tenemos y de ahí nuestro interés de hacernos entender hacia afuera de nuestro pueblo. (Jiménez 2013, 61)

Como ya se observó en la sexta tesis del segundo apartado, lo sagrado es ordenador del mundo en todos sus ámbitos. Es así como los lugares sagrados son ubicaciones donde ocurre y habitualmente se ratifica un pacto entre la gente y la tierra, que redundaría —si los protocolos rituales se adelantan a cabalidad— en una relación equilibrada con el mundo. Por lo mismo, un fenómeno como el aquí señalado produce dos efectos que configuran un círculo vicioso: si el cambio climático afecta la existencia de los lugares sagrados o el acceso a estos, el pacto se rompe y no hay forma de controlar los efectos nocivos de dicho cambio.

Según Nicolás Archambault, Diana Morales, María Clara van der Hammen y Dolly Palacio,

[e]l cambio climático exige acciones de mitigación, es decir, intervenciones que atiendan las causas. A su vez, requiere

medidas de adaptación, que incluyan acciones que permitan hacer frente a dichos cambios, admitiendo que es imposible evitarlos del todo. Las adaptaciones se deben desarrollar a distintos niveles, tanto institucional como local, y desde los diversos intereses que se pueden ver afectados por los cambios. (2015, 15)

Esto supone unas adaptaciones necesarias por parte de la gobernabilidad estatal sobre espacios estratégicos para la mitigación del fenómeno que, como ya se mencionó, en buena parte de los casos coincide con lugares sagrados de los grupos étnicos y las comunidades locales, así como el fortalecimiento legal de la capacidad de gobernanza de estos grupos sobre dichos lugares.

Así pues, el cambio climático implicará otra amenaza para los lugares sagrados de todos los grupos étnicos y comunidades locales mientras no se generen escenarios para la creación de políticas públicas de conservación —entre otros instrumentos jurídicos del Estado e internacionales—, las cuales permitan poner genuinamente en cintura a los distintos mecanismos corrientes (avalados legalmente) de control, privatización y mercantilización de los recursos naturales y ecosistemas estratégicos, recursos de los que depende la adaptación al cambio climático y que suelen estar ligados a la existencia de lugares sagrados.

8. Impactos ambientales: deforestación, megaproyectos minero-energéticos, cambios en los usos del suelo, contaminación, erosión, etc.

A lo largo del presente documento se ha mencionado que lo sagrado no es material en sí mismo, pero se manifiesta en la materia. Esto quiere decir que cualquier transformación del entorno traerá consigo repercusiones directas a los lugares sagrados. Como se ha visto en varias comunidades indígenas, la nominación y aprehensión de los lugares sagrados como tales generalmente van de la mano con expresiones del territorio que se presentan en determinados espacios (la selva, la laguna, el bosque, la planta, la montaña, el río).

Por lo tanto, todo impacto ambiental implicará entonces que la fuerza y el significado de los lugares sagrados se trastocuen, pues resulta evidente que, si una gran selva en sí misma es no solo un bioma tropical, sino también el lugar donde residen hechos sagrados —“espíritus” o como quiera que sean nombrados—, al momento de decidirse su deforestación por cambios del uso de la tierra en determinadas zonas, estas manifestaciones características desaparecerán igualmente. Lo mismo sucede y sucederá con el dragado de un río, el secado de una laguna o la erosión producto de un mal uso del suelo. Esto quiere decir que las transformaciones de valor y uso del entorno que impliquen cambios radicales en los biomas, los ríos, los suelos e, incluso, los subsuelos donde

habiten las comunidades, dislocan la relación que hay entre ellas y el territorio, los sitios sagrados y el cuidado particular que le dan al entorno.

Esta situación, por supuesto, se exagera con la instalación de megaproyectos minero-energéticos. En estos casos, las alteraciones al ecosistema no solamente son mucho más drásticas y extienden su impacto hacia una periferia sensiblemente más amplia, sino que implican el arribo, no siempre transitorio, de un número considerable de personas foráneas o de población exógena, con otras nociones culturales de interacción con el entorno y posiblemente con otras percepciones de sacralidad sobre el lugar, percepciones que pueden incluir la carencia de consideraciones sobre lo sagrado. Súmese a esto que no es extraño que existan mecanismos evidentes o soterrados de coacción: desde la amenaza con ofensivas jurídicas, amparada bien sea en el desconocimiento de la legislación (por parte de la población nativa) o en los vacíos y ambigüedades expuestos en la undécima amenaza, hasta el recurso a grupos armados privados e ilegales o a la fuerza pública legítima, para la implementación de los megaproyectos.

9. Impactos territoriales: afluencia de nuevas poblaciones, demanda creciente de recursos naturales, conflictos de uso, ocupación y tenencia de la tierra, etc.

Una de las amenazas más ostensibles y complejas, con respecto a los derechos, manejos y usos de la tierra entre los pueblos indígenas, se caracteriza por la afluencia de poblaciones exógenas y la conversión del entorno de las comunidades nativas en potenciales fuentes de recursos y riqueza para sociedades con mayor población, extensión, crecimiento y capacidad para forzar la acumulación de riqueza. Esas transformaciones, muchas veces adelantadas de manera violenta, deliberada o de facto, parten del desconocimiento o deslegitimación de la función que cumplen esos *recursos* en las comunidades, los cuales pasan a ser campos de riego, extensiones ganaderas o de grandes monocultivos, madereras para abastecer prioritariamente a las ciudades o para la exportación, o asentamientos mineros de distinta escala y naturaleza.

De otro lado, la transformación de los territorios ancestrales en baldíos, en tierras de recibimiento y asentamiento de nuevas comunidades, o bien en lugares para el tránsito de migraciones poblacionales demográficamente considerables, entre otras formas, genera conflictos entre las poblaciones con respecto a la importancia de las tierras, el derecho a su aprovechamiento y, por supuesto, la legalidad y legitimación de las actividades que entran en pugna.

Para llegar al punto que aquí nos concierne, las irrupciones descritas (que muchas veces son motivadas, en primera instancia, por situaciones o agentes violentos que obligan al desplazamiento y la reubicación) natural-

mente alteran el manejo y ordenamiento del mundo que ya expusimos en el segundo apartado (en especial, en las tesis quinta y sexta). Aquellas producen un desequilibrio en todos los órdenes, tanto más cuando en muchas ocasiones impiden, anulan o incluso proscriben, so pena de la pérdida de la propia vida, el contacto con lo sagrado en los lugares donde se manifiesta (contacto en forma de apaciguamiento, pago, refresco, etc.).

10. Desconocimiento, persecución y asesinato de las autoridades indígenas tradicionales

La sacralidad y, por ende, el conocimiento de los lugares sagrados son, como ya se señaló, asuntos técnicos, altamente complejos que dependen de expertos en la sociedad. Estos expertos, a quienes para ciertos fines podemos y hemos dado en llamar “sacerdotes”, no adquieren tal conocimiento solamente mediante el estudio aplicado, sino debido a que son escogidos por lo sagrado¹⁶. En otras palabras, nunca se trata de cualquier persona, sino de alguien con un don único.

Estos sacerdotes¹⁷ conocen la naturaleza de lo sagrado: sus secretos y taxonomías, lo que debe ser buscado y lo que no debe ser conocido, etc. En algunas sociedades, aquellos concilian el poder de representación política con ese conocimiento; y en otras, complementan o equilibran, desde su poder religioso, el poder político de distintas autoridades.

En innumerables ocasiones, el arribo de denominaciones religiosas cristianas (incluyendo la católica), así como la apropiación del territorio y la expoliación o el exterminio de los pueblos indígenas están signados por la deslegitimación, la persecución y, tanto más, por la eliminación física de estas autoridades de lo sagrado. La razón es palmaria: quienes median con lo sagrado en cualquier sociedad, son personas sagradas; de hecho, pudiera argumentarse que inevitablemente son otra forma de lugar sagrado, en la medida en que lo sagrado se expresa a través suyo. Lograr que se produzca un entorno de deslegitimación de esta facultad, propicia que se pongan en duda entre los pueblos indígenas las nociones propias de sacralidad y, en consecuencia, de la solidez y la coherencia del orden del mundo. Así han obrado muchas veces las empresas misioneras de muy distinta confesión, sin pasar por alto que en algunos casos estas han reconocido el valor sagrado de los sacerdotes y las sacerdotisas locales, tanto en lo que concierne a su conocimiento y comprensión del mundo, como a su papel fundamental como ordenadores morales y custodios de la memoria social. También es importante anotar aquí que, hoy en día, las confesiones cristianas (protestantes o católica) son asumidas con profundidad y compromiso por un número importante de personas de la población indígena, circunstancias que han permitido un replanteamiento y una nueva geografía de lo sagrado, tanto así que en el seno de un pueblo cualquiera puede haber

diferentes percepciones o abiertas disputas sobre dónde y cómo ocurre lo sagrado. Estas diferencias pueden conducir a distintas formas de violencia, pero, en cualquier caso, parten del hecho de que hay hechos y lugares sagrados característicos (véase la undécima amenaza).

Por comparación, el problema resulta mucho más grave cuando las autoridades sagradas (y, por supuesto, las políticas) de los pueblos indígenas son neutralizadas para que dejen de ejercer su poder, coaccionadas para que abandonen su lugar de residencia, desaparecidas o públicamente asesinadas con el fin de controlar el territorio para dar inicio a la extracción o de librar una guerra de posiciones. Este tipo de anulación simbólica o física es, en primer lugar, una profanación que sirve para instaurar el terror (véase la tercera amenaza). Con ella se envía el claro mensaje de que se puede tocar lo intocable. De hecho, el terror como concepto pertenece al ámbito de lo sagrado: implica fuerzas destructivas incontenibles, impredecibles y totales en manos de seres que, por ello mismo, son sagrados, con la diferencia de que la profanación no tiene un sentido tutelar, sino la intención de amedrentar. Es por ello que, doquiera que el terror se toma un lugar, sus agentes se encargan previamente de instaurar esta nueva sacralidad temible mediante profanaciones extremas, que son atentados contra todo aquello que una sociedad pueda considerar sagrado, en cuanto emblema o depositario de su vitalidad. Por lo mismo, anular el poder de las personas sagradas, de sacerdotes y sacerdo-

tisas, es anular su papel como albaceas de la integridad moral de la sociedad, como activadores de la memoria colectiva, como curadores de la gente y del territorio, como conocedores de los lugares de manifestación de lo sagrado e, incluso, de aquellos que la gente no puede o no debe conocer.

II. Proscripción del reconocimiento autóctono a los lugares sagrados tradicionales, por parte de distintas denominaciones religiosas cristianas (católicas o protestantes)

La historia del contacto de Occidente con los pueblos amerindios ha estado siempre atravesada por la imposición de distintas formas de cristianismo, bien sea mediante la acción de misioneros o el establecimiento de misiones e internados a cargo de comunidades religiosas, la persecución de idolatrías, la obligatoriedad constitucional de la enseñanza de la religión católica hasta 1991, etc., situaciones que, como bien se sabe, determinaron un cuadro complejo y no exento de paradojas en la vida de muchas comunidades. Por una parte, en la mayoría de casos (como muy claramente lo sintetizó el programa propuesto en 1907 por Rafael Uribe Uribe¹⁸), la evangelización vino de la mano de la coacción física e incluso militar. En este contexto, algunas órdenes aprovecharon el sistema de las misiones para convertirse en grandes terratenientes de facto, beneficiarios de la explotación a rajatabla de la mano de obra indígena (véase Bonilla 1968); otras ejer-

cieron distintos tipos de violencia en el aula escolar, para obligar a olvidar y repudiar la cultura propia, una realidad que fue reforzada con la actuación de organizaciones como el Instituto Lingüístico de Verano, que aprovecharon sus investigaciones no solo para traducir la Biblia a idiomas indígenas, sino para adoctrinar ideológicamente a las comunidades en alineación con los intereses geopolíticos de Estados Unidos. No obstante, hay que reconocer que en más de una circunstancia las misiones atenuaron los peores excesos de la persecución y la expoliación de las sociedades indígenas; también, preservaron la vida física de los sobrevivientes de varios genocidios sistemáticos (p. ej., en Putumayo o en Motilonia), les formaron sólidamente en lectoescritura y, por ende, permitieron su reproducción social y cultural, incluso en despecho de su a veces deliberada intención de anular su lengua y su cosmología. Tampoco puede ignorarse, según se señaló, que la religiosidad indígena es un hecho plural e igualmente complejo, en el que concurren muchas versiones genuinamente sentidas y convencidas del cristianismo, razón por la cual las iglesias desempeñan un lugar preponderante en el ordenamiento social.

En este panorama, la relación con los lugares sagrados ha sido y sigue siendo polivalente. En algunos casos, la sacralidad tradicional no-cristiana convive sin dificultad con la cristiana en una suerte de mundos paralelos. Hay lugares sagrados indígenas y lugares sagrados cristianos que no suelen ser los mismos, pero ambos son

honrados por igual, con arreglo de significados distintos y complementarios. En otras situaciones, acaso las más diseminadas, la imposición misionera católica y la persecución de idolatrías durante la Colonia surtieron el irónico efecto de reforzar la sacralidad de un lugar mediante la superposición de símbolos cristianos a los sitios de culto pagano. Así, por ejemplo, en la cima donde se hacían pagamentos, los misioneros vieron un adoratorio al “demonio” y le conjuraron con una cruz; desde entonces, las romerías al “cerro de la cruz” (los hay por centenas en el país) y las ofrendas allí entregadas mantuvieron la gramática cultural de la relación tradicional con el lugar sagrado, aunque bajo un nombre y una ritualidad relativamente distintos. Un caso análogo, relativo a las procesiones del Corpus Christi, fue fundamental para el despertar étnico del pueblo kankuamo, como espléndidamente lo ha explicado Patrick Morales (2011). En ambos casos, independientemente de otros comportamientos o efectos nocivos para la vida social indígena, puede decirse que la presencia evangelizadora no lesionó severamente la relación con los lugares sagrados, sino todo lo contrario: ayudó a preservarla. Hasta nuestros días, el catolicismo se ha caracterizado por ser iconológico, idolátrico y panteísta (p. ej., en el culto a los santos o a múltiples vírgenes), y, por ello, enormemente eficaz como instrumento de conquista, si se tiene en cuenta la plasticidad que ha tenido para amoldarse a muchas religiones aborígenes. Puede aseverarse, inclusive, que su asiento

en antiguos cultos agrícolas y la adaptación de estos a la mitología y ritualidad cristiana partieron del hecho de reconocer implícitamente el poder simbólico de los lugares sagrados, de allí la importancia que las alturas, las lagunas, las cuevas, etc., tienen en las escrituras, la literatura mística y las vidas de los santos.

En este sentido, la amenaza como tal aparece fundamentalmente con la diseminación de muy diversas iglesias de acervo calvinista. No ignoramos aquí que su efecto también pudo haber sido positivo en otras esferas de la vida indígena (p. ej., al neutralizar el alcoholismo anómico o el maltrato masculino a las mujeres y familiar, y al fortalecer los lazos de solidaridad entre la comunidad de creyentes), pero en lo atinente a la relación con los lugares sagrados como hechos físicos, su doctrina, iconoclasta de manera dogmática y antiidolátrica, les niega validez alguna.

Es menester sumar a lo anterior la competencia o abierta pugna entre denominaciones y confesiones (tanto entre órdenes católicas o evangélicas, como entre católicos y protestantes), la cual ha generado fracturas significativas de todo orden en las sociedades indígenas, situación que, bajo esa perspectiva, no exime de responsabilidad colectiva a ninguna profesión de fe particular. Igualmente, como ya lo advertimos, los lugares sagrados no son solamente sitios, sino tiempos, experiencias o seres imbuidos por lo sagrado, como quienes hemos dado en llamar genéricamente sacerdotes y sacerdoti-

sas. A este respecto, tanto las órdenes católicas como las iglesias protestantes han buscado muchas veces deslegitimar estos cargos, prohibir las prácticas tradicionales de sanación y, en general, el contacto con lo sagrado, tachando tales actividades de brujería o de superstición, una prohibición que han buscado mediante distintos mecanismos, como la penalización conducida hasta la persecución judicial.

12. Choque de competencias y vacíos legislativos en el ordenamiento territorial

Ahora se contemplan las situaciones en que entidades del Estado y empresas privadas actúan sobre los territorios y los lugares sagrados de los pueblos indígenas, desconociendo su autonomía y las garantías constitucionales. Ante esta amenaza, las comunidades realizan largas manifestaciones e interponen recursos legales en contra de dichas intromisiones o invasiones de facto, los cuales, con frecuencia, tardan en proceder y resolver el problema por negligencia o vacíos legislativos. Tal es el caso de las licencias otorgadas para la extracción de recursos y para efectuar demás intervenciones relacionadas con el desarrollo, las cuales en numerosas ocasiones son otorgadas por el Estado sin antes consultar a los resguardos impactados o como desacato a la consulta previa. Como fruto de este choque de competencias, se ha determinado la constitución de algunos Parques Nacionales Naturales,

sobrepuestos a resguardos indígenas, sin la participación de sus miembros en la delimitación y gestión del área protegida. Igualmente, este tipo de desencuentros puede presentarse en relación con diferentes entidades territoriales en temas relacionados con los planes de manejo ambiental. Cabe mencionar que los conflictos entre asociaciones y organizaciones indígenas, con intereses y manejos diversos de sus territorios y lugares sagrados, también representan un desafío para la protección integral y coordinada de los mismos.

Si bien el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) legitimó el derecho al desarrollo autónomo de los pueblos indígenas, y por su parte la Constitución de 1991 sentó las bases para reconocer que los territorios indígenas son entidades territoriales con sus propios planes de desarrollo, en la práctica, los ejercicios autonómicos han tenido que enfrentar múltiples conflictos y contradicciones. El primero y más importante es el que proviene del propio estatuto legal de los territorios indígenas, el cual establece condicionamientos legales, normativos y de gestión impuestos a través de la figura del resguardo.

Estas figuras legales, cada una con sus propios regímenes de ordenamiento y categorías de uso, no siempre coinciden con las aspiraciones de las autoridades indígenas, ni con sus propias maneras de entender y priorizar el manejo de sus territorios (confróntese por ejemplo Houghton 2008 y Ospino *et al.* 2001). Aunque tales figuras

armonizan en teoría con el ideario indígena de la conservación ambiental y pese a que predominan voluntades de concertación y acuerdos de manejo entre autoridades ambientales nacionales o regionales y autoridades indígenas, la competencia de las jurisdicciones no contribuye, en ocasiones, al consenso durante los procesos de ordenamiento, y son una fuente de conflictos ambientales, políticos y legales. A esto se suma la existencia de otras figuras legales que aumentan las titularidades sobre ciertas áreas contenidas en los territorios ancestrales indígenas, las cuales no siempre coinciden con los resguardos. Así, por ejemplo, en la Amazonia colombiana hay zonas de responsabilidad especial como la del Ministerio de Defensa Nacional a lo largo del río Putumayo (Decreto Ley 2324 de 1984), o áreas que se sustraen a los planes especiales de conservación y sostenibilidad ambiental y cultural.

En síntesis, no hay una legislación coherente referida al manejo o al reconocimiento de los lugares sagrados. Ahora bien, la creación y superposición de nuevas figuras de ordenamiento territorial a este panorama, ya de por sí errático, da cabida a más vacíos y ambigüedades jurídicas. Este es el fenómeno que se derivará del ordenamiento territorial previsto hasta la fecha para un escenario de “posconflicto”, en donde se formalizarán las zonas de reserva campesina, las zonas de desarrollo empresarial y la zonas de interés de desarrollo rural, económico y social, una formalización que inevitablemente se trasla-

pará, en más de una ocasión, con los territorios indígenas jurídicamente reconocidos, y, obviamente, pondrá en entredicho la legitimidad, el acceso y hasta la existencia misma de los lugares sagrados asociados.

13. Descontextualización y fragmentación de la integralidad de los fenómenos sagrados

Como hemos señalado en el segundo apartado de este documento, lo sagrado —tanto el fenómeno en sí como su experiencia—, aunque se manifiesta en situaciones y cosas concretas, implica un hecho total que involucra simultánea y complementariamente a múltiples esferas de la vida social: las nociones de salud, de justicia o de cualquier otro tipo de relación con el mundo. Esto mismo implica que cualquier situación o cosa “sagrada” pierde su valor, su inherente sacralidad, cuando se la aísla del contexto cultural que reconoce tales propiedades. Es así como ciertas formas de extracción de vestigios arqueológicos de valor sagrado (óseos, líticos o cerámicos) producen, inadvertidamente, el doble efecto de aislar tales objetos del contexto de valoración de las propias sociedades indígenas, que no necesariamente los interpretan con arreglo a una escala de pasado “histórico” sino “mítico” y, por ende, cosmológico (sobre el entendido, además, de que puede ser materia viva, en espera de renacimiento), y por ende de profanar el lugar (véase la quinta amenaza).

Pero esto no solo ocurre en el ámbito de la práctica arqueológica: tanto más grave y ostensiblemente puede suceder con ciertas formas de patrimonialización de las prácticas y los conocimientos. Ciertamente, estas obedecen a legítimas políticas estatales de reconocimiento de tales saberes, en pos de su salvaguarda. Sin embargo, de cara al marco jurídico corriente o cuando menos a su común interpretación en nuestro país, los inventarios que habitualmente nutren estas políticas, por fuerza mayor, desligan tales prácticas y conocimientos del territorio que les da sustento, o sea, de los lugares que permiten que se transfiera la sacralidad de la materia a las personas. Y esto es tanto como decir que, en obediencia a las restricciones legales de facto, se corre el serio riesgo de desconocer, por un lado, que el derecho a una sacralidad particular es el derecho integral a la materia donde esta sacralidad es eficaz, es decir, al espacio físico en el que la sacralidad se realiza; y por otro, que la custodia y protección de ese patrimonio solo puede darse en el mundo donde ocurre (véase la séptima tesis del segundo apartado).

De manera un tanto más preocupante está el hecho de que en el presente no exista claridad sobre el fin último de estos inventarios: ¿se trata solamente de responder al comedido propósito constitucional de garantizar y proteger el carácter pluricultural del Estado-nación a través de la gestión social del patrimonio por parte de los colectivos portadores?, o ¿se tiene prevista en el mediano plazo la “comodificación” (conversión en bienes transables, en el

mercado de valores) de estos conocimientos, como parte de la estrategia de transformar a los países en “marcas”?

Como sea, para que en Colombia los fenómenos sagrados sean positivamente protegidos en cuanto patrimonio, es fundamental ampliar sustantivamente el marco legal vigente, para que incluya de manera inequívoca su dimensión física y territorial. Mientras esto no ocurra, la patrimonialización será otra amenaza a la existencia de los lugares sagrados.

En todo caso, no deja de ser paradójico que la patrimonialización, como un hecho cultural en sí, obedezca a una de las formas en que la lógica cultural occidental (liberal, moderna, histórica) define lo sagrado: en torno al patrimonio se erigen tabúes y se inscriben muchas formas de memoria; este se concibe como algo que sintetiza lo que se es —lo que “somos”— como nación, en el marco de una religión cívica y laica. (¿No son los museos, desde su etimología en adelante, templos —panteones— de la memoria y de la identidad?). Por ello, incluso en el más halagüeño de los escenarios, la patrimonialización de lo sagrado y de los lugares sagrados de los pueblos indígenas y otras denominaciones étnicas o culturales implica un traslape de sacralidades, que en el fondo obedecen a distintas ideas sobre lo que es el mundo.

14. Una amenaza adicional: el limitado marco de referencia en que se concibe la producción y aplicación de esta política pública

Las acciones que propiciaron la inclusión de la protección de sitios sagrados —conforme a un compromiso del gobierno nacional registrado en el Plan Nacional de Desarrollo— fueron motivadas por algunas organizaciones de los pueblos indígenas del país y canalizadas a través de la Mesa Permanente de Concertación Nacional con los Pueblos y Organizaciones Indígenas. Lo anterior va de la mano con el hecho de que, en los últimos años, varias de estas comunidades hayan visto necesario poner en la agenda de discusión pública las afectaciones y los derechos asociados a la protección de sus lugares sagrados, por causa de amenazas a espacios fundamentales para su pervivencia cultural en cuanto sujetos colectivos de derecho, no necesariamente incluidos en los territorios titulados como resguardo.

En este horizonte, nos vemos ante un escenario donde “lo sagrado” está siendo presentado como una demanda de reconocimiento de derechos colectivos por parte de una población específica, si bien, como ya venimos insistiendo en ello, lo sagrado y la materialidad asociada al fenómeno no son hechos reducibles a una sola población o a un solo tipo de adscripción étnica u horizonte cultural. De este modo, una política pública que aspire a ser efectiva para proteger los lugares sagrados tiene que partir de la inclusión de la diversidad cultural que conforma a la nación, toda vez que la relación característica con lo sagrado ha sido, y es, un hecho determinante en

la asunción de una identidad étnica o cultural, no solo en el caso de los pueblos indígenas reconocidos históricamente, sino en el de aquellas otras sociedades aborígenes que han renacido en las últimas tres décadas, amén de las distintas comunidades negras, afrodescendientes, afrocolombianas, palenqueras, raizales, rom y campesinas. Podría decirse que también deben ser incluidas las relaciones con lo sagrado, y las expresiones derivadas de estas, de la sociedad que para ciertos fines se denomina “nacional”, “mayoritaria” o “hegemónica”.

De igual manera, si contemplamos el asunto desde la perspectiva de una política diferencial y los derechos a la diversidad cultural —que es adonde nos remite necesariamente el espíritu y marco jurídico de la demanda de reconocimiento presentada por los pueblos indígenas—, habría que reconsiderar la especificidad poblacional con la que se convoca a la construcción de esta política étnica, teniendo presente que en el Convenio 169 de la OIT, ratificado por Colombia y la Carta Constitucional —cada uno con un desarrollo jurisprudencial complementario y paralelo—, se reconoce a los pueblos afrocolombianos, raizales, palenqueros y rom como sujetos colectivos de derechos étnicos.

De avanzarse en la construcción de esta política, resulta una real amenaza la consideración exclusiva de los pueblos indígenas para su creación y aprobación constitucional, ya que esto puede excluir a los demás grupos étnicos en el país del reconocimiento de derechos

fundamentales, que, vale la pena insistir, se hallan respaldados por el mismo marco normativo que posibilita la presente política²⁹.

A esto debe agregarse que muchas comunidades locales campesinas, de manera relativamente reciente, han encontrado en la dimensión cultural una respuesta a la pregunta por aquello que los une como colectivo, respuesta que obliga a ampliar el marco de referencia con el que se reconocen los derechos culturales. Por eso, hoy en día es legítimo y conceptualmente claro referirse a una *cultura campesina* y a las *culturas campesinas* en el país.

Así pues, creemos que se puede identificar una amenaza adicional —a la futura salvaguarda de los lugares sagrados de los pueblos indígenas— en las restricciones del compromiso gubernamental, tal y como fue asumido, pues solamente se orienta a atender el problema frente a las sociedades amerindias. Este cariz permite ver que la política tiene un alcance innecesariamente limitado y posterga la resolución del problema presentado: las superposiciones y los abiertos antagonismos entre las distintas denominaciones culturales que hay (unas indígenas, otras no indígenas) sobre las formas y la pertenencia de los lugares sagrados.

Ante tal tipo de discusiones, puede preguntarse si las relaciones con lo sagrado tienen la misma naturaleza de los derechos, o sea, si se puede considerar que una noción de sacralidad —por fuerza mayor expresada en el espacio y en la materia, en los lugares sagrados— termina donde

comienza la noción de sacralidad de una sociedad vecina. De seguro, una política pública al respecto demanda un enfoque teórico alternativo que admita situaciones de manejo especial, de traslape y, por qué no, de difuminado de horizontes de sacralidad, propiciando mecanismos de negociación que cuenten con la legitimidad cultural²⁰.

Notas

1 »

Como sea, valga señalar que otros textos producidos para otros universos culturales tienden a coincidir, en lo esencial, con nuestra interpretación, aun cuando la exposición teórica no se plantea en la forma de tesis que utilizamos aquí (véanse, por ejemplo, Carmichael *et ál.* 1994; Nabokov 2006).

2 »

En el presente documento, proponemos la utilización técnica de la noción de *lugar*, más que la de *sitio* o la de *espacio*, en virtud de sus connotaciones semánticas, pues mientras *sitio* define exclusivamente una unidad espacial (p. ej., un *espacio*), *lugar* implica tanto *espacio* como *tiempo*, situación que, como se verá enseguida, caracteriza inequívocamente la experiencia sagrada. Es así como, donde quiera que ocurra, lo sagrado dispone de un

tiempo y un espacio particulares, no necesariamente obvios para quienes no participan de su reconocimiento cultural y experiencia. Pero aún más, resulta evocador cómo la primera edición del *Diccionario de la Real Academia*, el llamado *Diccionario de Autoridades* de 1734, define el término *lugar*: “El espacio que contiene en sí otra cosa”, en su primera acepción, y “tiempo, espacio, oportunidad u ocasión”, en la sexta. Un *lugar sagrado* efectivamente “contiene en sí otra cosa” (*encanto, misterio, poder, memoria, origen*, etc.) y dispone de una “oportunidad u ocasión” característica.

3 »

No está de más precisar cómo define la RAE *tremendo* en sus dos primeras acepciones: “1. Terrible, digno de ser temido. 2. Digno de respeto y reverencia.”

4 »

Este es el caso de las mujeres wayuu durante el rito de iniciación femenina que se realiza a partir de la menarquia (o primera menstruación), y da lugar a la reclusión y purificación de las jóvenes con el fin de convertirlas en mujeres bellas y dignas de respeto (véase Mazzoldi 2004). Durante la reclusión (prolongada conforme cada familia lo disponga), las wayuu se encuentran particularmente próximas a Pulowi, entidad mítica hiperfemenina asociada al principio *pūlaa*, que implica poder, peligro y sabiduría (véase Perrin 1980). Las restricciones y tratos especiales propios de este rito de paso (p. ej., en distintos momentos las jóvenes deben ser alimentadas y bañadas por otras personas; no deben tocar el suelo, ser vistas, ni conversar, entre otras prácticas, incluida la misma reclusión) evidencian la sacralidad conferida a las jóvenes durante esta etapa de apogeo de la femineidad wayuu, condición que culmina al ser las jóvenes presentadas en sociedad, y que se sella al contraer matrimonio, pues el contacto con lo masculino cancela casi por completo la cualidad *pūlaa* que eventualmente las identificó.

5 »

Al respecto, véase: Palacios 1995 —que, a nuestro juicio, adelanta el análisis más fino—, Roelens 1997, González 2012, Tobón *et al.* 2012 y Ávila 2014.

6 »

Cabe citar, entre otros, dos ejemplos contrastantes y complementarios: para los zenúes existe una categoría importante de enfermedades que son aquellas conocidas como “curiosas” o “raras”, y que son “provocadas por los espíritus de los montes, los encantos, los espíritus de los humanos que murieron una muerte ‘mala’, o sea, violenta. A veces, estas enfermedades

pueden ser causadas por los ‘santos milagrosos’ ...los cuales pueden castigar a los infieles con la ‘locura’ o la muerte, cuando no hayan tratado con reverencia y respeto, cuando los hayan robado o no hayan creído en ellos, y cuando se les haya burlado” (Drexler 2002, 65). Por su parte, para los curripaco, “las epidemias [como la de sarampión de 1981, en Guainía, Río Negro, adenda nuestra] se entienden como una interrupción total de las relaciones entre los ancestros míticos y los descendientes humanos, situación análoga a un relámpago que puede golpear y matar instantáneamente a toda una comunidad. En esta situación, los dueños del canto [*malikai liminali*, p. ej., *los chamanes, malirri*, adenda nuestra] deben recolectar la miel rojiza de la especie de abeja más poderosa, llamada *eeuni* (*Trigona* sp.) y fumigar la comunidad con humo generado por la quema del material resinoso de la colmena. Toda la comunidad participa en el acto ritual de beber la miel de *eeuni* y se suspenden las relaciones con otras comunidades hasta que la enfermedad y la muerte cesan” (Hill et ál. 2007, 28). En el primer caso, los agentes de contagio no son, siquiera de cerca, aquellos que identifica la medicina occidental; en el segundo, la enfermedad se entiende no solo como un problema de “salud pública”, sino como un desajuste en el orden cósmico, una ruptura con los antepasados, con graves implicaciones en la vida social.

7 »

Confróntese por ejemplo los artículos 1, 10, 246 y 330 (parágrafo) de la Constitución Política, o en la Sentencia T-236/12 de la Corte Constitucional.

8 »

Confróntense tres espléndidos estudios que demuestran esta idea, a partir de situaciones, contextos y aproximaciones distintas: van der Hammen 1992, Falchetti 2003 y Cabalzar 2010.

9 »

Organización Nacional Indígena de Colombia, Onic; Confederación Indígena Tayrona, CIT; Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana, Opia; Organización de Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia-Gobierno Mayor; y Autoridades Indígenas de Colombia, Aico.

10 »

Entre los numerosos casos que es posible citar, mencionamos las afectaciones de distintos grupos armados a la pervivencia y el uso de la planta sagrada ayahuasca por parte de los kichwas del piedemonte y la llanura en la Amazonía occidental. Por una parte, la instalación de minas anti-

persona y campamentos ponen en peligro a los especialistas rituales a la hora de buscar y cocinar la ayahuasca. Mientras la presencia de grupos armados ilegales y de la Fuerza Pública en escuelas, viviendas y caminos confina a los habitantes de distintas comunidades y limita la realización de los rituales relativos a la planta, los miembros de estos grupos prohíben movilizarse en horas de la noche a los habitantes del territorio y de las viviendas que toman por la fuerza. La intromisión de los grupos armados en estos territorios ha llegado incluso a interrumpir rituales, lo cual niega la sacralidad de los espacios y los tiempos en que se realizan: “la Fuerza Pública ha irrumpido durante las tomas de ayahuasca con el objeto de interrogar a algunos miembros de la comunidad sobre el paradero de grupos irregulares valiéndose de violencia verbal y física. La gente asegura que no se puede tomar ayahuasca por temor porque la ley entra a cualquier hora” (APKAC 2011, 68).

II »

Aquí el paralelo es evidente con cualquier otro tipo de sociedad o adscripción étnica. En cualquier cultura, los cementerios son lugares sagrados por antonomasia.

I2 »

Un caso afín fue el de la sentencia T-800/14 de la Corte Constitucional, relativa a la necesidad de consulta previa para el establecimiento de complejos hoteleros y turísticos en territorio de las comunidades raizales de San Andrés y Providencia.

I3 »

Un ejemplo notable ocurrió en Guambía, a principios de la década de 1990, pero está lejos de ser el único (véase Gnecco y Ayala 2009).

I4 »

En algunas circunstancias o pueblos, se les reconoce como “lugares de encanto” o “lugares de misterio”. Huelga decir que mucho de esto hay en la categoría corriente y común para el mundo no indígena de “santuarios naturales”.

I5 »

Expertos sagrados.

I6 »

En ciertas sociedades andinas, por ejemplo, los expertos son tocados una vez o varias veces por rayos y las consecuentes cargas eléctricas; en otras

del piedemonte, las plantas del conocimiento les hacen saber que los aceptan como aprendices, bajo su guía.

17 »

Recuérdese que aquí el término conserva un sentido técnico y neutral, teniendo en cuenta las palabras que son equivalentes en el mundo indígena: taitas, *mamus*, sabedores, *jaibanás*, *tegalas*, payés, etc.

18 »

Véase Uribe Uribe (1955 [1907]).

19 »

En tales escenarios, los grupos étnicos y comunidades locales presentan visiones de mundo, procesos históricos de larga duración y memorias colectivas sobre espacios concretos, incluso referidos geoespacialmente con cierta exactitud, que exceden los límites territoriales reconocidos por el Estado y, por ende, tienen mayores probabilidades de presentar, sobre un mismo lugar, la confluencia de diversos significados culturales y sentidos de identidad. De este modo, la Corte Constitucional indica que “debe tenerse presente la necesidad de armonizar visiones encontradas que tienen incidencia sobre el mismo territorio” (Jiménez 2013, 95) ante la presencia de confluencia de intereses y de significaciones culturales de importancia para diversas comunidades en lugares sagrados ubicados por fuera de los territorios colectivos actualmente titulados. Este traslape entre diferentes territorialidades implica la creación concertada de “una fórmula de armonización y coexistencia, que no sea excluyente ni privativa del ejercicio de derechos constitucionalmente reconocidos” (95).

20 »

Un ejemplo del todo elocuente es el correspondiente al Santuario de Nuestra Señora de las Lajas, construido en honor a la imagen aparecida milagrosamente en las peñas que bordean el río Guáitara (que en cierto tramo constituye una frontera natural entre Colombia y Ecuador), donde convergen profundas experiencias del cristianismo sentidas de distintas maneras por pueblos indígenas, comunidades negras, campesinos y pobladores urbanos del suroccidente de Colombia, pero también del Ecuador. A Las Lajas llegan devotos de muy variadas denominaciones étnicas y orígenes geográficos: pastos y quillacingas del altiplano nariñense, awás de la selva pacífica del mismo departamento, cofanes, kamentsás e ingas del piedemonte y selva del Putumayo y Caquetá, guambianos, nasas y yanaconas de las montañas del Cauca; también, comunidades negras de

Tumaco, Barbacons, Telembí y Patía. A ellos se suman los pastos y kichwas de las regiones de Otavalo, Riobamba, Cotacachi, Ibarra y Tulcán, así como grupos afros de la provincia costera de Esmeraldas. Las distintas manifestaciones y celebraciones dedicadas a la Virgen de las Lajas dan cuenta de la amplitud y pluralidad del fenómeno: los awás renuevan y purifican sus acuerdos comunitarios en las aguas del río Guáitara; los cofanes acuden a ella para curar enfermedades; los indígenas del Valle de Sibundoy la visitan el lunes anterior al Miércoles de Ceniza (durante el Carnaval del Perdón) para pagarle promesa, y aparece en los arrullos, alabaos, velorios y otras prácticas sincréticas que involucran la memoria africana de las comunidades negras de Tumaco. Todos ellos se suman a la fe que ella despierta entre cristianos de toda Colombia, especialmente del sur del país, de muy distintas proveniencias y no adscritos a denominación étnica alguna (véase Ferro 2004).

Bibliografía

Archambault, Nicolás; Diana Morales, María Clara van der Hammen y Dolly Cristina Palacio. 2015. *Desafíos de la gobernanza en los páramos para la adaptación al cambio climático. Proyecto Comunidades de los páramos, fortaleciendo las capacidades y la coordinación para la adaptación a los efectos del cambio climático*. Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia y UICN Sur.

Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo de los Pastos. 2008. *La shagra ancestral: la educación de los renacientes pastos. Las formas de ser, pensar y sentir la vida, los mayores la expresaron en las shagras*. Pasto: Organización Internacional para las Migraciones.

Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Kichwa de la Amazonía Colombiana (APKAC). 2011. *Plan de salvaguarda étnica del pueblo kichwa de la Amazonía colombiana. Ñucanchi canchi allpamanda runacuna (Nosotros somos gente de esta tierra)*. http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/p_s_kichwa_putumayo_y_amazonia.pdf.

Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Kichwa de la Amazonía Colombiana (APKAC). 2013. *Ñaupá kawsacuna ñucanchi llullasha kawsangapa rurasha kawsangui sapita Kichwa runakuna (Nuestros ancestros contaron la historia de*

los keichwa en esta tierra). Bogotá: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

Asociación de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales del Nudo de los Pastos (Shaquiñan). 2013. *Agenda ambiental en el territorio del Nudo de la Wuaka o de Los Pastos para la permanencia de la vida y la cultura - Shaquilulo*. Bogotá: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible.

Asociación Tierra de Esperanza. 2013. *Woummain'kalü, wayakainairua shipijala tü mmakalü (Nuestra Tierra. Nosotros somos la crianza de la Tierra)*. *Agenda ambiental y cultural wayuu, región sur de La Guajira*. Bogotá: Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible

Ávila, Samuel Asdrúbal. 2014. "El Benekuá: la curación de la loquera entre los indígenas embera chami de Colombia". En *Locuras, culturas e historia*, editado por Serena Brigidi y Josep M. Comelles, 89-103. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Bisbicús, Gabriel Teodoro, José Libardo Paí Nastacuas y Rider Paí Nastacuas. 2010. *Comunicación con los espíritus de la naturaleza para la cacería, pesca, protección, siembra y cosecha en el pueblo indígena awá de Nariño*. Bogotá: Asociación Minga.

- Bonilla, Víctor Daniel. 1968. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Cabalzar, Aloisio, org. 2010. *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro. Noroeste amazônico*. São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e Instituto Socioambiental (ISA).
- Cabildo Indígena de Chaparral y Barronegro del pueblo u'wa de Tamara, Sácamá y Hato Corozal. 2005. *Plan de salvaguarda [del] pueblo u'wa – Casanare*. [http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Uwa%20\(Casanare\).pdf](http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/P_S%20Uwa%20(Casanare).pdf).
- Carmichael, David. L., Jane Hubert, Brian Reeves y Auhild Schanche. eds. 1994. *Sacred Sites, Sacred Places*. Londres: Routledge.
- Caviedes, Mauricio. 2008. “El ‘pensamiento salvaje’ del ‘indio moderno’: los planes de vida como proyecto político y económico”. *Etnias y Política* 9: 56-79.
- Chiriap Tsenkush, Nampir Livia; Luzmila Jimbiquiti Puenchera y Octavio Kayap Atsut. 2012. *Sabiduría de la cultura kichwa de la Amazonía ecuatoriana*. Tomo 2. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Cohen, Fermín, María de J. Alfonso y Robertina María Andrade. 2003. “Influencia de la Laniia en las relaciones sociales de

los wayuu de la comunidad 'Adela Vilchez". En *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, vol. 2, compilado por Jesús A. López Flórez, 91-126. Medellín: Corporación Centro de Estudios Étnicos.

Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Banco Popular, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Los Cuatro Elementos y Cerec.

Delgado Moyano, Meliza. 2015. "Y vuelta despertamos la tierra. Festividad del Inti Raymi en los pueblos Pastos (resguardo indígena del Cumbal) como representación del pensamiento andino". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Drexler, Josef. 2002. *¡En los montes, sí; aquí, no!": cosmología y medicina tradicional de los Zenúes (Costa caribe colombiana)*. Quito: Abya-Yala.

Echeverri, Juan Álvaro e Hipólito Candré "Kinerai". 2008. *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano Kinerai de la tribu canan-guchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. 2.^a ed. Leticia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonía. <http://www.bdigital.unal.edu.co/2277/3/9789584445230.pdf>

Falchetti, Ana María. 2003. *La búsqueda del equilibrio: Los uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

Ferro Medina, Germán. 2004. *La geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de las Lajas*. Bogotá: Uniandes.

Gamboa Martínez, Juan Carlos y Ramiro Muñoz Macanilla, comps. 2003. *Los kichwa de Leguízamo: tras las claves de los runas del Antisuyu*. Leguízamo (Putumayo): M. J. Editores.

Giraldo, Natalia. 2014. *Camino en espiral Yo'sa Ingunu: territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku (arhuaco) de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia. Manizales: Universidad de Caldas.

Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala Rocabado, comps. 2009. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), Banco de la República y Universidad de los Andes.

González Álvarez, Santiago 2012. "Jais y jaibanás: envidia, miedo y loquera. Conflicto social y enfermedad de jai en el resguardo emberá chamí de Karmata Rua". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Hernández, Camilo. 1995. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo emberá del Chocó*. Bogotá: Colcultura y Cerec.

Hernández Salazar, Carolina. 1993. "Memorias en la montaña: tradición oral". En *Hombres de páramo y montaña. Los yanacunas del Macizo Colombiano*, editado por Carlos Vladimír Zambrano, 35-42. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

Hill, Jonathan D. y Myla Oliver. 2007. "Los curripaco (kurrim, wakuénai)". En *Salud indígena en Venezuela*, vol. 1, editado por Germán Freire y Aimé Tilliett, 19-77. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, Instituto Caribe de Antropología y Fundación La Salle.

Houghton, Juan Carlos. 2008. "La situación de los territorios indígenas superpuestos por áreas protegidas en Colombia". Ponencia presentada en el Congreso Mundial de Conservación, Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN), Barcelona, España, 5-14 de octubre.

Hugh-Jones, Christine. 2013. *Desde el río de leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonía noroccidental*. Traducción de Juan Manuel Pombo. Bogotá: Universidad Central.

Hugh-Jones, Stephen. 2013. *La Palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonía noroccidental*. Traducción de Norma Constanza Zamora. Bogotá: Universidad Central.

Jiménez Larrarte, Marcela. 2013. *Propuesta de lineamientos de política pública para la protección y salvaguarda de sitios*

sagrados en Colombia. Bogotá: Fundación Etnollano. Documento inédito.

Junta Mayor Autónoma de Palabrereros. 2013. *Plan especial de salvaguarda del sistema normativo wayuu aplicado por el pütchi-pü'üi*. La Guajira: Ministerio de Cultura-Fondo Mixto Para la Promoción de la Cultura y las Artes de La Guajira. <http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Patrimonio/02-El%20sistema%20normativo%20wayu%C3%BAu%20aplicado%20por%20el%20palabrero%20Putchipu%E2%80%99ui%20-%20PES.pdf>

López Polanco, Cecilia E., María Patricia Sabino Sajaud y Carlos González. 2003. "Pueblo wayuu: Uribia, Guajira". En *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, vol. I, compilado por Jesús A. López Flórez, 281-302. Medellín: Corporación Centro de Estudios Étnicos.

Losonczy, Anne-Marie. 2006. *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Mamián Guzmán, Dumer. 2004. *Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Universidad de Nariño.

_____. 2011. "Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales". En *Memorias en movimiento. Tejiendo pensamiento y vida desde los entornos culturales de San Juan de Pasto*. VV. AA., 120-

150. Pasto: Universidad de Nariño. <http://iadap.udenar.edu.co/wp-content/uploads/2013/05/LIBROmemorias.pdf>

Mazzoldi, Maya. 2004. "Simbolismo del ritual de paso femenino entre los wayuu de la alta Guajira". *Maguaré* 18: 241-268.

Mendoza, Diana Alexandra. 2012. *Estudio de caso. Minería en territorios indígenas del Guainía en la Orinoquia y la Amazonia colombiana*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2013/03/pnud_estudio-de-caso-_miner3a-da-en-el-guainc3ada__2012.pdf

Morales Thomas, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Muñoz Cordero, Lydia Inés. 2005. "Ni Juan ni Juana, sino guagua de pan". *Anaconda Cultural* 5: 33-37.

Muñoz Molano, Richard Marino. 1993. "Amansar lo bravo para quedarse. Creencias y actitudes de poblamiento y apropiación territorial". En *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Colombiano*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 51-58. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

Nabokov, Peter. 2006. *Where the lightning strikes: The lives of American Indian sacred places*. Nueva York: Viking.

Nájera Nájera, Mildred y Juanita Lozano Santos. 2009. "Curar la carne para conjurar la muerte. Exhumación, segundo velorio y segundo entierro entre los wayuu: rituales y prácticas sociales". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 23 (40): 11-31.

Organización Mundial del Turismo (OMT). s. f. "Entender el turismo: glosario básico". <http://media.unwto.org/es/content/entender-el-turismo-glosario-basico>

Osejo Coral, Edmundo y Álvaro Flores Rosero. 1992. *Rituales y sincretismos en el resguardo indígena de Ipiales*. Quito: Abya-Yala.

Ospina Enciso, Andrés Felipe. 2016. "Sembrando difuntos, cosechando espíritus: rituales de muerte y vida en los nasa wesx del centro de Colombia". *Boletín Antropológico* 43 (18): 75-85.

Ospino Burgos, Harold, Pablo González, Roberto Franco y Esperanza Leal. 2001. *Ordenamiento ambiental y conservación: la experiencia de las áreas protegidas traslapadas con territorios indígenas en la Amazonía colombiana*. Bogotá: Unidad Administrativa Especial Sistema Parques Naturales.

Palacios Santamaría, Aída. 1995. *En guerra contra la enfermedad: las comunidades embera chamí de Honduras y Malvinas (Departamento del Caquetá)*. Informe de Investigación presentado a la Dirección de Asuntos Indígenas. <http://www.luguiva.net/documentos/subIndice.aspx?id=4>.

Parra Rizo, Jaime Hernando. 1989. “Los indígenas awa-kwaiker de Nariño, municipio de Ricaurte: cambio socio-cultural a partir de la década de los años sesenta”. Tesis de pregrado. Universidad de los Andes, Colombia, Bogotá.

Pastás, Hernán. 2016. “La medicina tradicional y el cuy en los resguardos de Cumbal, Muellamués y Colimba del pueblo de los pastos”. Tesis de pregrado. Universidad Externado de Colombia, Colombia, Bogotá.

Pérez Gómez, Sandra Patricia. 2008. “Jai-Trua: fiesta de sanación territorial”. Tesis de pregrado. Universidad de Antioquia, Colombia, Medellín.

Perrin, Michel. 1980. *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Traducción de Fernando Núñez. Caracas: Monte Ávila.

Pinilla, Daniela y Aciesca. 2013. *Transformaciones territoriales y sentidos de lo comunitario entre los eperara siapidaara de la Asociación de Cabildos Eperara Siapidaara del Cauca – Aciesca*. Informe técnico Jóvenes Investigadores. Documen-

tos anexos. Bogotá: Universidad Externado de Colombia y Colciencias.

Portela Guarín, Hugo. 2000. *El pensamiento de las aguas de las montañas. Coconucos, guambianos, paeces, yanaconas*. Popayán: Universidad del Cauca.

Puenayán Irua, Zonia Patricia. 2013. "Mingambis: minga de percepciones y concepciones propias de los indígenas pastos sobre tiempo y clima: resguardo Panán, Cumbal (Nariño, Colombia)". En *Culturas, conocimientos, políticas y ciudadanías en torno al cambio climático*, editado por Astrid Ulloa y Andrea Ivette Prieto-Rozo, 273-317. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rappaport, Joanne. 2004. "La geografía y la concepción de la historia de los nasa". En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 173-185. Copenhague: IWGIA.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1972) 1976. "El misionero ante las culturas indígenas". En *El etnocidio a través de las Américas*, compilado por Robert Jaulin, 290-302. México: Siglo XXI.

Reina, María Inés. 2010. "Manifestaciones de los taitas Guacas en el Resguardo de Pastás". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Colombia, Bogotá.

- Rivera Gutiérrez, Alberto. 1990-1991. "La metáfora de la carne; sobre los wayuu en la península de la Guajira". *Revista Colombiana de Antropología* 28: 88-136.
- Rodríguez-Echeverry, John James. 2010. "Uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle del Sibundoy, Alto Putumayo, y su relación con procesos locales de construcción ambiental". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias* 34 (132): 309-326.
- Roelens, Tania y Tomás Bolaños. 1997. "La revolcadera de los jais". En *Antropología en la modernidad*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 321-359. Bogotá: ICANH.
- Serpa, Roger. 2000. *Los zenúes. Córdoba indígena actual: la persistencia de la herencia étnica y cultural indígena zenú en el Departamento de Córdoba*. Montería: Gobernación de Córdoba y Secretaría de Cultura.
- Tobón Yagarí, Lina Marcela, María Patricia Tobón Yagarí y Colectivo de Trabajo Jenzera. 2012. "Colombia. Estudio de caso: suicidios de jóvenes embera". En *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*, editado por Unicef, 162-194. Panamá: Unicef.
- Torres C., William. 2001. "Cochas: hidrogonías andinas". *Boletín Museo del Oro* 47: 1-42.

- Tunubalá, Floro y Juan Bautista Muelas Trochez. 2008. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak (Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik)*. Guambía: Cabildo de Guambía.
- Turbay, Sandra. 1991. *Los zenúes*. Montería. Documento inédito.
- Urbina, Fernando. 2011. "La coca: palabras-hoja para cuidar el mundo". *Maguaré* 25 (2): 199-225.
- Uribe Uribe, Rafael. (1907) 1955. "Reducción de salvajes". En *Por la América del Sur*, tomo I, Rafael Uribe Uribe, 151-191. Bogotá: Editorial Kelly.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Vanegas, Manuela, Alicia López y Carmen Piagauta R. 2003. "Pueblo wayuu: Uribia, Alta Guajira y Maicao". En *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, vol. 1, compilado por Jesús A. López Flórez, 227-240. Medellín: Corporación Centro de Estudios Étnicos.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 1985. *Jaibanás: los verdaderos hombres*. Bogotá: Banco Popular.

Yule Yatacué, Marcos y Carmen Vitonás Paví. 2004. *Pees kux fxi'zenxi; Nasa usa's txi'pnxi (La metamorfosis de la vida: pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra. Cosmovisión nasa)*. Toribío: Cabildo Etnoeducativo Proyecto Nasa.

Zambrano, Carlos Vladimir y Claudia Leonor López Garcés. 1993. "De aquí no nos sacan Virgencita: fundación y asentamiento de pueblos". En *Hombres de páramo y montaña. Los yanaconas del Macizo Colombiano*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 43-50. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

Zuluaga Ramírez, Germán. 2009. *La historia del Vaupés desde esta orilla*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Comentarios y reflexiones

Armero y la Sierra o el mundo que cae. Consideraciones teóricas sobre lugares *pesados*

Luis Alberto Suárez Guava
Universidad de Caldas

Voy a presentar de forma somera los resultados preliminares de un análisis acerca de la forma del mundo en dos lugares de Colombia: la Sierra Nevada de Santa Marta, a la luz de la literatura etnográfica disponible, y Armero, escenario de una tragedia ocurrida por lo menos tres veces desde el siglo XVI, a la luz de las explicaciones locales de lo ocurrido en noviembre de 1985. Mi intención es dibujar los rasgos generales de una especie de geología amerindia según la cual el mundo tiende a derrumbarse, a menos que se mantenga una *aseguranza* que lo *amarre*, para el caso de la Sierra, o que se deje en paz la riqueza oculta que se mueve entre las montañas, para el caso de Armero. Este ejercicio, como comentario relevante al

documento “Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas”.

La Sierra asegurada

La literatura antropológica se ha sorprendido desde principios del siglo xx por el convencimiento con el que los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta se presentan como los mantenedores del orden universal. Según consta en diferentes autores, los *mamos* se sienten obligados a mantener cierto equilibrio de la Madre Tierra porque saben que el fin del mundo es inevitable. Esa catástrofe final es narrada en diferentes lugares como un gran derrumbe o una gran avalancha o un gran huracán o una gran conflagración o una gran inundación (¡y no encuentran contradicción en igualar todas esas formas!). Saben además que el desencadenante de la debacle será un desequilibrio en el funcionamiento del sol. Saben que los derrumbes y avalanchas terminarán en la *línea negra* y que las inundaciones y conflagraciones empezarán en esta misma: en cualquier caso, el mundo empezó y terminará en la línea negra.

¿Qué es, entonces, la línea negra? Preuss, quien estuvo con los kogui en 1914, dice: “Cuando se les pregunta a los indígenas sobre el motivo de una ceremonia se obtiene a ratos la respuesta ‘para que Kalgushizha lo vea’” (1993, 97-98). En seguida señala que Kalgushizha

mutó en la Madre Universal. También, que la noción de Madre Universal, Jaba Seshizha, tal vez habría sido de reciente creación, en 1914. Si *Jaba* es Madre y *Sé* se refiere a ese intraducible “primer estado de existencia invisible e infinita”², queda por entender qué es *shizha*.

El mismo etnólogo prusiano explica que:

Shizha es hilo, tira, y se utiliza en palabras compuestas para señalar algo estirado, largo, como en abishizha, vena; ganukshizha, intestino; malashizha, cordón umbilical, de mala, ombligo... podría remitir a una personificación de una fuerza original, como en el Manitu de los alconquinos. (98)

Fuerza original supone que *shizha* es la forma primigenia de la fuerza que no ocurre como concepto puro, sino como cosa de forma alargada que ata o comunica (vena, intestino, cordón umbilical todos hilos que atan lugares de un cuerpo). Y más adelante, Preuss explica la raíz *shi*, hilo, que se usa “para designar una ligadura mágica” (130). Cuando bautizan, dicen: “como un medio mágico yo ordeno, instalo, ligo, nueve hilos, al recién nacido”. Según el autor, quiere decir: “yo ligo al recién nacido con nueve hilos a la tierra para que no se muera”. Pero, además: “Cuando Nivalue se hallaba en peligro porque el árbol en el que se había refugiado amenazaba con caerse: puso nueve hilos y lo aseguró así al cielo”. En estos casos ya aparece la relación entre los hilos y la tarea de “asegurar”. Preuss

da otros ejemplos con Sintana, el rayo, el trueno, y el uso de *shi* en palabras que traducen envolver, abandonar o permanecer. Pero también señala que *shitsihi*, aprender en las casas ceremoniales, se traduce como “asegurar con un hilo”. Todo ello permite identificar la forma en que la Madre “fue conformando todo el mundo”, fue hilando y luego amarrando o asegurando; todo en *Sé* y con *Sé*. Todas las ligaduras mágicas a las que se refiere Preuss son actos ordenadores, desde el aprendizaje hasta el bautismo. La madre trabajó en *Sé* para producir al mundo. Ese trabajo tuvo que usar materiales elementales y técnicas elementales: el material elemental de esa producción es una fuerza primordial con la forma del hilo, y la técnica primaria, la manera, es el amarre de esa fuerza-hilo.

Reichel-Dolmatoff explica que la unión entre el hijo y la madre se simboliza a veces con pequeños trozos de hilo. Y afirma que “casi todas las ofrendas se envuelven en hilos de algodón, con el mismo sentido” (1985 [1952], 91); también, que de toda continuidad rítmica, “sean canciones, mitos, trabajos manuales o actividades sexuales”, se dice que “va por un hilo” y es ‘como una mata de ahuyama’. Pero dice algo mucho más interesante: “el tema mítico del hilo que baja del cielo o el de ‘amarrar’ personas pertenece al mismo ciclo de ideas”. Habría que traducir *tema mítico* por “aspecto técnico de la producción”, y *ciclo de idea* por “modo de producir”, para así hacernos una idea más justa de las relaciones materiales de producción del mundo. Siempre que aparece *shi*, está

supuesto el vínculo entre la realidad esencial invisible de *Sé* y la realidad visible.

Reichel-Dolmatoff define *aluna* como *realidad esencial* en contraste con el mundo material. Según Preuss (1993, 94), *aluna* sería traducible a *pensamiento, intención, deseo, sentimiento*. Según el mismo autor, para traducir *aluna*, “los kogi dicen: espíritu, memoria, pensamiento, vida, voluntad, alma, intención” (1985 [1952], 95). Este autor explica que *aluna* se aplica a todo lo antiguo e invisible, todo lo que no tenga forma concreta porque lo concreto “es sólo un símbolo mientras que el verdadero valor y la esencia existen en *alúna*”. Es decir, la realidad primordial y esencial ocurre en *aluna*; *aluna* no es símbolo de nada, pues lo simbólico es la realidad visible. La versión distorsionada de la realidad no es la de *aluna*, en donde todo es *Sé*, sino la realidad material que tiende a desmoronarse en numerosas catástrofes siempre auguradas por los *mamos* y los mitos. Para evitar esas catástrofes se debe “asegurar” la continuidad del vínculo entre *aluna* y esta versión de la realidad. Según Reichel-Dolmatoff, una frase muy común entre los kogui es “estar de acuerdo”, que supone “estar igual” o “de la misma especie”: “cuando uno está de acuerdo con alguna cosa”, uno es “igual, lo mismo”. Uno hace parte de la cosa y adquiere sus características (Reichel-Dolmatoff 1985 [1952], 94-95); identificándose con esas entidades, estas lo consideran a uno como “hermano” o “de la familia”. “Yo pienso como

la enfermedad”, de tal manera que la enfermedad no me sigue atacando porque somos lo mismo.

Para conseguir consustanciarse con los Dueños y las Madres y Padres, es necesario portar varios *sewá*. Los *sewá* son “pequeños objetos mágicos”: “piedritas, hilos o conchitas”. Según Reichel-Dolmatoff, “los kogui traducen este término de su idioma con la palabra ‘seguranza’, queriendo indicar así que la palabra *sewá* corresponde a un concepto que ‘asegura’ a su poseedor” (1985 [1952], 97). Las casas ceremoniales, las lagunas, los sitios de adivinación y los entierros de los *mamos* tienen también varios *sewá*: consisten en cuentas de cuarzo que obtienen en las innumerables tumbas prehispánicas de la parte baja de la Sierra Nevada. No obstante, como estos sitios son “las casas de los muertos” y están así “llenos de enfermedades”,

[...] sólo el Máma y una persona que reciba de él un *sewá* especial protectorio, pueden excavar y buscar estos objetos, mientras que otro individuo ni debe tocar una cuenta aunque la encontrase en el camino... Ninguna de estas cuentas “sirve” antes de que el Máma las haya consagrado o “bautizado” como dicen los Kogi. El acto de “bautizar” consiste en que el Máma “pone en la cuenta el áluna” de la persona quien la posee lo cual logra dando con la cuenta varias vueltas alrededor del cuerpo del individuo, envolviéndolo simbólicamente. (1985 [1952], 98-99)

No es claro que todos los *sewá* provengan de las tumbas de los antepasados: las tumbas tienen *sewá* y son, ellas mismas, *sewá*; lo cierto es que los antepasados cobran relevancia por dos razones que no se excluyen: son los verdaderos dueños de las cosas o estuvieron “de acuerdo” con los verdaderos dueños de las cosas. Cuando el mamó bautiza el *sewá* y asegura a su portador, establece un vínculo que “liga” a través de un hilo invisible la realidad esencial invisible de los antiguos con la realidad visible en la que vivimos. De tal manera que los *sewá* deben ser una de las formas de la realidad visible que de alguna manera participa con mayor fuerza de la realidad invisible. Son buenos conductores de *Sé*. En realidad, todas las piedras lo son. Según explica Reichel-Dolmatoff, hay regiones en las que numerosas rocas graníticas son para los kogui los Padres y Madres que se petrificaron (115).

El padre Vinalesa, quien trabajó como misionero entre los iku, señala al respecto que existe la creencia de que lagunas y montañas son habitadas por seres vivos “escondidos dentro de su correspondiente montaña o laguna” (1952, 52); también, que esos seres vivos están en comunicación constante con la Divinidad, de quien reciben “una emanación que les da el poder especial que tienen, para cuidar, y atender las necesidades e invocaciones que de continuo se les hacen”. Estas personificaciones de los cerros, petrificaciones de personajes antiguos en cerros, transformaciones en seres de agua o en acumula-

ciones de agua o neblina no son fenómenos exclusivos de la Sierra Nevada. La geografía colombiana está sembrada de lugares con esas características. Campesinos e indígenas no encuentran contradicción aparente al señalar que una misma persona puede ser el cerro, encontrarse dentro del cerro y ser vista caminando sobre el cerro (lo mismo ocurre con el agua, la neblina o el monte); pero, por otra parte, tampoco ven contradicción en que esas personas se mueven entre cerro y cerro, o que todos esos cerros y lagunas se encuentran comunicados. Más interesante aún es el hecho de que esos cerros y lagunas constituyen un riesgo constante de avalanchas o derrumbamientos colosales. Más allá de cuestiones de orden comparativo por resolver, resulta claro que cada una de esas transformaciones de los seres primordiales los convierte en *sewá* a una escala distinta, y que en una escala distinta esos seres se encuentran amarrados a la Madre.

Morales Thomas (2011) descubre que la celebración del Corpus Christi en la comunidad de Atánquez ha venido escondiendo una serie de recorridos que vinculan antiguos lugares de pago entre los que sobresalen el campanario, una piedra que fue enterrada en la plaza, algunos cerros circundantes y lagunas lejanas. Mediante la elaboración de mapas y la recolección y búsqueda de tradiciones orales, llega a la sorprendente conclusión de que los lugares de pago se están desenterrando a medida que los kankuamo van recuperando la tradición a través del ritual. Y aunque no existe un conjunto de

relatos míticos, las relaciones profundas persisten de dos maneras en los recorridos de la fiesta, según mi parecer: 1) porque el pago es un tipo de trabajo, y 2) porque los recorridos mantienen vivos a los lugares *sewá*.

Examinemos el primero de los casos, el pago como trabajo. Lo que los antropólogos suelen llamar ritual es realizado con un fin práctico: el pago produce y mantiene al mundo. No es la actuación de un mito con fines religiosos. Los *mamos* no están orgullosos de encarnar bien a ciertos personajes míticos o de reproducir al pie de la letra las demandas rituales contenidas en el mito. Su tarea es mantener al mundo en equilibrio a través del trabajo ritual: “les *toca* hacer *trabajo* tradicional”. Incluso, entre los *kankuamo*, en donde no hay *mamos* sino capitanes de la fiesta, su trabajo consiste en hacer pago. El Corpus Christi es una fiesta en la que se trabaja de forma tradicional, pagando. Ese trabajo tradicional manipula, pone en contacto, seduce a las fuerzas fundamentales para postergar la inevitable catástrofe final, prometida por los mitos. Para aplazar ese evento definitivo o sus anticipaciones, que ellos ven cada cierto tiempo, los *mamos* y los capitanes necesitan disponer del conjunto total de fuerzas existentes; no de todo el mundo, sino del modelo del mundo. Sabemos poco de los recorridos de los grupos del macizo; sin embargo, el trabajo de Morales concluye que en el Corpus se han venido conservando y, ahora, se redescubren los recorridos, los caminos, del pago.

Los caminos del pago mento son el hilo que junta los *sewá*. El trabajo tradicional de *mamos* y capitanes consiste en reconciliar al mundo con el mundo: al pequeño mundo de la casa con el mundo de la Sierra y con el mundo más allá de la Sierra. Las agrupaciones y los capitanes del Corpus “van por un hilo” de un sitio de pago mento a otro sitio de pago mento, de *sewá* a *sewá*. Sus recorridos constituyen un muy viejo tipo de *aseguranza* que mantiene la consustancialidad del *Sé*, el acuerdo entre el mundo invisible y el mundo visible, el amarre que sostiene a nuestro mundo material.

Lo anterior permite afirmar que la línea negra es el recorrido de una *aseguranza* y, a la vez, ella misma es una *aseguranza*. Si los lugares en donde quedaron las Madres, los Padres y los Dueños se comunican entre sí, el trabajo de los *mamos* supone hacer recorridos para realizar pagos mentos y asegurar el vínculo con *Sé*. El sistema de lugares no ocurre en la vida de los grupos de la Sierra como un listado, aunque así haya sido registrado por los estudiosos. Tal sistema es un camino de pago mento que constituye una gran *aseguranza*. Una *aseguranza* no es una representación, ni es símbolo de algo más que de sí misma: es trabajo puro que amarra al mundo. Habrá que reconocer con Lévy-Bruhl (1947) que existen conceptos concretos, pero no como objeto del pensamiento puro, sino como herramienta de un pensamiento que trabaja y produce al mundo, bajo el supuesto de que nos hace humanos el hecho de que, eventualmente, trabajemos.

La línea negra *asegura* el equilibrio e impide el gran derrumbamiento del mundo. La línea negra *contiene* al mundo. Según como se vea, allí empieza el mundo, allí termina o por allí sale. Mis amigos iku afirman con solvencia que la línea negra es el cordón umbilical por donde pasa toda la fuerza, pero es necesario hacer trabajo tradicional para que aquella *pase*. Hay lugares en los que la fuerza de la Madre opera un cambio *topológico* en la *geografía*, de tal manera que sirven como portales a otros lugares de esta misma tierra o como *cercos* o *contenedores* de lo que la tierra puede contener. Esos lugares son llamados, por indios y campesinos, *lugares pesados*. En ellos, gracias a ellos y con ellos el mundo empieza a derrumbarse o a caer. Ese gran derrumbamiento ya ocurrió en el centro de Colombia.

Armero enterrado

En noviembre de 1985 ocurrieron varias series de eventos conocidos al unísono como la tragedia de Armero. Hay una versión “legal”, periodística, geológica y administrativa reconstruible mediante los informes escritos e incluso algunas crónicas. Estos textos desde diferentes especialidades depuraron los hechos, ocultando las especulaciones locales que, desde el propio 13 de noviembre, constituyeron otras series de eventos. Las versiones subterráneas emergen ante la consideración de algunos hechos.

Una vez admitió el gobierno de Belisario Betancur la imposibilidad de rescatar a tantos muertos para llevarlos a la fosa común, y luego de que el Papa Juan Pablo II declaró todo Armero como camposanto en junio de 1986, la ciudad blanca se convirtió legalmente en lo que ya era desde la noche del 13 de noviembre de 1985: un cementerio con cementerio. Con los años el cementerio grande, que contiene al primero, o el cementerio joven, que contiene al viejo, fue perdiéndose de vista entre la vegetación. Del playón desolado salpicado por las construcciones en ruina que muestra el video de la conmemoración del primer año de la tragedia ya no queda más que un recuerdo deformado por nuestro convencimiento de que Armero está enterrado. Muchos creímos por las imágenes de la televisión que la descomunal cantidad de lodo que bajó desde el volcán Nevado había rellenado la hondonada donde habría estado el pueblo, y cuando mostraron la cúpula de la iglesia pensamos en toda la gente sepultada por esa avalancha gigantesca, y nos sorprendimos porque hubo sobrevivientes.

De manera extraña, muy pronto la memoria popular decidió que Armero quedó enterrado. Aun cuando muchos hemos ido al camposanto y pisado las calles pavimentadas, tocado los ladrillos del piso del parque Fundadores, visto el piso de la iglesia (que evitamos pisar cuando hay misa, quedándonos en la esquina, como si fuera posible estar afuera de lo que no tiene paredes), seguimos creyendo que Armero está enterrado. Y como

vemos esos monumentos funerarios que conmemoran una casa o una muerte o la muerte de una casa o el hallazgo de un cadáver, vivimos la estancia en Armero como la jornada en un cementerio donde se debe visitar el cementerio. No nos detenemos mucho en el juego de palabras o en la ambigüedad del sentido. Es como si en nuestro mundo fuera posible que el adentro y el afuera se trastocaran de esa manera. De hecho, nuestra visita al cementerio antiguo, el de los muertos de antes del 13 de noviembre, se encuentra con bóvedas saqueadas y envoltorios escondidos a medias o deliberadamente expuestos entre los nichos de tumba. Lo mismo que ocurría, según cuentan los armeritas viejos, durante los primeros años luego de la tragedia. Todo tan expuesto en ese lugar que queda literalmente “más allá”, porque ahí se ve lo que no debe ser visto y se hace lo que no debería hacerse: el cementerio de Armero es el lugar que debería contener los entierros, pero está desenterrado; el cementerio de Armero es el lugar de los entierros de un pueblo enterrado.

Las cosas pueden ser aún más complicadas. Muchas personas se refieren al pueblo desaparecido como “el finadito Armero”. Más de 23.000 muertes se vuelven una; y el cúmulo de casas, de barrios y de calles, el cuerpo muerto enterrado. Por pura destilación, Armero se condensa en un ánima (o en un cuadro de las ánimas) y se precipita en un cristiano muerto, en “un finado”: aquel que ha llegado a su fin, se encuentra enterrado y solo puede

ser objeto de flores frescas recién cortadas. Se vuelve el muerto hecho con muchos muertos.

Esta lógica está ceñida por la fuerza explicativa de la noción de entierro en Colombia. Clave teórica y práctica de lo ocurrido en Armero, aquello que se considera como un entierro da cuenta de un sistema de relaciones entre cosas, personas y lugares con fuerza, el cual le da forma al mundo en la región central de Colombia. Lo primero que debe decirse es lo obvio: un entierro es algo que está cubierto por la tierra. Y pese a estar escondido, por voluntad propia o ajena, puede ser descubierto por señas como su forma, su color o las emanaciones que produce. Estas emanaciones son señal de una fuerza contenida en el entierro, fuerza que es la razón de ser de este como cosa oculta y a la vez cosa que “se deja ver”. Un cosa preciosa y terrible cubierta por la tierra y que debe ser descubierta. Su fuerza proviene del contacto con la tierra. Son tres los tipos de entierro reconocidos en Colombia: la ceremonia fúnebre y el lugar de reposo de los restos humanos; un tipo de “trabajo de brujería” que manipula restos humanos o tierra que ha estado en contacto con estos, y una riqueza escondida que se mueve por debajo de la tierra y causa derrumbes, crecientes y avalanchas. En todos los casos, los entierros se refieren a lugares y a eventos. Son eventos ocultos del pasado y promesas de eventos por venir que se precipitan sobre la víctima o sobre el objeto o sobre el descubridor del entierro. Todos los entierros suponen

la manipulación de fuerzas terribles y preciosas, o la existencia de fuerzas terribles y preciosas que tienden a cambiar la vida de quienes tocan el entierro o de quienes se ven tocados por este. El entierro es una voluntad que se oculta para manifestarse; en otras ocasiones, no es más que una fuerza que indefectiblemente se manifestará. A veces los entierros no están cubiertos por tierra, pero siguen llamándose así; otras veces, los entierros que no parecen haber tenido origen en la historia humana son llamados misterios, tal como sucede con las esmeraldas o con el oro que camina. La fuente fundamental de todas las fuerzas es, por supuesto, la tierra. Un entierro es lo que está en tierra. La tierra es, al mismo tiempo, promesa de olvido, como cuando decimos: “échele tierrita”, para aconsejar el olvido de un evento; también es promesa de desentierro, así como la historia que vuelve a ocurrir por la fuerza terrible, rotunda y simple de la tierra, por ejemplo: después de la avalancha de Armero, todo el mundo hizo conciencia de lo que ya estaba relatado en las *Noticias históricas* de Fray Pedro Simón. Cuando esto ocurre, incluso por enésima vez, no se cumple la máxima con la que Marx empieza *El dieciocho brumario de Luis Bona parte*, sino algo distinto: cada vez que se repite la historia en el centro de Colombia, se repite como tragedia².

Pero la forma geológica más poderosa de los entierros es la de aquellos que son riqueza o guaca. En el cen-

tro de Colombia cunde la certeza de que el oro y el agua van juntos. El oro crece con el agua y el agua crece con el oro. Las acumulaciones de oro, como toda acumulación de riqueza, son llamadas guacas. Las guacas se mueven en avalanchas y volcanes. Cuando se mueven en las crecientes de los ríos, suena una música como de tiples festivos. Eso se espera que ocurra en muchos pueblos que tienen cerros que todos reconocen como guacas, muchos de los cuales tienen el nombre de Cerro de la Cruz. Todos están seguros de que el cerro es una guaca, de que en este hay una guaca: la han visto alumbrar en las noches de los jueves y viernes santos, la han visto manar agua helada, la saben “hueca por dentro” y la han oído bramar. Los campesinos viejos tienen por cierto que los cerros están sostenidos por vigas de oro que se unen por debajo de los ríos a vigas de plata o de esmeralda. Así lo cuentan frente a Armero, en cercanías del cerro Juan Díaz.

Pero ¿quién es Juan Díaz? Se trata, por lo menos, de tres personajes de relevancia. Uno de los fundadores de Tocaima en 1544 que devino rico, de tal manera que pasó a la historia colonial como El Rico. Él hizo una de las casas más lujosas del Nuevo Reino en el siglo *xvi* y su riqueza se perdió en una avalancha que bajó por el río Bogotá en 1581. Es también una leyenda colonial y republicana que gobierna el camino de las aguas y el oro en todo el flanco occidental de la Cordillera Oriental. Mueve las riquezas en crecientes y avalanchas, como se colige de la información recogida por María Teresa Carrillo en 1997. Cuando

esta investigadora preguntó en Cota (Cundinamarca) por el nombre del Mohán de la serranía del Majuy, un anciano llamado Seferino le dijo:

—Se llama Juan Díaz. Pero ese ya no está. Se bajó en 1930 y cuando bajó se llevó el pueblo. El pueblo quedaba donde hoy llaman “Pueblo Viejo”. Todo eso se lo llevó para el río y fue a templar al Salto.

—¿Por qué se fue?

—Porque cuando se aburre se cansa y se va. Arrancó y fue a dar al Salto. De ahí es que iba a hacer mercado a La Mesa. Pero él no cobraba en trueque sino que pagaba con monedas de oro. (1997, 210)

En La Mesa, Juan Díaz habita en cercanías a la laguna de Pedro Palo, y desde allí amenaza con arrasar la población. La gente sabe que la laguna brama porque está encantada. Dicen que amansaron esa laguna con sal para poder sacar el agua para Tena. A veces se ve a Juan Díaz sentado en medio de la laguna y rodeado de patos de oro. Cuando la gente va a cazarlos, se oscurece todo con la neblina. Es sabido que Juan Díaz es un espíritu y, por eso, está en todas partes. Se ha oído de él en Subachoque, Tena, La Sierra, Sylvania, San Juan de Rioseco, Tocaima, Anapoima, Fusagasugá, La Palma, Vianí, San Antonio del

Tequendama, Pacho, Quipile y Mesitas del Colegio. En todos esos lugares él gobierna los inviernos y las crecientes.

El tercer Juan Díaz es ese mismo encanto, esta vez ubicado al otro lado del valle del Magdalena Medio y encarnado o enterrado en dos montañas prominentes: un cerro frente a Armero y el Nevado del Ruiz. Hace más de diez años un campesino de La Mesa llamado Carlos le contó al entonces estudiante de antropología Christian Hurtado lo siguiente:

—Hasta en el Nevado del Ruiz [está Juan Díaz]. Sí se dio cuenta la vez pasada, ahora quince años, cuando se llevó el el el e...

—¡¿A Armero?!

—A Armero. Sí, no ve que yo estaba en el Líbano. Hacía quince días que me había ido de Armero de secar café. Yo venía a secar café ahí... cuando oímos, estábamos cogiendo café ahí en la finca y por la noche nos poníamos a jugar bingo y a jugar cartas ahí. Y eran las once de la noche cuando nos íbamos a dormir. Oímos un estruendo tan fuerte, *uich*, y un relámpago. Virgen santísima. Y empezó a llover, que decía uno que va'llover, ¡lo que llovía era ceniza! Y empezaron las hojas de las matas de plátano a caersen, a descolgasen. Y pusimos el radio y la la noticia que Armero se desapareció del mapa porque se la llevó la'valancha. Una valancha de venti-

cinco metros di'alto que ¡qué deja! Nada. Una casa de esas [señala las casas del parque de La Mesa] se la lleva... y no'se Armero qué, tan bueno que iba a quedar y para nada porque no quedó sino el recuerdo. No quedaron sino las cruces ahí... Eso jue fuertemente.

—¿Tendrá algo que ver eso con Juan Díaz o qué?

—Sí, Juan Díaz se puso bravo. Quién sabe qué... le tocaron por algún, por alguna cosa le tocaron por allá del nevado y se torió y hizo esa valancha...

Después me han contado la misma certeza en Muriello, Líbano, San Pedro, Fusagasugá, Chía y Lérida. En todos los casos la gente sabe que Juan Díaz se *torió* y movió el oro. También saben que cuando se le busca, el oro forma volcanes. Muchos campesinos saben que donde hay oro, hay susto, y, en consecuencia, los lugares con oro son *pesados*. Armero mismo se ha vuelto un prototipo de otros derrumbes o de otros caprichos de la riqueza enterrada. La gente dice frente a avalanchas, inundaciones o desastres: “pasó un Armero”. En todos los lugares donde está Juan Díaz o donde se sospecha que puede estar, el mundo sufre un cambio “topológico” en la “geografía”. Don Aureliano Huertas me dijo muy cerca del Alto Juan Díaz, frente a Armero, que Juan Díaz es dueño de medio mundo y que por donde va, el mundo da vueltas. Porque, aunque se vea a Juan Díaz caminando sobre la tierra, él

camina por debajo, como el oro que se va. El mundo campesino en el norte del Tolima también tiende a derrumbarse, pero una riqueza esquiva lo sostiene, por lo cual es mejor no escarbar, según entienden los más sensatos. Don Roberto Gómez, mi maestro campesino, me explicaba que la riqueza era, en el fondo mismo de los cerros, el agua. Para él y para muchos otros, “el mundo es coco” y está lleno de agua. Y cuando el agua se vaya, se acabará el mundo que conocemos.

Los lugares de Juan Díaz o aquellos que están afectados por su acción son, como Armero, *lugares pesados*, lugares hacia donde el mundo cae o se derrumba. Otra forma de llamarlos es, por cierto, lugares sagrados.

Lugares pesados

Con estos argumentos voy comentar las siete tesis sobre lugares sagrados propuestas por el equipo de trabajo del ICANH. Pero antes debo aclarar que no es de mi interés comentar las definiciones básicas que se presentan, pues en cuanto tales hacen lo que deben, o sea definir. Ya que no hay mucho que decir sobre una definición, me parece más interesante comentar el trabajo lógico que se vierte en algunas de las tesis mencionadas. Por lo demás, la naturaleza del documento, que está a medio camino entre la reflexión teórica de clara inspiración académica y el delineamiento de dos definiciones y catorce amenazas para los fines prácticos de la administración de

lo político, necesariamente matiza las consideraciones meramente académicas acerca del mismo.

En primer lugar, me interesa señalar brevemente la relevancia de una de las amenazas que se ciernen sobre los lugares sagrados de los pueblos indígenas en Colombia. Aquella consiste en el limitado marco de referencia de la concepción y aplicación de la política sobre lugares sagrados. La conciencia de la existencia de lo sagrado en tradiciones culturales no consideradas por la política pública (como lo aquí dicho a propósito de Armero y las cosmologías campesinas) puede tener consecuencias nefastas para los lugares sagrados de las comunidades indígenas o, dicho de otra forma, para la existencia misma de estas sociedades.

Empezaré por la séptima tesis. Pese a que tanto en la Sierra como en el norte del Tolima el mundo tiende a caer, no se trata del mismo mundo para indígenas y campesinos. Entre los indígenas el *amarre* es una técnica elemental para la producción correcta del mundo visible. En Armero, los *amarres* son terribles trabajos de brujería que de forma oculta crean destinos (hechizos) y tienden a la destrucción del mundo: la maldición de un cura fue una forma de *amarre*. Es posible que en términos lógicos e, incluso, tecnológicos sean “los mismos amarres”, pero estos no ocurren en el mismo mundo. En un caso, amarran lo visible a lo invisible para evitar tragedias, y en el otro amarran vidas para causar tragedias. Sería necio

intentar argumentar acerca del valor, necesariamente sagrado, de tantos mundos en un mismo país.

Ahora bien, al considerar lo sagrado como algo no necesariamente religioso, según se postula en la primera tesis, se disipa mucha bruma formada sobre sociedades como las de la Sierra Nevada de Santa Marta o sobre fenómenos como los enunciados a propósito de Armero. Téngase en cuenta que en ningún caso fue necesario acudir a la muy mentada religiosidad de los indígenas de la Sierra, ni al argumento acerca de las consecuencias de la evangelización española en América.

Si lo sagrado puede ocurrir por fuera de lo religioso, aquella es una categoría que puede ayudarnos a emprender el estudio de cierta racionalidad oculta de la vida secular o de cierta irracionalidad camuflada tras las razones burocráticas o tras la *(i)lógica* de la especialización. La exacerbación de las especializaciones impide una mirada de conjunto o una comprensión total de lo social. Considerar la existencia de lo sagrado por fuera de las iglesias, devuelve la pregunta (para los estudiosos, pero también para los burócratas y especialistas) al terreno de los compromisos o las causas que mueven a lo social. La reflexión sobre lo sagrado se había recluso en la consideración de congregaciones y ritos, olvidando en todos los casos la intuición weberiana según la cual en toda profesión hay fe. Un ejemplo flagrante de tal reclusión es el círculo de los especializados en el estudio de las religiones, incapaces de objetivar tanto el carácter misterioso de su especia-

lidad, como la exclusión que produce su inclusión en el grupo de los iniciados y, en general, la exclusión inherente a toda iniciación, como explicara Bourdieu a propósito de los actos de institución. Pero más aún, la institución de las especializaciones intradisciplinarias impide objetivar el carácter político de los fenómenos más puramente religiosos, expropiándoles su naturaleza última, que tiende, cómo no, a controlar y a definir el sentido (en sus dos acepciones) de las relaciones sociales.

Visto de ese modo, es evidente que la política es el juego de la definición de lo sagrado. La primera tesis ubica esa *fuerza tremenda* (para combinar los aportes de Emile Durkheim y de Rudolf Otto) del lado ordenador de la vida social, de tal manera que lo vuelve un problema que atañe a quienes, por las razones que sea, se ven obligados a incidir sobre la vida de las sociedades. Y estoy hablando tanto de burócratas como de *mamos*, capitanes de la danza, presidentes de juntas de acción comunal e, incluso, por qué no, de *mohanes*. Uno se ve tentado a afirmar que toda política pública es acerca de lo sagrado y deviene sagrada ella misma. Lo cual nos lleva a considerar que probablemente el juego de “atrápame, si puedes” entre la lógica de las cosas y las cosas de la lógica, o, mejor, entre la racionalidad de las relaciones sociales y la lógica de las políticas públicas puede llegar a tener un asidero en ese acuerdo sobre lo fundamental que sería el respeto por lo sagrado en todas sus manifestaciones.

Pese a que las teorías de la práctica en ciencias sociales manifiestan desde los años ochenta del siglo pasado su intención de disolver falsas oposiciones, entre las que figura en primer lugar lo ideal y lo material, las ciencias sociales en general (y en particular la antropología) han permitido la institucionalización (o la consagración) de unas prácticas profesionales cada vez más ideológicas. Lo han hecho de dos maneras, siendo la primera la más problemática: mediante la adopción de métodos de investigación que rara vez consideran la vida material como parte de la vida social, y a través del extraño convencimiento de que el conocimiento es producto del conocimiento. Como consecuencia de la primera manera, la falacia metodológica, hemos tendido a estudiar mucho más los discursos o las creencias que las relaciones materiales que permiten la reactualización del mundo. Estos métodos de investigación altamente ideologizados, mucho más sutiles que los aparatos ideológicos del Estado, son procedimientos “desinfectados” de indagación, que buscan demostrar “el conocimiento experto”. La segunda forma de las prácticas profesionales ideológicas hace creer que el conocimiento proviene de una relación contagiosa con el conocimiento. Sin embargo, esto es cuestionable, pues, así como el trabajo es la fuente de toda riqueza, también podría serlo de todo conocimiento. Lo anterior puede observarse, por ejemplo, en la vida de los *mamos* tradicionales de la Sierra. Por ende, nuestra relación con la producción, incluyendo los trabajos de investigación

producidos en campo, es vista como algo sospechoso. Sabemos más por citar, y nuestras relaciones de intercambio de conocimiento suelen ser reactualizaciones de las bibliografías necesarias, cuando muchas de estas no se refieren a ninguna realidad concreta, sino a una realidad teórica ofrecida por los teóricos del momento.

Al considerar que “lo sagrado no es material en sí mismo, pero se manifiesta en la materia”, la tercera tesis supone un puente que debería comunicar dos ámbitos cada vez más distantes de la atención antropológica: la orilla del barranco en la que solo estudiamos lo ideológico (sean símbolos o discursos) y otra área olvidada por mucho tiempo que decayó hasta volverse una “materia” sin dignidad, conocida como cultura material. El hecho, por lo pronto teórico, de que lo sagrado “se manifieste en la materia” podría volverse una excusa para emprender dos caminos: 1) referirse a los lugares sagrados esforzándose por comprender que las relaciones sociales normales necesitan que algunas cosas sean fuerzas tremendas (fuerzas que nos comprenden y cuya fatalidad podemos llegar a comprender), o 2) en la medida en que lo sagrado es una fuerza transformadora que necesita de la fuerza humana para operar, volver a considerar el trabajo material de chamanes, brujos o payés como productor del mundo. Esa tarea no adquirirá fuerza si el trabajo académico no realiza prácticas materiales que nos enseñen lo no enunciado, que eventualmente es lo necesario para comprender.

En la Sierra, el conocimiento no es una materia espiritual para el deleite del pensamiento. En cambio, allí el conocimiento es trabajo y el trabajo es conocimiento. Deberíamos poner en contacto la albañilería cósmica de los *mamos* con la albañilería rústica de las clases populares, para enaltecer a unos y a otros.

Por su parte, la segunda tesis no demuestra que lo sagrado no sea mágico, sino que el sacerdote no es mago. La condición de ser una fuerza terrible probablemente es la razón por la cual lo sagrado puede ser hábilmente manipulado por los magos. No deja de ser sagrado lo que toca el mago: lo toca, y lo hace de la manera en que lo hace, a ratos sacrílega y a ratos piadosa, porque es sagrado. La brujería manipula la porción de lo sagrado que constituye a las personas a través de “los restos” de las vidas de otras personas. El argumento de que la magia ignora las relaciones de causa y efecto es erróneo, dado que la magia es la ciencia de los efectos y de la lógica. En el ámbito de la religión se aceptan los misterios como parte de la fe, pero en el ámbito de la magia se asume que las fuerzas de las cosas tienen efectos, son las mismas siempre y obedecen a los mismos principios. Mientras lo sagrado instituye el orden natural, la magia estudia los efectos de lo sagrado y los usa. Lo sagrado no es mágico, aunque la magia hace uso de lo sagrado; sin lo sagrado, la magia no es posible. La magia del Estado, parafraseando un conocido título de antropología, ocurre cuando los burócratas usan el carácter sagrado de la institución en beneficio particu-

lar. Es posible que las razones de esta tesis sean políticas, y que mi limitada comprensión de las razones prácticas de la política pública no ausculte las consecuencias de aceptar lo contrario.

Pasando a otro punto, la cuarta tesis argumenta la movilidad y la mutabilidad de lo sagrado, en contra de la sociología espontánea que —sobre todo en lo referido a cierta visión de la colonización y del cristianismo católico— ve lo religioso como fundamentalmente estático. No es gratuito que se acuda a una comparación, al tiempo atrevida y genial, con la primera ley de la termodinámica. Durkheim ya tenía esta intuición cuando afirmaba que cualquier cosa podía ser sagrada siempre y cuando se mantuviese separada de lo que no es sagrado o, que es lo mismo, siempre y cuando se mantuviese en contacto con lo que es sagrado. En la medida en que lo sagrado imanta o *carga* con su fuerza a las cosas, las personas o los lugares, puede estar en cualquier cosa que sea sagrada y volverla sagrada. Por eso es posible la consagración o el hecho de que cualquier cosa, lugar o persona que toque a lo sagrado devenga sagrado, perdiendo simultáneamente sus otros rasgos definitorios. Armero es un ejemplo terrible de la manifestación de lo sagrado en la lógica de las relaciones sociales en Colombia: rápidamente reconocido como camposanto (es decir, *lugar sagrado*), todo lo que había en Armero, incluso los sobrevivientes, devino *reliquia* para nuestra cultura popular, reliquia en su fundamental indefinición, como cosa santa y cosa maldita,

cuya posesión consagra y señala. De tal manera, Armero ha sido tratado como patrimonio, como un camposanto objeto de una maldición casi bíblica, el lugar de la santidad de Omaira o la fuente por excelencia de la brujería en Colombia. Antes de la avalancha, también llamada tragedia, Armero hacía parte del mundo profano. Eventualmente, los siglos borrarán de la memoria el evento fatal en que lo sagrado se manifestó, y así el lugar volverá a ser profano; pero, entretanto, otras tragedias trasladarán la carga santificante y contaminante de lo sagrado a otros lugares.

Por este mismo camino se hubiese podido acudir a una definición más ambigua: lo sagrado es grave. Lo sagrado ocurre como la fuerza de la gravedad. Aunque en todos nosotros hay peso, hay cosas, personas o lugares que son más pesados, como admite nuestro mundo indígena y popular. Tal vez lo sagrado sea móvil porque todo, potencialmente, puede adquirir más peso. Y, como en Armero, lo pesado por excelencia no es lo que cae sino aquel lugar hacia donde todo cae. Lo sagrado no solo emana en todas las direcciones, como explicaran Hubert y Mauss, sino que además es aquello hacia donde todo tiende a caer luego de cierto horizonte.

La sexta tesis afirma que lo sagrado es ordenador. En Armero y la Sierra, lo sagrado es ordenador si entendemos tal característica como un principio cuasi topológico. No es solo un sistema de clasificación o el origen de todo sistema de clasificación, sino también una fuerza

geológica que produce la forma (visible e invisible) del mundo. Una fuerza que produce las relaciones posibles entre los lugares, incluso cuando esas relaciones riñan con la geología científica. He planteado en otros lugares que el sistema de lugares-guaca en Colombia supone una forma del mundo en la que priman lo hueco y lo pesado, rasgos materiales que todavía esperan una tecnología que los mida. Pero más que ser medidos, estos son lugares que requieren trabajo. No solo que las sociedades imaginen mundos o establezcan relaciones simbólicas. Los lugares pesados requieren de los especialistas indígenas y campesinos para producir sus mundos.

Notas

1 »

En diferentes documentos, indígenas y antropólogos se refieren de esta manera a la ley de origen, ley de la madre o ley de Sé.

2 »

Escribe Marx: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa" (2003 [1852], 10).

Bibliografía

Acero, Sandra. 2010. “Encanto y temor: representaciones sociales en torno al volcán Nevado del Ruiz en el norte del Tolima”. Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Acosta de Samper, Soledad. 1883. *Biografías de hombres ilustres o notables, relativas a la época del descubrimiento, conquista y colonización de la parte de América denominada actualmente EE. UU. de Colombia*. Bogotá: Imprenta de La Luz.

Anónimo. (ca. 1608) 1993. “Relación de las cosas notables que hay en el Distrito de esta audiencia del Nuevo Reyno de Granada”. En *Relaciones y visitas a los Andes*. S. XVI. Tomo 3, editado por Hermes Tovar Pinzón, 483-501. Bogotá: Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica.

Archivo Histórico Nacional. 1940. “Probanza hecha en las ciudades de Santafé y Tocaima”. *Revista del Archivo Nacional* 22 (3): 3-26.

Carranza B., Alejandro. 1941. *San Dionisio de los Caballeros de Tocaima*. Bogotá: ABC.

Carrillo, María Teresa. 1997. “Los caminos del agua. Tradición oral de los Raizales de la Sabana de Bogotá”. Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Colmenares, Germán. (1973) 1978. *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Bogotá: La Carreta.

Cuéllar, Mónica. 2010. "Tragedia en clave de despecho: cuerpo, música y liminalidad en la tragedia de Armero". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

De Santa Gertrudis, Fray Juan. 1970. *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Kelly.

De Vinales, José. 1952. *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta; descripción geográfica, costumbres de los indios, idioma arhuaco*. Bogotá: Iqueima.

Durkheim, Emile. (1893) 1999. *Las reglas del método sociológico*. Traducción de L. E. Echevarría Rivera. Villanueva: Folio.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss. (1903) 1996. "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". En *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, editado y traducido por Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Granados, 23-103. Barcelona: Ariel.

El Tiempo. 1985. "Armero, borrado del mapa". 15 de noviembre.

Engels, Friedrich. (1890) 1994. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Bogotá: Ediciones Ave Fénix.

- Espinosa, Armando. 2001. *Erupciones históricas de los volcanes colombianos (1500-1995)*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Fernández de Piedrahita, Lucas. (1688) 1973. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, vol. 2. Bogotá: Editorial Nelly.
- Flórez de Ocáriz, Juan. (1674) 1990. *Libro segundo de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Forero, Manuel José. 1938. *Selección de tradiciones santafereñas*. Ilustraciones de Gabriel Largacha Manrique. Bogotá: Editorial ABC.
- Hurtado, Christian. 2008. "Juan Díaz, el mohán hidalgo. Territorio y memoria en la Mesa". Manuscrito no publicado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Lévi-Strauss, Claude. (1962) 2006. *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levy-Bruhl, Lucien. (1910) 1947. *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*. Buenos Aires: Lautaro.

Marx, Carlos. (1852) 2003. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, Karl y Friedrich Engels. (1845) 1968. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y el socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Pueblos Unidos.

Mauss, Marcel. (1925) 1971. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, 153-263. Madrid: Tecnos.

Mauss, Marcel y Henri Hubert. (1902-1903) 1971. "Esbozo de una teoría general de la magia". En *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, 43-152. Madrid: Tecnos.

Morales, Jorge. 2001. "Los encantos: escenarios de relaciones interétnicas". *Boletín del Museo del Oro* 50: 1-42.

Morales Thomas, Patrick. 2011. *Los idiomas de la reetnización. Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ocampo López, Javier. 1996. *Leyendas populares colombianas*. Bogotá: Plaza & Janes.

Ortega Ricaurte, Enrique. 1940. "El conquistador Juan Díaz". *Revista del Archivo Nacional* 22: 1-2.

Ospina, Andrés. 2010. "Con dos te veo, con tres ato. Con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo. Magia, brujería y la tragedia de Armero". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Páramo Rocha, Guillermo. 1979. "Un examen lógico-matemático de la continuidad del tiempo histórico". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 9: 77-122.

_____. 1989. "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente: una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito". *Ideas y Valores* 79: 27-67.

Pardo, Aristóbulo. 1947. "La leyenda de Juan Díaz o el mohán del Tequendama". *Revista de Folklore* 2: 97-106.

Pérez de Vargas, G. 1993. "Descripción de la ciudad de Tocayma del Nuevo Reino de Granada hecha por don Gonzalo Pérez de Vargas v(e)z(in)no della". En *Relaciones y visitas a los Andes S. XVI*. Tomo 3, editado por Hermes Tovar Pinzón. Bogotá: Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi*. Vol. 2. Bogotá: Procultura.
- Rivas, Medardo. (1899) 1983. *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Editorial Incunables.
- Rodríguez Freyle, Juan. (1636) 1979. *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sarmiento, David. 2008. "Sobre el mohán en los municipios de Guateque y Somondoco, Boyacá". Manuscrito no publicado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Simón, Fray Pedro. (1621) 1981. *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. 6 vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Triana, Mauricio. 2008. "Guacas: el 'biato curita' y el 'biato ánima' en el Valle de Tenza". Manuscrito no publicado, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Vargas Machuca, Bernardo. (1599) 1892. *Milicia y descripción de las Indias*. 2 vols. Madrid: Librería de Victoriano Suárez.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. "Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos". En *Entre selva y páramo*

viviendo y pensando la lucha india, 452-486. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Velandia, César. 1993. "Se perdió Teresa, se la cargó el Mohán. Modelo para un análisis estructural de las narraciones campesinas en el Tolima". *Museológicas* 1 (1): 5-73.

Victorino Cubillos, José Humberto. 2004. "Los encantos del altiplano cundiboyacense: simbología y medio ambiente en la cosmovisión raizal". Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Documento soporte a “Lugares sagrados: definiciones y amenazas”

Juan Felipe Guhl Samudio

Universidad Nacional de Colombia

Plantear una política de sitios sagrados para Colombia, haciendo énfasis en las poblaciones indígenas, es una tarea complicada por varios puntos: primero que todo, hay que contemplar el ordenamiento territorial actual, pues si analizamos la simbología de lo sagrado de algunas décadas o siglos atrás, seríamos testigos de que muchos de los lugares de culto fueron declarados por la Iglesia y los gobernantes de la época como paganos, reelaborando su simbolismo según la conveniencia, para tener una aceptación por los pobladores. Esto generó un segundo problema: el sincretismo que conlleva la dificultad de diferenciar los lugares de culto indígenas de aquellos que son campesinos o de afrodescendientes. Un tercer problema es la delimitación espacial de lo sagrado,

ya que muchos de estos espacios se crean y recrean socialmente dependiendo del momento, y otros son extensiones de territorio que no se pueden volver hitos geográficos, como cuando se habla de la madre tierra como un ente sagrado para poblaciones amerindias. Un cuarto problema, que se podría enmarcar en el primero, es el hecho de los lugares de culto ubicados en propiedad privada, parques naturales u otras figuras jurídicas, que no permiten el acceso a todos sus devotos.

En el documento se problematiza la definición de lo sagrado en siete puntos, mostrándonos que lo sagrado tiene el carácter ambivalente de poder sanar, purificar ordenar y, a la vez, contaminar, enfermar y generar caos. Cada reinterpretación de lo sagrado se da a través de la cultura, así y como es expuesto por Taussig en el libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, donde hay varios ejemplos de la alteridad que se da a través de lo sagrado y de la forma como los objetos que tienen un carácter mágico lo han adquirido por el intercambio del acto de pensar entre culturas. Un ejemplo de lo anterior puede ser el Señor de los Milagros de Buga, el cual fue entregado por una india. Otro análisis es sobre las tres potencias: el errabundo de Huefia, Teresa de Yateque y Francisco Chasoy. Los tres, usados en brujería, hacen la unión de tres culturas: negros, blancos e indios. Por su parte, Nuestra Señora de Los Remedios, llamada la Montañerita Cimarrona, era utilizada en rituales indígenas y después fue trasladada a la catedral. La Niña María de

Caloto es una especial estatua de la que se apoderaron en algún momento los indios, un hecho al que los españoles respondieron; sin embargo, en lugar de encontrar que la Niña María había sido profanada, observaron en su altar una gran cantidad de ofrendas. Existen otras versiones sobre el origen de la Niña María en el pensamiento popular. Algunos exponen que era de los indígenas, pero los españoles se la robaron y la pusieron en la iglesia. Todo este intercambio de ídolos es explicado por Taussig de la siguiente manera:

La curación popular le quita respetuosamente la doctrina de la iglesia al sacerdote, y los íconos a los muros de la iglesia, al reapropiarse para su propio uso lo que la iglesia se había apropiado de la mitología popular al extraerlo de los sueños de los oprimidos. [...] Entran en la textura vibrante y contradictoria de la vida social. (2002, 217)

Para tener una política pública de *lugares sagrados* en Colombia, es necesario plantear las condiciones del acceso a estos, tal y como se explica muy bien en el documento principal: algunos deben permanecer en total aislamiento, pues son lugares causantes de enfermedad y caos; también, hay lugares de peregrinación, como los cementerios, que, en algunos casos, hoy en día, quedan en predios privados, donde el acceso es restringido a los descendientes de las personas fallecidas.

Veo necesario dar algunos ejemplos para desarrollar la problemática que se plantea aquí. Los sikuaní son un grupo étnico de los Llanos Orientales, que tienen los mitos de kaliawirinae, árbol de la abundancia de cuyas astillas se formaron las montañas; Tsamani, gente que hizo diques en tiempos inmemoriales, los cuales se ven hoy como distintos raudales; y los dos niños kobe tuina, formadores de la superficie y sus plantas. En estos mitos se describe el territorio y se recorren los ríos Orinoco (hasta la desembocadura), Vichada y Meta, abarcando una considerable extensión de la cuenca binacional donde, además de los nombrados, habitaban otros grupos indígenas que en su mayoría eran nómadas y caminaban por esta vasta región. En sus rutas migratorias quedaban algunos lugares de culto donde enterraban a sus muertos, a los cuales hoy en día no tienen acceso por estar al interior de grandes fincas ganaderas.

Dentro de la problemática que es extrapolable en otras zonas del país, está la línea negra o zona teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, según la Resolución 02 de 1973 del Ministerio de Gobierno, emitida para normativizar algunos de los lugares de pago de estos pueblos indígenas y el manejo que debían tener 18.000 km². Vale la pena resaltar que estos últimos grupos ven la Sierra Nevada como el corazón del mundo, por lo cual este macizo montañoso es un lugar sagrado en su totalidad y no solamente en algunos puntos especiales de pago. Pero en la actualidad cuentan con

traslapes de ordenamiento territorial como la plaza principal de las ciudades de Valledupar, Riohacha y Santa Marta, resguardos indígenas de la etnia wayúu, así como Parques Nacionales Naturales, carreteras (conforme a Invías), líneas de interconexión eléctrica, presencia de colonos y fincas privadas, tres departamentos y varias municipalidades, que son obstáculos a la hora de realizar una política que solo contemple el saber indígena y la sacralidad que tienen muchos lugares en esta región.

Para el caso de los pastos en el sur del país, espacio territorial donde la cordillera andina comienza su bifurcación en el nudo que lleva el nombre de esta etnia, su simbolismo espacial se relaciona con la mitología de dos mujeres indias —brujas— que eran perdiceras, una blanca y otra negra, así como de dos hombres —jaguales—, el Chispas y el Guamgas, quienes en su dualidad crean los espacios de arriba y abajo, siendo en la geografía física del territorio la relación entre las grandes cumbres andinas y las selvas bajas amazónicas y del Pacífico. Así, los ríos, volcanes, cuevas, valles, cañones, nevados, entre otros lugares, son creados por estos seres y tienen una gran importancia dentro de su cosmovisión. No sobra decir que el hecho de poseer los diferentes pisos térmicos de la zona ecuatorial hace que tengan relación con los seres espirituales de sus dos vertientes.

En el caso de las etnias amazónicas, la cosmovisión guarda una relación con los ríos, vistos como caminos en los cuales se interconectan varios lugares sagrados. Este

camino es como una autopista transnacional, donde el comienzo es la desembocadura del río Amazonas en Brasil y el final son algunos hitos geográficos como los raudales de Jirijirimo y Araracuara, en el caso de las etnias yukunas y matapiés. Tal camino es visto como un gran árbol que fue cortado por los primeros seres inmortales y que posee varias ramas, que, a su vez, tienen otras entidades con las cuales deben negociar los especialistas: así pueden existir salados, lagos, cananguchales, ríos grandes y pequeños ubicados al interior de este gran camino de pensamiento. Los salados, por ejemplo, tienen sus *dueños* o entidades espirituales en el submundo —primer mundo inferior—, llamados jarechinas, y su *gente* sale en este mundo como dantas, cerrillos, pájaros, entre otros, que deambulan por el salado y sus alrededores. Por lo tanto, el camino de pensamiento es la interconexión de muchos lugares sagrados, haciendo que sea una labor imposible el plan de delimitarlos por separado, ya que son los ríos y sus quebradas quienes los unen.

Así mismo, muchas veces hay una relación directa de los lugares sagrados de los amerindios con sitios de importancia ecológica, por ejemplo: las cumbres nevadas y las lagunas en los páramos donde nacen los ríos; los cananguchales donde se recicla la materia orgánica en la selva; los salados, lugar en el cual los animales adquieren minerales para hacer posible la digestión de la flora silvestre, y muchos más que hacen que hoy los indígenas queden como responsables ambientales, pues sus grandes resguar-

dos son lugares sagrados para el mundo, por su importancia en la preservación de flora y fauna, y en la regulación climática en la actualidad.

Es indispensable ver no solo la trascendencia de un sitio, sino la manera como funciona el sistema en todo el territorio, ya que se pueden observar los lugares sagrados como nódulos que se interconectan, formando un complejo cosmológico que es manejado por los especialistas en estos saberes. Al individualizar los sitios y delimitarlos espacialmente, se estaría entrando en la disfuncionalidad del territorio, desconociéndose que dichos lugares deben ser pensados como un sistema complejo de interconexiones. Estas son consecuencia de acontecimientos cosmogónicos de cada cultura que perderían su funcionalidad y vitalidad al ser encapsulados por separado.

Partiendo de lo explicado anteriormente, se podría decir que algunos santuarios de fauna y flora, como las áreas de Parques Nacionales Naturales, se han convertido en lugares sagrados, donde los usos del suelo y subsuelo quedan restringidos. Así mismo, los lugares sagrados se resignifican en el tiempo: mientras las lagunas de Guatavita y Siecha habían sido lugares venerados y de pago, para luego ser profanadas por extranjeros codiciosos en busca del oro de dichas ofrendas, hoy se reconvierten en lugares de respeto, preservación, contemplación y adoración por muchas personas que peregrinan desde distintas ciudades para conocerlas.

En el ordenamiento territorial actual es necesario respetar algunas normas que son las reglas de juego de la modernidad, donde no solo se pueden contemplar los saberes indígenas como prístinos, sino también se considera el sincretismo con los conocimientos mestizos y afrodescendientes. Es esto lo que dificulta de manera más contundente la elaboración de una política pública de lugares sagrados en relación con el pensamiento amerindio, ya que en la actualidad muchos territorios son compartidos por dos o más naciones, o simplemente están ocupados por etnias, pueblos, ciudades y ciudadanos que comparten algunos de los saberes de los pueblos indígenas, pero que también llevan consigo otros que no pueden ser invisibilizados o excluidos.

Por tanto, la importancia de los lugares sagrados para una cultura tanto indígena como nacional es de incuestionable protección, teniendo en cuenta que un lugar sagrado tiene que ver no solo con la parte teológica, sino también con la tarea de llevar a cabo rituales sociales como la educación, la memoria, el deporte, la cultura, la preservación ambiental, etc. No hay duda de que es necesario reforzar el cumplimiento constitucional sobre la pluriculturalidad de Colombia, donde es necesario invocar el manejo cosmológico de los lugares sagrados dentro de un corpus de conocimiento manejado por sus especialistas (payes, *mamos*, maloqueros, taitas, entre otros), quienes pueden trabajar el conjunto de lo sagrado no solo en sitios, sino también en la cosmogonía y cosmología con las variaciones que

han sufrido en el tiempo. Esto dará un manejo congruente a los cuerpos de los individuos y a los territorios actuales, confiriéndoles la complejidad merecida y no solamente mostrándolos como hitos en un mapa, que sin duda son importantes, pero que no cumplirían ninguna funcionalidad al ser aislados del sistema.

Bibliografía

Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.



(uestiones &)iálogos

COLECCIÓN DE TEXTOS BREVES

*Lugares sagrados: definiciones
y amenazas. Prolegómenos a la
elaboración de una política pública
dirigida a los pueblos indígenas,*
es el tercer libro de la colección
Cuestiones y diálogos, su texto fue
compuesto con tipos de las familias
Playfair y Andada.
Se terminó de imprimir
en el año 2018.



(uestiones &)iálogos

COLECCIÓN DE TEXTOS BREVES