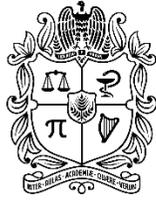


Voces alrededor del cerro

Comprender el paisaje cultural de Portachuelo desde sus habitantes, saberes y artefactos de la cotidianidad.

Marcela Cardona González

Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín
Área Curricular de Construcción y Hábitat
Facultad de Arquitectura
Maestría en Hábitat
2023



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Marcela Cardona González

Diseñadora industrial

Tesis presentada como requisito para optar al título de
Magíster en Hábitat

Directores:

PhD. Valentina Mejía Amézquita

Arquitecta, magíster en Filosofía y doctora en
Diseño y Creación

PhD. Luis Fernando González Escobar

Arquitecto constructor, magíster en Estudios
Urbano-Regionales y doctor en Historia

Línea de investigación: Estudios patrimoniales en el hábitat

Grupo de investigación: Escuela del hábitat - CEHAP

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Arquitectura, Escuela del Hábitat

Medellín, Colombia

2023

A mi abuela Socorro Tabares Ruiz, que con inteligencia y paciencia trabajó el campo, tejió sombreros, asó arepas, defendió a mi padre, acompañó a mi madre, nos cuidó a mi hermano y a mí y aún lo sigue haciendo. Por ella, la vida se ha desenvuelto; por su lugar, hoy tengo el mío.

Agradecimientos

La comida en fogón de leña se demora, o por lo menos así lo sentimos quienes llegamos de la ciudad a visitar el campo. Parece que el tiempo fuera más lento, cuando es todo lo contrario, el habitar rural es preciso, las cosas duran lo necesario. Escribir este trabajo tomó su tiempo, tal vez un poco más del planeado, pero eso permitió también que aquí pudieran incluirse viajes, proyectos y personas fundamentales para esta investigación. Ha sido para mí un honor y una alegría coincidir con cada una de ellas y poder compartir ahora el resultado que espero pueda ser justo al condensar la pluralidad de voces que me acompañaron en cada instante de este proceso.

Al profesor Luis Fernando González Escobar, gracias por presentarme este territorio complejo, digno y rumbero, por posibilitar desde sus conversaciones, clases y libros conexiones insospechadas. A la profesora Valentina Mejía Amézquita, gracias por su voz fuerte y considerada, por mostrarme la casa como un lugar clave e insistir en la polifonía que le da forma a esta investigación. A ambos, gracias por su compañía paciente y siempre generosa.

Gracias a Darleny Obando, la Escuela del Hábitat, mis compañeros, profesoras y profesores, y muy especialmente a los amigos que me deja este proceso, Tatiana Soto, Daniela García, Daniel Vallejo y Juan Felipe Giraldo; gracias por su amistad, que soportó pandemias y procesos de tesis desestructuradores.

A Luz Mary Bartolo, Libia Villaneda, Estefanía Agudelo, Érika Giraldo, Érika Gañán, Ángela Yurany Bañol y todo el equipo de Sinifaná, por acogerme con amistad y hacer de Riosucio y sus alrededores un lugar para regresar. A todo el equipo de Casadentro, en Manizales, Bogotá, Pereira, Medellín y los cuatro resguardos indígenas, especialmente a Sonia Cañas, Limbania

Hernández, Liliana Reyes, Radiela Ladino, María Fanery Díaz, Diana Yamilet González y Melfi Tatiana Correa, por compartirme un poco de sus casas y sus saberes.

A las y los estudiantes de Diseño Industrial de la UPB que tomaron el curso Proyecto para las Identidades mientras fui parte del equipo docente, gracias por empelicularse con nosotros y asumir el diseño como un posibilitador de puentes de diálogo.

A mi madre, Marta Nelly González Ramírez, y a mi padre, Luis Jairo Cardona Tabares, que me dieron la posibilidad de ser medio antioqueña, medio caldense, con todas las complejidades y similitudes que hay entre medio. A mi hermano Luis Felipe, que me acompaña en esta mezcla; gracias a los tres por ser paciencia, cariño y apoyo. Gracias a toda mi familia expandida regada por Medellín, Manizales, Supía y Pácora, por recibirme en mis viajes y abrirme siempre espacios para sentirme en casa.

Por último, y siempre muy importantes, gracias amigas, amigos y amores, que son lo mismo. A los que siguen muy cerca y a los que ya no lo están tanto, gracias por leerme, por darme ánimos, por confrontarme y ser refugio, sobre todo gracias por acompañarme, por ser y estar aquí.

Resumen

La comunidad indígena de Portachuelo está ubicada en el noroccidente del departamento de Caldas, en medio de una zona compleja, habitada por diversos grupos culturales y en disputa territorial constante. El objetivo de esta investigación es comprender cómo se constituye un paisaje cultural en medio de estos territorios traslapados. Se entiende aquí el paisaje como una unidad espacial producida socialmente por una trama de relaciones multiescalares, proclives a ser leídas desde sus elementos e interacciones (hábitat); desde ahí se construye el dispositivo conceptual *casa-habitante-artefacto* (C-H-A) para afinar la mirada sobre la casa, que es epicentro y contenedor cotidiano de los hábitos, los modos y las rutinas, que son los mismos haceres que posibilitan la vida y crean el paisaje.

Esta investigación propone metodológicamente la constitución del paisaje como un diálogo horizontal entre los habitantes y la investigadora, como el dibujo de las relaciones a las cuales se les da valor y vitalidad desde lo doméstico-comunitario, y concluye que el sistema de relaciones narrado, con sus nodos, acciones, artefactos y significados, termina constituyendo el paisaje cultural de Portachuelo, disputado constantemente con presiones externas y defendido por sus habitantes al enunciarse y reproducirse en la cotidianidad. Así, esta investigación busca sumar a los relatos del paisaje institucional otras voces heterogéneas, cotidianas, locales y de pequeña escala, cuya difusión ha sido opacada por los grandes discursos del patrimonio.

Palabras clave: Paisaje cultural, hábitat, artefacto, casa, sistema C-H-A.

Voices around the hill

Understanding the cultural landscape of Portachuelo from its inhabitants, knowledge and artifacts .

Abstract

The indigenous community of Portachuelo located in the Northwest of the Department of Caldas is in the middle of a diverse and complex area, inhabited by various cultural groups and in constant territorial dispute. The objective of this research is to understand how a cultural landscape is constituted amid these overlapping territories. The landscape is understood here as a spatial unit socially produced by a network of multi-scale relationships that can be read from its elements and interactions (habitat); and from there, the conceptual device House-Inhabitant-Artifact is built to refine the gaze on the house that is the epicenter and daily container of habits, ways and routines that are the same things that make life possible and create the landscape.

Methodologically, this research proposes the constitution of the landscape as a horizontal dialogue between inhabitants and researcher, as the drawing of relationships to which value and vitality are given from the domestic/community perspective; and concludes that the system of relationships narrated with its nodes, actions, artifacts and meanings, end up constituting a cultural landscape of Portachuelo, constantly disputed against external pressures, which is defended by its inhabitants enunciating and reproducing itself in daily life. Thus, this research seeks to add to the accounts of the institutional landscape other heterogeneous, daily, local, and small-scale voices whose diffusion has been overshadowed by the great heritage discourses.

Keywords: Cultural landscape, habitat, artifact, house, H-I-A system.

Contenido

Introducción: comprender lo entrelazado, pregunta y objetivos	1
Capítulo I El contexto de esta investigación	7
1.1 Antecedentes: un paisaje cultural cafetero y blanco	23
1.1.1 Categoría paisaje cultural	25
1.1.2 Proyectos previos a esta investigación.....	40
Capítulo II Entramado de relaciones	52
2.1 Sistema multiescalar e interrelacionado.....	54
2.1.1 Artefacto: la materialización del gesto humano.....	57
2.1.2 Enmarcar la diversidad en el paisaje cultural	65
2.1.3 Casa-habitante-artefacto	74
2.2 Metodología	79
2.2.1 Lectura del paisaje.....	82
2.2.2 El viaje como método.....	85
2.2.3 Escribir dibujando un paisaje	90
Capítulo III Voces que crean paisaje	94
3.1 El cerro Carhunco, un gran artefacto	104
3.2 Callanas, fogones, trapiches y café	110
3.3 La defensa del paisaje cultural de Portachuelo	128
3.4 Síntesis y otros puntos de partida	142
Referencias.....	151

Lista de figuras

Figura 1. Mapa de ubicación	10
Figura 2. Zona noroccidental de Caldas.....	11
Figura 3. Ubicación de la comunidad de Portachuelo.....	25
Figura 4. Mapa de deslindes del Resguardo Cañamomo Lomapieta	17
Figura 5. Fotografía desde el cerro Clavijo hacia el RICL.....	20
Figura 6. Dibujos pintados en la caseta comunitaria de Portachuelo	21
Figura 7. Mapa del Resguardo Cañamomo Lomapieta, elaborado por Diomedes Uchima en 1987	22
Figura 8. Fragmentos del video FONTUR: Pueblos cafeteros con encanto.....	34
Figura 9. Algunas portadas para capítulos del pódcast Cocinariegos	43
Figura 10. Fragmento del libro arte en relación con los productos de la investigación creación	45
Figura 11. Fotografía de algunos de los coinvestigadores del proyecto Casadentro en la exposición de los resultados (Riosucio, Caldas)	46
Figura 12. Proceso de diseño colaborativo y resultados del trabajo.....	48
Figura 13. Proceso de trabajo en el convenio Espirales de lidentidad, arte, comunicación y tejidos tradicionales	50
Figura 14. Sistema de relaciones en Portachuelo	102
Figura 15. Plazoleta de Portachuelo, al fondo del cerro Carhunco	107
Figura 16. Centro del tambo en la Plazoleta de Portachuelo	108
Figura 17. Cartografía de Portachuelo, cerro Carhunco al fondo.....	109
Figura 18. Casa cocina	111
Figura 19. Casa taller.....	114
Figura 20. Fotografías en la galería de Riosucio	116
Figura 21. Fotografías de la exposición Escuela Intergeneracional Sinifaná	118
Figura 22. Casa trapiche.....	119
Figura 23. Casa chagra	121
Figura 24. Hitos de Portachuelo.....	124
Figura 25. Imágenes de la Caseta Comunitaria de Portachuelo	125
Figura 26. Dibujos de los espacios - saber en Portachuelo	127
Figura 27. Fotografías de murales en la Caseta Comunitaria de Portachuelo.....	131
Figura 28. Mapa del Encuentro de nuestros saberes artesanales.....	133
Figura 29. Fotografías de celebración en la Caseta Comunitaria de Portachuelo.....	139
Figura 30. Acciones de cuidado sobre el territorio en Portachuelo	141

Introducción: comprender lo entretelado, pregunta y objetivos

Esta investigación se asienta en la inquietud por las maneras en que somos, estamos y nos relacionamos en un país diverso como Colombia. Diversidad, tanto de medios físicos y culturales, que da como resultado una geografía compleja, construida a partir de distintos grupos de personas en constante tensión y mezcla. A esta pregunta por los otros¹ y las posibles relaciones construidas en el espacio, se suma la intuición disciplinar de que los artefactos son puertas de entrada para comprender fenómenos más complejos, y al enmarcar esta cuestión desde el hábitat, se entienden estas relaciones como sistemas interdependientes, escalables y por ende aprehensibles.

Para concretar esta inquietud se escoge la zona noroccidental del departamento de Caldas, que por sus particularidades geográficas ha sido definida como un microcosmos del país. La región, además de contar con la influencia de la colonización antioqueña, (como el resto del departamento de Caldas) también, contó con procesos de población indígenas y negros, relacionados con actividades productivas del territorio como la extracción del oro, la plata, la sal y la arcilla, junto con la llegada de otros grupos mestizos, mulatos y extranjeros de diferentes procedencias europeas a lo largo de su historia como región.

¹ *Los otros* son la posibilidad de existencia de más de un grupo de pertenencia e identidad, los otros son todas y todos aquellos que se diferencian de alguna manera y en este caso consolidan la diversidad.

En la búsqueda por encontrar un lugar acotado, concreto y posible para aplicar la pregunta de esta investigación dentro de esta zona, se llegó a la comunidad de Portachuelo perteneciente al resguardo indígena Cañamomo Lomapieta y ubicada sobre el municipio actual de Riosucio. Esta comunidad sitúa la intención de esta tesis por comprender cómo las relaciones del hábitat construidas en la cotidianidad por las y los habitantes constituyen el paisaje cultural como unidad de dimensión espacial.

Para esto hay que entender dos grandes conceptos: el sistema del hábitat y el paisaje cultural; el primero es el que permite enmarcar la pregunta a partir de la riqueza de las conexiones generadas en lo cotidiano (Arboleda, 2007) y el segundo como la unidad mediante la cual se puede estudiar “la presencia del ser humano en los procesos y estructuras del entorno” (Cruz y Español, 2009, p.196). Ambos visibilizan la trama de relaciones que vincula elementos de muchas escalas con procesos sociales e históricos y que, a pesar de su complejidad, pueden ser hilados por sus realidades materiales.

Entonces, esta investigación se pregunta ¿de qué manera las y los habitantes de la comunidad de Portachuelo constituyen su paisaje cultural, a partir de las relaciones espaciales que establecen cotidianamente con sus artefactos y su territorio?

Por consiguiente, el objetivo general propone: Comprender cómo se constituye el paisaje cultural de Portachuelo a partir de las relaciones multiescalares que establecen las y los habitantes con sus saberes, sus artefactos y su territorio en la cotidianidad.

Para poder alcanzarlo, se plantean los siguientes objetivos específicos:

- Reconocer los saberes practicados en la cotidianidad doméstica desde los artefactos de las y los habitantes de Portachuelo para disponerlos en relación con el cuerpo, el espacio y el territorio.
- Identificar las interrelaciones entre habitantes, artefactos y territorio a partir de los saberes domésticos practicados para mapear el entretejido espacial que producen las habitantes.
- Analizar las valoraciones y las representaciones del paisaje de Portachuelo desde la percepción de sus habitantes y las interrelaciones encontradas en la configuración del paisaje cultural de Portachuelo.

Precisamente, para poder dilucidar este fenómeno se construye un dispositivo conceptual que relaciona: el lugar del espacio doméstico, la persona que vivifica el sistema de habitar y las materialidades que se construyen para sostener la vida. El dispositivo conceptual casa-habitante-artefacto (C-H-A) sintetiza esta propuesta con el fin de situar los conceptos abstractos; esto es, considerar los procesos de configuración histórica, las condiciones culturales complejas y las interacciones entre grupos de pobladores diversos a lo largo del tiempo, instalando la influencia de estos fenómenos macro escalares en un nodo de pequeña escala que pueda ser visitado, conversado, dibujado y comprendido.

Esta triada no se entiende por separado, lo que propone es una dependencia tanto de los artefactos, como de quien los usa, como del lugar que se construye al hacerlo; el dispositivo C-H-A plantea la interrelación de los elementos como parte del sistema de

habitar y es por eso por lo que es el nodo desde el cuál se desarrolla la metodología para la comprensión del paisaje cultural.

El método que se propone es el viaje, es una apuesta por la “intersección de dos sistemas de representación: la del viajero-investigador y la del habitante-poblador” (Ferro, 2009, p. 34) entendiendo que la investigadora también pone en juego los propios significados y organiza las valoraciones como quien compone una imagen. Para constituir el paisaje cultural se hace necesario la selección, narración y dibujo de las principales relaciones expresadas desde los nodos del dispositivo C-H-A.

De allí que los hallazgos se presentan desde el dibujo de esas relaciones con la casa cocina que es lugar político de la memoria, la casa taller que es lugar de cambio para la preservación de las tradiciones, la casa trapiche que es lugar de conexiones comunitarias y la casa chagra que es lugar de las identidades traslapadas. Estas cuatro casas nodos se configuran junto los hitos espaciales de la comunidad que son: la caseta comunitaria, la plazoleta, la estación de bomberos, la escuela como una gran casa colectiva de Portachuelo. Una casa común desde donde sus habitantes establecen una relación con otros hitos espaciales, estas relaciones y sus posibilidades de accesibilidad y cercanía determinan la vitalidad de los vínculos.

También, se encontró un hito espacial de gran relevancia para el paisaje cultural de Portachuelo, el Cerro Carhunco cuya presencia cotidiana para los y las habitantes es innegociable. Este hito se constituye como un punto de reconocimiento, de orientación,

de marcación, de identificación y de institución para la comunidad y en ese sentido es protagonista del sistema de relaciones en Portachuelo.

Esta investigación adquiere relevancia por tres aspectos: primero, porque apuesta por integrar, desde la multiescalaridad del hábitat, procesos y productos sociales sobre un lugar situado; segundo, porque permite ampliar la mirada del diseño al trascender los límites comprensivos del artefacto por el artefacto; y, tercero, porque enuncia otras voces, distintas a las voces que desde la academia y las ciudades suelen escucharse, en una decidida apuesta por hacer resonar lo emergente del territorio mismo.

De lo primero, lo multiescalar, queda remarcar que el potencial de realizar esta pregunta desde el hábitat es que se genera una aplicación metodológica para articular una escala física y material, como podrían ser una herramienta y su uso diario, con procesos territoriales de escala local y global. Esto se logra al entender en el marco de lo doméstico y lo cotidiano los ejes que entrelazan las acciones diarias con los procesos histórico-espaciales.

El segundo aspecto, la ampliación de la mirada, posibilita al diseño como disciplina, a partir de la premisa de que un artefacto es porque está situado, y en ese mismo sentido no puede percibirse sin asignarle un dónde y un cuándo. De esta manera, la mirada sobre el artefacto se expande hacia los procesos que lo generan, hacia la situación que lo constituye; esto puede entenderse como un diseño territorializado, es decir, una comprensión del carácter socioespacial del artefacto para reconocer su participación en la trama de relaciones que las personas construyen en su cotidianidad.

Así pues, la articulación de estas variables y el reconocimiento de la importancia de territorializar el diseño situándolo en su contexto no tendrían sentido si no se reconoce, también, que nombrar otras voces es una responsabilidad política, que abrir posibilidades de hablar en espacios urbanos y centrales sobre las otras maneras es importante para enfatizar que no hay una sola historia, ni una sola forma de entender a Colombia como país.

Esta inquietud se asienta en la necesidad de escuchar otras voces y diversificar los relatos en medio de una región del país históricamente relatada como blanca, cafetera y de descendencia europea. Lo que aquí se describe presenta otras posibilidades de divulgación, apostándole a una propuesta metodológica que desde disciplinas creativas permite generar herramientas para sumar voces y dibujar paisajes culturales diversos y complejos mediante las palabras. Entender a Colombia desde su complejidad y su diversidad posibilita la apertura de puentes de diálogo, para reconocer y valorar a un “otro” que no tiene por qué ser entendido como peligroso, ajeno o invisible.

Capítulo I

El contexto de esta investigación

Colombia es un país diverso y complejo, habitado por múltiples grupos que poblaron de manera diferenciada la geografía nacional; de ahí que muchos procesos de apropiación del territorio sean tensionantes, conflictivos y entremezclados. Tensionantes, por la cantidad de intereses sobre un mismo lugar, que van pujando para un lado u otro de acuerdo con los distintos objetivos; conflictivos, pues las oposiciones prolongadas han ocasionado el disenso, la lucha y la defensa de los espacios; y entremezclados, porque en esa interacción las características diferenciadas de los grupos humanos van confluyendo para complejizarse en unas identidades porosas que tienen un poco de las otras en sí mismas.

A pesar de que estas afirmaciones son ciertas para buena parte del país, e incluso para el ámbito latinoamericano, en algunos lugares este fenómeno se ve condensado en porciones de tierra con multiplicidad de grupos asentados, lo que genera lugares que son resultado de los mismos procesos que definen la generalidad a escala de país, pero donde se delimitan la complejidad y la diversidad en un área menor (Appelbaum, 2007; Escobar, 2016).

Este es el caso de una zona que en la actualidad hace parte del noroccidente del departamento de Caldas, una subregión colombiana cuya particularidad es la de albergar en una misma delimitación territorial a diferentes grupos de población, diversos en cuanto a su cultura y sus intereses productivos y de significados. Esta zona opera como un microcosmos frente al macrocosmos de Colombia como país, poniendo de manifiesto las tensiones, los conflictos y las entremezclas que identifican este tipo de contextos.

Pero para poder reconocer el microcosmos es importante aclarar dos asuntos: primero, el discurso nacional de Colombia se ha construido alrededor de la idea de ser una nación de regiones, entendiendo lo regional como una “noción discursiva producida históricamente” (Appelbaum, 2007, p. 41), esto es, que la forma de dar orden y categorizar las regiones de Colombia en grupos homogéneos y diferenciados entre sí es más un relato que una realidad incuestionable; segundo, las divisiones político-administrativas actuales son más recientes que los procesos de ocupación y población de esas mismas regiones y subregiones, por eso se hace necesario desmitificar la historia municipalista (González, 2002), pues los procesos históricos trascienden las fronteras oficiales y se configuran, más bien, en redes cotidianas y de significados mucho más potentes que las delimitaciones en papel, establecidas desde la centralidad.

El acercamiento al contexto que se propone aquí está enmarcado por estos dos asuntos, que ayudan a entender cómo los diferentes grupos se asientan con el transcurso de los años; muchas de las acciones y las enunciaciones que hoy se llevan a cabo sobre los territorios se vienen construyendo desde los eventos que en el pasado los distintos actores y sus intereses produjeron sobre esta región. Así, se entiende que

nada en el territorio está dado por sí mismo y que hasta en la manera de nombrar, delimitar y producir se encuentran hechos del pasado que se hacen presentes en las discusiones actuales.

Es en ese sentido que no basta con acercarse a la subregión desde sus límites político-administrativos actuales, incluso, ni siquiera desde su idea de subregión, pues no daría cuenta de las conexiones ni las multiplicidades que hoy en día se perciben allí. Muestra de eso es que al revisar la composición actual del noroccidente del departamento de Caldas se puede constatar que comprende a los municipios de Marmato, Supía, Riosucio, La Merced y Filadelfia; los primeros tres se ubican sobre el costado oriental de la cordillera occidental y los últimos dos sobre la cordillera central, y esto es relevante porque entre ellos no solo hay una separación física marcada por el río Cauca, sino que esta misma influyó en sus diferenciados procesos de población.

Como se puede ver en figura 1, a la región de la cordillera central llegó la influencia de la colonización antioqueña a inicios del siglo XIX y marcó de manera hegemónica la constitución de los pueblos y los procesos de la zona, colaborando con el popularizado imaginario de la región caldense, cafetera y blanca, mientras que por el otro lado la zona más occidental, propiamente hoy los municipios de Marmato, Supía, Riosucio, Anserma en el departamento de Caldas y Quinchía en Risaralda, contó con procesos históricos de poblamientos indígenas y negros, en relación con actividades productivas, posibilitadas por las características de su territorio, desde la extracción del oro, la plata, la sal y la arcilla, en interacción con otros grupos mestizos, mulatos y extranjeros de diferentes procedencias europeas a partir del siglo XIX.

Figura 1. Mapa de ubicación

1 COLOMBIA
siglo XXI



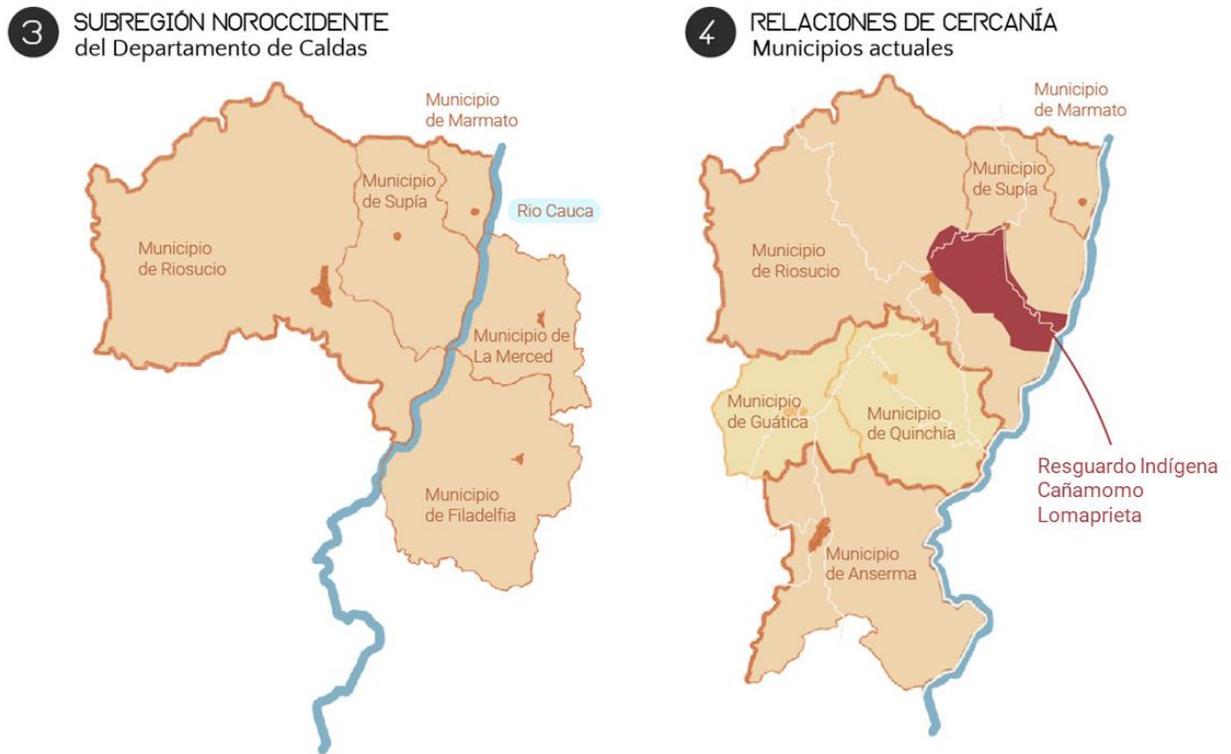
Ubicación del Departamento de Caldas en Colombia y delimitación político administrativa actual de la subregión Noroccidente de Caldas.

2 DEPARTAMENTO
DE CALDAS



Fuente: Elaboración propia.

Figura 2. Zona noroccidental de Caldas



Fuente: Elaboración propia.

De modo que es esta última zona de la región noroccidental de Caldas la que interesa en este trabajo; se diferencia esta última de la primera no por los límites oficiales, sino por sus procesos de poblamiento diferenciados, que permitieron que hubiera estado en constante juego de intereses nacionales e internacionales. En función de poner en contexto la variedad de grupos de pobladores que se asentaron en esta zona para caracterizar su historia desde una perspectiva no municipalista se hace un breve recuento de los pueblos que llegaron y sus intereses.

Debe entenderse que este ha sido, principalmente, un sector montañoso, habitado desde antes de la Conquista española por ciento cincuenta pueblos indígenas (Resguardo Indígena Cañamomo-Lomaprieta [RICL], 2009), de los cuales hoy en día permanecen asentadas cuatro entidades organizativas dentro de los límites municipales de Riosucio y Supía; estos son el Resguardo Indígena Escopetera y Pirza, el Resguardo de Indígenas Nuestra Señora Candelaria de la Montaña, el Territorio Ancestral San Lorenzo y el Resguardo Indígena de Origen Colonial Cañamomo-Lomaprieta (RICL). Por las tierras de este último se asentaron históricamente “grupos indígenas como los Quimbayas, Sopías, Quinchias, Ansermas, Guaticas, Cañamomos, Pirzas, Turzagas, Chamíes, Paucuras, Posos, Carrapas, Irras, Tabuyos, Cumbas y Umbrías, entre otros” (RICL, 2009, p. 12).

Desde 1539, con el capitán Jorge Robledo a la cabeza, la Conquista española llega a esta zona. La misión se asienta en el hoy Anserma Viejo, y desde allí operan las excursiones que a sangre y fuego oprimen a los pueblos indígenas de los sectores aledaños (Caicedo, 2020). Ligados a este acontecimiento, llegan los primeros africanos esclavizados como mano de obra para las expediciones españolas, y dos siglos después, hacia la década de los veinte, después de la venta de minas coloniales como pago por el apoyo en las guerras de independencia (Appelbaum, 2007), llegan también personas contratadas por empresas con capitales extranjeros para la explotación minera, procedentes de Inglaterra, Alemania, Holanda, entre otros países.

Por más que los ingleses introdujeran trabajadores mineros de Gales y Escocia, estos eran diezmados rápidamente por las enfermedades tropicales, como el paludismo,

por lo que se recurrió a la mano de obra esclava negra para el trabajo en las minas (González, 2002). En 1827² la propietaria de las minas del Guamal, la señora María Josefa Moreno de la Cruz, presenta en su testamento la voluntad de que los negros esclavizados en esa mina permanecieran indefinidamente ocupando las tierras del Guamal; por tanto, con la abolición de la esclavitud en Colombia, en 1852 se escribe la carta de libertad para los treinta y cuatro esclavos que quedaban en este sector y estos permanecen ocupando las tierras como posesión comunitaria, aun cuando se encontraran ubicadas dentro de los límites del resguardo indígena.

A pesar de que no fuera la intención de la señora Moreno heredar su posesión a los esclavos, y de que este documento no fuera considerado válido jurídicamente para otorgar la tenencia sobre la tierra, sí se ha establecido como un discurso fundacional que creó sentido de comunidad y apropiación territorial en la comunidad negra del Guamal (Lara, 2016), lo que ha producido una serie de enfrentamientos entre los indígenas y los negros por la propiedad sobre esa tierra. Es en 1891 cuando se firma un convenio de paz entre RICL y El Guamal, que acepta el asentamiento negro sobre el suelo del resguardo, con la intención de defenderse desde la oficialidad de los usurpadores y la privatización de la tierra por parte de la Iglesia católica (Caicedo, 2020); sin embargo, las disputas y la tensión sobre la tenencia oficial de la tierra entre ambas comunidades siguen vigentes. La comunidad negra del Guamal se ha consolidado hasta la actualidad

² Al contrastar fuentes, los historiadores han observado que la fecha de este testamento puede ser poco precisa o tener un error de transcripción; sin embargo, el documento trascendió el relato hasta la actualidad con esta fecha y esta narración (Caicedo, 2020).

como poblado perteneciente al municipio de Supía y dentro de los límites territoriales del RICL.

Así mismo, se asentaron en parte de esta zona grupos de origen antioqueño que se desplazaron desde las montañas del norte en busca de tierras por explotar, con un pico muy importante para mediados del siglo XIX, fenómeno conocido como la colonización antioqueña. La llegada de estas familias provenientes de tierras antioqueñas a sectores que orbitan la zona del actual noroccidente de Caldas resuena en hechos como las fundaciones de ciudades cercanas: Santa Rosa de Osos en 1843, Manizales en 1848 y Pereira en 1863, pero sobre todo se hace más evidente en la fundación del poblado La Oraidá en 1864, un lugar ubicado en Tierra Fría, sector del Resguardo de Indígenas Nuestra Señora Candelaria de La Montaña, y en la toma por parte de los antioqueños de Anserma en 1870, que manifiesta también los movimientos sobre delimitaciones políticas influenciadas por los estados de ese momento, esto es, el del Cauca y Antioquia (Appelbaum, 2007).

Como se puede percibir, una de las principales tensiones provocadas por estas interacciones entre grupos de pobladores a lo largo del tiempo es la disputa organizativa y de tenencia de la tierra, siendo este asunto un detonante de discusiones identitarias entre los habitantes de la región. Hasta el día de hoy no se ha llegado a un consenso sobre una sola entidad de gobierno que lidere las acciones o el sentir colectivo y de identidad de esta zona del noroccidente del departamento de Caldas; la pluralidad político-administrativa continúa hasta el presente y se pone en evidencia en las narraciones y las acciones de cada grupo de intereses.

Aquí la historia se presenta como uno de los instrumentos principales de enunciación para los diferentes grupos; por ejemplo, en tiempo de la Colonia los documentos reales tenían como función controlar los aranceles que se pagaban al rey y someter a los indios como mano de obra; sin embargo, esos mismos documentos leídos contemporáneamente desde los descendientes indígenas se vuelven evidencia legal que demuestra la existencia y la tenencia de la tierra de las comunidades indígenas previas a la Independencia. Estos documentos fueron la base para constituir legalmente los resguardos indígenas y permitir un trato especial frente a la ley colombiana desde la Constitución de 1991 (González, 2002 y 2022) (Appelbaum, 2007).

El RICL es uno de los territorios más antiguos y disputados de esta zona. Se puede rastrear que su origen es principalmente del pueblo pirza, que en 1627 es desplazado del valle del río Riosucio hacia la vega de Supía, donde vecinos blancos ocultaron las escrituras oficiales y se las vendieron “a los curas de la iglesia de Supía, por lo que los Pirzas tuvieron que desplazarse para los cerros cercanos al Real de Minas de Quebralomo, al sitio llamado Cañamomo, también conocido como Lomaprieta” (Caicedo, 2020, p. 6). Durante los largos procesos de consolidación oficial del resguardo (ver figura 4), varios otros pueblos indígenas se fueron sumando y sus límites fueron cambiando, pasando por procesos de reducción y recuperación de tierras. No es sino hasta el 2018 que la Agencia Nacional de Tierras reconoce los límites del RICL por orden de la Corte, ya que hasta ese entonces figuraba como un resguardo sin tierras.

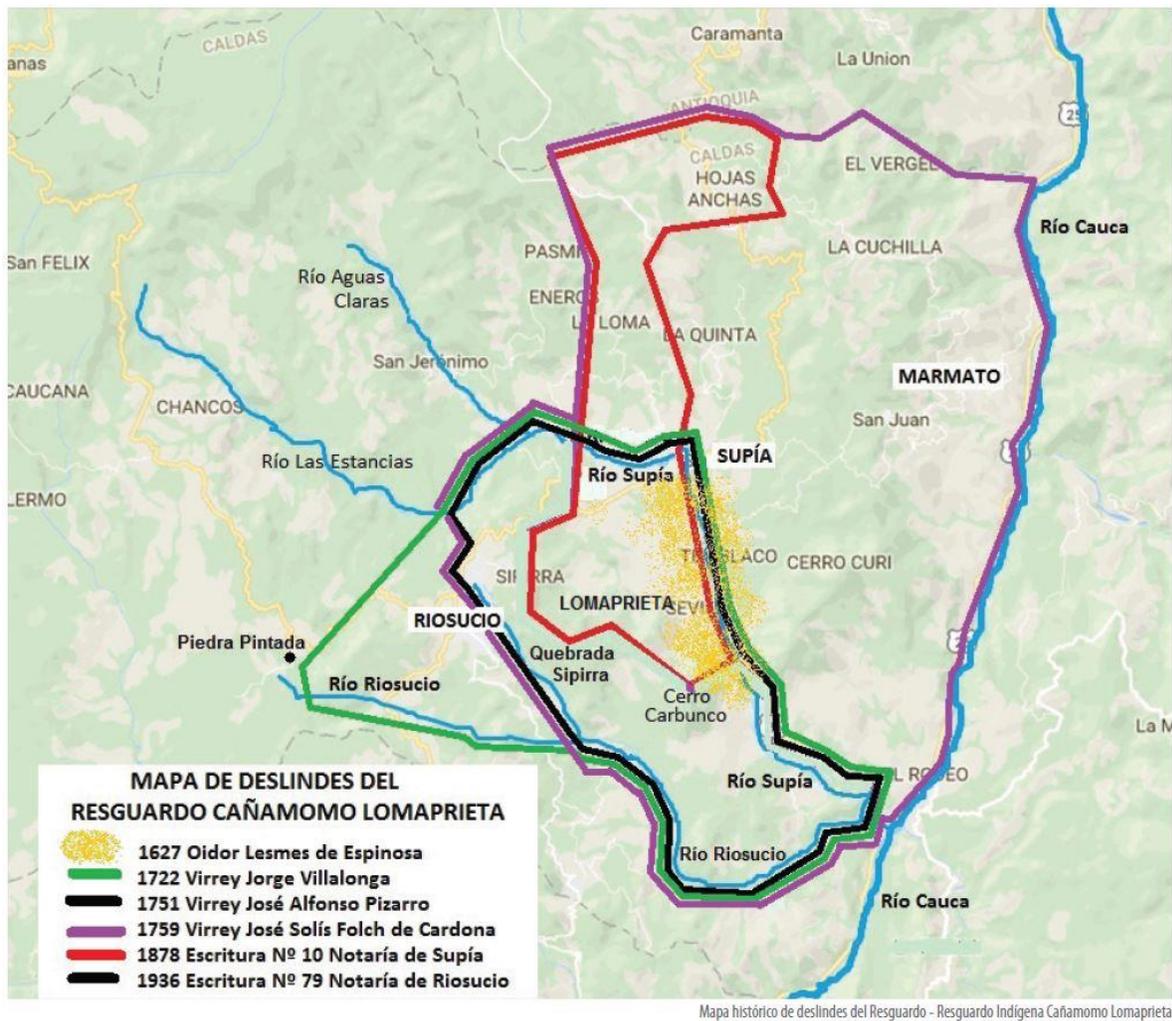
Figura 3. Ubicación de la comunidad de Portachuelo

5 RESGUARDO INDÍGENA
CAÑAMOMO LOMAPRIETA
División por comunidades
Ubicación de la comunidad
Portachuelo.



Fuente: Elaboración propia.

Figura 4. Mapa de deslindes del Resguardo Cañamomo Lomaprieta



Fuente: Adaptado de *Los títulos de Cañamomo Lomaprieta. Recopilación y análisis de los títulos del Resguardo Indígena Cañamomo Lomaprieta entre 1627 y 1994.*, por Caicedo (2020).

Estas discusiones y los movimientos constantes sobre los límites de la tierra ponen de manifiesto la repartición política arbitraria que desde los tiempos de la Colonia fue trasladando los asentamientos indígenas hacia las montañas en lugares apartados y más desconectados de las centralidades; igualmente, en la época de la formación del

Estado Nación de la Nueva Granada se siguió intentando, a partir de medios “legales”, despojar de sus tierras a los nativos. Para cada momento histórico se puede encontrar una manera de usar el derecho mayor en detrimento de las comunidades indígenas que habitan la zona (RICL, 2009); por ejemplo:

Para 1952 surgió un intento por disolver nuestro Resguardo [el cual estuvo] liderado por Otto Morales Benítez y su hermano Armando Morales Benítez. Ellos proponían a la comunidad que desistieran de la organización indígena, y entregaran los títulos del cabildo [disolvieran el Resguardo] y se sumaran a la sociedad colombiana como campesinos, lo anterior bajo la promesa y garantía de que el Estado generaría programas para mejorar la calidad de vida de todos los habitantes [lo cual] mejoraría las parcelas a través de créditos de la Caja Agraria. (Conversatorio con exgobernador Ernesto Antonio Tapasco, 10 de agosto de 2008). (RICL, 2009, p. 16)

De esta forma se establecían tensiones, que siguen vigentes, sobre el gobierno del territorio; por un lado, para la entidad resguardo, la organización de las tierras se da a partir de comunidades con representación de cabildantes, y por otro lado, desde la municipalidad, la división se entiende en veredas y juntas de acción comunal, y estas discusiones han ocasionado y ocasionan “enfrentamientos internos que llevaron a dividir familias y, en ciertos casos, a polarizar comunidades” (RICL, 2009, p. 18).

Como se observa, hay una tradición entre las y los habitantes de esta zona que los impulsa a buscar la reivindicación histórica, a partir de la revisión de lo que antecede, para recuperar nombres y significados, para reconocer a los partícipes de esos hechos e intereses sobre la tierra, no solo para tenerlos en cuenta “como personajes históricos

lejanos, mitificados y heroizados [...], sino como sujetos de derecho en la contemporaneidad” (González, 2020). Es indispensable darles voz en el presente a quienes desde el pasado existieron, pero fueron invisibilizados sistemáticamente en los discursos oficiales.

Por tanto, el RICL es un lugar en constante tensión, conflicto y entremezcla, influenciado por los diversos sucesos históricos y culturales descritos. Pero en su interior el resguardo se define desde las prácticas cotidianas alrededor del barro, la caña, la agricultura, la música, la tradición indígena y campesina; es una comunidad en continua definición y defensa de lo que les es propio, y en conexión con la geografía que los rodea. También es un lugar influenciado por intereses externos que ocasionan presiones sobre el territorio, como las dinámicas extractivistas a gran escala.

Una de sus treinta y dos comunidades es la comunidad de Portachuelo, “custodiada por los cerros Carhunco³ y Lomagrande” (RICL, 2009, p. 72), reconocida por su activo liderazgo y su riqueza cultural dentro del resguardo. Su principal sustento productivo es el de la caña, aunque también hay actividades de pequeños cultivos de café y de pancoger, y cría de cerdos, vacas y aves. Celebra las Fiestas de la Olla en referencia a su tradición alfarera y a la presencia de una mina de arcilla roja dentro de la

³ El nombre oficial del cerro es Carhunco, aun cuando las autoridades y los habitantes del resguardo usan la palabra Carhunco para referenciarlo en documentos oficiales, en las conversaciones cotidianas y en las representaciones gráficas; por lo tanto, esta investigación toma postura por enunciarlo como Carhunco. No obstante, cabe mencionar que la discusión se da porque tanto Carhunco como Carhunco tienen tres acepciones: una piedra preciosa, una enfermedad producida por una bacteria y un insecto que emite luz; ambos términos se han usado históricamente para referirse a los mismos significados (RAE, 2023), aunque es más popularizada la relación de la enfermedad con la palabra carhunco y por eso el recelo a usar este nombre para designar el cerro.

comunidad, en el cerro Carunco. Cuenta con un centro educativo hasta bachillerato y en sus tierras nacieron reconocidos líderes y lideresas de los ámbitos de la música, la luthería y la medicina tradicional.

Figura 5. Fotografía desde el cerro Clavijo hacia el RICL



Fuente: Elaboración propia.

Nota: Al frente el valle de los Pirzas, a lado izquierdo el cerro Lomagrande y al derecho el Carunco.

Detrás de los cerros estaría la Vega de Supía.

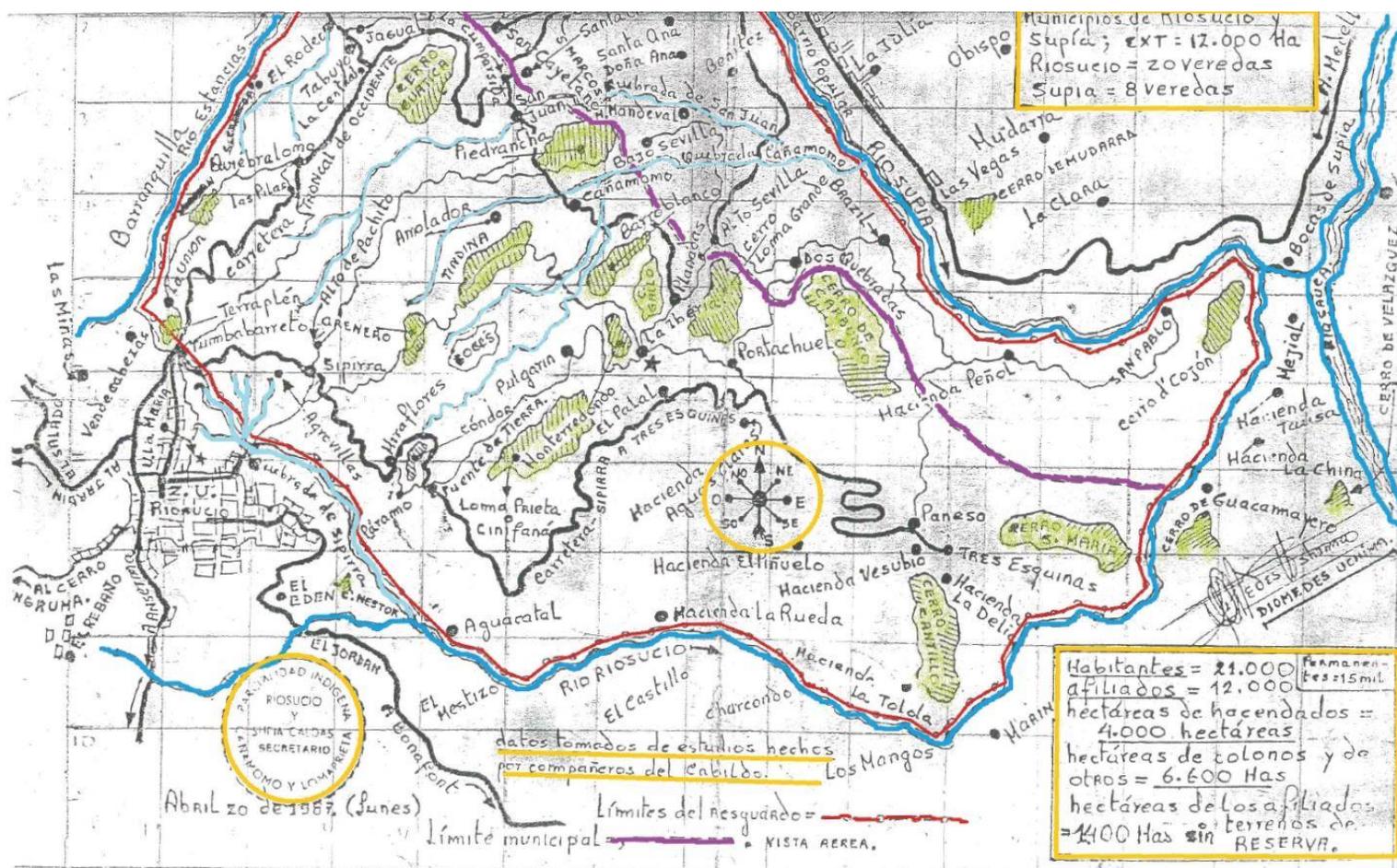
Figura 6. Fotografía de dibujos pintados en la caseta comunitaria de Portachuelo



Fuente: Elaboración propia.

En la figura 7 se puede observar la ubicación de Portachuelo en relación con el resguardo y las demás comunidades; la línea morada muestra el límite entre el municipio de Riosucio y Supía, y la línea roja, los límites del resguardo. Se muestran también las comunidades como centralidades (puntos negros), pero no se les ponen límites, se marcan, en cambio, los caminos que las conectan. La localización de Portachuelo es significativa, pues es un lugar ubicado en el entrecruzamiento de territorios lo que consolida un paisaje cultural complejo, que se entiende más allá de la delimitación municipalista o de regiones homogéneas.

Figura 7. Mapa del Resguardo Cañamomo Lomaprieta, elaborado por Diomedes Uchima en 1987



Fuente: Adaptado de Los títulos de Cañamomo Lomaprieta. Recopilación y análisis de los títulos del Resguardo Indígena Cañamomo Lomaprieta entre 1627 y 1994, por Caicedo (2020).

En síntesis, esta somera descripción del noroccidente de Caldas da cuenta de una zona diversa y compleja, que puede comportarse como un microcosmos de país. Funciona precisamente porque los procesos históricos que la constituyen son diferenciados y a la vez compartidos, no dependen de los límites municipales y han sido resultado de nociones socialmente construidas en el tire y afloje de discursos identitarios a lo largo del tiempo. Por eso, en menor escala, la comunidad de Portachuelo, perteneciente y ubicada en medio de estas condiciones históricas y sociales, se presenta como una muestra concreta para observar las maneras de constitución del paisaje cultural complejo e interrelacionado.

1.1

Antecedentes: un paisaje cultural cafetero y blanco

Una vez presentadas las características de este contexto es necesario exponer lo que antecede a la comprensión de cómo se constituye un paisaje cultural en la región visitada. Se propone abordar los antecedentes desde dos secciones, la primera en función de introducir de manera general los usos que la categoría *paisaje cultural* ha tenido, y la segunda una presentación de las iniciativas que han precedido y acompañado las voces enunciadas en este texto.

En primera instancia, se presenta una dimensión del paisaje cultural institucionalizado y, por ende, mayormente difundido, que da cuenta de los usos que este

ha tenido en el ámbito nacional y aun en el mundial⁴ para, posteriormente, centrar la mirada sobre la localidad de estos usos del paisaje y la contribución que han hecho en las narrativas de la región del noroccidente de Caldas.

En esta sección se resalta el camino que el término *paisaje* ha recorrido desde su definición como una composición de características físicas, hasta su declaración como categoría de patrimonio cultural que lo convierte en instrumento económico y turístico de las regiones. A partir de esta comprensión, la investigación se enmarca en las otras maneras de acercarse al paisaje cultural, como contraposición a lógicas institucionales y hegemónicas, desde unas voces heterogéneas, con menos difusión y con poderosa injerencia en lo cotidiano, local y de pequeña escala.

Con la intención manifiesta de abrir espacios para la multiplicidad de voces, la segunda sección presenta brevemente los proyectos que posibilitaron la narración, la cocreación y la divulgación de este trabajo, partiendo de estas otras maneras de entender lo cotidiano, la identidad y los artefactos en la región del noroccidente de Caldas. Las apuestas aquí enunciadas se desarrollaron en el marco de esta investigación con múltiples actores, entre institucionales, comunitarios, públicos y privados, y sus resultados sumaron a la polifonía sobre lo que aquí se presenta; de ahí la importancia de poner un marco en sus objetivos, metodologías y desarrollos.

⁴ Luego se desarrollará con mayor profundidad el concepto de paisaje cultural en relación con el hábitat y los artefactos, en el capítulo II.

Las iniciativas presentadas con mayor detalle más adelante son el pódcast *Cocinariegos* (2020), la investigación creación *Casadentro* (2021-2022), el proyecto de diseño colaborativo *Diálogo entre Saberes* (2022-2023) y el convenio *Espirales de Identidad* (2022), intenciones que permitieron el viaje, el diálogo y la participación dentro de apuestas por el patrimonio cultural vivo y diverso de las y los habitantes de la zona del noroccidente de Caldas.

1.1.1

Categoría paisaje cultural

El término *paisaje* se implementó primero en el arte para nombrar las obras que ponían un marco sobre porciones de tierra, obras que reproducen, a partir de la pintura, las características observables de un lugar específico. Esto era, desde la mirada de un observador que pintaba, hacer un esfuerzo por describir y acotar representaciones de un espacio. A partir de ese momento, el término empezó a usarse en otros contextos y campos disciplinares para referenciar las estructuras físicas que se iban configurando con el paso del tiempo sobre un lugar.

Durante el siglo xx, en Occidente se comenzó a hacer una diferenciación entre los paisajes considerados originales y los paisajes creados por el paso de la cultura humana; esto, gracias a una comprensión principalmente difundida por el geógrafo Carl Sauer, quien popularizó el concepto de paisaje cultural (Cárdenas, 2016). Esta comprensión reconoce que la porción de tierra que se puede ver y describir en un paisaje tiene una

marcada influencia del actuar de la cultura sobre ella. Según Sauer, “el entorno físico conserva una importancia central, como el medio a través del cual actúan las culturas humanas” (Sauer, 2016, p. 113), y eso quiere decir que para la geografía cultural las estructuras físicas son importantes porque posibilitan el desarrollo de unos movimientos culturales que transforman; en ese sentido, se comienza a entender el paisaje cultural como la configuración, a partir de las acciones humanas, desde la forma y para dar forma a un sitio.

Sin embargo, la principal crítica realizada a este tipo de aproximación de la geografía cultural de Sauer es que le da

más relevancia a la forma que al proceso, interesándose en el paisaje por sí mismo y no en los procesos sociales y en los individuos que históricamente lo han producido. [...] Centrándose en cómo la cultura ha transformado el paisaje físico y no en cómo el paisaje cultural es representado, simbolizado y utilizado para legitimar y naturalizar un cierto orden socio espacial que en muchos casos es tremendamente desigual y conflictivo. (Delgado, 2010, p. 80)

Es por eso por lo que, en términos de tendencias académicas, con el interés creciente de otras disciplinas, como la historia y la antropología, por el estudio de esta unidad espacial, las aproximaciones se fueron transformando. Para finales del siglo xx se llega a metodologías críticas de la geografía cultural, vinculando la noción de *paisaje* con procesos sociales más complejos, como el poder, la identidad y el género (Baker, 2003). En la actualidad, la geografía histórica (Delgado, 2010) entiende el concepto

paisaje como un decodificador de significados y representaciones sociales (Duncan, 1990), más que como un despliegue de elementos materiales transformados.

Ahora bien, a partir de 1970, entidades no gubernamentales y transnacionales, como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), con el objetivo de recopilar las grandes acciones de la humanidad sobre los distintos territorios, se interesaron en identificar bienes o sitios con relevancia planetaria y así conformaron la Lista de Patrimonio Mundial, cuya función fue la de ser un repositorio y un caracterizador de estos lugares. Entre esos esfuerzos, en 1992 presentaron el paisaje cultural como una categoría del patrimonio cultural; así, esta declaratoria se convirtió en un instrumento internacional y oficial con la función de reconocer y proteger los distintos paisajes culturales valiosos para el mundo.

El acuerdo, que sigue vigente hasta la actualidad, estableció unas condiciones para poder declarar un paisaje relevante, lo que implica un proceso de institucionalización en el que los espacios se seleccionan “sobre la base de su valor universal sobresaliente y de su representatividad en términos de una región geo cultural *claramente definida*⁵” (Rigol, 2004, p. 11). Pese a que desde la declaratoria se han ido resaltando paisajes culturales alrededor de todo el mundo, la mayoría de aquellos que configuran la Lista están ubicados en Europa.

Sobre esta situación de subrepresentación de sectores del sur global, algunas posturas responsabilizan a los mismos Estados y a las comunidades por no esforzarse

⁵ La cursiva es propia.

lo suficiente en conseguir una declaratoria. “Ello puede interpretarse como cierta renuncia a la puesta en valor de un recurso patrimonial de primer orden y como una cortapisa para el desarrollo de los territorios” (Silva y Fernández, 2015, p. 208). Este señalamiento de no aprovechar los beneficios que aparentemente estos reconocimientos ofrecen no toma en consideración los esfuerzos burocráticos que implica presentarse en el proceso, ni evalúa el desinterés de las comunidades por hacer del patrimonio algo institucionalmente enunciado, ni mucho menos hace crítica sobre la estandarización generada a raíz del intento de definir claramente un paisaje cultural que en principio se promulga diverso y protector del medio físico.

De hecho, aquí se pone en evidencia cómo partiendo de una misma definición se desencadenan actitudes distintas que pueden llegar a contraponerse, y para ejemplificarlo, se puede tomar este apartado presentado por la UNESCO al definir el paisaje en un módulo del Programa de Desarrollo de Capacidades para el Caribe (CCBP) sobre la gestión de los paisajes culturales:

Los paisajes culturales con frecuencia reflejan técnicas específicas de uso sostenible de la tierra, teniendo en cuenta las características y límites del ambiente natural en el que están establecidos, y una *relación espiritual específica con la naturaleza*. La protección de los paisajes culturales puede contribuir a las técnicas modernas de uso sostenible de la tierra y puede *mantener o mejorar los valores naturales en el paisaje*. La existencia continuada de formas tradicionales de uso de la tierra da soporte a la *diversidad biológica*

en muchas regiones en el mundo. La protección de los paisajes culturales tradicionales es, por tanto, útil en el mantenimiento de la *diversidad biológica*⁶. (Rigol, 2004, p. 11)

Por un lado, existe una aproximación conservacionista que comprende la naturaleza y la diversidad biológica como entidades externas al ser humano, “con pocas consideraciones referidas al entendimiento del interpretante cultural y a la participación real de los grupos humanos y sociedades involucradas” (Cárdenas, 2016, p. 111). Aquí lo que se entiende es la importancia de estudiar las estructuras físicas que posibilitan los movimientos culturales, poniendo el interés principal en el reconocimiento claro y, por ende, en la conservación del medio físico.

En cambio, sobre la base del mismo fragmento, también surge una perspectiva que entiende la diversidad biológica incluyente del ser humano, que por ejemplo incluye como parte de los elementos del paisaje cultural la relación espiritual que tienen los grupos humanos en vínculo con la naturaleza. Sin olvidar que “el interés de la geografía está en estudiar áreas bien determinadas llamadas paisajes y que en dichas áreas se analizan las relaciones entre los fenómenos que las definen” (Fernández, 2006, p. 224). Es decir, un paisaje cultural no debería buscar solo delimitar claramente sus estructuras físicas, sino también entenderlas a partir de las relaciones que las generan.

Estas aproximaciones presentan dos tipos de conservaciones diferentes, una en la que se privilegia lo físico para dar cabida a lo cultural y otra en la que se entiende el paisaje cultural sistémicamente. En el primer tipo de aproximación puede encontrarse la

⁶ La cursiva es propia.

postura que desde Latinoamérica y el Caribe aspira a patrimonializar sus entornos físicos como una plataforma para el desarrollo económico de la región. De ahí que, aunque la apuesta oficial sea por buscar modos de vida vinculados con el territorio para la conservación de la diversidad, en la práctica, los usos de estas declaratorias internacionales se conviertan sobre todo en sellos que avalan turísticamente un lugar.

Así que vale preguntarse, frente al esfuerzo que implican la definición y el establecimiento de las características de un paisaje, ¿para quién es la declaratoria del paisaje cultural? En función de ejemplificar los usos y las maneras de la declaratoria en el caso latinoamericano, situado específicamente en el contexto nacional, presentamos un caso concreto.

En términos institucionales, la UNESCO ha reconocido hasta la fecha nueve paisajes culturales⁷ en Colombia, de los cuales uno de los más reconocidos y divulgados es el Paisaje Cultural Cafetero Colombiano (PCCC), cuya declaratoria se dio en el año 2011 y que hace parte de la identidad colombiana reconocida nacional e internacionalmente, gracias a su divulgación con esfuerzos tanto gubernamentales como privados. En la UNESCO al PCCC lo presentan de la siguiente manera⁸:

⁷ Puerto, Fortalezas y Conjunto Monumental de Cartagena (1984), Parque Nacional de los Katíos (1994), Centro Histórico de Santa Cruz de Mompox (1995), Parque Arqueológico de San Agustín (1995), Parque Arqueológico Nacional de Tierradentro (1995), Santuario de Fauna y Flora de Malpelo (2006), Paisaje Cultural del Café de Colombia (2011), Qhapaq Ñan - Sistema Vial Andino (2014), Parque Nacional de Chiribiquete - "La maloca del jaguar" (2018)

⁸ Se trae el fragmento completo a la cita pues es relevante comprenderlo en su totalidad para resaltar los puntos clave a desarrollar en estos antecedentes. La cursiva es propia.

Es un ejemplo excepcional de Paisaje Cultural sustentable y productivo único que representa una tradición que representa un *símbolo poderoso tanto a nivel nacional como para otras zonas cafetaleras del mundo*. Incluye seis paisajes cafetaleros y dieciocho centros urbanos de las cadenas occidental y central de la Cordillera de los Andes, al oeste de Colombia. Estos paisajes son reflejo de una *tradición centenaria* consistente en cultivar en pequeñas parcelas de bosque alto y del modo en que los cafetaleros adaptaron el cultivo a las condiciones difíciles de la alta montaña. Las zonas urbanizadas, en su mayoría situadas en las cumbres de las colinas, se caracterizan por una arquitectura creada por los colonos procedentes de la región de *Antioquia, de influencia española*. Como materiales de construcción se utilizaron materiales tradicionales, tales como tapia, bahareque (cañas trenzadas) para los muros y tejas de arcilla para los tejados. Algunos de estos materiales persisten todavía en algunas zonas. (UNESCO, 2023)

El anterior fragmento intenta justificar cómo este paisaje es singular, representativo y poderoso, cumpliendo con los requerimientos que la UNESCO establece para considerarlo un bien de valor universal sobresaliente. En el afán de otorgarle relevancia, selecciona y sintetiza relaciones que, aunque están presentes, no son las únicas, ni las predominantes. Esta síntesis termina siendo cuando menos curiosa, pues elige resaltar la influencia española (europea) y de la región de Antioquia, pero decide no nombrar las influencias, también muy presentes, de comunidades indígenas y negras que habitaron y habitan esta región; adicionalmente, con el adjetivo *centenaria* desea marcar un fuerte vínculo histórico con la región a pesar de ser, comparativamente, una de las tradiciones productivas más recientes (del siglo XX) en esta zona.

En el fragmento el PCCC se presenta como un paisaje sustentable, pero su mayor cualidad es la de ser un símbolo poderoso, lo que pone de manifiesto la construcción de una narrativa hegemónica desde la misma declaratoria. La consecuencia de esta decisión es una clara delimitación del PCCC que blanquea a la población y las prácticas de los pueblos establecidos en las altas montañas de “las cadenas occidental y central de la Cordillera de los Andes, al oeste de Colombia” (UNESCO, 2023), lo que convierte el discurso en uno que puede ser difundido ampliamente y cuyo volumen de transmisión es más alto.

Con todo esto, frente a la pregunta de para quién es la declaratoria del paisaje cultural, en su sitio web, el PCCC cuenta con recursos audiovisuales que son una estrategia divulgativa y pueden servir para contestar esta inquietud. Bajo el eslogan de *Mil experiencias, un destino*, se pueden observar veintisiete videos que comparten las variadas prácticas asociadas con el PCCC, en los que se muestran personas que ofrecen actividades en tono de invitación a turistas nacionales o extranjeros, con imágenes muy bellas de los paisajes campesinos y urbanos, planteando frases cortas como “para desconectarse de la ciudad”, “respirar otro aire”, “dejarse envolver”, “relajarse y salir de la rutina”, “olvidarse del mundo exterior” (Paisaje Cultural Cafetero Colombiano [PCCC], 2018).

Estas invitaciones son claras al presentar el PCCC como un recurso sobre todo turístico, instrumentalizando los valores del paisaje cultural para llamar la atención de lógicas de comercio contemporáneas; las actividades no resuenan por su carácter cotidiano, sino por su posibilidad de ser extrañas y ajenas, que sacan de una cotidianidad

diferente a la cotidianidad de los y las habitantes del PCCC. Esta exotización de lo cotidiano se da a partir de planes diseñados para caminar el Parque Nacional Natural de los Nevados, visitar una hacienda cafetera, hacer tu propio sudado de pollo, nadar en ríos y cascadas, hacer una ruta panelera, senderismo paisajístico, cabalgatas, visitar pueblos cafeteros con encanto, entre otros (PCCC, 2018).

Uno de los videos mencionados presenta dentro de los pueblos cafeteros al municipio de Riosucio. En el video se muestra una sumatoria de tomas cortas de la infraestructura física de distintos pueblos de los departamentos de Quindío, Risaralda, Valle del Cauca y Caldas; se resaltan detalles de la arquitectura con énfasis en las plazas principales y el valor estético de lo acogedor y lo mágico; la gente que sale en las tomas parece volverse también parte de la experiencia turística, junto a los árboles, los edificios y las montañas del fondo. Hay presente en esta mirada una huella colonial que convierte lo cultural en un atractivo para vender al extranjero.

Como se puede ver en la figura 8, el Parque de Nuestra Señora de la Candelaria de Riosucio aparece primero en una toma de frente y luego desde una vista aérea; es la única plaza del municipio que se muestra, aun cuando tiene dos plazas principales. La imagen aérea es la última en aparecer mientras la voz de la narradora dice: “Vengan aquí al alma del mundo” (PCCC, 2018). Trayendo este ejemplo concreto se quiere enfatizar que, desde estos discursos no solo se está “exotizando lo cotidiano” de una manera muy similar a la de la colonialidad, sino que también se está banalizando lo asombroso que puede ser percibir un paisaje que no es propio, reduciéndolo a una experiencia de intercambio económico.

Figura 8. Fragmentos del video *FONTUR: Pueblos cafeteros con encanto*



Fuente: Adaptado de *FONTUR: Pueblos cafeteros con encanto*, por Paisaje Cultural Cafetero (2018), <https://paisajeculturalcafetero.org.co/mil-experiencias-un-destino/>.

Este acercamiento al patrimonio es problemático porque instrumentaliza las unidades de paisaje para resaltar ciertos objetos de conservación, en su mayoría desde la estructura física, ya sea construida o natural, aislando los objetos de sus causas y

relaciones. Así, quedan excluidas las transformaciones inherentes a los grupos humanos, o el movimiento sobre las estructuras físicas que no son otra cosa que el territorio que habitan y construyen las comunidades a diario. Desde este punto de vista pueden llegar a entenderse como una amenaza las poblaciones que son distintas a la descrita por el discurso hegemónico: “En las voces del discurso no oficial de algunos conservacionistas, los indígenas, campesinos y negros, pueden ser considerados como elementos que estorban y perjudican la conservación o restauración de las llamadas ‘unidades de paisaje’” (Cárdenas, 2016, p. 112).

Y de ahí que oficialmente las narrativas presentadas por las instituciones hagan uso de la invisibilización como herramienta para no hacerse cargo de una conservación del paisaje cultural sistémica e integrada. Por ejemplo, en el mismo sitio web del PCCC hay un solo apartado que dedican a las comunidades indígenas, titulado “Culturas precolombinas”, y en este afirman que

la llegada de los españoles, en el siglo XVI, condujo a la *desaparición física y cultural* de la mayoría de los grupos que habitaban la región. Las guerras, enfermedades y maltratos *diezmaron* rápidamente la población, mientras el régimen de encomiendas, la evangelización y la reubicación de los pueblos *desintegraron su organización y transformaron su cultura*⁹. (PCCC, s. f.)

La sensación que queda después de leer esta descripción es la de una cultura indígena, efectivamente previa a la colonialización, extinta y museificada en artefactos

⁹ La cursiva es propia.

que se encuentran dentro de excavaciones de la zona, pero que no tienen ninguna voz humana que los llene de sentidos. Invisibilizar es también dejar la idea de que las comunidades indígenas ya han desaparecido y se han diluido en el mestizaje o en la cristianización de sus tradiciones.

El asunto con los discursos hegemónicos es un asunto de escala: quien tiene la palabra y los medios para difundirla tiene un poder sobre las narrativas que se dispersan o no en el conocimiento común. Un discurso identitario siempre estará excluyendo a un otro, venga de quien venga la enunciación, y en la identificación se hace una diferencia frente a otras formas de vivir y construir el mundo, de tal manera que cuando hay un discurso que se impone siempre habrá discursos de resistencia que responden (Appelbaum, 2007).

Pero es importante enfatizar que aunque cada narración sea excluyente e implique una renuncia sobre lo que es relevante, no es comparable con las situaciones de desbalance de poder en las que quienes tienen los medios suben el volumen de la distribución comercial y educativa de una sola historia; entonces el asunto aquí tiene que ver con qué voces se alcanzan a escuchar en medio de estas disputas, tensiones y entremezclas, a cuáles voces se decide políticamente abrir espacios y dar volumen dentro de las mismas comunidades, por fuera de ellas y en espacios académicos e institucionales.

Es por eso que, en la zona del noroccidente de Caldas, los discursos son sumamente disputados, pues un solo grupo poblacional no alcanza a lograr tener un total

dominio de los medios sobre otros. De ahí lo relevante de esta zona, pues su multiculturalidad ha sido una defensa contra la homogeneización, pero en ese mismo sentido se define en las luchas. Por ejemplo, otro discurso preponderante dentro de esta zona es el de la minería, pues como ya se ha expuesto antes, se caracterizó por sus procesos de poblamiento en relación con la extracción de oro, plata y sal, y este tipo de paisaje cultural predominante en la región compite con el discurso del PCCC y en ambos se disputan las identidades hegemónicas.

Enfocando la mirada de este fenómeno sobre el municipio de Riosucio (Caldas), se puede ver que, pese a ser enunciado como un pueblo cafetero mágico, dentro de su narración local hay una disrupción de esta narrativa hegemónica del PCCC, pues el municipio toma una postura discursiva desde la multiculturalidad, cuyo símbolo más representativo es el del Carnaval del Riosucio, y desde su propia institución este evento cultural es el que tiene más volumen en términos de turismo y comercio para la zona. La narrativa establece sus propios mitos fundacionales y elementos culturales que hablan de la unión de varias “razas¹⁰”; sin embargo, hay que anotar que en el mismo sentido que se viene construyendo, la narrativa hegemónica es problemática en la medida en que presenta, de nuevo, solo algunas voces urbanas y blancas, asentadas en el mestizaje que absorbe o exotiza lo diferente.

¹⁰ Aquí el término *raza* no se usa como validación de una separación natural de los seres humanos, sino como una categoría histórica construida para generar estos discursos de diferenciación regional e identitaria (Appelbaum, 2007).

No obstante, como se planteó previamente, bajo la concepción de la geografía histórica del paisaje cultural y los estudios del patrimonio también se ha venido desarrollando en Colombia una mirada contrapuesta a la enunciada hasta ahora, que ha hecho que instrumentos como la cartografía social cobren relevancia para poder dar voz y diversidad a la lectura sobre lo cultural del paisaje. No se trata de caer en una dicotomía entre estructura física y cultura, sino de entender la ecología del paisaje cultural en una relación inseparable de sus elementos. Precisamente es a partir de los llamados mapas parlantes, una metodología que “complementa las lecturas sistémicas (ecología del paisaje-objetos de conservación), estableciendo importantes pautas de conexión con los saberes, conocimientos y paisajes culturales propios del orden territorial” (Cárdenas, 2016, p. 113).

Haciendo una síntesis de esta primera sección, la categoría de paisaje cultural se ha utilizado como una referencia turística, comercial e identitaria; sus intereses desde lo institucional y a mayor escala están ligados a la unificación del discurso, a la venta de una idea que se presenta limpia y armoniosa, que invisibiliza asuntos problemáticos o diversidades que se salen de la narrativa oficial. En este caso, Caldas se presenta frente al país y el mundo como un departamento cuya narrativa de región es una predominantemente blanca, cafetera y trabajadora, buscando crear una ilusión de oposición frente a otras “razas” que describe como perezosas, pobres y poco voluntariosas.

Es por eso que se puede afirmar que la institucionalización del paisaje cultural vigente tiene un dejo colonial, que la homogeneización de los discursos termina por

petrificar lo diverso y que la aproximación al patrimonio solo desde la infraestructura niega los aportes y las voces con los cuales los territorios están contruidos.

En ese sentido se contrapone como posibilidad de lectura la perspectiva cultural e histórica del paisaje, aquella que entiende lo material como resultado de procesos y no solo como un producto perceptible, donde los significados y las aproximaciones de las personas importan, pues son quienes le dan forma a la idea de paisaje. Este es un ejercicio que no puede realizarse si no se vincula de manera interrelacionada lo cultural con el contexto histórico, pues se entiende que, sin esta base, se limpia la mirada de lo complejo y lo diverso que inevitablemente sucede en los espacios contruidos por los grupos de personas.

Esta mirada le apuesta a una conservación del paisaje cultural entendido en su diversidad y como un sistema, desde enunciaciones de participación comunitaria, con metodologías contextualizadas mediante las cuales el extranjero (externo a la comunidad) puede llegar a involucrarse en la percepción del paisaje con apertura y no desde la instrumentalización o la imposición. Por consiguiente, es importante darles espacio a otras voces en el marco del reconocimiento patrimonial, para garantizar la vitalidad de las relaciones y para conformar una polifonía que domine la conversación. Debido a que para esta investigación han sido importantes los vínculos contruidos, a continuación, se busca enunciar brevemente las participaciones que permitieron ampliar las voces.

1.1.2

Proyectos previos a esta investigación

Como se ha enunciado, en el noroccidente de Caldas no han faltado las voces de resistencia frente a los discursos homogéneos. En ese sentido, organizaciones como el Consejo Regional de Indígenas de Caldas (CRIDEC), la Asociación de Cabildos Indígenas de Caldas (ACICAL), la Escuela Regional de Comunicación Comunitaria Naberara Kurisiade, el Colectivo Nepono Bania, la Red de Custodios de Semilla, las Instituciones Educativas de las Comunidades Indígenas y de la Comunidad Negra del Guamal, entre otros grupos juveniles, de mayores y mayores, de música, cocina tradicional y arte se han constituido como espacios de encuentro, fortalecimiento identitario, divulgación y creación de narrativas propias.

En consonancia con esta variedad de agrupaciones que resisten desde la cultura, son muchas las actividades que se están realizando constantemente en el contexto visitado; por ejemplo, la Escuela Regional de Comunicación Comunitaria Nabera Kurisiade vincula de manera directa a jóvenes del territorio en la producción audiovisual y de radio para contar historias que ponen en valor las tradiciones musicales, la artesanía, el jaibanismo y la medicina tradicional, la soberanía alimentaria, el gobierno propio y otros temas relacionados con la tradición emberá. Algunos de sus productos

pueden ser observados en el Facebook del CRIDEC o en la página de YouTube¹¹ del mismo, al igual que en la Radio Nacional de Colombia¹².

Además de reconocer las iniciativas propias del territorio, se busca presentar aquí cuatro proyectos desarrollados durante el proceso de construcción y escritura de esta tesis, los cuales estuvieron directamente relacionados con el trabajo de campo y con la participación en roles de coinvestigación, docencia y diseño. Estas apuestas permitieron aprender de las potencialidades de los haceres locales, viajar sobre la diversidad de los territorios y generar vínculos de amistad y colegaje que aportan a lo que en este trabajo se enuncia. Los proyectos fueron los siguientes:

La serie de archivos multimedia o pódcast *Cocinariegos*, que se desarrolló durante el 2020 en el marco de una convocatoria de estímulos otorgados por el Ministerio de Cultura de Colombia (Mincultura). Cuenta en ocho capítulos las historias de diez artefactos de la cocina tradicional en el municipio de Riosucio, departamento de Caldas (Mincultura, 2020). Con los artefactos como protagonistas, son las personas quienes narran sus quehaceres, recuerdos, anhelos y dificultades asociados a las prácticas cotidianas de la cocina, lo que pone de manifiesto que los artefactos son la excusa perfecta para conversar sobre las acciones de la vida diaria y son la punta del hilo de la trama de relaciones que se desenvuelven en lo cotidiano.

¹¹ <https://www.youtube.com/@crideconsejoregionalindig3315>.

¹² Nuestras voces: cortometraje *El espiral*, producido por la Escuela, https://www.youtube.com/watch?v=vay3ldtFgWU&ab_channel=RadioNacionaldeColombia.

Durante seis meses se realizaron entrevistas a diferentes personas en sus casas y sus lugares de trabajo, se registraron los sonidos provocados al usar los artefactos en una preparación y se grabaron también los sonidos del paisaje que acompaña y enmarca estas acciones. Este material editado compuso varios paisajes sonoros y narraciones diversas que se agruparon en ocho capítulos de la siguiente manera: el fogón de leña, la parrilla para asar arepas, el pilón para moler maíz, la máquina de moler maíz, la callana, la chocolatera y el molinillo, la batea y la cuchara de palo, y la cafetera. Los capítulos pueden escucharse en la plataforma digital de música Spotify o en el banco de contenidos del Ministerio de Cultura¹³ (ver figura 9).

¹³ <https://bancodecontenidos.mincultura.gov.co/AppSeries/RecursosSeries/?idSerie=13364>.

Figura 9. Algunas portadas para capítulos del pódcast *Cocinarriegos*



Fuente: Elaboración propia.

La investigación creación *Casadentro: Saberes tradicionales de la domesticidad cotidiana en narrativas de mujer*, que se llevó a cabo durante los años 2021 y 2022 en el marco de la convocatoria Investigarte 2.0 del Ministerio de Ciencia y Tecnología (Minciencias). Tuvo como objetivo la renarración de los saberes de la domesticidad cotidiana de la rururbanidad en el noroccidente del departamento de Caldas. Su principal característica fue la cocreación como herramienta para reconocer y divulgar los saberes

de las participantes de la investigación, entendiendo la casa como un artefacto en sí mismo que contiene sistemas familiares, comunitarios y territoriales, y a las mujeres participantes como principales incidentes de la construcción y el mantenimiento de la cotidianidad.

La divulgación buscó contribuir a la gestión del patrimonio cultural e identitario de la región posibilitando puentes de diálogo desde equipos conformados por lideresas comunitarias, custodias de semillas, maestras, tejedoras, agricultoras, cocineras, profesionales de las artes, de la comunicación, del diseño y las humanidades. Estos relatos cocreados se establecieron en productos que divulgaran lo construido dentro y fuera de las comunidades, y fueron un paisaje sonoro, diez episodios de audio para transmitir por altoparlante, un documental, un libro arte, dos artículos de divulgación científica, una exposición en la Alianza Francesa, sede de Manizales, y una exposición en el Museo del Carnaval en Riosucio. Estos productos pueden encontrarse en el repositorio de la Universidad de Caldas¹⁴ (ver figura 10 y figura 11).

¹⁴ http://vip.ucaldas.edu.co/GRUPOS%20DE%20INVESTIGACION/Proyecto_ALG/Informe%20Tecnico/.

Figura 10. Fragmento del libro arte en relación con los productos de la investigación creación



Fuente: Adaptado de *Casadentro, saberes tradicionales de la domesticidad cotidiana en narrativas de mujer*, por el equipo de Casadentro (2022).

Figura 11. Fotografía de algunos de los coinvestigadores del proyecto Casadentro en la exposición de los resultados (Riosucio, Caldas)



Fuente: Adaptado de *Casadentro, saberes tradicionales de la domesticidad cotidiana en narrativas de mujer*, por el equipo de Casadentro (2022).

El proyecto *Diálogo entre saberes*, que se planteó como una conversación entre la Asociación de Artesanos de Caldas Sinifaná y las y los estudiantes del último semestre de Diseño Industrial de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín. Se desarrolló durante el año 2022 y se prolongó hasta el primer semestre del 2023. Su objetivo fue el de generar una ampliación de los productos comercializados por la asociación a partir de un trabajo colaborativo entre artesanas y estudiantes. Se realizaron tres colecciones de nuevos productos artesanales a partir de la lectura de patrones identitarios y el reconocimiento de las técnicas artesanales desarrolladas en el departamento.

La relevancia de esta propuesta formativa fue la de partir de una comprensión triádica entre los saberes artesanales, las artesanías y las y los artesanos, como un sistema que no puede entenderse por separado. Dentro de esta apuesta se buscó proponer nuevos horizontes comerciales para la asociación con una aproximación multiescalar y relacionada, un diseño desde el territorio, que en términos metodológicos debe primero conocer para poder participar. Los procesos y los resultados de los tres semestres se divulgaron a través de la red social Instagram, en la página del curso en el que se compilan los viajes y los productos finales¹⁵ (ver figura 12).

¹⁵ <https://www.instagram.com/identidadesupb/>.

Figura 12. Proceso de diseño colaborativo y resultados del trabajo



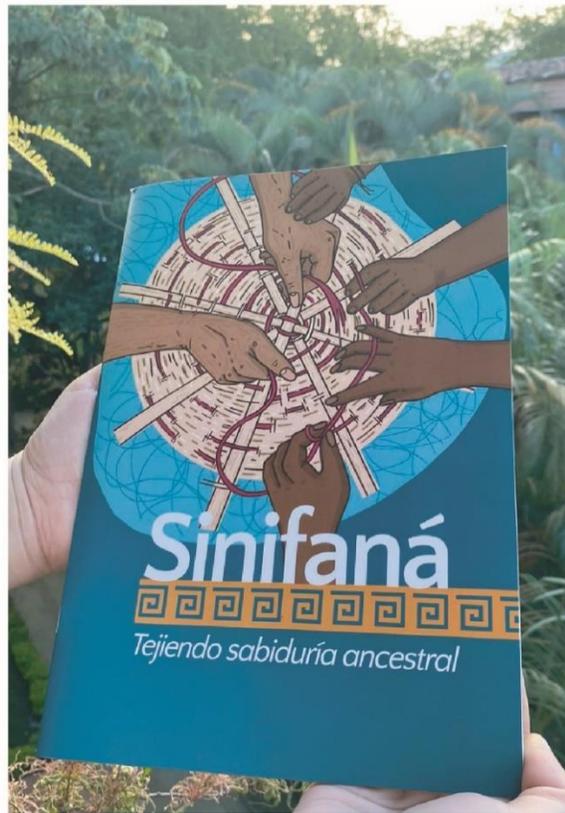
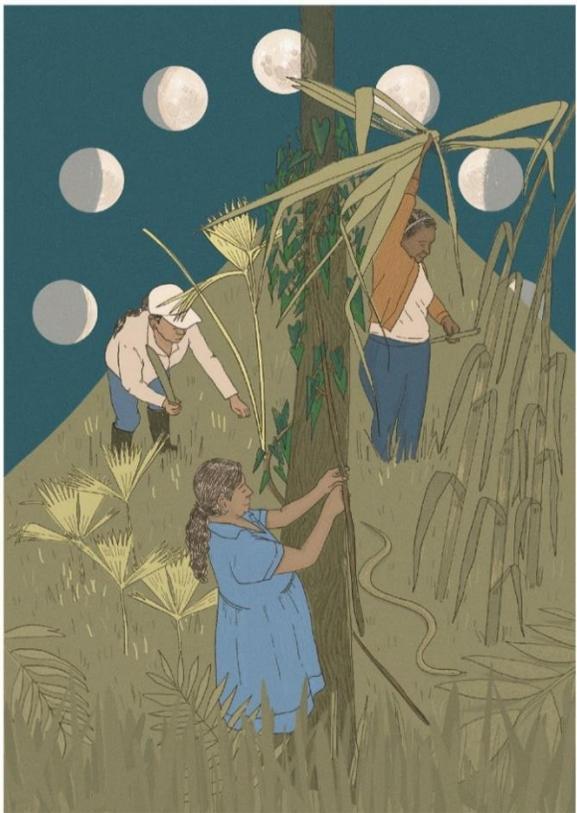
Fuente: Adaptado de *Identidades UPB*, por estudiantes de Proyecto 7 para las identidades (2023), <https://www.instagram.com/p/Csbk9yZLekX/>.

El convenio *Espirales de identidad, arte, comunicación y tejidos tradicionales* entre el Consejo Regional de Indígenas de Caldas (CRIDEC) y el Ministerio de Cultura, ejecutado por el Territorio Ancestral Indígena de San Lorenzo, que se desarrolló durante el último semestre del 2022 y buscó fortalecer sectores culturales de diferentes parcialidades y resguardos indígenas de Caldas. En este proyecto se evidenció la capacidad autónoma y fortalecida de la institución indígena para generar iniciativas

desde y por ellos mismos, con sumo respeto por sus conocimientos, su territorio y sus saberes.

Se pudo acompañar el espiral de tejidos de vida, relacionado con los saberes de la artesanía indígena en todo el departamento de Caldas. Se realizaron talleres de creación e innovación con dos grupos de mujeres y hombres artesanos en el territorio ancestral indígena de San Lorenzo y en la parcialidad indígena de Bakurrurkar, y el diseño de una cartilla y un catálogo para la asociación de artesanos Sinifaná. La primera, para dar cuenta de la historia y la consolidación de la asociación en sus más de veinte años, y la segunda, para exponer los productos con el objetivo de impactar de manera sólida mercados nacionales e internacionales (ver figura 13).

Figura 13. Proceso de trabajo en el convenio *Espirales de Identidad, arte, comunicación y tejidos tradicionales*



Fuente: Elaboración propia.

Nota: Arriba, talleres con artesanas de San Lorenzo; abajo a la izquierda, ilustración para la cartilla; abajo a la derecha, portada de la cartilla.

Con todo lo anterior se busca evidenciar que esta tesis se suma a distintos esfuerzos que aportan a la diversificación de otros tipos de paisaje cultural en Caldas, y que propone una plataforma de divulgación de las voces que ya han estado hablando potente y fuertemente desde sus localidades y territorios. Es una apuesta por nombrar y hacer existir otras historias, territorios y paisajes en contextos como la academia, con el propósito de contraponerse a la invisibilización sistemática, por parte de la oficialidad; no porque las comunidades lo necesiten, sino porque de alguna manera nosotros, como país, las necesitamos.

Capítulo II

Entramado de relaciones

Para poder comprender cómo se constituye el paisaje cultural de Portachuelo a partir de las relaciones que establecen sus habitantes, es necesario profundizar las bases conceptuales que enmarcan este objetivo. En este apartado se desarrolla la posibilidad que ofrece el campo de conocimiento del hábitat, entendiendo este concepto (hábitat) como un sistema de relaciones multiescalares socialmente producidas, que pueden ser leídas desde sus elementos e interacciones, para entender desde allí cómo en esos procesos se constituye la unidad espacial del paisaje.

Así, este capítulo provoca el desenvolvimiento de una lógica que, desde el hábitat, anuda los artefactos con el paisaje cultural. Para eso propone un dispositivo conceptual que permite dar un orden a las relaciones y presentar los elementos desde sus vínculos espaciales y temporales.

Se empieza por reconocer los artefactos como elementos materiales que hacen parte del hábitat y que al ser usados por las personas en la cotidianidad producen lugares; entonces, entender los artefactos con sus saberes y usos asociados es la puerta de entrada para reconocer las interacciones del sistema. En otras palabras, partir de un artefacto en interacción posibilita crear un nodo de hábitat que permite mirar las

particularidades internas de ese nodo sin que se escapen sus relaciones externas macroescalares, y poner un pin sobre el entramado de relaciones para observar la red y sus características.

Es ahí donde se construye el dispositivo conceptual *casa, habitante, artefacto* (C-H-A) como un dispositivo en interacción, que inicia desde un artefacto practicado, que tiene un habitante que lo practica y una situación o contexto que lo delimita. En este caso, la casa como lugar configura interconexiones a una escala más allá del artefacto aislado, permite el desarrollo de unos haceres o saberes domésticos y posibilita vínculos externos funcionando como nodo para el desarrollo de la cotidianidad.

Por ende, los lugares como la casa posibilitan puntos de anclaje para referenciarse en un territorio, hacen que el sistema C-H-A funcione como un epicentro individual de sentidos que se proyectan con asuntos del afuera. Y no solo se suma la característica espacial a esta construcción, sino que al entender estas acciones en el tiempo las relaciones que se presentan dentro de un territorio van configurando una esfera de significación que afecta, identifica y emociona al grupo de personas que lo habitan, y en esta concreción colectiva de las valoraciones se conforma el paisaje; estos nodos permiten organizar y proponer una manera de entender el espacio haciéndose paisaje cultural.

Entonces, el paisaje cultural va tomando forma al describirlo y nombrarlo; de este modo se hace que exista en la cotidianidad construida desde las casas de las habitantes al articular los artefactos y los elementos que los componen, es posible leer sus

características, resaltar sus puntos de anclaje y de conexión, y proponer comprensiones desde vínculos “multiespaciales y multitemporales”. Es así como se hacen presentes y se entretajan las relaciones del sistema hábitat; por lo tanto, puede ser ahí donde se encuentran los procesos que dan forma y estructuran el paisaje cultural de un sitio particular.

2.1

Sistema multiescalar e interrelacionado

Como ya se ha dicho, el hábitat se entiende aquí como un sistema, y los sistemas son “una construcción conceptual y abstracta que ayuda a definir un conjunto de relaciones entre elementos” (Gutiérrez, 2009, p. 50). Esto quiere decir que el objeto de estudio del hábitat se construye a partir de la comprensión de los elementos, sus atributos y las relaciones que establecen entre sí, lo que configura un campo de conocimiento interesado en la riqueza de las conexiones que se dan en lo cotidiano (Arboleda, 2007) y los movimientos propios de las interacciones del ser, pues el hábitat tiene que ver con la vida y los vínculos que posibilita.

Entonces, cuando se habla en esta investigación de una trama de relaciones, lo que se está enunciando es un sistema cuya cualidad de ser tejido tiene que ver con que no existe estático, sino que está siendo constantemente enhebrado y desenhebrado por algo o por alguien; así es que las tensiones locales y externas (Echeverría, 2009) tienen un papel importante en su producción, pues no basta con que las personas entretajan

relaciones en un lugar para garantizar su permanencia, una fuerza externa a ese tejido puede influenciarlo, terminarlo, reconstruirlo, desplazarlo, y de ahí que los conflictos, las tensiones y las mezclas estén siempre en juego en ese entretejer.

Por consiguiente, el hábitat debe entenderse desde sus mismos habitantes, ya que estos son quienes construyen en su cotidianidad esa red de sentidos entre elementos, la lógica que aglutina y posibilita la vida en un sitio. Son las personas las que conquistan el espacio y humanizan el tiempo “desde el establecimiento de ritmos, redes simbólicas y sentidos otorgados al tiempo mediante calendarios, horarios, medidas, cadencias, intervalos; construido desde recorridos, irradiantes e itinerantes” (Echeverría, 2009, p. 30), y son las y los habitantes quienes resisten las tensiones externas que amenazan la posibilidad de que su sistema de habitar exista.

En esa construcción lógica que permite la existencia del sistema se presenta como característica inherente al hábitat la multiescalaridad, esto es, que las lógicas del sistema pueden ser observadas tanto en escalas micro como meso y macro, y pueden “implicar acontecimientos y prácticas, además de las domésticas, también sociales, políticas, culturales, económicas, entre otros” (Echeverría, 2009, p. 24), y en cada una de estas escalas mantener los sentidos producidos por las acciones de sus habitantes.

En ese sentido, comprender un fenómeno desde lo multiescalar implica reconocer en las distintas escalas la misma construcción conceptual que define la interrelación; en este caso, el artefacto y el paisaje cultural se presentan como dos escalas distintas. Por un lado, el artefacto existe en lo micro cuando es usado por alguien y es una muestra

material de la escala humana; en cambio, el paisaje cultural se percibe desde lo macro, en el horizonte, en principio como una imagen lejana que está ligada a emociones que atraviesan el cuerpo, pero cuya formación paisajística no depende totalmente de la voluntad humana.

Sin embargo, a pesar de que parezcan distantes, entender los artefactos y el paisaje cultural como elementos del sistema de habitar plantea una conexión de lo que se hace —usar artefactos— con lo que se percibe —constituir paisaje—, permite reconocer en las pequeñas acciones cotidianas una parte de los procesos históricos y geográficos macro, es decir, posibilita realizar una comprensión relacional de lo macro desde cosas concretas y perceptibles, cosas asibles.

Así pues, el campo de conocimiento del hábitat funciona como sombrilla de esta investigación, porque se entiende que para constituir el paisaje cultural en un sitio específico hay que pasar necesariamente por quienes lo habitan, por sus maneras de nombrar, sus gestos, sus acciones, sus artefactos y sus influencias locales y globales. Cuando se habla aquí de todo lo anterior se está organizando el sistema de habitar desde su posibilidad interrelacionada y multiescalar.

Es en ese sentido que se propone iniciar la comprensión del sistema por algo material, como si fuera una especie de texto que puede ser observado, conversado y debatido; en este caso, tanto los artefactos como el paisaje cultural son estructuras físicas y perceptibles que posibilitan la comprensión en escalas distintas de un mismo sistema de hábitat, lo que quiere decir que el artefacto es el elemento más acotado de la

trama de relaciones producida por quien habita, y por eso su posibilidad de ser puerta de entrada a esta comprensión sistémica.

2.1.1

Artefacto: la materialización del gesto humano

Los artefactos son la escala más cercana al habitante, pues se articulan de manera directa con la cotidianidad. Están presentes como elementos principales en la acción sobre el entorno y posibilitan la configuración del espacio. Es importante delimitarlos porque en su presencia se hacen materiales las intenciones de quienes los usan y en esa misma medida son evidencias observables de la historia y la sociedad que los producen.

Para delimitar el concepto de artefacto hay que comenzar por definir el concepto de cosa. Entendidas las cosas como toda entidad externa al ser (Heidegger, 1951), eso quiere decir que a aquello que sucede fuera del ser humano se le entiende como una cosa y en esa medida abarca de manera general el concepto *artefacto*, pues los artefactos son también cosas. La principal facultad de las cosas es la de hacer sitio, poner en relación espacial al humano con lo externo, en otras palabras, situar, que es ubicar una coordenada espaciotemporal, un momento y un lugar precisos de la existencia.

Con esto, la definición de las cosas le sirve al ser para referenciarse en el mundo, para entender con relación a qué está ubicado, para interactuar con otros seres humanos

alrededor, desde, por alguna cosa. Las referencias son puntos de partida, de llegada o de correspondencia, permiten aludir y en ese sentido permiten construir espacio.

Se han entendido separadas en dos tipos, las cosas que crecen y las cosas que no crecen (Heidegger, 1951); en otras palabras, lo externo que se da “naturalmente” y lo externo que edificamos. Según esta mirada, aquellas cosas erigidas serían los artefactos y todo lo demás que no está fabricado material o conceptualmente por los seres humanos; sería una cosa que crece, por ejemplo, la formación geológica de una montaña o el flujo de una quebrada bajando por esta.

En ese sentido, los artefactos se crean, son cosas que no crecen, sino que se construyen. Cuando el ser humano tiene algún objetivo por alcanzar y no basta con las funciones que le permite su corporalidad, delimita la forma y el sentido de un artefacto para lograrlo; los artefactos funcionan como herramientas que extienden el accionar del cuerpo de quien los usa, son instrumentos con los que se constituye y se transforma el mundo.

De manera que los artefactos juegan un papel importante en la constitución del espacio, no solo desde su existencia como cosas que referencian sitios, sino también desde su característica de potenciar los gestos humanos y afectar el entorno donde se usan. Dicho de otra manera, los artefactos posibilitan dar forma a las cosas que crecen, por tanto, se fabrican y se practican, es decir, se hacen y sirven para hacer.

Sobre esto hay dos asuntos: primero, la delimitación del concepto de artefacto, el cual no significa por sí mismo, pues una de sus características principales está en que

“sin contexto carece de significados estables” (Krippendorff, 2016, p.15), lo que implica que el artefacto para ser artefacto siempre involucra una interacción de las cosas con las personas, mediante el uso de formas y significados que solo pueden construirse desde un contexto específico, con lo cual el artefacto es en atención e interacción con el sujeto que lo anima, lo vivifica y lo significa.

La realidad no se compone de objetos muertos sino de objetos que, gracias a la interacción humana, actúan en concierto con algo y con alguien [...]. Quien actúa en esa interacción puede ser cualquiera que se sienta concernido, afectado, involucrado o que tenga algo que decir acerca de un artefacto en concreto y con lo que de él se hace. (Krippendorff, 2016, p. 14)

De ahí el segundo asunto: quien crea el artefacto no es solo quien lo fabrica, sino que es, también, quien lo usa. En otras palabras, quien materializa el artefacto propone a través de la forma significados posibles, pero no tiene total control sobre el sentido final del artefacto, pues es en el uso donde este sentido se fija, y el uso no es otra cosa que una interacción.

El concepto de *interacción* se entiende en abstracto como una acción que sucede entre más de un elemento de manera recíproca, es decir, los elementos se afectan el uno al otro, esto sería que no hay un artefacto inanimado que sea usado por un sujeto pensante, sino que ese artefacto también, dentro de sus posibilidades de comunicación, actúa sobre quien lo usa, y este punto es clave porque precisa que es el uso lo que devela los significados de un artefacto. Un sujeto lleva a cabo una práctica con algo porque entiende para qué puede serle de utilidad.

Es necesario hacer una diferenciación de los conceptos de significado y sentido, pues, por analogía, “significado es a sentido, como potencialidad es a realización” (Krippendorff, 1989b, p. 12). Un artefacto está contextualizado por un sujeto que lo observa y lo entiende, esto es, para entender su significado, el sujeto hace una suma de los contextos que es capaz de imaginar para los cuales ese artefacto tiene sentido; entonces, un artefacto tiene múltiples significados porque puede usarse de maneras distintas en diversos contextos, para variadas actividades; sin embargo, el sentido aparece cuando se entiende su papel en un contexto en particular y es usado para eso, es decir, cuando se practica, es entonces cuando tiene sentido, cuando sucede.

La interacción implica uso y el uso plantea una acción mediada por el cuerpo, que ordena, espacializa; sin embargo, en lo concreto, no sucede que el artefacto sea practicado por una persona de manera aislada. Dentro de las historias que ha podido contar el mundo, las personas se asientan y ocupan los lugares en grupo, desarrollando multiplicidad de prácticas y por ende de artefactos, de ahí que la ocupación de un grupo social en una localización genere dinámicas espaciales, entre ellas la producción y el consumo de materialidades, y estas interacciones transforman el entorno y dependen de él.

Aquí cobra sentido tanto la experiencia del sujeto, como la lectura contextual; por eso, los sentidos terminan basándose en elementos intersubjetivos, cuando se leen las acciones y los gestos asociados a algunos sujetos se está realizando una lectura del contexto general, porque los significados que otorgan las y los habitantes a su espacio están socialmente construidos.

Esto apunta a que los artefactos están relacionados de manera directa con una enunciación, una manera de saber hacer y pensar localizada; los habitantes son quienes entienden los significados para usar y fijan sentidos, para transformar a partir de allí los entornos y hacer sitio. No se pueden analizar una interacción y sus significados si las personas no están situadas, es decir, si no se entiende también como variable el espacio que se va constituyendo por las acciones y las características físicas y geográficas que particularizan un lugar y hacen que sea ese y no otro.

Son las acciones humanas las que crean los artefactos, tanto en forma como en uso, y las acciones que se van consolidando en el tiempo por un grupo de personas se convierten en saberes. Saber hacer algo implica poder replicarlo, enseñarlo, enunciarlo, y es por eso que los saberes hablan de lo intersubjetivo, de las conversaciones que se dan de generación en generación, y que se encuentran en constante transformación por su uso y su contacto con el contexto.

Por ello, entendiendo que para el concepto artefacto la interacción es fundamental, ya que fija el sentido y que es por esta interacción que la vida humana termina desenvolviéndose, el habitar se presenta como una acción que vincula e interrelaciona sentidos en un entretejido cotidiano. En otras palabras, la relación que existe entre las cosas, los sentidos, las acciones y su enunciación está dada por el habitar como gesto humano de hábitat.

Aquí es importante detenerse en la estrecha relación que existe entre el sistema de habitar y el sistema de hablar (Doberti, 1993), pues se entiende que los sentidos son

la lógica construida por el habitante al existir y las palabras son los instrumentos del lenguaje para concretar. Lo que permiten estos sistemas son réplicas en el tiempo de acciones y enunciados; en ese sentido, ambos sistemas se entrelazan al entender que nombrar es dar un sentido y que cuando se habita se nombra; en otras palabras, el gesto de nombrar manifiesta la acción de habitar.

Para desglosar este enunciado hay que empezar por asimilar la última parte: dar un nombre es concretar un sentido en una sucesión de sonidos, encontrar una referencia para algo que sucede; en todo caso, asentar significados que permiten ubicar una cosa, que pueden ser situaciones, lugares o artefactos.

En ambos casos esas cosas van surgiendo por sus nombres, las formas y estructuras se van volviendo tan precisas que se hace necesario separarlas del medio que las rodea, marcar una diferenciación para que puedan ser evocadas; “es en este sentido que la relación entre la palabra y la forma regula el estar de las cosas, instituye y estabiliza su presencia” (Doberti, 1993, p. 4). Entonces nombrar tiene importancia pues hace presente, es decir, relaciona de manera directa y específica lo que se percibe con el momento que se está viviendo. Esto es relevante porque anuda una temporalidad a la idea de existencia: las cosas que viven en el ahora son las que se nombran, las que se dejan de nombrar dejan de existir. Tanto el futuro como el pasado hacen presencia en el presente porque se nombran en lo cotidiano, es decir, en ese preciso momento y ese preciso lugar.

Para ejemplificar, puede tomarse prestado un suceso de la literatura. A la ciudad literaria de Macondo llegó alguna vez la peste del insomnio, que desencadenó para toda su población en el peligroso y paulatino olvido de los nombres de las cosas, sus utilidades y su significado. Como primera medida para evitar esta enfermedad, Aureliano Buendía decidió marcar cada cosa con su nombre y posteriormente su utilidad produciendo letreros como estos:

Esta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche. Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por las palabras.
(García, 1967, p. 45)

El letrero termina siendo un ejemplo directo de cómo la cotidianidad se sucede en la interrelación de cosas, de prácticas, de artefactos, de tiempos y de los otros. También el fragmento de esta novela muestra la manera en que la enunciación presenta la existencia de esta trama, tanto así que en caso de perder la memoria —una amenaza poco común para lo cotidiano que se repite diariamente y se presume naturalizado— la defensa primera es recordar con palabras, para vencer ese olvido.

El fragmento concluye planteando que las palabras capturan realidades, lo que concreta el enunciado que se viene desarrollando, no porque nombrar sea una condición irrefutable para habitar, sino más bien porque como resultado del desenvolvimiento de la vida, la especie humana ha dado con el lenguaje como técnica para conocer, controlar y domesticar el tiempo y el espacio (Leroi-Gourhan, 1971). Así, el lenguaje es uno de los primeros instrumentos para apropiarse de algo; de hecho, en el proceso evolutivo del ser

humano el lenguaje se presenta como el instrumento principal de “inserción espaciotemporal al dispositivo simbólico” (Leroi-Gourhan, 1971, p. 282), lo que quiere decir que a través de nuestra capacidad de referenciar en colectivo nociones y narraciones se están construyendo a la par un espacio y un tiempo propios.

Por tanto, el acto de nombrar es una acción de existencia. Nombrar una cosa es hacerla presente, aunque no esté físicamente allí; incluso si no existe físicamente en ninguna parte, al nombrar el ser humano hace existir al otro, a lo otro. Es por eso que las cosas y sus nombres son elementos del sistema de habitar que posibilitan hacer lugares, ya que conectan y generan relaciones; por ejemplo, un puente conecta dos orillas (Heidegger, 1951), la orilla empieza a ser un lugar por el puente y así mismo el puente hace espacio por las acciones que posibilita: cruzar, transportar, enfrentar, comerciar, entre otras; aquí el espacio se da por la sumatoria de estructuras naturales como el río, estructuras artificiales como el puente y las acciones que se producen allí.

Recapitulando, se ha afirmado que la principal facultad de las cosas es la de hacer sitio, que a través del uso de los artefactos el ser humano constituye y transforma el mundo y que las cosas son construidas mediante el lenguaje como tecnología que les permite a los seres humanos referenciarse. Es así como sucede la domesticación del tiempo y del espacio en el acto de apropiación y delimitación del mundo; por eso, el espacio es una construcción, no existe fuera del humano como objeto independiente, “no se actúa en los espacios ni se materializan espacios, sino que en el actuar y en el materializar, [...] se van gestando nuevos espacios” (Echeverría, 2009, p. 29). Así, el ser humano es un productor espacial por medio de sus acciones.

En síntesis, los artefactos como cosas hacen hábitat, además de posibilitar haceres y saberes; partir del artefacto como primera escala de un sistema de habitar permite empezar la comprensión desde los elementos materiales y sus sentidos asociados, que al ordenarse construyen espacio. Sin embargo, esta escala del artefacto aislado se queda corta a la hora de abarcar los vínculos del sistema, se fuga en conexiones con otras cosas, otros saberes y otros lugares. El artefacto es un punto en el entramado, hace parte y le da forma, pero no es suficiente entenderlo como isla.

Es por eso que aparece la segunda escala de comprensión de esta investigación, el paisaje cultural como el resultado de la acción humana sobre el territorio. Esta escala, al igual que la del artefacto, también está compuesta por elementos que pueden percibirse, y de igual manera, pertenece al mismo sistema de relaciones y a las mismas lógicas que producen los artefactos; sin embargo, se diferencia de este por la complejidad que reside en los vínculos colectivos que la constituyen.

2.1.2

Enmarcar la diversidad en el paisaje cultural

El último elemento que completa la apuesta comprensiva se desarrolla aquí a partir de cuatro características que constituyen el concepto de paisaje cultural: primero, que es un producto intelectual que construye una esfera de significado; segundo, que es parte del sistema de hábitat por la interrelación que lo constituye; tercero, que se vincula de manera directa con el territorio y las apropiaciones de un colectivo; y cuarto, que

posibilita un acercamiento a fenómenos complejos al funcionar como marco que puede narrarse y dibujarse desde la percepción humana.

Es importante resaltar que los tres conceptos hasta ahora enhebrados: *hábitat*, *artefacto* y *paisaje*, se encuadran desde el estudio de su dimensión espacial, entendiendo que ni el espacio ni el tiempo son un objeto de estudio por sí mismos, sino que se estudian a partir de unidades concretas; en este caso, por ejemplo, la geografía cultural frecuentemente estudia la dimensión espacial desde unidades que llama paisajes, y “aquí definimos paisaje como una representación de un espacio preciso, o bien cómo tal espacio preciso es analizado por un observador” (Fernández, 2006, p. 230).

Siguiendo esta misma línea, como se empezó a enunciar en los antecedentes, el paisaje cultural surge como concepto de la geografía cultural para diferenciar unos paisajes naturales de otros con influencia humana, lo que implica una aparente división sobre el mismo nombre que marca una distinción entre el entorno y quien es afectado por él; esto sería entender que la forma de un paisaje es lo descriptible a través de la materialidad, que no depende de lo humano —cosas que crecen— y que la cultura es “el instrumento de ‘abstracción e imaginación’ que hace posible el recuerdo, la ordenación y la proyección de la experiencia” (Wagner en Martínez, 2017, p. 49); en otras palabras, entender la cultura como una cosa construida para valorar las cosas que crecen.

Sin embargo, el paisaje cultural aquí planteado no entiende una cosa separada de la otra, más bien se entiende en la mediación que hay entre lo físico y lo cultural

(Berque, 2009), un entremedio que articula y permite la valoración pues entiende que al final todo el sistema de representación es construido por las y los habitantes de un territorio, y los procesos que a lo largo de la historia han ido dándole forma a lo material.

Es por eso que el paisaje cultural se entiende aquí “como sistema de producción discursivo” (Cárdenas, 2016, p. 116), un ecosistema creado por las prácticas de vida y los modos de existir en un sistema de habitar que van generando códigos a los cuales tienen acceso los habitantes que nacen y crecen en conexión con una realidad. Este acto espacial está conectado con el acto de significar y por tanto la categoría *paisaje* es una unidad de la dimensión espacial que depende totalmente de la “percepción humana y su capacidad para proyectar e interpretar signos, leerlos y dar significados al mundo y a la realidad” (Cárdenas, 2016, p. 119). Una unidad que puede ser aprehendida y compartida.

De manera que no hay paisaje sin mirada, no solo por el gesto del sentido de la vista, sino por la percepción desde cada uno de los sentidos que se le puede otorgar a un entorno, y aun así, no hay paisaje sin interpretación de esas percepciones, pues el paisaje no es el contacto con un entorno, sino lo que se produce a partir de ese contacto. No hay que confundir estas precisiones con la individualización del paisaje, pues este siempre es colectivo, surge de un diálogo entre sujetos, y es por eso por lo que es una construcción intersubjetiva y se materializa en una esfera de significados que son pasados de generación en generación entre los mismos habitantes de una zona o una comunidad. Alguien recibe los códigos de su paisaje, incluso desde su nacimiento, y esto lo condiciona a entender y a relacionarse de una manera particular con su entorno; las enseñanzas y las comprensiones de su lugar le son transmitidas a partir de canciones,

dibujos, historias familiares, mitos, nombres de lugares, instituciones, entre otros aspectos.

Aunque se transmite por generaciones y tenga una estrecha relación con la identidad de un lugar, el paisaje cultural, como la cultura misma, es determinado, pero no inamovible, y por su dinamismo puede ser transformado: “Los territorios tienen la potencia de cambiar y modificar el paisaje cultural mediante la presencia de nuevos actores sociales o nuevas prácticas contra o antihegemónicas” (Ferro, 2009, p. 34); se ajusta y responde a los cambios de representación que el momento histórico va generando, precisamente porque es el resultado de la acción humana sobre el territorio y quienes llegan o se van tienen incidencia en cómo se valora y configura.

De hecho, como se ha enunciado en apartados anteriores, una acción humana involucra el cuerpo en relación con las cosas, y si se entiende el paisaje cultural como lo que queda del hacer algo en el tiempo de manera repetida y habitual, se puede concluir que un paisaje cultural es una huella, una prueba de la trama de relaciones realizadas en un mismo lugar día tras día, es decir, una muestra del habitar. De ahí que este concepto sea la escala más general de esta comprensión, porque en ella se integran y complejizan las diversas interacciones entre personas, artefactos, memorias y haceres que realizan los grupos humanos al espacializar en colectivo.

Así que el paisaje cultural se entiende aquí como un concepto que se constituye en la interrelación, que está conformado a partir de múltiples vínculos establecidos entre elementos a los cuales los habitantes de un territorio les otorgan valor, y que entre estos

elementos se encuentran contenidos los artefactos y sus sentidos asociados. De ahí que al igual que los artefactos el paisaje cultural sea un elemento concreto del sistema de hábitat, es decir, no es un proceso etéreo, sino uno observable y narrable, existe cuando se particulariza y, en este caso, amplía la mirada de lo micro a lo macro, proponiendo articulaciones desde las valoraciones y los significados que se asignan a los artefactos, los saberes y las relaciones sobre un territorio. Esta escala comprensiva del sistema de habitar es lo suficientemente grande como para abarcar los vínculos del sistema, pero sigue siendo una escala posible de delimitar desde las conexiones con otras cosas, otros saberes y otros lugares, que como se dijo antes, se le escapan a la escala del artefacto.

Hasta aquí, al definir el concepto de paisaje cultural se va manifestando la relación directa que existe entre el territorio y el paisaje, ambos ligados a las acciones, a los procesos de identidad y a la marcación de un lugar que representa y condiciona los modos de vida. Y es que su relación está estrechamente vinculada, pues

el paisaje no es otra cosa que la expresión del territorio. Apreciarlo es ser consciente de la presencia del ser humano en los procesos y estructuras del entorno, de su dependencia de los recursos y de la necesidad de garantizar la viabilidad de estos como Marco para la propia subsistencia de nuestra cultura y sociedad. (Cruz y Español, 2009, p. 196)

Para puntualizar, el territorio es también una unidad que concreta la dimensión espacial, que tiene que ver con los procesos de diferenciación o de unificación frente a un otro, y se da a partir de la apropiación de un entorno que es utilizado, transformado y marcado con límites. Para que se dé este proceso de marcación, los grupos que se asientan en un lugar suelen desarrollar cinco acciones: reconocerse, orientarse, marcar,

nombrar e institucionalizar (Claval, 1995), y con ello no solo delimitan su entorno físico, sino que también establecen esta esfera de significados que es el paisaje cultural. Todo aquel que no tenga acceso a este sistema es entendido como un extranjero, como ese “otro” diferente, y en el mismo sentido, quien tiene acceso y reproduce el territorio con su actuación similar al del grupo que territorializa es reconocido como un “otro” propio, una suma que configura un “nosotros”. Entonces,

como resultado de estas cinco acciones a menudo simultáneas e inscritas en plazos largos, el lugar escogido pasa a ser un país en el sentido en que dicho término encarna a la tierra entrañable que un pueblo ocupa y a la que está indefectiblemente ligado por tradición e identidad. O bien para ser en términos de la geografía cultural, un paisaje, que también ha sido definido como “lo que se ve del país”. (Fernández, 2006, p. 231)

De aquí es importante rescatar la relación planteada entre el paisaje y esta acepción del país que tiene que ver con la tierra que es propia, con el lugar con respecto al cual las y los habitantes se sienten concernidos y afectados, aunque no estén físicamente allí. Esto genera un vínculo importante y emocional con el paisaje originario, por decirle de alguna manera, y permite que a partir de esos significados que se perciben se pueda concretar el sentido de lugar (Tuan, 2007).

Este proceso de marcación se caracteriza por ser dúctil, cambiante, en constante configuración y reconfiguración espacial, supeditado a los procesos de poblamiento que van determinando las distancias y las cercanías con el “otro”. Esto es clave porque en esta escala del paisaje cultural se ponen en evidencia lo diverso y lo complejo, cobra relevancia la característica de la multiplicidad de territorios sobre una misma ubicación,

pues como ya se ha expuesto, los procesos de definición de las fronteras no suelen suceder desde el acuerdo, más bien surgen de las tensiones históricas y cotidianas entre varios grupos con intereses distintos, lo que da como resultado una zona con territorios traslapados, cuyas fronteras terminan siendo más porosas que inmóviles.

Un territorio traslapado es aquel que se constituye en el mismo marco geolocalizado¹⁶ que otro, es decir, una población que se asienta y espacializa cerca a otra y que en su relación con el entorno terminan compartiendo formas, percepciones, incluso sentidos, pero que a su vez se diferencia desde sus discursos e intenciones y así manifiestan distintas apropiaciones y significados, es decir, constituyen paisajes diferenciados por más que, superficialmente, partan de las mismas formas físicas o estructuras geográficas.

Pero aquí se presenta la cuestión, una frontera porosa es también un sentido que se comparte, que colisiona o se mezcla, es decir, nada está tajantemente dividido, en la aproximación territorial de un lugar complejo y diverso siempre se encontrarán confluencias y singularidades que surgen de esas tensiones cotidianas; así pues, que la comprensión sobre un paisaje cultural converse siempre con las intenciones, los significados y las valoraciones de los otros que están fuera de él, pero lo afectan.

Luego, lo conocido, lo habitado, lo producido y lo reproducido configuran el territorio que siempre está en disputa con otras fuerzas territoriales, ya sean otros grupos

¹⁶ Geolocalizado como alternativa para referenciar un punto que se encuentra ubicado en el espacio parametrizado del planeta tierra. Se enuncia así para diferenciarlo del espacio como construcción social donde algo puede ubicarse cerca a otra cosa, a pesar de estar muy lejos en su geolocalización.

culturales o presiones globales, como empresas nacionales y multinacionales. En medio de estas variadas fuerzas se da el encuentro y el desencuentro, se consolidan los sentidos que acompañan las cosas, los artefactos, los lugares y los saberes, esto que se define porque significa y referencia colectivamente un territorio; en otras palabras, constituir un paisaje cultural como apropiación simbólica del espacio construido en lo cotidiano, en la disputa sobre lo que existe.

En suma, se puede afirmar que el paisaje cultural es la concreción colectiva de la valoración hacia un territorio, es decir, es una composición que organiza intelectual, estética y éticamente un territorio al ser interpretado (Martínez, 2017). Es por eso que las diversas miradas que perciben un entorno son importantes, pues lo que se busca generar es “una construcción conceptual intermedia entre el paisaje construido por la mirada y el territorio apropiado por los símbolos y significados de cada sociedad” (Ferro, 2009, p. 34); la gestión del paisaje puede venir de afuera, pero esta debe estar en diálogo con la mirada interna para garantizar su viabilidad y su coherencia.

Es así como un agente externo puede aproximarse a un paisaje ajeno, siempre y cuando tenga en cuenta que “todo territorio no es hoy sino un corte pasajero o más o menos duradero en su proceso histórico, es posible, como demuestran numerosos estudios, el establecimiento a partir de él de los paisajes” (Martínez, 2017, p. 42). Aprender un proceso, de alguna manera, es capturar un momento de ese movimiento, casi como una fotografía que da cuenta de un instante preciso; en ese sentido, los elementos valorativos que se le atribuyen al paisaje están poniéndole un marco al

territorio, y esto a su vez posibilita leer desde las formas del paisaje las relaciones que lo conforman.

Bajar la escala de los fenómenos que le dan forma al territorio que tienden a ser mucho más grandes que la escala humana y desarrollarse en apuestas capitalistas y de la globalización, entre otras, “permite estudiar sutilezas de la cultura impresas en el espacio y renunciar, de una vez por todas, a la conformación de grandes teorías generales o de síntesis ambiciosas” (Fernández, 2006, p. 227). Con esto, lo multiescalar del sistema de habitar permite establecer escalas interrelacionadas para conocer los procesos desde lo que puede ser aprehensible, y el paisaje cultural como uno de esos elementos concretos posibilita una escala que, si bien es lo suficientemente amplia para abarcar el polisistema de relaciones cotidianas, no alcanza a ser más grande que las distancias temporales y espaciales que se pueden recorrer con el cuerpo desde el hábitat propio.

Es así como el artefacto da paso a unos pequeños sistemas de lógicas cotidianas en los que se reproduce la vida, y es en la interrelación de estos sistemas donde se construye la esfera de significados que es susceptible de ser capturada a partir de las palabras, de ser narrada, dibujada y transmitida con la base de la diversidad de miradas que se acercan a un entorno específico. También se ha dicho que para poder estudiar estos conceptos espaciales deben leerse siempre desde unidades concretas, por lo que para asentar esta propuesta conceptual se propone a continuación un dispositivo concreto que permite relacionar lo sistémico del hábitat, la pequeña escala del artefacto

y la interacción que da vida al sistema desde el cuerpo y las acciones de las y los habitantes.

2.1.3

Casa-habitante-artefacto

Finalizando este capítulo y a manera de integración de lo que se viene desarrollando, se presenta el dispositivo C-H-A como instrumento esencial en la comprensión del fenómeno de la constitución del paisaje cultural y con esto se da paso a los apuntes metodológicos que permiten asentar el aparato conceptual sobre la mirada del paisaje cultural de la comunidad de Portachuelo.

Como se viene desarrollando, las tres escalas de comprensión conceptual (hábitat, artefacto y paisaje cultural) están fuertemente articuladas, y sobre eso vale la pena resaltar tres asuntos: primero, en cada una de las escalas el factor común son los sujetos que interactúan, significan, vivifican y valoran; segundo, aunque los conceptos se entienden como resultados de procesos históricos, la temporalidad en la que se sitúan y pueden fijarse los procesos para hacer una lectura de ellos es la cotidianidad; y en esa misma medida, el tercer asunto es que para poder acotar el espacio se ve necesario determinar el lugar doméstico como un lugar preciso que se articula a modo de punto intermedio con los fenómenos de pequeña escala y con las tensiones de mayores escalas.

Por ello, habitantes, cotidianidad y domesticidad son las tres claves de lectura establecidas desde esta comprensión multiescalar, y en ese sentido se encuentra la casa como un espacio, un artefacto y un punto de referencia territorial desde el cual se tejen las relaciones cotidianas que constituyen el paisaje cultural. Un punto de partida que acá se entiende como un artefacto-casa con tres características clave: ser cotidiana, ser hito de referencia y ser contenedor habitado.

Para empezar con este dispositivo hay que entender que la casa es en sí misma un artefacto habitado, que desde su dimensión espacial es también el lugar donde se desenvuelven las acciones diarias. Se constituye como el punto de referencia desde donde se organizan el espacio y el contenedor no solo de los demás artefactos, sino también de sus ritmos, de sus modos y de sus interrelaciones. “La casa es del ser humano como el cuerpo es del espacio, el ‘ahí’ localizable en tiempo y espacio del ‘ser’, en virtud del habitar” (Mejía, 2017, p. 136).

Para desglosar cada una de estas características, primero se entiende la casa como espacio de la cotidianidad, y esta relación responde a que es en el día a día cuando se cimienta como lugar seguro, en los establecimientos de ritmos que pueden repetirse, en los vínculos que pueden mantenerse y en las posibilidades de construcción de futuro. Por eso la casa es un espacio por excelencia de lo cotidiano, por ser inicio y final de las jornadas, anhelo y preocupación dentro de una rutina.

Segundo, se entiende la casa como hito de referencia: “Un hito es un paradigma, un corte, un punto de inflexión que ha dejado una huella o seña de identidad. Los hitos

pueden ser de muy diversa índole” (Ferro, 2009, p. 40). En este caso es la casa, que generalmente es el primer punto de inflexión desde donde se construye el mapa mental que usan las personas para ubicarse en un territorio, la referencia del cuerpo en el espacio en relación con un afuera y con la experimentación con lo “otro” suceden primero en la casa. Ser hito es proponer distancias y acciones desde las cuales no solo hay producción, sino enunciación identitaria. La casa es principalmente un entorno individual y familiar que marca también lo público y lo privado.

Como tercera característica está la casa como contenedor habitado, y esta característica manifiesta la artefactualidad de la casa, su función de abrigar, que contiene no solo otros artefactos, sino sobre todo que contiene y protege los cuerpos; no significa que la casa es solo el espacio físico, el espacio físico se hace casa cuando posibilita ser habitado, que no es otra cosa que el desenvolvimiento de la vida cotidiana a partir de entramados de relaciones entre cosas, acciones, personas y artefactos. La casa alberga los sistemas, la casa es un sistema en microescala del hábitat.

Estas tres características se exponen aquí por separado, pero suceden de manera simultánea: la casa es hito porque es contenedor y es cotidiana porque se habita; como construcción espacial y humana es resultado de los sistemas multiescalares del hábitat que se han mencionado en páginas anteriores. Al conocer este punto de partida se hace necesario situar la pregunta de esta investigación en un lugar concreto.

Ya se ha profundizado en las condiciones diversas y complejas que rodean a la comunidad de Portachuelo, pero sobre todo se entiende como un lugar ubicado dentro

de lógicas rurales, donde el entrelazamiento conceptual de artefactos, habitar y paisaje cultural es diferente a los que estos mismos podrían tener en lógicas urbanas; de ahí que sea la casa rural el centro de este dispositivo y no otra, porque en su funcionamiento cotidiano conforma una relación bastante porosa entre el adentro y el afuera, y esto marca unas dinámicas diferenciadas entre sus habitantes y sus artefactos.

Aquí puede agregarse que la casa rural se vuelve además un epicentro que se expande en el paisaje cultural; quienes habitan la casa no se van a trabajar y vuelven, más bien, trabajan en el trapiche, el cerro, la chagra, que son partes de la casa, aunque no se ubiquen físicamente debajo del mismo techo.

Tomando los desarrollos hilados hasta aquí, las acciones que realizan las y los habitantes para formar, posibilitar y defender su paisaje cultural construyen espacio, y a su vez, por ser interacciones, fijan sentidos en los artefactos, así que quien habita es el puente que conecta e interactúa con las escalas comprensivas; y por eso la clave está en las acciones que se desarrollan desde la casa como epicentro espacial de referenciación en el mundo.

En esta misma línea, el sistema de hábitat existe porque hay alguien que habita, alguien que ordena el espacio y lo dispone para sí. Ese gesto cotidiano en lo doméstico es la acción más relevante para esta pregunta, pues es allí donde se constituyen los procesos, la identificación, la diferenciación, el territorio. Y en el caso de los artefactos, ya se ha expuesto que son una unidad escalada y medible de esa construcción humana; aunque aquello que se utiliza no sea literalmente fabricado por la persona, sus maneras

de usar, significados y acciones asociadas sí lo son, y por ende, los artefactos son también contruidos por las personas en lo cotidiano.

Pero la mirada comprensiva de estos procesos no se posa sobre los elementos microescalares de manera direccionada, la apuesta está en la interrelación de todos los elementos (casa, habitante, artefacto), cómo se afectan unos a otros en el uso, cómo entretjejen las acciones, los significados, las materialidades, el entorno y a los otros; esta trama de relaciones se configura y configura un habitar.

Así es como la escala del paisaje cultural cobra sentido, pues en él se hacen presentes los procesos territoriales y se da cuenta de manera tangible de las acciones sobre el territorio. En ese sentido, no solo se percibe y se siente, sino que se valora, se construye y se protege. Para los grupos humanos el paisaje es más que paisaje, es el reflejo de ellos mismos en el afuera, que los acompaña cada día de trabajo, en historias de familia y en ideas de futuro.

En síntesis, en el habitar está lo que se usa cotidianamente y lo que se cuida para que se preserve, ya sea pequeño como una preparación culinaria o gigante como la relación con un cerro. Las cosas que constituyen el hábitat de un grupo humano son, más que formas, apuestas de futuro en lo cotidiano.

2.2

Metodología

La intención metodológica de esta investigación toma como punto de partida las características del paisaje cultural y las posibilidades del dispositivo C-H-A, y con esto se plantean dos secciones: primero, el planteamiento de que la gestión del paisaje implica su lectura, y segundo, la exposición de la apuesta investigativa del viaje como método. Ambas aproximaciones se decantan en la propuesta del dibujo del paisaje cultural como concreción del diálogo sobre el sentir de un país¹⁷ a baja escala, la materialización de la “construcción conceptual intermedia entre el paisaje construido por la mirada y el territorio apropiado por los símbolos” (Ferro, 2009, p. 34).

Sobre la primera sección hay un desarrollo de las lecturas del paisaje como una aproximación semiótica, entendiendo que para valorar algo primero se debe reconocer, percibir y asimilar los significados, acceder a la esfera colectiva, y en ese sentido se configuran dos roles: el del observador (investigadora) y el de la habitante, que conoce y reproduce los signos del paisaje de manera cotidiana.

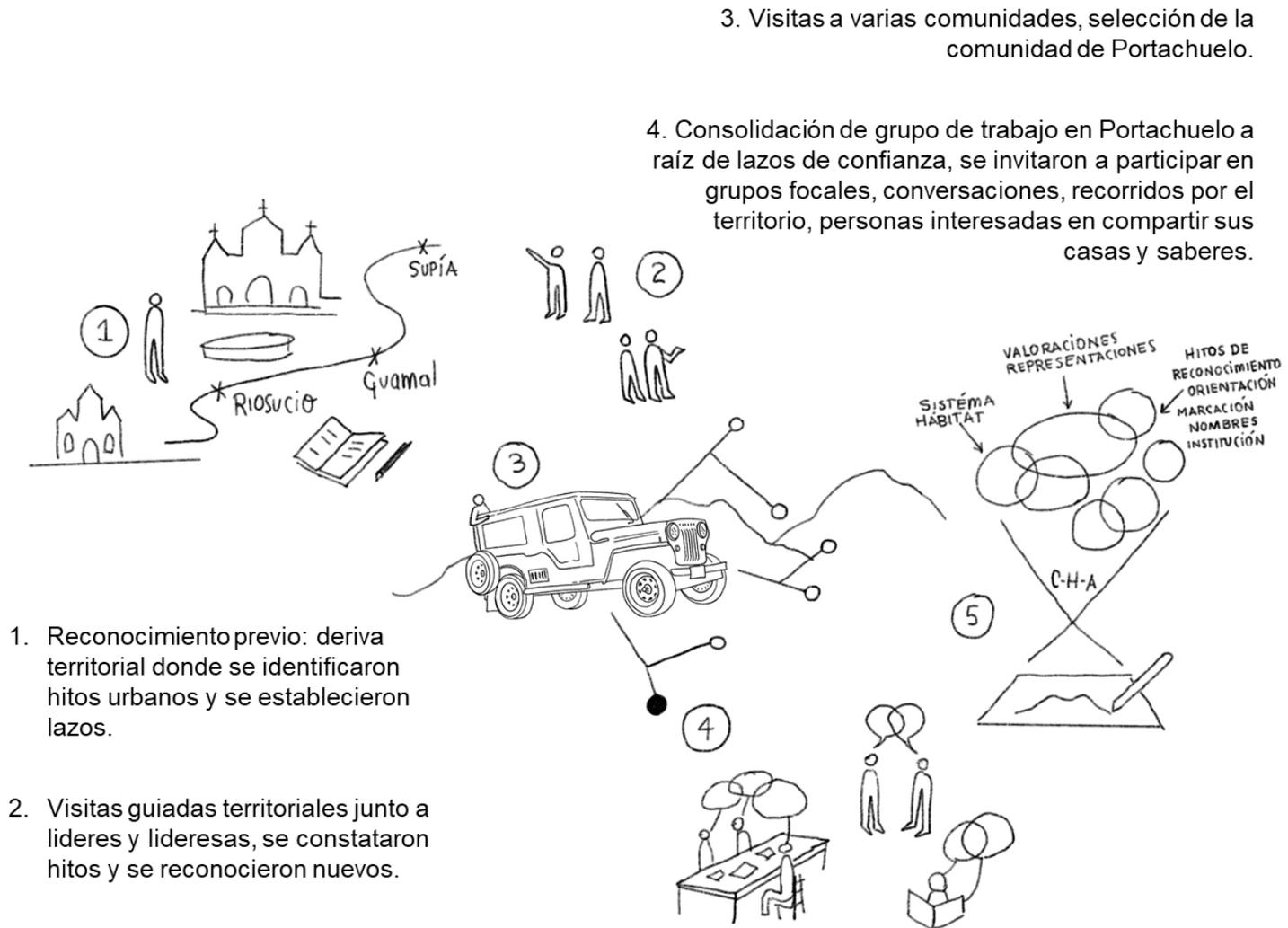
Para la segunda sección se pone en práctica ese diálogo investigadora-habitantes a partir de los viajes y su posibilidad de presentar miradas externas al sistema desde una postura intencionada de apertura a reconocer y reconocerse en ese paisaje. Este acercamiento metodológico entiende la palabra y el cuerpo (tanto de quien llega como

¹⁷ En su acepción de terruño anteriormente presentada.

de quien está) como maneras de experimentar y producir paisaje que, en esa medida, a partir de la experiencia del fenómeno, pueden sistematizarse e hilvanarse para construir narraciones compartidas.

En la tercera sección se asienta el resultado de esta metodología: buscar dibujar con palabras la esfera de significados producidos por el dispositivo C-H-A, y que tiene eco en la constitución colectiva de las valoraciones sobre el entorno habitado. No para generar una clara demarcación del paisaje y marcar unos límites oficiales, sino más bien en un esfuerzo por sumar voces al dibujo que se viene haciendo del paisaje cultural de Portachuelo como recuerdo y huella de que las acciones que realizan día a día las habitantes sostienen y producen la identidad y el patrimonio en una zona compleja y diversa.

Figura 14. Esquema metodología



Fuente: Elaboración propia.

2.2.1

Lectura del paisaje

El paisaje y su gestión se han estudiado desde diferentes áreas del conocimiento, y este trabajo en particular se vincula con la geografía cultural e histórica y su apuesta por entender los entornos, las acciones y los significados como parte de un polisistema humano. En ese sentido, “la geografía cultural, más que un área de conocimiento es una posición desde la cual el investigador observa su objeto de estudio” (Claval en Fernández, 2006, p. 232). Esto plantea una aproximación fenomenológica a la constitución del paisaje cultural como dimensión espacial, en tanto proceso que puede experimentarse a partir del cuerpo. La experiencia no solo de quien vive y reproduce los significados, sino también de quien investiga y llega a percibir y aprender de esos sentidos.

Un entorno puede ser percibido por cualquiera, pero para poder generar una valoración, debe existir un esfuerzo intelectual que ordene y dote de significados. Así, se puede iniciar reconociendo que las personas interpretan su territorio y con eso configuran un paisaje. Esta investigación busca dilucidar cómo eso sucede, al seleccionar, disponer y valorar unos elementos que constituyen esa red de relaciones. En ese sentido, tanto habitantes como observadores externos inician su comprensión percibiendo, pues quien lo vive es quien puede llegar a valorarlo, desde sus propias herramientas y posibilidades culturales.

Esto presenta una condición para todo aquel que desee acercarse a realizar una lectura del paisaje, la condición de la experiencia espacial es indispensable para establecer puntos de partida y la descripción de las unidades espaciales; por ejemplo, los profesores María Linarejos Cruz e Ignacio Español proponen tres puntos para realizar el diagnóstico de un paisaje: “Analizar la viabilidad de los sistemas del paisaje, identificar los valores del paisaje (que debe ser articulada y selectiva para evitar caer en una lista de hitos desconectados y debe quedar claro las relaciones de interdependencia), evaluar su carácter” (Cruz y Español, 2009). Esta comprensión es un esfuerzo primero de reconocimiento y luego de ordenación de los elementos según su relevancia, su sostenibilidad y su interrelación.

Los tres puntos tienen como resultado descripciones concretas. Las aproximaciones interdisciplinarias funcionan muy bien, pues en el diálogo y el préstamo de diversidad de herramientas esta descripción puede ser más relacional y menos anquilosada. En este diálogo las comunidades de habitantes aportan sus propios instrumentos de valoración, aquellos que han servido y sirven para transportar de generación en generación estos significados y las disciplinas desde la academia; aportan con sus instrumentos de sistematización, síntesis y divulgación para gestionar y resaltar paisajes culturales fuera de sus esferas. Así, un paisaje cultural puede definirse por un externo que dibuje y traduzca las relaciones que el mismo territorio, desde sus habitantes, va generando en su cotidianidad, pero para esto son necesarios la experiencia y el reconocimiento desde su propia subjetividad, que se implica también en el proceso.

Es por eso que al ser el paisaje un sistema de significados, debe leerse desde el marco del investigador presente y afectado “como expresiones comunicativas, los paisajes están mediados por actos de interpretación sociocultural, tanto por sus agentes-actores-residentes, como por la comunidad de científicos que construye interpretaciones sobre esos objetos físicos, que son también objetos representacionales en la mente de los científicos” (Cárdenas, 2016, p. 120).

Esta transparencia niega la idea de objetividad y fomenta, más bien, un acercamiento desde la intersubjetividad, reconociendo que en la concreción hay siempre selecciones y renunciaciones que responden a apuestas éticas, políticas y sociales. “El rol del observador se torna crucial como el generador de contextos explicativos significativos que desencadenan procesos y diferencias informacionales” (Cárdenas, 2016, p. 123). Para generar esos contextos el observador debe entender los sentidos, aproximarse sensible y culturalmente a toda manifestación que cuente cómo se interpretan y valoran los elementos del paisaje en una comunidad: al narrar una historia, al nombrar un lugar, al dibujarlo se está poniendo en cuestión lo que es valioso, lo que tiene significado, lo que se representa y representa.

Esta lectura desde un observador externo llama a que su cuerpo y sus sistemas de percepción se pongan en interacción directa, pues “la percepción del paisaje no consiste sólo en mirar un panorama, sino en la consciencia de estar contenido dentro del paisaje, envuelto por el panorama” (Martínez, 2017, p. 45). El territorio es inabarcable, el paisaje es aprehensible por medio de la experiencia. Por eso,

para comprender los paisajes, el investigador trata, pues de seguir el mismo recorrido intelectual que el grupo social utilizó al producirlos. Por ello repite [...] se reconoce en el paisaje, se orienta a partir de él, identifica las marcas del territorio, averigua el nombre asignado al lugar y enumera las instituciones más visibles que lo caracterizan. (Fernández, 2006, p. 234)

De nuevo, las cinco acciones que los grupos humanos realizan para apropiarse de un territorio sirven para asentar la estructura metodológica con centro en el sistema C-H-A para experimentar el reconocimiento, la orientación, las marcas, los nombres y las instituciones de lo cotidiano.

2.2.2

El viaje como método

¿De dónde eres?

Mi ombligo está enterrado en la comunidad de Agua Bonita.

Libia Villaneda

Hasta acá se ha entendido la constitución de un paisaje cultural como un tejido, una trama de valoraciones sobre acciones y saberes a la cual el observador puede acceder desde su propia experiencia, en diálogo con las y los habitantes que lo producen y que llevan consigo la esfera de significación de referencia sobre ese sitio. Es por eso que “a lo largo de su trabajo, el investigador obtiene sus conclusiones por empatía. No puede

ser de otro modo pues el observador no deja de ser quien es y carga consigo los filtros culturales con los que ha sido troquelado” (Fernández, 2006, p. 235).

El valor agregado que un observador puede traer a la constitución de un paisaje cultural, además de los instrumentos de representación, es su calidad de externo, es la no afectación habitual sobre el entorno que genera en el observador una capacidad de asombro y de reconocimiento que los seres humanos no suelen cultivar en su vida cotidiana. Es a partir del viaje, del moverse de su propio lugar, que el visitante ajusta su mirada para reconocerse o diferenciarse, y en todo caso abrirse a las posibilidades que otros lugares le presentan y que no son las habituales.

Esto se da precisamente porque la trama de relaciones cotidiana tiende a ser aparentemente invisible para quien la construye, se naturaliza en el hacer repetido, lo cual no es necesariamente problemático, sino que de hecho tiene una función de supervivencia; al construir un lugar seguro como la casa no es necesario reflexionar cada día sobre los haceres, la cotidianidad sirve para establecer lo real, lo verdadero y lo útil (Doberti, 1993), y desde allí relacionarse con el entorno de una manera fluida y natural.

Sin embargo, esta naturalización de lo cotidiano puede hacer que pierdan relevancia los valores identitarios de pequeña escala, que no son hitos grandilocuentes ni potentes, que son reproducidos con ritmos más espaciados como celebraciones, festividades o rituales. Para lo pequeño, lo diario, que también es relevante en la constitución del paisaje, hay una medida distinta y silenciosa, aparentemente menospreciada hasta que se nombra, hasta que se pone en palabras, pues como ya se

ha dicho, las palabras capturan realidades y se producen de múltiples maneras; pueden ser escritas, habladas, cantadas, dibujadas, entre otras manifestaciones.

Esta investigación entiende que hay un viajero que observa y un habitante que narra, y que en ambos se juega la experiencia mediada por el cuerpo, con la diferencia de que al primero el viaje lo saca de su cotidianidad y para el segundo su cotidianidad es el cimiento desde donde se ubica en el mundo. Así pues, que el encuentro y el diálogo de ambos roles sea imprescindible, pues cuando el habitante comparte su cotidianidad, la enuncia, en esa narración concreta los elementos de valoración y el viajero se permite contrastar la propia percepción con las narraciones escuchadas para vivificar y al fin de cuentas componer un paisaje cultural desde su mirada.

El viaje se presenta aquí como un proceso en el que el cuerpo se pone en contacto con el paisaje y sus características físicas, se constituye como un método en sí mismo, pues no es lo mismo llegar a la propia casa que a la casa de otro, y en esa diferencia se construye la mirada de esta investigación, una observadora “otra” que llega a las casas de las mujeres que para ella misma son “otras”, y en la conversación, las caminatas y los relatos se van comprendiendo y apropiando los significados, las formas, las palabras.

Y esto es así pues, como se ha dicho, el paisaje tiene que ver con lo que se ve del país, con la relación única que se establece con un pedazo de tierra desde las experiencias de las y los habitantes, una relación entrañable (Fernández, 2006), el lugar de donde las personas se sienten parte aunque no estén físicamente en él, pues una parte de ellos siempre está allí, el país como “terruño” es una experiencia que puede

compartirse a partir de la narración y es así como a partir de la apertura y la permeabilidad el observador entiende que, para “tener la recepción completa de lo observado, es imprescindible ‘sentir el país’” (Martínez, 2017, p. 46). En ese sentido, el viaje propone más que una visión turística y banal del entorno, una mirada sensible y desestructurada que se deja guiar por las y los habitantes en sus maneras de relacionarse con su territorio-país. Ver el paisaje desde lejos es contemplar, mirar el paisaje desde dentro, escuchando a quienes lo constituyen y sintiéndolo con la propia piel, es comprenderlo.

Se van dibujando dos tipos de percepción, una a la distancia y una relacional, mientras se pone en juego tanto la estructura simbólica de quien observa, como la del grupo que habita lo que está siendo percibido; hay una sumatoria que da como resultado un producto en una sola polifonía, el compilado de muchas intenciones y relaciones entremezcladas, una transición entre quien viaja y quien habita.

Se mencionó en los antecedentes que los discursos institucionales del patrimonio tienden a homogeneizar las voces desde un acercamiento externo que exotiza lo cotidiano de manera similar a como lo hacía la colonialidad, y que además su acercamiento como observador externo banaliza la mirada sobre el paisaje, quitándole potencia a lo asombroso que puede ser percibir un paisaje que no es propio, reduciéndolo a una experiencia de intercambio económico.

En ese sentido, esta investigación se distancia de estas aproximaciones metodológicamente, entendiendo el proceso de constitución como un diálogo horizontal

entre habitantes e investigadora, con el objetivo de comprender las formas de constitución y no la “delimitación clara” que propone la declaratoria del paisaje cultural, es decir, no se busca establecer una verdad única, sino por el contrario sumar a las experiencias del paisaje institucional más voces heterogéneas, cotidianas, locales y de pequeña escala, cuya difusión ha sido opacada por los grandes discursos del patrimonio.

Para lograr esto se toman instrumentos como la cartografía social, los talleres de cocreación, las conversaciones, los viajes a pie, en moto, en *jeep* y en bus por el territorio, registrados en un diario de campo, las observaciones participantes y no participantes, tanto en actividades cotidianas domésticas como en celebraciones especiales durante los años 2019-2023, centradas sobre todo en la rururbanidad y la ruralidad del municipio de Riosucio (Caldas), y sobre todo en la comunidad Portachuelo del RICL.

Partiendo de que “es el paisaje cultural un encuentro e intersección de dos sistemas de representación: la del viajero-investigador y la del habitante-poblador. Mirada y significación interactúan con el fin de producir un conocimiento que dialoga” (Ferro, 2009, p. 34). Con base en esto se propone que la casa, las habitantes y sus artefactos son el sistema microescalar que conecta los significados y las valoraciones de las habitantes situadas. En ese sentido, la comprensión se hace desde aquellos sujetos que viven y desenvuelven la vida, además de la mirada de la investigadora, que es externa a ese sistema y que se pone en evidencia desde esta apuesta metodológica como parte de la comprensión que dispone los significados a la luz de una construcción teórica.

Para esta apuesta comprensiva las palabras son importantes, pues hacen presente y concreta la esfera de significado de las habitantes, y son el vehículo mediante el cual puede compartirse y concretarse la reflexión espacial resultado de esta investigación. Es por eso que las herramientas utilizadas se fundamentan en conversaciones entre quienes habitan y reconocen los significados y quien llega y se asombra de lo cotidiano para brindar como resultado un paisaje cultural conversado, situado y dibujado.

Antes de exponer estos resultados desde la palabra, es importante ahondar un poco en cómo esta investigación propone que el paisaje es un dibujo, es decir, que el resultado de poner el cuerpo a experimentar y recibir las percepciones, los significados y las representaciones narradas es un dibujo de lo que se ve, como una composición que, a pesar de ser condensada por una sola persona, realmente responde y resuena con las experiencias escuchadas, caminadas y comprendidas a partir de las acciones y las relaciones que componen el paisaje cultural.

2.2.3

Escribir dibujando un paisaje

Para describir el paisaje hay que dibujar, ubicar los nombres y las toponimias. Es así como se condensa la importancia de lo que se ha venido presentando en la investigación en uno y otro caso, pues los dibujos entendidos como composiciones gráficas de símbolos y los nombres como composiciones del lenguaje son representaciones de unos sentidos que por sí mismos ya contienen el patrimonio, al ser

producidos dentro de él, pero en colectivo hablan de la inteligencia del territorio, de la puesta en marcha del territorio.

El dibujo es un acto de orden y concreción, no es gratuito que esta fuera la manifestación primera de los paisajes desde el arte; sin embargo, aquí no se está comprendiendo el dibujo solo como el que se hace con pintura y pincel, también puede dibujarse con palabras, entendiendo que el objetivo principal de un dibujo es representar gráficamente un lugar; las narraciones, las canciones, los mitos y las leyendas pueden ser muy efectivas para graficar un contexto y sus relaciones, para construir una imagen detallada y mental de lo que sucede, es decir, de una situación.

Así es como puede dibujarse con palabras, partiendo de que “la constitución semiótica de los paisajes culturales tiene que vincularse al campo de las modalidades discursivas y a los vehículos que usa el ser humano para comunicarse: imágenes, lenguajes, discursos, ambientes construidos, espacios arquitectónicos, caminos, ruinas, cercas, bosques” (Cárdenas, 2016, p. 120). Es un dibujo y no una narración porque quien narra es la habitante, haciendo presentes sus sentidos; la investigadora dibuja porque compone a partir de esas narraciones múltiples un orden de elementos y relaciones comprendido, así como en el arte el paisajista representa lo que alcanza a entender y a percibir del horizonte que observaba.

También es importante aclarar que con el dibujo narrado no solo se descubren los entornos físicos, lo más interesante es que en la selección y la síntesis los dibujos ya presentan intenciones y valoraciones sobre el paisaje que se percibe. Con la

composición a partir del dibujo se da jerarquía, se hace uso de íconos para significar hitos, se presentan puntos de vínculo y conexión entre elementos relevantes, se muestran creencias y miedos, sucesos del pasado que influyen en lo cotidiano y proyecciones hacia el futuro.

Ya que el paisaje cultural se da gracias al territorio, vale retomar las cinco acciones de apropiación de un grupo humano en el espacio (Claval, 1995): reconocerse, orientarse, marcar, nombrar e institucionalizar. Seguir esta estructura para buscar delimitar un paisaje cultural requiere una herramienta cartográfica en la que emergen hitos de referenciación, elementos significativos espacial y temporalmente y la toponimia como “índice de la relación entre el hombre y el suelo. Nos dice cómo el lugar ha sido visto y sentido por sus habitantes” (Lapesa, 1992, p. 170).

Partiendo de los nombres y de las relaciones que dejaban ver, se pudieron establecer elementos importantes, pues no solo en los nombres de los hitos espaciales, sino también en los nombres de las personas y sus apellidos, y en el nombre de las casas, de los artefactos y de los haceres se pudieron reconocer vínculos con el pasado, con identidades trasladadas, con valoraciones y disputas, ya que

la mayoría de los topónimos son descriptivos y como tales son portadores de una gran riqueza cultural. Son testigos muy preciados de la historia, un archivo excepcional de la arqueología, la lengua, la geografía y, en general, del pasado de un territorio y de sus pobladores. (Alcázar y Azcárate, 2005, p. 103)

Las conexiones que se presentan escritas en el tercer capítulo de esta investigación se generaron buscando en la experiencia de las habitantes las huellas que dejan los haceres en sus casas y sus nombres. Es este un dibujo con palabras de la sumatoria de las diversas voces y tiempos para constituir eso que es valioso en Portachuelo, lo que afecta, liga y emociona a sus habitantes del territorio.

Recapitulando, se entiende que el paisaje cultural no es claro en sus límites, aunque se delimite, y que es una apuesta por componer, que es más parecido a un dibujo, a una intención colectiva, que a una “realidad universal” capturada fielmente. En ese sentido, su definición y sus características se establecen desde la selección y la síntesis, que deja por fuera lo que el grupo humano no percibe como relevante frente a lo que se disputa, y en eso hay una apuesta política, ética y estética, tanto de la comunidad como de la investigadora.

Capítulo III

Voces que crean paisaje

Como se ha planteado hasta aquí, el sistema C-H-A se fundamenta en la comprensión del hábitat como un sistema de relaciones que posibilita el desenvolvimiento de la vida cotidiana, y cuya característica principal es la de ser un sistema multiescalar e interrelacionado; así mismo, se ha enunciado que este sistema encuentra sentido cuando se territorializa, es decir, cuando se nombra un sitio específico que tiene unos procesos sociales e históricos particulares, y que se asienta sobre una geografía construida y en construcción.

El paisaje son las voces que lo hacen existir, por eso en este apartado se articulan diversas voces, las de las autoras y los autores que han pensado esta región, las de las entidades gubernamentales, la de la investigadora, pero sobre todo y en la escala de mayor relevancia, las voces de las mujeres que se enuncian en su cotidianidad permitiendo dibujar los procesos y las estructuras del paisaje que rescatan por considerarlos valiosos.

Para comenzar el dibujo del sistema de relaciones que se establece desde Portachuelo hay que mencionar que la comunidad se comporta como un nodo en sí misma al establecer rutas de acceso y vínculos físicos con otras comunidades o

entidades. Las relaciones cotidianas que las y los habitantes de Portachuelo generan los conectan de manera directa en tres escalas de relación territorial cercana. La primera a partir de su enunciación de pertenencia a un resguardo indígena con nodos vecinales, la segunda en relación con pequeñas centralidades urbanas y la tercera con ciudades como grandes centralidades.

En primera instancia, Portachuelo se identifica como una parte de un todo que es el Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta. Esta entidad política administrativa organiza espacialmente su territorio en comunidades, lo que establece un vínculo que, aunque parta de asentarse en una misma porción de tierra, supera el hecho meramente físico. En otras palabras, pertenecer al resguardo no implica solamente estar ubicado dentro de los límites que se referencian en un mapa político, sino también las conexiones de identidad que se generan entre estas comunidades y sus memorias colectivas.

Esto funciona de manera bidireccional, el RICL no se entiende sin la comunidad de Portachuelo y viceversa, la comunidad de Portachuelo existe porque está en relación de vecindad con comunidades como El Palal, La Rueda, Miraflores, entre otras, que se identifican también como pertenecientes al resguardo. Esta primera escala de pertenencia se manifiesta en los nexos vecinales que se dan entre estas comunidades, las actividades de intercambio y, sobre todo, por la construcción identitaria que deviene de allí. Las comunidades hacen parte de una misma entidad de gobierno y por ende en su espacialidad se materializan instituciones como la de la medicina tradicional, la guardia y la gobernación indígena. Estas tres entidades que institucionalizan el resguardo están presentes de manera práctica y cotidiana en cada comunidad, ocupando

espacios de celebración, de armonización, de minga y otras actividades intercomunitarias. Allí hay una primera escala de relación de esta red que se teje más allá de Portachuelo, pero gracias a Portachuelo.

Una segunda escala son los nexos que genera la comunidad de Portachuelo como punto geolocalizado cercano a las centralidades urbanas de Riosucio y Supía. La configuración político-administrativa colombiana ubica a la comunidad dentro del municipio de Riosucio, y si bien eso no se traduce en una relación de pertenencia tan marcada como la que se tiene con el resguardo, sí complejiza la identidad de la comunidad, haciendo que las enunciaciones, los ritmos de vida y las necesidades respondan a una suerte de identidades traslapadas, con dinámicas del campo y de lo indígena; esto se observa sobre todo en la relación que tienen quienes habitan la comunidad con los servicios que solo se encuentran en el centro urbano de Riosucio, como los servicios educativos, administrativos, de abastecimiento, de intercambio, de salud, funerarios e incluso de actividades culturales, entre otros.

De manera similar ocurre con el municipio de Supía, que en términos geolocalizados se encuentra casi a la misma distancia que Riosucio, aunque por las conexiones de vías principales y caminos, desde Portachuelo es más rápido llegar a Supía que a Riosucio, lo que posibilita que el acceso a los mismos servicios se desarrolle tanto en Supía como en Riosucio. Un ejemplo de esto son los días de mercado, cuando las mujeres que trabajan en la producción y la venta de panela o de objetos de cerámica se desplazan para vender sus productos los sábados a Riosucio y los domingos a Supía. Hay una conexión cotidiana con estas pequeñas centralidades urbanas que afectan de

manera directa a la comunidad de Portachuelo, y frente a eso la comunidad responde manteniendo las vías de acceso sobre el medio físico montañoso, que son caminos para andar a pie o a caballo y carreteras destapadas por donde pasan motos y *jeeps* todoterreno.

Estas conexiones y sus ritmos se ponen en evidencia, por ejemplo, con la existencia de una empresa que ofrece el servicio de transporte en *jeeps*, a los que se les conoce como “los recorridos” y que tienen programados dos viajes al día entre Riosucio y las comunidades ubicadas en la vía. Los viajes se dan de ida y vuelta, uno en la mañana y otro en la tarde, excepto el sábado, que es día de mercado y por eso mismo aumentan la frecuencia y la cantidad de veces que pasa el recorrido para conectar las distintas comunidades entre ellas y con Riosucio.

Siguiendo con esta lógica de conexiones sobre servicios, en una tercera escala se ubican las ciudades medianas, que son Manizales, Pereira y Armenia, de manera más directa, y Medellín, Cali y Bogotá, como grandes ciudades relativamente cercanas, que ofrecen servicios como la educación superior, especialistas en medicina o tratamientos particulares, comercio e intercambio de bienes, desarrollo de labores asociadas con la ciudad, entre otros que no pueden encontrarse en los centros urbanos de Riosucio y Supía. Sin embargo, para las y los habitantes de Portachuelo la conexión con estas ciudades implica una mayor dificultad, lo que debilita la potencia de las relaciones en el sistema del hábitat, en la medida en que el acceso entre nodos es más complejo, remoto y lejano.

Dicho de otra manera, hasta aquí se ha presentado el panorama de tres escalas de relación en Portachuelo para ejemplificar que las relaciones tienden a dilatarse en la distancia, y así mismo se mantienen más vivas y móviles en la medida en que hay más cercanía entre los nodos; por eso, la accesibilidad termina condicionando la vitalidad de la relación. Aquí es importante anotar que la cercanía de la que se habla no está dada solo por la distancia geolocalizada, sino sobre todo por las posibilidades materiales de conexión, como los caminos y los vehículos de transporte disponibles, el acceso a las instituciones de identidad, el conocimiento de los significados del territorio, las herramientas disponibles para establecer prácticas de intercambio y el acceso a servicios como el internet, entre otros. Por eso, lo que condiciona no es la distancia político-administrativa, sino la posibilidad de tener las herramientas necesarias para entender y desarrollar acciones entre nodos.

Se pone en evidencia que es a partir de las acciones y las relaciones que se posibilitan los vínculos en las escalas de mayor alcance; por tanto, estas no podrían existir sin las escalas más cercanas al cuerpo y a la experiencia de la vida cotidiana que tienen las habitantes, y aquí es donde se establece la segunda característica del sistema de relaciones de Portachuelo, desde el dispositivo C-H-A, al entender la casa rural como el nodo más cercano al habitante y como primer lugar de contacto con el otro y lo otro.

En ese sentido, se pudo comprender que la casa rural en Portachuelo, desde su particularidad de ser punto de anclaje y de referencia con el mundo, genera los primeros vínculos identitarios a partir de redes de apoyo entre vecinos. Las habitantes tienen un

vínculo cercano con el “otro” que son sus familiares, que se encuentran habitando la misma casa o las casas vecinas.

Es así como a partir de las acciones que las habitantes realizan en su cotidianidad desde sus casas se va tejiendo la red de relaciones familiares-vecinales en Portachuelo. Los vínculos a partir de las acciones están entretejiendo las casas con lugares productivos como los trapiches, las huertas y las chagras, con otras casas y con hitos espaciales de la comunidad como la caseta comunitaria, la plazoleta o el edificio de bomberos forestales. Estas redes de haceres cotidianos y domésticos se caracterizan por tener mayor accesibilidad y cercanía a las habitantes, y en eso radica su potencia en el sistema de relaciones de hábitat; es gracias a esas redes que se cimienta y estructura la posibilidad de actuar y conectar con otros nodos.

En Portachuelo el sistema C-H-A toma la casa como punto de partida, pues contiene los saberes, los artefactos y los otros, y en esa misma medida posibilita los haceres sobre el territorio. Las casas son los nodos base que permiten que las personas que habitan Portachuelo se entiendan como una comunidad; en otras palabras, las habitantes, al actuar desde sus casas, establecen relaciones entre casa y casa, pero también están produciendo y reproduciendo los imaginarios, los significados y las valoraciones colectivas sobre el territorio en su escala comunitaria.

Con su voz, Sonia Cañas, habitante de la comunidad, cuenta cuáles son sus haceres domésticos, y su relato pone en evidencia que no hay un actuar individual sin la contribución o la cercanía de un otro que también hace.

Nosotros somos productores de panela, tenemos una parcelita con café, y uno tiene como sortear el tiempo, [...] en este momento yo estoy trabajando también con toda esta parte organizativa, me toca madrugar a dejarle a mi hermana algo adelantado, el desayuno, y ya ella se queda en el día encargada de las labores de la casa, que es cuidar la casa, lavar la ropa, cuidar animales, es una tarea que no es fácil, pero tiene uno que apoyarse en los que están alrededor de uno, porque uno solo no es capaz (Comunicación personal, 20 de febrero del 2022).

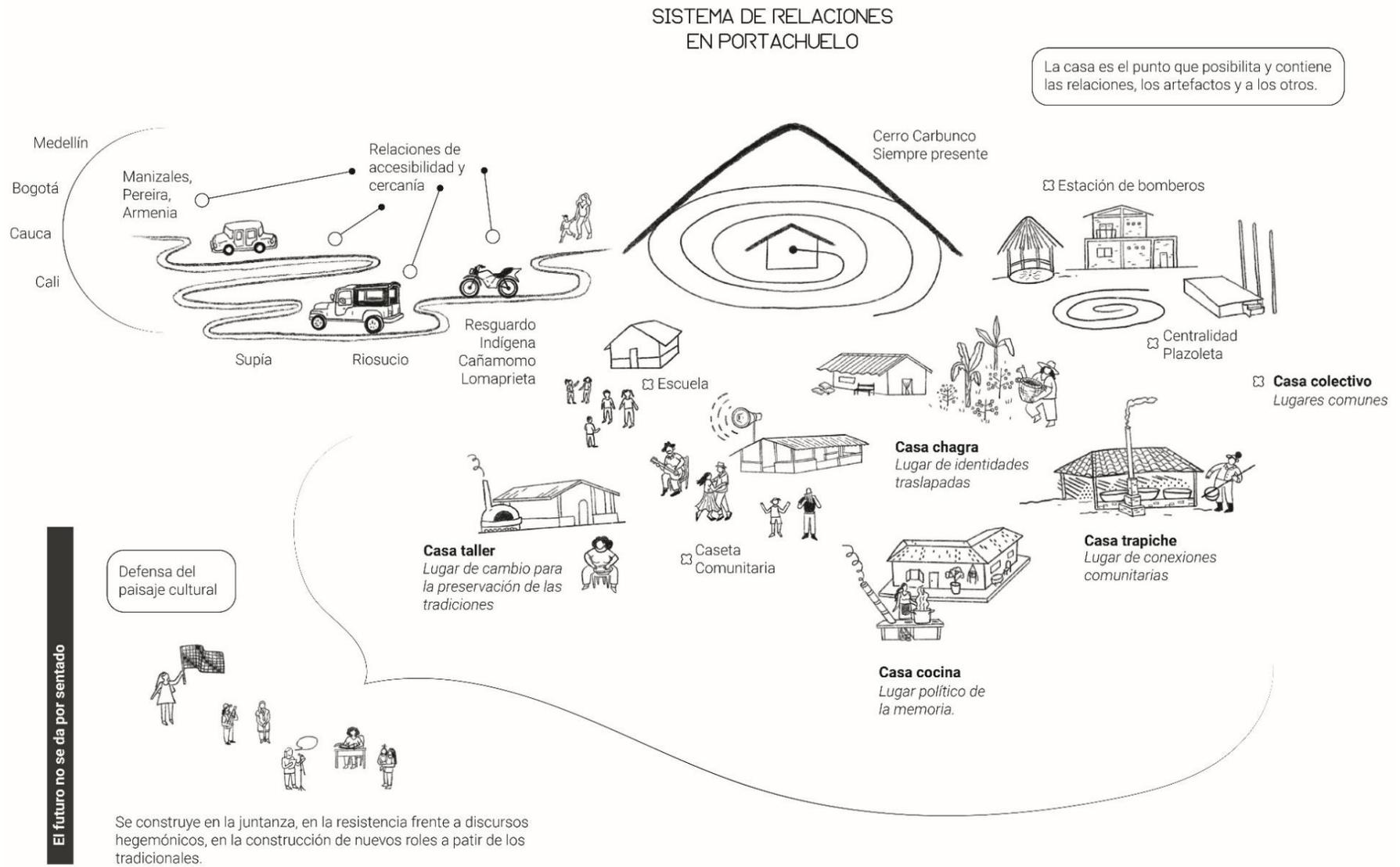
Es en la casa donde se dan los primeros intercambios comerciales, de servicios, de cuidado. Por eso, cabe reiterar que las grandes redes y las conexiones de acceso a otros servicios no serían posibles ni viables si no existieran unas pequeñas redes que funcionaran en lo micro entre conexiones de intercambio vecinales y familiares. Esta red se teje muchas veces alrededor de las posibilidades de supervivencia; por ejemplo, al hablar de su actividad productiva en el trapiche, Sonia Cañas continúa contando: “A veces molemos tres, cuatro familias, hay veces que muele una sola por día, pero es como una forma de uno apoyarse mucho en los vecinos porque de eso también se trata” (comunicación personal, 20 de febrero del 2022). De ahí que el trapiche familiar y vecinal se vuelva un espacio de resistencia frente a las dificultades económicas, y que quienes están solventando esa cotidianidad sean sus mismos familiares y vecinos.

Sobre esto vale recordar que los lugares se configuran desde los haceres sobre un espacio y las valoraciones que se les dan a las cosas en ese espacio, es decir, que un lugar es un vínculo con una espacialidad que va más allá de lo productivo y tiene que ver con la referenciación. La casa como un nodo está conformada por artefactos que,

dispuestos de una manera particular, permiten esos haceres. En el caso de Portachuelo, esa casa es clave para entender las acciones que las habitantes han puesto en práctica históricamente sobre su territorio para constituirlo, apropiarse de él y defenderlo, así como para entender los artefactos que han tenido a su disposición para hacerlo; en otras palabras, los artefactos que han posibilitado unos espacios de movimiento.

Es por eso que la red sobrevive por sus intercambios, por la vitalidad que ofrece el contacto cotidiano, y en ese sentido la casa se expande más allá de su espacio físico de paredes, techos y ventanas. La casa se consolida también “fuera”, en los trapiches, las huertas, las chagras, por sus relaciones productivas, pero además se configura una casa comunitaria desde los espacios compartidos que no son de nadie, pero los usan todos. En Portachuelo están la caseta comunitaria, la plazoleta y el cerro como hitos relevantes para la comunidad, y las acciones que allí se posibilitan tienen que ver con la celebración, el aprendizaje, las conversaciones, en general espacios de lo político, lo espiritual, lo cultural y lo económico (ver figura 14).

Figura 14. Sistema de relaciones en Portachuelo



Fuente: Elaboración propia.

Entonces es esta casa el inicio y la llegada del sistema del hábitat, que comienza como un artefacto individual o familiar y se va expandiendo en espiral hacia otros lugares y acciones para configurar una casa comunitaria. Una construcción colectiva que hace del cerro Carhunco un hito de referencia primera para quienes lo habitan no como una estructura morfológica, sino como un espacio importante de su casa. Esto es relevante porque para muchos habitantes de Riosucio el cerro Carhunco es uno más, un punto de referencia y de ubicación, pero para quienes lo nombran, lo habitan, lo han hecho parte fundamental de su historia y su identidad, el cerro Carhunco es un espacio importante de su propia casa.

Esta casa nodo que se viene dibujando sobre Portachuelo es una casa que se expande a la comunidad, no es una casa individual que se une a lo colectivo, sino que expande sus límites físicos y termina estando regada sobre la construcción de comunidad, lo que genera que Portachuelo sea una gran casa para sus habitantes. Esto está mediado por las relaciones de vecindad, los lazos de familia y las actividades comunitarias que se realizan en los “lugares domésticos externos”, por llamarlos de alguna manera.

3.1

El cerro Carbunco, un gran artefacto

Una multinacional minera nos dijo que esa montaña estaba para ser explotada, que nos iban a hacer una ciudad fuera de aquí para vivir, para ellos poder explotar la mina, pero no, eso no se compra ni se vende.

(Comunicación personal, 15 de noviembre del 2021)

Sin duda, como se va mostrando, el cerro Carbunco es una referencia inseparable de la comunidad de Portachuelo. La cercanía y la participación de esta montaña en la vida de las habitantes existen no solo por su presencia física, sino por sus vínculos con las actividades cotidianas y las historias familiares que se recuerdan en el día a día.

El cerro Carbunco cumple con las características de un elemento relevante del paisaje cultural, pues es un hito en el cual las y los habitantes de Portachuelo se reconocen, con el cual se orientan, que sirve para marcar y delimitar desde su estructura física y sus narraciones mitológicas asociadas. Tiene un nombre que lo referencia, se funda, es decir, representa un valor colectivo que lo establece como una institución del territorio, y en esa misma línea y por todo lo que representa el Carbunco se defiende, no se vende, ni se compra, se vive.

Para narrar al Carbunco las habitantes hacen uso de historias que están conectadas con sucesos de su pasado o con mitos que les contaron sus mayores; por ejemplo, doña Limbania Hernández vivió con sus papás en la punta del cerro cuando estaba pequeña, aproximadamente a mediados del siglo pasado, y hoy lo ve todos los días desde su casa ubicada al pie de la montaña. Lo que más le llama la atención sobre el cerro es que en su interior se esconde un huevo de oro que es muy apetecido, pero que está custodiado por siete serpientes vigilantes. El mismo cerro y sus custodias se encargan de desviar a quien intenta robarse el huevo.

Estas historias no están desconectadas, ponen en valor lo que la comunidad desde hace tiempo pretende y busca custodiar. Demuestran que hay recursos codiciados por muchos y plantean una alerta para los otros. Se percibe una clara postura de defensa de estos recursos como comunidad.

En la actualidad, en el cerro se encuentran muchos de los trapiches y cultivos comunitarios; están el acueducto comunitario y la mina de arcilla roja, lo que hace que el cerro esté habitado hoy en día no solo desde las historias, sino por su faceta como recurso productivo. Ya casi ninguna familia vive sobre el cerro, pero lo orbitan a diario en sus labores.

Entendiendo esto, se puede afirmar que aun cuando es una estructura física que se constituyó geológicamente hace mucho tiempo, es decir, una cosa que creció por los procesos de la tierra misma, el cerro Carbunco también es un artefacto creado por las habitantes de Portachuelo. Como proceso, está siendo constituido, dotado de sentidos

colectivos, habitado cotidianamente con cultivos de caña y trapiches, rodeado de historias mitológicas de serpientes que lo defienden.

Siguiendo en la misma línea del cerro como artefacto comunitario, se encuentra otro hito espacial que refuerza esta afirmación: la Plazoleta. Está ubicada frente al cerro, es un espacio abierto y plano de la comunidad, con una plaza descubierta y un tambo cuya estructura circular con columnas de madera y techo de paja seca en forma de cono hacen referencia formal al cerro. Se consolida como un artefacto del artefacto destinado a congregarse a la comunidad en encuentros espirituales, en colectivo, reuniones que no suceden en la caseta comunitaria, sino allí, frente al cerro. En el piso de esta edificación se puede ver un dibujo de ocho serpientes alrededor de una estrella; los símbolos se hacen físicos para que perduren en el tiempo.

Figura 15. Plazoleta de Portachuelo, al fondo del cerro Carhunco



Fuente: Elaboración propia.

Figura 16. Centro del tambo en la Plazoleta de Portachuelo



Fuente:RICL(2023),

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=626268602884369&set=pb.100065037041521.-2207520000.&type=3&locale=es_LA.

Nota: La figura central del piso es una estrella rodeada por ocho serpientes, además se aprecia la composición realizada para una armonización que, a partir de elementos del entorno, dibuja sobre el piso otras cuatro serpientes concéntricas con semillas de maíz amarillas.

El cerro Carhunco es así un elemento valioso del paisaje cultural de Portachuelo alrededor del cual se organiza la vida cotidiana, y para este dibujo se presenta también como elemento organizador de las voces que lo constituyen, es un artefacto protagonista de las historias de Portachuelo, activo, presente y participante, tal como lo grafican sus

habitantes (ver figura 17). Al referenciar los hitos más relevantes de la comunidad el dibujo más grande, imponente y colorido fue el cerro Carbuco.

Figura 17. Cartografía de Portachuelo, cerro Carbuco al fondo



Fuente: Elaboración propia.

3.2

Callanas, fogones, trapiches y café

Es así como alrededor del cerro Carhunco, artefacto del paisaje cultural de Portachuelo, se organiza una serie de hitos espaciales que en este dibujo sirven como síntesis de los vínculos del entramado de relaciones. En función de abarcar la multiplicidad de prácticas que se desarrollan desde la casa, se delimitaron cuatro hitos espaciales que permiten explicar los sentidos y las valoraciones de las habitantes a partir de sus acciones cotidianas. Estos son la casa taller, la casa cocina, la casa trapiche y la casa chagra. Cada uno de estos lugares es un microsistema proveniente de la casa y que tiene asociados artefactos, ritmos y significados.

Figura 18. Casa cocina



Casa cocina

Lugar político de la memoria.

Fuente: Elaboración propia.

La cocina normalmente, en especial desde la ciudad, se entiende como un lugar de la casa, no como toda la casa; sin embargo, su saber asociado: el cocinar, tiene tanta relevancia en las dinámicas de reproducción de la vida cotidiana en Portachuelo que se constituye como un espacio que llena la casa entera. De hecho, en la casa rural de Portachuelo las cocinas no tienen destinadas una sola habitación, sino que suelen encontrarse ubicadas en distintos espacios, dentro y fuera de la vivienda; así, el fogón de leña, como el artefacto principal de este espacio, suele ubicarse en áreas de corredores y patios, lo que genera una conexión directa con la percepción del territorio.

Saber cocinar da pie a un hacer asociado con distintas dimensiones de la reproducción de la vida y la identidad. En Portachuelo las mujeres al hablar de este saber mencionaron diversas razones para ponerlo en práctica; por ejemplo, cocinan para cuidar de sus familias, como negocio para obtener recursos económicos, como vehículo de la memoria y conexión con sus antepasados, y para producir el alimento para el cuerpo.

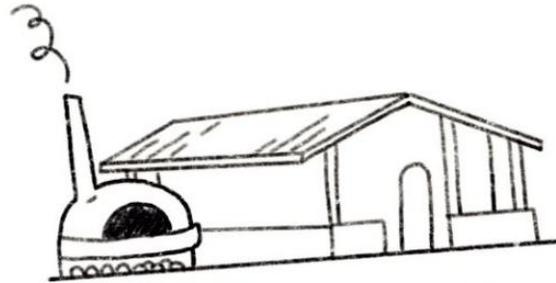
Recuperando el paladar activamos la memoria, eso quiere decir que en la medida que nuestra gente, nuestros niños, nuestros mayores vuelven a consumir los productos tradicionales, inmediatamente vuelven y se conectan nuevamente con su tierra, con su familia, con sus ancestros. (Luz Mary Bartolo, comunicación personal, 26 de marzo del 2022)

De esto se entiende que el fogón de leña y la cocina generan un saber y un lugar político de la memoria, que vincula varias generaciones y que puede ser fuente de ingresos para las mujeres que lo ven como un paso hacia su autonomía y hacia la participación en el sostenimiento de sus familias.

Para Diana González, por ejemplo, la cocina ha representado un trabajo y una fuente de ingresos; junto a su familia, tiene una tienda al frente de la caseta comunitaria de Portachuelo, de la cual dice: “Nos posibilita el sostenimiento económico y nos ha permitido criar los hijos. Es importante que crezca porque representa el futuro para mis hijos” (comunicación personal, 25 de octubre del 2021). Su voz, en plural, trae al relato a su esposo y a sus hijos, los vincula de manera directa en las acciones domésticas y de sostenimiento de la vida. La mayoría de las personas que se ocupan de cocinar en la casa lo hacen para sostener y mantener a unos otros cercanos, y así, tanto con el

cuidado como con el trabajo remunerado, se involucra a esos otros en las ideas de futuro propias, así se pone de manifiesto lo que dice Luz Mary Bartolo: “Las mujeres no llegan solas, llegan con sus hijas, hijos, familiares y vecinos” (comunicación personal, 12 de junio del 2021).

Con Diana, también se pone de manifiesto que su saber de la cocina está en relación directa con otros saberes, como el cuidado de los animales de consumo y la siembra de semillas menores para el pancoger y las plantas medicinales y ornamentales, que se articulan en su cotidianidad creando hábitos que le generan sensaciones de bienestar y esperanza.

Figura 19. Casa taller**Casa taller**

*Lugar de cambio para
la preservación de las
tradiciones*



Fuente: Elaboración propia.

Con la casa taller sucede algo similar, pues se refiere principalmente al taller donde se produce el saber de la alfarería, un saber tradicional de la comunidad de Portachuelo por el cual es reconocida local y nacionalmente como uno de los dos últimos sitios en el departamento de Caldas donde se trabaja con el barro. Sin embargo, debido a las presiones externas y a la escasa rentabilidad que deja el esfuerzo de recolectar, tratar y producir las piezas en cerámica, viene disminuyendo drásticamente la cantidad de personas que desarrollan este saber: “Hace quince años muchos más lo hacían, ahora no le ven sentido, es mucho trabajo y poca remuneración, solo lo hace mi familia y me enseñó mi mamá” (Radiela Ladino, comunicación personal, 14 de diciembre del 2019).

En este microsistema los artefactos tienen un potencial de memoria importante, son las herramientas que tienen las habitantes no solo para desenvolverse en la vida diaria, sino para defender los significados colectivos. Radiela Ladino es una de las últimas mujeres que desarrollan el saber de la alfarería; lo hace junto a su hermana y su sobrino, y las herramientas con las que construye sus artesanías, las callanas, las vasijas, el horno, la arcilla, son las materialidades que posibilitan que su casa, al mismo tiempo que un lugar para dormir, sea un sitio para refugiarse, cocinar y cuidar, y se vuelva también un taller de cerámica donde se disponen el barro, el proceso de secado, de preparación de la arcilla, el horno, la leña y los productos terminados. Su casa es una casa taller de alfarería que la vincula con la memoria de su comunidad y con un recurso que se encuentra dentro de la misma en el cerro Carhunco.

Los sábados, Radiela se ubica en una esquina de la galería de Riosucio, dispone sus productos en una mesa de cemento y los comercializa. Ese lugar se vuelve por unas horas un lugar de intercambio de la artesanía, pero también un lugar vinculado con la memoria del saber de Portachuelo, pero esto solo sucede cuando Radiela está allí con sus cosas, pues otros días en ese mismo espacio de intercambio y en la misma mesa se encuentran tomates, cebollas y zanahorias, y el lugar de Radiela, el saber y Portachuelo desaparecen (ver figura 19). Esto evidencia que es a partir de la sumatoria de los artefactos, los saberes y las narraciones que se hacen presentes y materiales los lugares.

Figura 20. Fotografías en la galería de Riosucio



Fuente: Elaboración propia.

Nota: La fotografía de la izquierda fue tomada el sábado 14 de diciembre del 2019, y la de la derecha, en el mismo lugar, fue tomada el viernes 24 de marzo del 2023.

Puede observarse cómo la casa taller trasciende sus límites físicos no solo cuando Radiela se mueve para vender sus productos, sino también cuando se vuelve epicentro de transmisión del saber de alfarería. Frente a la preocupación de la comunidad por resguardar este conocimiento, se desarrollan iniciativas como la de Sinifaná¹⁸, que posibilita un vínculo entre Radiela y la escuela de Portachuelo a partir de su iniciativa: la Escuela Intergeneracional, que busca transmitir este conocimiento en el espacio de clases a los estudiantes interesados. Se reconfiguran así las maneras en que se pasa el conocimiento de generación en generación, ya no de padres a hijos, sino de maestra a estudiantes, siguiendo con la característica de Portachuelo como una casa colectiva, pues no son necesariamente los hijos de Radiela quienes aprenden su saber, sino los jóvenes habitantes de la comunidad interesados.

¹⁸ La asociación de artesanos indígenas de Caldas.

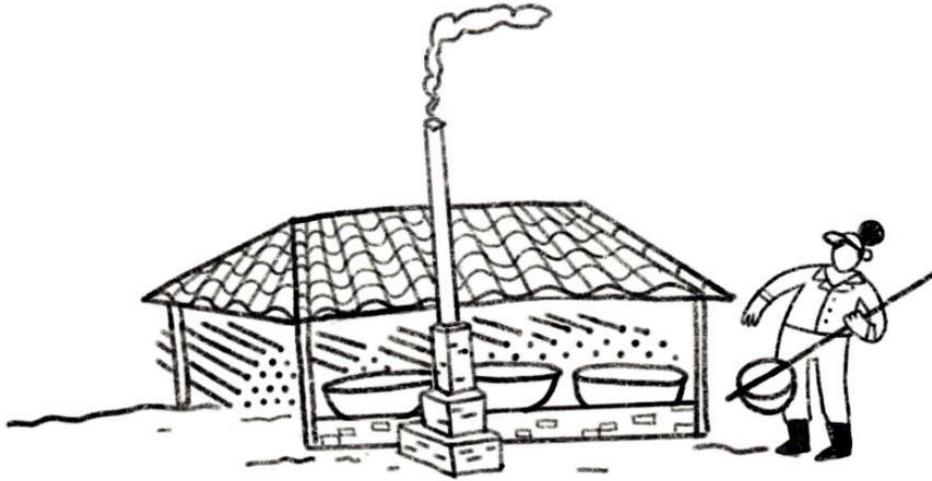
Figura 21. Fotografías de la exposición Escuela Intergeneracional Sinifaná



Fuente: Elaboración propia.

Nota: La exposición se realizó en agosto del 2022 en una de las salas de exposiciones de la Corporación Museo del Carnaval. En las imágenes se muestra parte del proceso desarrollado en Portachuelo.

Figura 22. Casa trapiche



Casa trapiche *Lugar de conexiones comunitarias*

Fuente: Elaboración propia.

La casa trapiche es sobre todas las mencionadas un sistema de lugares esparcidos por toda la comunidad que configuran una red entre casas, cultivos, trapiches familiares y vecinales, y lugares de venta. Es por eso que en este hito espacial es donde más se puede identificar la casa colectiva de Portachuelo, pues existe a partir de las conexiones comunitarias que pasan por la siembra de la materia prima, su cuidado, recolección, tratamiento, producción, empaque y venta. Toda la cadena asociada a la producción panelera se realiza dentro de la comunidad de Portachuelo y desde asociaciones pequeñas.

Como se ha venido enunciando, la panela es el principal elemento productivo de la comunidad. La producen habitantes de todas las edades, involucrados con el cuidado del territorio, mediante prácticas ecológicas y orgánicas. En ese sentido, el saber panelero marca los ritmos de la mayoría de las personas de la comunidad, los tiempos de siembra, de recolección y de venta, y van estableciendo las dinámicas cotidianas. Así se manifiesta cómo los haceres productivos generan recursos económicos, identitarios y modos de vida.

Este saber, además, conecta con los ancestros, desarrolla una narrativa de herencia que se continúa porque así lo hacían las y los mayores: “Me nace lo de la molienda porque fue el patrimonio que nos dejaron nuestros padres” (María Fanery Díaz Guerrero, comunicación personal, 20 de febrero del 2022). A diferencia de la alfarería, este es un saber que, aunque por los intermediarios no es estable en su pago, sí genera una renta más justa para quienes lo desarrollan, y por eso continúa con vitalidad en la comunidad.

El saber panelero no solamente vincula con el pasado, también es una escuela de maneras de agruparse. Los trapiches comunitarios son lugares concertados y compartidos que generan aprendizajes sobre la convivencia pacífica y la resolución de problemas, pues como lo expresa Sonia Cañas, juntarse no siempre es cómodo: “Estamos en el proceso de cómo organizar un grupo comunitario, pues no es fácil, son muchas decisiones y muchas ideas, no es fácil pero se logró, ya hace tres años se empezó a trabajar y va bien” (comunicación personal, 20 de febrero del 2022). La repartición de labores, de ritmos, de resultados entre los asociados es inherente a la

formación de los trapiches comunitarios y, por ende, en función del bien común, las diferencias deben superarse para poder beneficiarse en colectivo.

Figura 23. Casa chagra



Casa chagra *Lugar de identidades traslapadas*

Fuente: Elaboración propia.

La casa chagra está relacionada con los lugares de siembra y pancoger. Son todas las pequeñas porciones de tierra cercanas a las casas que garantizan la consecución de recursos para la familia propia y el trueque entre vecinos, y en menor escala, también permiten generar ingresos económicos a partir de la venta de sus productos, con cultivos como el del café y el del plátano.

Es importante traer esta casa a la conversación porque, como se mencionó en los antecedentes, la declaratoria oficial del Paisaje Cultural Cafetero incluye estas

actividades, y según esta voz oficial que homogeneiza la mirada, las relaciones que nacen del cultivo sobre montaña están asociadas directamente con un arquetipo de personas blancas y descendientes de antioqueños; sin embargo, esto no sucede así en Portachuelo, pues la manera en que allí se cultiva el café está relacionada con la ya mencionada identidad traslapada entre campesina e indígena, que entiende el sembrado de la tierra, además de la posibilidad comercial y de alimento, como un vínculo con el pasado y el futuro de la comunidad.

Esto se manifiesta desde tres significados atribuidos a la chagra: el de la recuperación de tierras, el de la soberanía alimentaria y el de la posibilidad de futuro. Los cultivos han posibilitado la reapropiación de las tierras que fueron quitadas en el proceso de desintegración del Resguardo debido a intereses externos. Tener una producción de alimentos propios y plantas medicinales representa para las familias una garantía de la soberanía sobre sus alimentos; y, por último, en ese mismo sentido, sembrar y enseñar a sembrar es una apuesta por seguir apropiándose del lugar para el futuro.

Adicionalmente, para las mujeres la chagra tiene un significado más y es el de lugar de encuentro; dentro de su historia organizativa, el trabajo en el cultivo fue por mucho tiempo el único espacio de conversación que se les permitía a las mujeres: “Nos reuníamos trabajando, por ejemplo, cogiendo café y aprovechábamos la oportunidad. Charlábamos en medio de la actividad, era la única forma, pues no podíamos reunirnos libremente” (RICL, 2020, p. 26). Fue el lugar en el que las mujeres del resguardo identificaron su rol político y pudieron reconocerse como partícipes dentro de las acciones de resistencia y defensa del territorio.

Con todo esto, se podría sintetizar la casa chagra como una manifestación de la existencia en colectivo; estas cuatro perspectivas que se le atribuyen están relacionadas de manera directa con la construcción y la defensa del territorio que se desarrollarán con mayor profundidad en la siguiente sección.

Por último, la casa colectiva de Portachuelo tiene, en sí misma, unos hitos espaciales grupales, es decir, unos espacios comunitarios que se comparten, que son del colectivo y cuyos usos están relacionados con celebraciones, conmemoraciones, ritos, reuniones organizativas, elecciones populares y demás actividades. Es así como estos lugares se convierten en artefactos para institucionalizar la comunidad, fueron identificados mediante las cartografías, las conversaciones y las lecturas, y son la Estación de Bomberos Forestales, la Plazoleta, la Caseta Comunitaria con su sistema de comunicación por altoparlante, la Escuela, la cancha y el ya mencionado cerro Carhunco (ver figura 23).

vivienda física, pues su día a día genera movimientos dentro y fuera de su casa, y las mantiene en conversación constante con sus vecinos que, a diferencia de lo que ocurre en la ciudad, están más separados en metros, pero se encuentran mucho más cerca en conectividad y reconocimiento diario.

Figura 25. Imágenes de la Caseta Comunitaria de Portachuelo

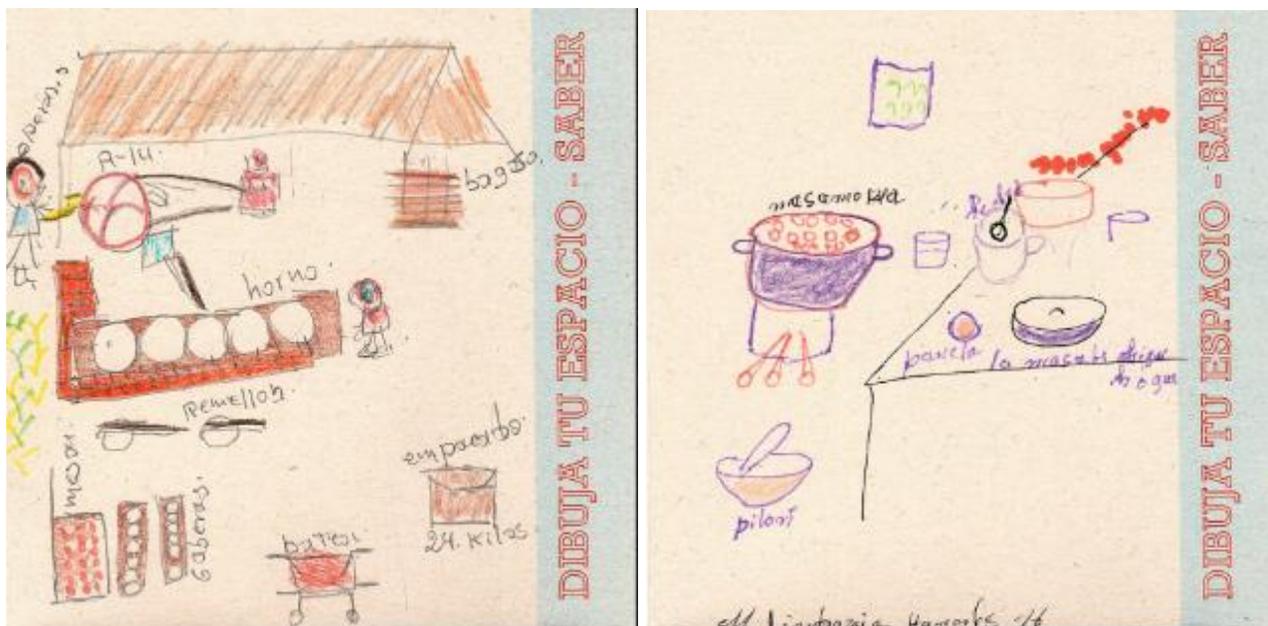


Fuente: RICL (2023), https://www.facebook.com/canamomolomapieta/photos?!locale=es_LA.

Además, estos hitos espaciales comunitarios ponen de manifiesto en su microescala las conexiones vigentes que existen entre el pasado y sus narraciones, y las acciones cotidianas de las habitantes. En sus paredes y estructuras físicas se representan elementos significativos para la comunidad, como las ollas de barro, el territorio como cuerpo vivo, la protección sagrada, las espirales del pensamiento, entre otros; pero también son espacios que posibilitan el encuentro y las reuniones en las que la palabra es la protagonista para la trasmisión entre generaciones.

Nombrar y describir los nodos, al igual que sus relaciones, territorializa el sistema C-H-A, que deja de ser cualquier casa, cualquier habitante y cualquier artefacto, para existir como un paisaje cultural de Portachuelo, un sistema de acciones, lugares y cosas que tienen nombres propios y sentidos determinados. Por eso, los artefactos se reconocen como elementos silenciosos dentro del sistema, que están presentes en las actividades sin mayor protagonismo, que aparecen en las relaciones con el espacio y posibilitan el desarrollo de la vida. Algunos de los artefactos resaltados por las mujeres fueron la callana, el piñón, el remellón, el horno, la batea, la mesa, el trapiche, el machete, las ollas, las cucharas, las máquinas de coser, la máquina de moler, el bastón, el pilón, entre otros que son reconocidos como herramientas, pero también en muchos casos como narradores de historias de familia, y sobre todo, su posibilidad más grande es la de espacializar; de hecho, en los dibujos realizados no hace falta poner el sustrato del espacio físico, ni el suelo o las paredes, con ubicar unos cuantos elementos artefactuales y sus acciones las mujeres dibujaron sus espacios asociados al saber hacer algo. Así es como los artefactos producen desde el acto los espacios ocupados por las mujeres en Portachuelo.

Figura 26. Dibujos de los espacios - saber en Portachuelo



Fuente: Elaboración propia.

Nota: A la izquierda, el ejercicio realizado por Sonia Cañas en uno de los Colaboratorios; a la derecha, el realizado por Limbania Hernández.

En síntesis, para posibilitar la vida, las habitantes de Portachuelo han generado ritmos, ritos y sentidos, han conformado espacios que se articulan entre sí, lo cual les ha permitido resistir las tensiones externas e internas de la comunidad (tensiones mineras, culturales, económicas, machistas, entre otras); sus acciones sobre el territorio son claves y están vigentes, hacen y rehacen la cotidianidad que termina constituyendo un paisaje cultural propio que no se da por sentado, más bien busca ser defendido y resguardado como parte estructural de su identidad.

3.3

La defensa del paisaje cultural de Portachuelo

*Trabajar la tierra es hacer pasar por tu cuerpo el amor a esta madre,
que es la que nos da la comida y la vida.*

RICL

El paisaje cultural de Portachuelo está fundado en las acciones que sus habitantes desarrollan sobre él, su constitución se da a partir de las explicaciones compartidas que las y los habitantes les encuentran a las formas y las relaciones de su cotidianidad, es decir, a partir de la creación de un orden que es específico y compartido por la comunidad para darles estructura a los procesos sociales propios; así se conforma un sistema territorializado. Es por eso que el paisaje termina siendo un producto del territorio, pues estas mismas acciones que constituyen el paisaje son también evidencia de los cinco gestos fundantes del territorio (Claval, 1995) mencionados previamente: reconocerse, orientarse, marcar, nombrar e institucionalizar.

En este caso particular las y los habitantes de Portachuelo se *reconocen* como parte de la tierra que habitan, se *orientan* a partir de los artefactos físicos y simbólicos que construyen, *marcan* el espacio para diferenciarse y distanciarse de otros grupos, *nombran* los lugares que habitan y a sí mismos; y por último, *institucionalizan* con entidades organizativas, culturales y espirituales la tierra que habitan.

El *reconocimiento* colectivo sobre el cual se funda este territorio parte de la comprensión indígena de la vida, que entiende el territorio como un cuerpo colectivo y no como un ente externo; de ahí la premura por buscar una protección y una salvaguarda, pues en la disputa sobre la tierra está implicada también una disputa sobre las razones de existencia.

Para nosotros como indígenas, la tierra no es para explotar, la tierra es la vida misma. Nosotros hacemos parte de la tierra, y no lo contrario; la tierra no es propiedad de nosotros y mucho menos para saquearla. El territorio es vida; es la posibilidad de construir con autonomía y unidad la memoria, el presente y los sueños. La defensa de nuestro territorio se hace todos los días. (RICL, 2020, p. 11)

Es así como se consolida una identidad que se reconoce parte del mismo paisaje que se construye. A partir de las narraciones de sus hitos, las y los habitantes generan imágenes y representaciones relatadas, gráficas, musicales y otras para asignarles características a las formas físicas de la geografía que perciben, y esto constituye un ecosistema del cual hacen parte, que los cobija, alberga y define. Para poner un ejemplo, la figura 26 muestra dos murales ubicados en la Caseta Comunitaria, uno ubicado en la pared más grande del espacio, realizado en el 2019, y otro más pequeño y reciente. En el primero se grafica el territorio con montañas, quebradas, aves, ranas, serpientes; dos de las montañas, las más cercanas, tienen rasgos de rostros humanos, y en el centro del mural, saliéndose del marco que contiene el paisaje, hay un corazón con raíces y ramas. Sobre el mural se ven unos ojos que representan el universo que protege y vigila. En el

segundo espacio, un ejercicio pintado por jóvenes y niños, se puede observar la frase “Nuestro guardián”, refiriéndose al cerro Carhunco.

En ambas representaciones se puede observar cómo el reconocimiento sobre el territorio está directamente ligado a la apropiación de los hitos naturales. Su representación se da desde elementos físicos presentes en el paisaje, a los que se les suman características humanas, animales y espirituales. Es así como quienes habitan no solo ven en el paisaje el valle que se extiende topográficamente, sino una madre que cuida, un guardián que protege, una historia que los contiene.

Figura 27. Fotografías de murales en la Caseta Comunitaria de Portachuelo



Fuente: Elaboración propia.

Así mismo, los procesos de *orientación* están directamente relacionados con estos artefactos construidos colectivamente a partir de las representaciones: el cerro, la mina, los cuerpos de agua y otros son artefactos que se convierten en hitos de referencia espacial y temporal para la comunidad; además de ellos, dentro de la constitución de un mapa cognitivo de Portachuelo, también es relevante conocer los escenarios de

comportamiento y los desplazamientos (de Castro, 1997) de quienes habitan, como se ve en la figura 27, el mapa construido a partir de un diálogo entre varias mujeres, que muestra como puntos de anclaje las casa y los lugares asociados a las labores diarias (escenarios de comportamiento), los hitos de referencia y las conexiones que hay entre ellos, que son los caminos que conectan y permiten el acceso a los distintos lugares (desplazamientos).

Los espacios con mayor número de relaciones son la Caseta Comunitaria y la Plazoleta. Alrededor de estas dos centralidades orbitan las conexiones cotidianas de las habitantes, el cerro es una entidad grandilocuente que no se conecta de manera directa por caminos visibles en el mapa, pero que se dibuja cercana y presente, casi como abrazando el entramado de relaciones de Portachuelo. Se pueden observar también las dos centralidades urbanas de Supía y Riosucio como referencias espaciales, y se grafica el camino que hacen los recorridos en *jeep* para llegar a Riosucio y su paso por las comunidades que se encuentran en el viaje.

Con respecto al gesto de la *marcación* del territorio, a lo largo de la historia de población de Portachuelo las y los habitantes han sentado límites de dos maneras: una física, apropiando las tierras con banderas blancas, con cultivos y con campamentos; y una cultural, con el avivamiento de tradiciones que marcan la diferencia frente a las demás identidades que se traslapan en el territorio. En cualquiera de los dos casos, se pone en evidencia un afán por la diferenciación a partir del borde, de la identificación y de la singularización; estos esfuerzos son respuesta a luchas de poder desde las maneras de enunciarse.

A pesar de la influencia colonizadora de españoles, africanos, caucanos y antioqueños, subsisten en nuestro resguardo 32 comunidades comprometidas con su identidad indígena, orgullosas de sus valores culturales y dispuestas a mantener la resistencia con la que históricamente hemos reclamado nuestros derechos, entre ellos el territorio. (RICL, 2009, p. 21)

Sin embargo, por más que esté presente la existencia viva de estas resistencias, la característica porosa de los límites en territorios superpuestos genera una entremezcla de relaciones culturales, lo que se refleja sobre todo en la manera de *nombrarse*; tanto los lugares como las acciones y los artefactos responden a significados compartidos, son una muestra de la identidad traslapada de Portachuelo. El idioma que se habla en la cotidianidad de la comunidad es el en español, que está salpicado de referencias en lengua emberá, y de su simbología, pero sobre todo de sus maneras de pensar y de su idiosincrasia.

Los nombres son la presencia más cercana de los otros dentro de la comunidad, lo que pone de manifiesto la relación con lo local y lo global. Por ejemplo, las preparaciones culinarias y sus nombres tienen mucho que ver con otras regiones campesinas de montaña del país. En Portachuelo se consideran comidas tradicionales la mazamorra, el sancocho, las arepas, los envueltos, los fiambres, y sin embargo también se cuenta con preparaciones que llegan de la tradición indígena, como las bodas, el alma negra o la arepa de sango, las nalgas de ángel y el sirope.

Las labores y los instrumentos para trabajar el campo, la manera de llamar las flores y las plantas, el orden que se le da a la casa y sus tiempos, en toda la cotidianidad hay una entremezcla de tradiciones que emergen con los nombres; sin embargo, la comunidad toma como decisión política darle potencia a la voz indígena para que se mantenga diferenciada, latente y viva frente a las otras.

Estos procesos de resistencia se lideran desde la organización colectiva, son las *instituciones* las que marcan las decisiones y los objetivos que la comunidad sigue en términos políticos, económicos, sociales y culturales; las más relevantes, por su protagonismo, son la Guardia Indígena, la medicina tradicional y las gobernaciones y los cabildos. Todas estas instituciones mediadas por mayores y mayores que encarnan la potencia indígena que se desea preservar. En esa misma línea, el territorio tiene sentido porque allí están los mayores y las mayores, que son figuras de autoridad moral y espiritual gracias a los años y su trayectoria, son en sí mismos institución y se convierten en hitos del territorio.

En Portachuelo el futuro no se da por sentado, porque se reconoce que la posibilidad de estar habitando este paisaje se debe a las constantes acciones que sus habitantes realizan para garantizar un mañana; queda claro que la constitución del paisaje cultural de un lugar en medio de tensiones es una constitución desde la disputa y la resistencia. Los esfuerzos previos serían en vano si no se contara con una posibilidad de transmisión y sostenibilidad en el tiempo; por esa razón, es importante para la comunidad narrar cómo han sido las formas de resistencia del pasado, que siguen vigentes en el presente en la búsqueda de una resonancia en las nuevas generaciones.

Por eso es habitual realizar eventos, cartillas o cualquier proceso divulgativo dentro de la misma comunidad, que recuerde cómo se ha llegado a los lugares que se ocupan, ya que se le da relevancia a la memoria como herramienta para la preservación de la identidad. Un ejemplo de esto es la cartilla *Las mujeres removemos nuestras memorias para seguir defendiendo nuestro territorio ancestral*, que da cuenta de una recopilación histórica del lugar de las mujeres del RICL en las luchas y el proceso de defensa sobre el territorio. Su contenido recapitula testimonios y hechos que se van contando de generación en generación, y se genera el producto escrito para ampliar el campo de acción de las palabras, para hacer llegar más lejos en el tiempo aquello a lo que se le encuentra valor, pues se reconoce la urgencia de pasar el conocimiento y sus voces, de llegar a las nuevas generaciones para transmitirles el espíritu de resistencia.

Al mismo tiempo, es primordial que las jóvenes conozcan nuestra historia porque si no la conocen van a pensar que lo que tenemos ahora llegó de la nada, y eso no es cierto, pues mucho de lo que tenemos ahora es por la lucha de unos mayores y mayores que

sacrificaron todo por estas generaciones. Y estos procesos no se hacen de la noche a la mañana. (RICL, 2020, p. 13)

El papel que las mujeres han desempeñado en estos procesos de resistencia es relevante, pues lo han hecho desde los lugares que han tenido que ocupar histórica y tradicionalmente. “Las mujeres no estábamos organizadas como tal durante las primeras recuperaciones, pero tuvimos un rol sembrando, rozando, cocinando, organizando a la comunidad y defendiendo y además recuperándonos de las represiones realizadas por el ejército” (RICL, 2020, p. 33). Fue desde las casas y sus saberes domésticos que las mujeres abrieron camino, no solo para recuperar tierras, sino para hacerse ellas mismas a otros lugares, a otros roles de liderazgo y representación que también han sido disputados, peleados en contra de una corriente patriarcal.

Precisamente, se han constituido en diversidad, los roles que han ocupado fueron semillas para abrirles nuevos caminos a las generaciones que vinieron y vienen: “A la Asociación, llegamos mujeres barequeras, transformadoras de alimentos, mujeres guardias, víctimas, cabildantes, lideresas, madres cabeza de hogar, custodias de semillas, mujeres médicas tradicionales, parteras” (RICL, 2020, p. 44). Hoy, las mujeres están en espacios de liderazgo, de acción política y pública porque sembraron, cocinaron y cuidaron; pese a que los roles de la casa han sido impuestos, fueron el epicentro para muchas de ellas, sus lugares de acción en la resistencia son espacios conquistados desde la casa, y hoy las hijas y las nietas de las mayores de Portachuelo reconfiguran y crean nuevos lugares de reconocimiento y acción.

Otro evento que ejemplifica la acción intencionada de la institución para resaltar a sus mayores fue una celebración que se desarrolló en septiembre del 2020 en la Caseta Comunitaria, con la intención de conmemorar en vida a los hermanos Tocayo y Gerardo Reyes, músicos y *luthiers*, y a las hermanas Radiela y Graciela Ladino, alfareras de la comunidad. En ese entonces Radiela dirigió unas palabras a las personas asistentes que eran habitantes y familiares de los homenajeados que llegaron de otros lugares cercanos; después de agradecer a la gobernación del Resguardo por su gestión para reconocer el oficio de la alfarería, Radiela realizó la siguiente invitación:

Abro las puertas de mi humilde casa para quienes estén en condiciones de aprender este arte. Para mí sería de gran satisfacción y gran orgullo que nosotros pudiéramos transmitir este conocimiento para dejar una huella en nuestro camino, huella la cual nos han dejado nuestros antepasados, nuestros abuelos y que podemos también dar gracias que es una riqueza que tiene Portachuelo, porque tenemos la mina de barro que es propiedad, patrimonio de la comunidad y del mismo Resguardo. Contamos con ese gran material que no tenemos que decir que vamos a comprar la materia prima, es propiedad de nuestro Resguardo [...]. Hoy o mañana no estaremos, entonces sería muy satisfactorio que alguien quedara con este pequeño y sencillo, pero que considero valioso arte, ya que para nosotros la tierra es vida. (Comunicación personal, 27 de septiembre del 2020)

Figura 29. Fotografías de celebración en la Caseta Comunitaria de Portachuelo



Fuente: Elaboración propia.

Es así como el pasado se hace presente en el presente, a partir de las historias que se les cuentan a los jóvenes, la vida que se percibe en lo cotidiano, las valoraciones externas y propias de los conocimientos. En Portachuelo, como en el resguardo, importan las palabras y las maneras de referirse al pasado, y en este apartado se pudieron mostrar brevemente algunos ejemplos que permiten conocer el respeto y la estima con los que se tratan en la comunidad la identidad, la tierra y el saber.

Se vieron esfuerzos por preservar tierras y saberes, historias de un territorio recuperado sembrando, haciendo uso de la tierra y de sus recursos cercanos. Se constató la importancia de estar allí, pues la tierra se rescató estando en ese lugar, existiendo allí y sabiendo que antes de ellos sus antepasados también estuvieron allí.

Esto es de suma importancia para la narración construida alrededor de la comunidad indígena de Portachuelo.

El paisaje en Portachuelo se constituye a partir de la juntanza, desde las acciones colectivas y organizadas que se realizan para hacerles frente a diversos poderes externos e internos, a fenómenos globales y potentes como el machismo o el capitalismo, a intereses de otros grupos sobre el uso del suelo y su poblamiento, como las empresas mineras o los terratenientes; también, para hacerles frente a las lógicas homogeneizantes que desde un discurso mestizo, con tendencias a las ideas blancas, acalla lo diferente.

El paisaje cultural de Portachuelo se constituye sobre la apuesta política y ética de darle voz a lo indígena, y en esa misma línea, esta tesis compone desde unas voces las valoraciones colectivas de un lugar diverso y complejo que pone de manifiesto una identidad traslapada, con una potencia microescalar de resistir para poder existir, a pesar de las tensiones y las entremezclas. Es una composición que busca resaltar lo colectivo como apuesta de futuro frente a lo incierto e inestable de la vida misma.

Figura 30. Acciones de cuidado sobre el territorio en Portachuelo



Fuente: RICL (2023), https://www.facebook.com/canamomolomapieta/photos?locale=es_LA.

Nota: La Guardia Indígena y el grupo de Semillas de resistencia en la minga para reforestar el cerro Carhunco.

Armonización y formación previa en la Plazoleta, niño y mayora en la jornada.

3.4

Síntesis y otros puntos de partida

Aquí estoy yo con mi memoria como única arma para defender el pasado, no por mejor como dicen algunos sino porque es mío y es el único que conozco y quiero con todas sus negruras, sus miserias y sus amarguras, pero también con sus alegrías y sus sabores. Quiso la suerte que me doliera como propia la cicatriz ajena y quiso el destino ensancharme la piel para que cupieran conmigo en el cuerpo los cuerpos de mis amigos y de mis enemigos.

Gilmer Mesa

En este apartado busco¹⁹ hacer una síntesis de las ideas principales compuestas en la tesis, y a la vez, dejar planteados algunos puntos de partida para próximas conversaciones. La comprensión de cómo se constituye un paisaje cultural dentro de un territorio traslapado trae perspectivas para los campos de conocimiento del hábitat, el diseño y el paisaje; es un ejercicio que vincula unas maneras de hacer y pensar para conocer un fenómeno socioespacial de manera interrelacionada, pero sobre todo, se suma a las intenciones de pensarnos como región diversa y compleja.

¹⁹ Esta sección se construye en primera persona, en consonancia con la propuesta metodológica de atravesar por el cuerpo el paisaje cultural de Portachuelo. Como respuesta a esto, las inquietudes y los nuevos puntos de partida que quedan después de esta experiencia se expresan de manera personal. Lo que se decanta aquí es producto de las conversaciones con las y los autores, los tutores, los habitantes del paisaje cultural, los profesores y los compañeros.

Partiendo de las ideas desarrolladas aquí, es mi interés enfatizar tres: (i) la delimitación del espacio realizada por un grupo al poblar un área de tierra es cuestión de identidad y del despliegue de los vínculos que esta genera; (ii) dentro de lo multiescalar los artefactos son la escala más cercana al cuerpo y, por ende, son potentes herramientas para la apropiación y la salvaguarda de los territorios; y (iii) componer y compartir un paisaje cultural hace parte de las acciones de defensa sobre este, en el que importan las representaciones y relatos construidos en colectivo.

En esta investigación se concluye que entre mayor es el número de relaciones de accesibilidad y de cercanía que hay entre los nodos de un sistema, más vital es el vínculo. La vitalidad significa la posibilidad de moverse y sentirse parte de un lugar, acceder a sus servicios, pero sobre todo a sus significados. Los procesos de identidad son responsables de generar límites y vínculos colectivos, por eso su relevancia en las constituciones del paisaje cultural. Frente a los vínculos, la casa es un nodo fundamental para facilitar y contener las relaciones, los artefactos y a los otros; un lugar que media entre las micro y las macroescalas, que puede expandirse y recogerse para potenciar la trama de la cual hace parte.

Como segundo asunto, preguntarse por los artefactos como puerta de entrada para comprender los fenómenos socioespaciales permitió constatar que los artefactos no existen solos, siempre suceden alrededor de otras cosas y por unas acciones específicas; son una red, un sistema de cosas hechas para hacer. La casa misma es un artefacto que aglutina, de ahí la importancia de las cosas y sus significados para la constitución de paisajes culturales, pues son la clave para que el paisaje no se quede

solo en la percepción de las formas físicas, sino que comprenda lo cotidiano y la escala humana, que es la que le da forma y valor al paisaje percibido. En ese sentido, queda en evidencia la posibilidad de que los artefactos sean herramientas para la apropiación y la salvaguarda de los territorios.

Así mismo, se pudo evidenciar que constituir un paisaje es un ejercicio que implica a varios, propios y extraños, que cada cual trae consigo percepciones, historias de vida y herramientas para acceder a las representaciones y valoraciones, y por eso la cercanía garantiza la apropiación. Componer un paisaje cultural ya es un proceso que le abre espacios al otro, que se da en lo intersubjetivo, que en esta metodología abre la piel propia para percibir una cotidianidad distinta, para compartir los paisajes, desplegar los artefactos, conocer, reconocer y escuchar. En la composición del paisaje cultural de Portachuelo hay una intención de defensa, porque esa es la valoración más fuerte, latente y vigente sobre el territorio, compartir el paisaje es una manera de seguir haciendo que exista.

Tras la decantación de estas ideas, después de conversarlas y atravesarlas por la mirada del hábitat y del diseño, quedan pendientes algunos puntos que considero relevantes para estos campos y la comprensión a la que me gustaría apostar del país en el que vivimos. El papel del “otro” en la constitución de los territorios, las implicaciones de los roles de cuidado que históricamente las comunidades indígenas y las mujeres han desempeñado, el diseño como posibilidad de entablar puentes de diálogo en la apuesta microescalar y como una propuesta de aprovechamiento de la porosidad de los límites

traslapados, para identificar las confluencias y las singularidades, y así procurar convivir desde la diversidad y la complejidad.

La identidad es lo que se despliega cuando nos enunciamos, cuando nos ubicamos frente a otro. Por eso, una pregunta por la identidad siempre será una pregunta por el papel del otro en uno mismo. Los procesos socioespaciales hasta aquí mencionados hablan de la delimitación del espacio, son acciones que lo configuran, le dan forma, pero sobre todo le dan sentido; y es a partir de las y los habitantes que se agrupan y desenvuelven la vida que se construyen y apropian los territorios. Por eso, si el paisaje se constituye en la juntanza, el otro es necesario para posibilitar la identificación.

Colombia se presenta como epicentro de disputas identitarias o sobre la tierra, que en muchos casos, como en el de Portachuelo, son lo mismo; y en ese sentido es un país habitado por muchos grupos de “otros” diferentes, distintos, disonantes. La relación que se construye con los otros es siempre desde la imaginación, no hay manera de acceder realmente a “lo otro”, pues existe sobre todo en los relatos que hacemos de ellos, y estas narraciones se construyen al buscar diferenciarse: lo que no hace parte de un “nosotros” es ajeno y por ende no se entiende ni se es capaz de abarcarlo.

Sin embargo, estos otros imaginados, que en ocasiones se pintan como peligrosos, ignorantes o inexistentes, no son más que otras versiones de un nosotros. Mirando más de cerca, con mayor cuidado, uno puede encontrarse en el otro, verse reflejado. Lo que pone en evidencia esta aproximación a un paisaje cultural de un

territorio diverso es que, si bien nos enunciamos desde apuestas distintas y visiones diferentes de la vida, podemos encontrar puntos en común. Dentro de la porosidad de la delimitación hay cosas compartidas, maneras de enunciarlos, sensibilidades que nos conmueven de la misma manera sobre un paisaje, posibilidades de conversación.

Con esto, no se trata de buscar mediar discusiones para fusionar perspectivas, pues en esta entremezcla que somos como país la diferencia es también importante, y en el caso de Portachuelo, por ejemplo, es reivindicatoria. Ser conscientes de las narraciones, escuchar al otro y entenderse como parte de algo no significa volverse una unidad, significa abrirle un lugar a lo otro en uno mismo, hacerle sitio para resonar con otras voces. Resonar como cuando un material se mueve por un sonido externo, dejarse permear, que en esta apuesta es acceder a conocer otras formas de enunciación.

Aquí se entiende el nombrar como un acto político, las comunidades históricamente relegadas (indígenas, negras y en general diferentes al discurso predominante) ocupan pocos espacios divulgativos dentro de los centros urbanos y oficiales; aquellos lugares que se han hecho han sido ganados desde la resistencia. Por ello desde los contextos de la academia y la ciudad se tiende a creer que son voces silenciosas, pero afortunadamente solo basta acercarse un poco para escuchar que son voces más que vivas, que están en constante producción y reproducción de sus propios discursos, en la reinención de maneras de preservarse.

De ahí que esta investigación se posicione en el acto político y ético de nombrar otras voces distintas, otros relatos, otros dibujos de paisaje cultural caldense y de

montaña, para traer a la academia conversaciones territorializadas, diversas, en función de reconocernos en el otro, más por quienes desde la ciudad no tienen acceso a estas representaciones, y no tanto por quienes habitan lugares como Portachuelo, pues allí ya hace tiempo saben lo que valen y lo que cuidan, es en la ciudad donde nos cuesta ver más allá de lo cotidiano urbano y blanco.

Por diversas razones, intencionadas y no, este trabajo contó con la potencia de las voces de diversas mujeres de Portachuelo y del departamento de Caldas en general; lo que no fue casual es la manera protagonista en la que sus voces construyeron este paisaje desde la resistencia cotidiana y doméstica. Este asunto plantea una conversación urgente y relevante sobre las implicaciones del cuidado y las labores domésticas, y pone sobre una lupa las mismas tradiciones y los relatos que se construyen, la posibilidad de entender su complejidad para no romantizar lo diferente, así como las mismas habitantes de Portachuelo, que han disputado sus lugares, parándose de frente ante mandatos que no les funcionan. Por ejemplo, no es que las mujeres sean de la cocina, más bien las cocinas y sus artefactos son usados por las mujeres para abrir espacios. La casa es también lugar de disputas microescalares, en las que se defienden las ideas de futuro, de soberanía, de independencia.

En ese sentido, el cuidado no les sale mejor a las mujeres por nacer mujeres, aunque haya sido relatado así por mucho tiempo. De la misma manera, no es que el cuidado y la defensa de la tierra les salga mejor a las comunidades indígenas por el hecho de ser indígenas; más bien, sus procesos y condiciones las han llevado a entender y a consolidarse como una unidad con la tierra, pues esta es una forma de defenderla,

de apropiarse de ella constantemente. Pero no hay que dejar de lado que cuidar desgasta, abruma, no deja estar del todo tranquilo, por eso tiene más sentido entender el cuidado en colectivo, porque se reparten las responsabilidades, se garantiza el sostenimiento. En otras palabras, el cuidado no es un lugar asignado al nacer, el cuidado es una respuesta frente a las amenazas a la existencia y la vida, y tanto las mujeres como las comunidades indígenas, en este caso, han tenido que aprender a resistir desde allí. Buscar resaltar sus maneras de defenderse no es buscar que deban seguir haciéndolo, es darles un lugar de reconocimiento, apostando por que en el futuro no tengan que seguir batallando cotidianamente por demostrar que existen y que son valiosos.

Entender que las cosas están construidas a partir de procesos en el tiempo y no que son dadas por generación espontánea trae la ventaja de saber que, así como se hacen, se pueden rehacer; y en ese sentido el hábitat implica una manera de comprender estas construcciones, es un campo de conocimiento de las relaciones socioespaciales que conversa con lo pequeño y con lo gigante. Gracias a miradas como estas se puede observar cómo las afectaciones grandes empiezan de alguna manera en conversaciones pequeñas, en semillas sembradas, en discusiones internas; por ende, lo multiescalar es el espacio de las transformaciones sociales, de ahí la potencia de la microescala y su posibilidad de reinventarse lugares desde los artefactos practicados.

Autores como Arturo Escobar (2016) han visto en el diseño una posibilidad para crear futuros sostenibles y enlazados con las estrategias que ya las comunidades vienen desarrollando, la potencia de lo colaborativo (Arango y Vélez, 2019; Castrillón, 2020;

Garduño, 2018) y del diseño puesto en diálogo. Esta apuesta es la de un diseño territorializado que solo puede darse a baja escala, con base en las nociones del hábitat, que propicia unas maneras de dialogar desde sistemas interconectados de desenvolvimiento de la vida. El diseño y el habitar como sombrillas para inventar, reinventar maneras, para sostener procesos, para transformar y para divulgar. Un diseño que posibilita puentes de diálogo entre distintos otros, puentes que son caminos para acercar esas relaciones que se narran divididas, para permitir acceder a diferentes conocimientos y así construir unas identidades traslapadas. Saber, no para apropiarse, saber para identificar, para hacerle espacio a lo distinto como pieza fundamental de lo que se es. Si uno reconoce al otro, no le teme, y por ende, no lo ve como amenaza ni busca amenazar su existencia.

En definitiva, este ejercicio ensancha un poco los campos del diseño y el hábitat; sobre todo, lo que busca es proponer una manera de hacer lugar, abrir la piel, dar un paso para que los paisajes culturales puedan compartirse como saberes y no solo como mercancía, para darnos cuenta de que están allí, que existen otros, así como uno, que existe también y se toma un espacio.

En suma, en Colombia existimos muchos, y un país como fenómeno espacial solo puede hacerse entre esos varios. El reto es encontrar, desde las escalas domésticas y de vínculos cercanos, una posibilidad de diferenciación y de encuentro. ¿Cómo constituir paisajes en disputa que no amenacen la permanencia de los otros? Hasta aquí una posible respuesta es la de generar ventanas para mirar eso que es “lo otro”, inventar nuevas maneras con las viejas herramientas, cultivar no solo alimento, sino relaciones

de cercanía y accesibilidad potentes entre nodos distintos, relaciones que nutran en función de las nuevas generaciones. Porque, así como Portachuelo ya lo sabe hace tiempo, como país, no tenemos un futuro asegurado, hay que construirlo, pero solo puede hacerse entre muchos pequeños nodos que se entiendan parte de un sistema diverso y complejo. Tal vez se trata de abrir un poco la piel para que quepan otras heridas en las nuestras, entregar las propias, reconstruir lo roto, escuchar lo aparentemente silencioso, caminar los paisajes, dejarse implicar y cicatrizar.

Referencias

Alcázar, A., y Azcárate, M. (2005). *Toponimia: Normas para el MTN25. Conceptos básicos y terminología*. Madrid: Dirección General del Instituto Geográfico Nacional.

Arango, M., Cardona, M., y Villa, A. (2019). Diseño en diálogo: por una valoración del pensar, el hacer y el saber construido con comunidades artesanales de Ráquira, Boyacá y Hato Corozal, Casanare. En A. Builes y A. N. Builes (comps.), *Creación y debate* (pp. 45-58). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Arboleda, E. (2007). *La frontera borrosa en la construcción conceptual y fáctica del hábitat. Relaciones centro-periferia, caso San Lorenzo, Medellín*. Medellín: Escuela del Hábitat CEHAP.

Appelbaum, N. (2007). *Dos plazas y una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH; Universidad de los Andes; Universidad del Rosario.

Baker, A. R. H. (2003). *Geography and history: bridging the divide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berque, A. (2009). *El pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Caicedo, L. J. (2020). *Los títulos de Cañamomo Lomapieta. Recopilación y análisis de los títulos del Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta entre 1627 y 1994*. Riosucio: Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta.

Cárdenas, F. (2016). El signo paisaje cultural desde los horizontes de la antropología semiótica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 105-129.

Castrillón, A. (2020). Diseño para la participación de comunidades e iniciativas en el postconflicto colombiano: cartografías para diseñar la paz desde los bienes comunes. *Revista Kepes*, 17(21), 335-360. <https://doi.org/10.17151/kepes.2020.17.21.12>.

Castro, C. (1997). *La geografía en la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Claval, P. (1995). *La géographie culturelle*. París: Nathan.

Cruz, L., y Español, I. (2009). *El paisaje de la percepción a la gestión*. Madrid: Liteam.

Doberti, R. (1993). *Lineamientos para una teoría del habitar*. https://www.academia.edu/21750715/Lineamientos_para_una_teor%C3%ADa_del_habitar.

Delgado, J. D. (2010). Entre la materialidad y la representación: reflexiones sobre el concepto de paisaje en geografía histórica. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, (19), 77-86.

Duncan, J. (1990). *The city as a text: the politics of landscape interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Echeverría, M. (2009). *Hábitat: concepto, campo y trama de vida*. Medellín: Escuela del Hábitat CEHAP.

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Fernández, F. (2006). Geografía cultural. En D. Hiernaux y A. Lindon (eds.), *Tratado de geografía humana* (pp. 220-253). Barcelona: Anthropos.

Ferro, G. (2009). Guía de observación etnográfica y valoración cultural: santuarios y oficios. *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, 23(1). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/8919>.

García, G. (1967). *Cien años de soledad*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Garduño, C. (2018). *El diseño como libertad en práctica*. Otaniemi: Aalto University.

González, L. F. (2002). *Ocupación, poblamiento y territorialidades en la vega de Supía. 1818-1950*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

González, L. F. (2020). Prólogo. En L. J. Caicedo, *Los títulos de Cañamomo Lomapieta. Recopilación y análisis de los títulos del Resguardo Indígena Cañamomo*

Lomapieta entre 1627 y 1994 (pp. XI-XII). Riosucio: Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta.

González, L. F. (2022). *Supía de la invención a la conquista*. Medellín: Policéfalo.

Gutiérrez, F. (2009). Entre objetos y sistemas. "Hábitat", una propuesta disciplinar. En M. C. Echeverría *et al.*, *¿Qué es el hábitat?: las preguntas por el hábitat*. Medellín: Escuela del Hábitat CEHAP, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.

Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar, pensar*. <https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>.

Krippendorff, K. (1989a). On the essential contexts of artifacts or on the proposition that "design is making sense (of things). *Design Issues*, 5(2).

Krippendorff, K. (1989b). *Product semantics: a triangulation and four design theories. 2nd conference on product semantics*. http://repository.upenn.edu/asc_papershttp://repository.upenn.edu/asc_papers/254

Krippendorff, K. (2016). Rediseñar el diseño. Una invitación a un futuro responsable. *Infolio*. <http://infolio.es/articulos/krippendorff/redesign.pdf>.

Lapesa, R. (1992). *La toponimia como herencia histórica y lingüística*. Madrid: Istmo.

Lara, S. (2016). Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(1), 117-138.

Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Martínez, E. (2017). El puesto de la cultura en el paisaje. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (84), 37-49.

Mejía, V. (2017). La casa en-carnada. Entre el cuerpo expandido y el cuerpo expuesto. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 10(19), 130-141. <https://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cvu10-19.cece>.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2023, 4 de abril). *El paisaje cultural del café de Colombia*. <https://whc.unesco.org/es/list/1121>.

Paisaje Cultural Cafetero (s. f.). *Un paisaje productivo muy cultural*. <https://paisajeculturalcafetero.org.co/un-paisaje-productivo-muy-cultural/>.

Paisaje Cultural Cafetero (2018). *Material en línea - Mil experiencias, un destino*. <https://drive.google.com/drive/folders/1JqHQ4j5R0KHiVQyNxZSOSGt8WaIKR7Ka>.

Resguardo indígena Cañamomo-Lomapieta (2009). *Tejiendo el plan de vida. Fases de autorreconocimiento y avance de formulación*. Riosucio y Supía: RICL.

Resguardo indígena Cañamomo-Lomaprieta (2020) *Las mujeres removemos nuestras memorias para seguir defendiendo nuestro territorio ancestral*. Riosucio: RICL.

Rigol, I. (2004) *Programa de gestión del patrimonio cultural para el Caribe. Módulo 4. Gestión de Paisajes Culturales*. París: UNESCO.

Sauer, C. (1925). *The morphology of landscape*. Oxford: Berkeley University Press.

Silva, R., y Fernández, V. (2015). Los paisajes culturales de Unesco desde la perspectiva de América Latina y el Caribe. Conceptualizaciones, situaciones y potencialidades. *Revista INVI*, 30(85), 181-212.

Tuan, Yi-fu. (2007). *Topofilia*. Barcelona: Melusina.

UNESCO (2023). *El paisaje cultural del café de Colombia*. <https://whc.unesco.org/es/list/1121#:~:text=Es%20un%20ejemplo%20excepcional%20de,otras%20zonas%20cafetaleras%20del%20mundo>.

Zapata, L. (2019). *Diseño, obsolescencia y tradición. Una reflexión desde la cultura y sus significados*. Manizales: Universidad de Caldas.